

ІНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ МИСТЕЦТВ УКРАЇНИ



МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ
КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
ТА ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЇ

Збірник наукових праць

Інститут культурології
НАМ України
Київ — 2011

УДК 168. 522
ББК 71.0
М 545

Рекомендовано до друку
Вченою радою Інституту культурології
Національної академії мистецтв України

Виконано в рамках
фундаментального дослідження Інституту культурології
Національної академії мистецтв України
«Категоріальний та методологічний апарат культурної антропології
як знаряддя дослідження культурного розвитку»

Рецензенти:

Щербина В. М., доктор соціології, доцент, заступник директора з наукової роботи Інституту культурології НАМ України
Троєльнікова Л. О., доктор мистецтвознавства, професор, завідувач відділу світової культури та міжнародних культурних зв'язків Інституту культурології НАМ України

Редакційна колегія:

Богуцький Ю. П. – академік НАМ України, кандидат філософських наук (голова), **Щербина В. М.** – доктор соціологічних наук (заступник голови), **Волков С. М.** – кандидат мистецтвознавства (відповідальний секретар), **Безклубенко С. Д.** – доктор філософських наук, **Берегова О. М.** – доктор мистецтвознавства, **Гаєвська Т. І.** – кандидат історичних наук, **Головко Б. А.** – доктор філософських наук, **Немкович О. М.** – доктор мистецтвознавства, **Оляніна С. В.** – кандидат архітектури, **Онщенко О. І.** – доктор філософських наук, **Причепій Є. М.** – доктор філософських наук, **Скідін О. Л.** – доктор соціологічних наук, **Судаков В. І.** – доктор соціологічних наук, **Троєльнікова Л. О.** – доктор мистецтвознавства, **Шейко В. М.** – доктор історичних наук, **Юдкін І. М.** – доктор мистецтвознавства

ISBN 978-966-2241-22-8

© Головко Б. А., Безклубенко С. Д.,
Капелюшний В. П., Ручка А. О. та ін., 2011
© Інститут культурології НАМ України, 2011

ЗМІСТ

Вступ7

Розділ 1. Методологічні проблеми культурної антропології . . 9

Головко Борис. Методологічні засади культурної антропології11

Ручка Анатолій. Природа людини як предмет теоретико-соціологічного дискурсу22

Малес Людмила. Від культурної заангажованості до рефлексії культурного32

Головко Людмила. Економічна антропологія40

Головко Борис. Філософська антропологія53

Бондар Станіслав. Теологічна антропологія. Інтродукція до її давньоруських світоглядно-філософських підвалин60

Образ людини в духовній культурі України XI—XV ст.99

Стратій Ярослава. «Traktat o duszy» Касіяна Саковича та «Tractatus de anima» Інокентія Гізеля в контексті антропологічних ідей схоластики.129

Довга Лариса. Уявлення про людину в українській культурі XVII ст.156

Щербина Віктор. Антропологічні зміни в умовах формування кіберкомунікативного континууму177

Розділ 2. Методологічні проблеми етнокультурології189

Безклубенко Сергій. Теоретико-методологічні засади етнокультурології	191
Лебединська Ірина. Культура як спосіб набуття ідентичності: методологічна рефлексія	231
Малес Людмила. Національні та гендерні конструкції в системі регіональних ідентичностей	261
Капелюшний Валерій, Казакевич Геннадій. Етнічні спільноти та ідентичності в Європі епохи античності та раннього середньовіччя.	270
Борисенко Мирослав. Етнологія міста. Методика та методологія дослідження	292
Малес Людмила. Соціокультурний аналіз міського простору	310
Мацейків Мирослав. Питання етнічної психології в науковій спадщині О. Потебні	319
Данилюк Іван. Методологічні проблеми етнічної психології	337
Дідух Микола. Категоризація поняття етнічного архетипу та проблема його розмежування від етнічного стереотипу	353
Гірник Андрій. Культурологічна конфліктологія	371
Данилюк Іван. Етнічні конфлікти	390
Троєльнікова Людмила. Традиції, обряди, ритуали як формуючі компоненти художнього простору України	418
Левчук Ярослава. Методологічні проблеми дослідження когнітивних функцій та імпліцитних можливостей формування світогляду засобами традиційної дитячої субкультури	439
Чміль Ганна. Кіноархетипіка в екранному наративі	452
Післямова	476
Про авторів	477

ВСТУП

Третє тисячоліття визначається потужною інтегративною тенденцією постмодерного гуманітарного знання по відтворенню універсального культурологічного контексту спільного для всього дискурсивного розмаїття комунікативних практик, науки, техніки, які становлять легітимну систему норм та правил поведінки людини в провідних інститутах культури – економіці, політиці, праві, освіті. Соціальний запит на відтворення питано українського соціокультурного середовища як єдино можливого підґрунтя формування української людини став рушійною силою соціогуманітарних досліджень з початку розбудови незалежної держави Україна. Представлений увазі наукової та мистецької спільноти збірник наукових праць виконаний в контексті планової науково-дослідної теми «Категоріальний та методологічний апарат в рамках культурної антропології як знаряддя дослідження культурного розвитку» відділу культурної антропології та етнокультурології Інституту культурології НАМ України. Текст книги складається із вступу та двох розділів.

Перший розділ «Методологічні засади культурної антропології» розкриває методологічну проблематику культурної антропології. Проведено порівняння сучасної культурної антропології з традиціями антропологічної думки в Україні, основний зміст якої представлено розділами Станіслава Бондаря «Антропологічні уявлення в духовній культурі України XI–XV ст.», Ярослави Стратій, в якому проведено компаративний аналіз трактатів про душу Касіяна Саковича та Інокентія Гізеля, Лариси Довгої «Уявлення про людину в українській культурі XVII ст.». Творчий добробок з філософської, економічної та соціологічної теорії представлено у розділах Бориса та Людмили Головків, Анатолія Ручки і Людмили Малес.

Завершує перший розділ дослідження Віктора Щербини, в якому розглянуто тенденції антропологічних змін у контексті формування кіберкомунікативного континууму. В цілому наведені публікації є першим у вітчизняній науковій літературі комплексним компаративістським дослідженням методологічного апарату різних напрямів сучасної антропологічної думки.

Другий розділ «Методологічні проблеми етнокультурології» розпочинається розділом фундатора вітчизняної етнокультурології Сергія Безжлубенка «Теоретико-методологічні засади

етнокультурологій». Розвиваючи проблемне поле методологічних засад, теоретичний аналіз поняття етнічного архетипу та проблему його відмежування від етнічного стереотипу проводить Микола Дідух. Ганна Чміль розкриває зміст етнічних стереотипів у сучасній кінематографії України.

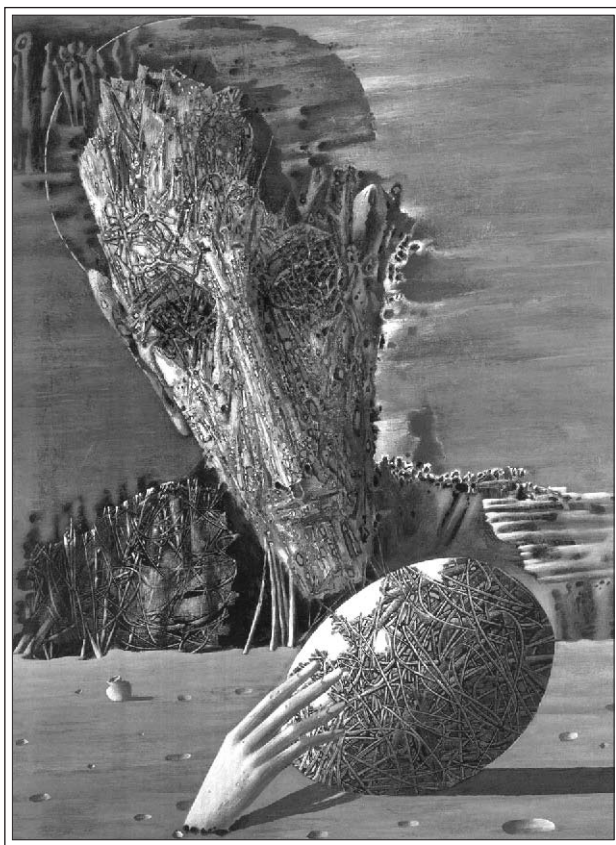
Процес становлення етнокультурології висвітлено Валерієм Капелюшним та Геннадієм Казакевичем. Дослідники проводять також порівняльний аналіз здобутків етнології в галузі наукового вивчення, становлення західноєвропейської та української етноідентичностей. Проблемі культурної самоідентичності присвячено розділ Ірини Лебединської «Культура як засіб набуття самоідентичності». Урбаністичну та гендерну тематику представлено в розділах Мирослава Борисенка та Людмили Малес. Іван Данилюк ретельно розглядає становлення етнічної психології як науки та приділяє особливу увагу проблематиці етнічних конфліктів. Тематику культурологічної конфліктології продовжує в своєму розділі Андрій Гірник. Наведений матеріал органічно сполучає фундаментальні положення етноконфліктологічної теорії з прикладами сучасних етноконфліктів та способів їх розв'язання на практиці. Завершують другий розділ дослідження: А. Тросльнікової щодо уявлень про людину в різні історичні періоди української культури; А. Малес про національні та гендерні конструкти в системі регіональних ідентичностей та змістовний етнокультурологічний аналіз Я. Левчук «Формування світогляду дитини засобами вітчизняної традиційної дитячої субкультури». Загалом, у збірнику вперше репрезентовано провідні напрями вітчизняної антропологічної та етнокультурологічної думки в процесі її становлення за останні два десятиріччя. В обох розділах, поруч із фольклорними традиціями, обрядами, ритуалами, наведено антропологічні та культурологічні уявлення, починаючи з княжої доби, а також у науковій спадщині Хв. Вовка та О. Потебні.

Відповідальним редактором збірника є доктор філософських наук, професор, Б. Головка. До складу авторського колективу входять доктори наук: С. Безклубенко, М. Борисенко, В. Капелюшний, Г. Чміль, І. Данилюк, А. Тросльнікова, А. Ручка, В. Щербина, а також кандидати наук: С. Бондар, А. Гірник, М. Дідух, А. Довга, Г. Казакевич, І. Лебединська, Я. Левчук, А. Малес, М. Мацейків, Я. Стратій.

Ю. П. Богуцький

директор Інституту культурології
Національної академії мистецтв України,
академік НАМ України

Розділ 1



МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Борис Головка

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Методологічні дослідження в царині етнокультурології та культурної антропології виразно представлені двома рівнями. Першим з яких є фундаментальні методологічні засади кожного з провідних напрямів у галузі дослідження культури, які склали класичне підґрунтя сучасної культурології, другий – пов'язаний передовсім із кількісними методами та методиками польових досліджень. Обидва напрями знаходяться в тісному переплетенні взаємозв'язків, які виникають в реальних дослідницьких програмах.

Проблема людини є наріжною темою гуманітарного знання. Зміст поняття «антропологія» походить від давньогрецького «anthropos» – людина та «logos» – вчення. Античні історики ввели стійке типологічне розмежування соціуму на ойкумену, оперту на закони давньогрецької цивілізації та варварський світ. Наведений в «Історії» Геродота компаративістський опис цивілізованого еллінського та варварського світів дає підстави вважати його прабатьком етнографії. Методологічною підставою вивчення основних показників життя людини в зазначених світах став принцип людиномірності буття давньогрецького софіста Протагора: людина є мірою всіх речей – існуючих, як вони існують, а неіснуючих – як вони не існують. На відміну від протонаукових теорій людини, які домінували в європейській гуманістиці до XIX століття, культурна антропологія – це наука, або, як зазначає відоме енциклопедичне видання «Британіка», наукова література з «дослідження людини» [1, 446]. Перша власне наукова рецепція людини була зафіксована методами класифікації біологічних видів Бюффона, Ліннея та Дарвіна.

У методологічних витоках культурна антропологія пов'язана з еволюціоністською теорією Чарльза Роберта Дарвіна (1809—1892). Ідея еволюціонізму сформульована в його працях «Походження видів шляхом природного відбору» (1859) та «Походження людини і статевий відбір» (1871) дала поштовх до висунення першої наукової гіпотези походження люди-

ни від мавпоподібного предка. На методологічному підґрунті еволюціонізму виникли праці Едварда Барнета Тайлора «Первісна культура» і «Антропологія». Вступ до вивчення людини і цивілізації", Джеймса Джорджа Фрезера (1854—1941) «Золота гілка», Люїса Генрі Моргана (1818—1881) «Стародавнє суспільство або дослідження ліній людського прогресу від дикості через варварство до цивілізації». Еволюціонізм як класична наукова парадигма прийшов на зміну донаукових уявлень про циклічність генези людини й культури. Вивчення еволюції в природі й суспільстві відкривала широкий простір до наукового «вивчення законів людської думки та діяльності» [2, 18]. Людина, за Тайлором, є культуротворчою істотою, яка в еволюційному контексті досліджується як специфічне явище на тлі «одноманітності, так широко проявленій у цивілізації, яка може бути приписана одноманітній дії одноманітних причин. З іншого боку, різні ступені культури можуть вважатися стадіями поступового розвитку, з яких кожна є продуктом минулого і відіграє певну роль у формуванні майбутнього» [2, 18].

Еволюціоністська антропологія містить демократичне уявлення про тотожність і незмінність основних параметрів людини всіх рас і народів: «винаходи та відкриття утворюють неперервний ряд на шляху людського прогресу і є точками відліку його послідовних стадій. Водночас суспільні та громадські інституції, пов'язані з одвічними людськими потребами, розвинулися з небагатьох початкових зародків думки» [3, 3]. З огляду на формування національних традицій Тайлор і Фрезер стали фундаторами культурної антропології Великої Британії, а Морган – США.

Морган, за фахом – адвокат, був антропологом-аматором. Влітку, коли у Нью-Йорку завмирало ділове життя, він проводив польові дослідження північно-індіанських племен. Так, у племені ірокезів він виявив архаїчну форму успадкування дітей по лінії матері, докорінно відмінне від патрелінеарного успадкування у європейській нуклеарній родині. Описаний ним культурний зразок родинних стосунків набув розголосу в науковій літературі та дав поштовх досліджень переходу від матріархату до патріархату, чим справив суттєвий вплив на формування марксистської теорії родини, приватної власності та держави. Проте сучасний дослідник культури північно-американських індіанців Адам Купер вважає, що Ф. Енгельс вилучив ідею еволюціонізму з наукового контексту суто антропологічного дослідження, надав їй провіденціальних рис комуністичної ідеології, чим «звільгаризував її науковий зміст» [4, 4]. У марксистській культурній явища верифікуються через співвідношення до поступу суспільно-історичної практики загалом та економічного базису суспільства зокрема. Зазначена традиція спирається на діалектико-матеріалістичну схему редукції, тобто зведення культури як надбудови до економічного базису суспільства.

Критика еволюціонізму велася на теренах Європи у німецькому на-

уковому середовищі Ф. Губнера (герменевтична концепція культурного кола), «Теорія культурної міфології» Л. Фробеніуса, віденське коло послідовників концепцій дифузїонізму В. Шмідта; у французькому позитивістському середовищі послідовники соціології Е. Дюркгайма; у США критику еволюціонізму розпочату Ф. Боасом продовжили його численні послідовники. Ф. Боас позитивно ставився до наукової зорієнтованості еволюціонізму, проте тактовно уникав радикалізму та утопізму. Мислити антропологічно для Боаса означало локалізувати еволюціоністський континуум історичного поступу чітко фіксованим у дослідженні просторово – часовим виміром конкретної локальної культури. У зрілий період діяльності Боаса плідно співпрацював з випускниками таких відомих центрів гуманітарної науки, як Оксфорд, Кембридж, які були виховані на засадах емпіристськи витлумаченого еволюціонізму. За емпіризмом у той час зберігалася слава суто англійського винаходу, який асоціювався із залученням індуктивного методу.

В історії культурної антропології еволюційні методи палеоантропологічної реконструкції «історії тварин» розчистили поле для антропологічних досліджень з морфології та ембріології людини. Еволюціоністський погляд на явища культур різних людських спільнот не був сумісний з принципами релятивізму, які Боас запозичив із теоретичної фізики. На перший план його методологічної концепції виступає відносна самоданність і самоцінність кожної окремо взятої культури. Замість загально-вживаних у попередній етнографії термінів «етапи», «кола», «ступені», «фази», однорідної в своїй основі культури в науковому середовищі Боаса вже на початку ХХ ст. сформувалося принципово нове культурологічне розуміння цивілізації як сукупності крос-культурних зв'язків.

Нововведення Боаса трансформували антропологію у науку, яка досліджує ставлення людини до всієї сукупності культур. Культурна антропологія, на його думку, має вивчати ці культури за допомогою методу просторово-часового опису життєдіяльності людей. Отже, культурна реальність розпадається на окремі взяті у просторі та часі ставлення людини до культури і зворотню дію культури на людину. Проте, на відміну від еволюціоністського тлумачення детермінації як провідного чинника причинно-наслідкового опису культурних зразків, Боас припускає опосередкування дії детермінації культурною традицією та мовою. Приміром, дослідження індіанських племен Британської Колумбії виявило, що расові, мовні та культурні межі не збігаються. Просторова відносність основних системоутворюючих ознак культури, їх мозаїчність, накладання та підсилення призводить до антагонізму, який здатний перерости у конфлікт. Дифузія ж цих ознак створює диференційовану систему відношень, які не укладаються у еволюціоністське тлумачення одноманітної дії одноманітних причин.

Еволюція чи дифузія? – так означив Боас ситуацію з вибором методів дослідження культури аборигенів Північної Америки. Адекватнішою для опису різних племінних культур виявилася не еволюціоністська, а саме дифузійна модель. Вихідний тип історично фіксованої культури заміщується на молодший. У процесі соціокультурної динаміки формується третій стан, де домінуючими виявляється відношення другого типу, а перший стан зберігається у витіснених рудиментарних формах. Це переконливо демонструється на прикладі матрилінійних форм родоvodu. Опис дифузії як трансформації типів культурних відносин всередині однієї конкретної культури плідно застосовується і донині. Як зазначає «Енциклопедія соціальних наук» введення у широкий науковий обіг ідеї дифузіонізму поряд із функціоналізмом і структуралізмом, означало розвиток тенденції по створенню нової парадигми як теоретичної реакції на схематику і спекулятивну історичну реконструкції в еволюціонізмі.

Культура детермінує людину і психологічно, впливаючи на характер або «дух» того чи іншого народу. Своєрідність образу і стилю мислення яскраво втілюється у фольклорі. Тут в антропології позначається шлях до розуміння фольклору як методологічного ключа до виявлення глибинних структур людської ментальності, дослідження відмінностей у способі мислення локальних етнічних спільнот. Проте культурна антропологія не сприймає детермінізму психологічного.

Значний евристичний потенціал серед сучасних напрямів культурології, як на нашу думку, має компаративістика, яка зберігаючи кращі традиції наукової парадигми, переосмислює просвітницькі уявлення про універсальний для всіх народів історичний прогрес. В історичній культурній антропології Франц Боас вперше окреслив предметні межі культурної компаративістики в роботах «Межі порівняльного методу в антропології» (1929). «Проблеми методології в соціальних науках» (1930), в яких культура визначалась як окремішня сфера самодетермінації. Побудова будь-якої абсолютної системи феноменів культури виявилася неможливою. Його учень і послідовник Алфред Луїс Кробер в праці «Антропологія» сформулював засади культурної компаративістики. В одній із перших теоретичних розвідок було також проаналізовано особливості застосування в культурній антропології категоріального й термінологічного апарату історії та науки. (9) В подальшому висунуте Кробером та Редкліф-Брауном тлумачення історії як особливого аналітичного горизонту виявлення унікальності культурних явищ та наукового опису розмаїття культурних форм не отримали підтримки в культурологічному середовищі. Вихідне поняття «культурний ареал» було запозичене із біхевіоризму. Тому воно оптимально сполучало біологічну та соціокультурні сторони існування людини. Інтерес до типології існування людини виявила і американська соціологія. Талкот Парсонс – президент міжнародної асоціації на її кон-

гресі у Торонто (1974 р.) диференціює це існування на дві основні рольові функції: здорового та хворого в контексті співвідношення з економікою і соціологією. Соціальним підґрунтям, яке висвітлює феномен існування є «проблема співвідношення соціальної структури та індивіда, гарантій на випадок хвороби, або здоров'я індивіда» [5, 11—12]. Парсон зазначає, що він наштотхнувся на дві групи проблем, які безпосередньо стосуються теорії дії, але зберігають відносно неї свою власну внутрішню структуру та логіку, перебуваючи в суміжних галузях досліджень вони виявляють певний супротив, проявляючись у вигляді двох суміжних феноменів – парадигмою станів людини і цільовою системою або системою цілепокладання (telic system). На його думку, соціологія культури має ввести до свого обігу компонент людських станів – сприйняття людиною фізичного й органічного світу, виходячи при цьому із суб'єктивного досвіду її власної тілесності. Система людських станів [5, 361] подана Парсонсом у вигляді схеми:

Умови інтернальні до стану людини	Інструментальні	Споживаючі
	Система цілей	Система дій
Умови екстернальні до стану людини	Фізико-хімічна система	Органічна система людини

Подальший розвиток методологічних проблем культурної антропології відбувається в полеміці між прибічниками функціоналізму та структуралізму. Фундатор функціоналізму Броніслав Малиновський вважає, що людина, поряд із місцем, яке вона займає у світі природи, існує також у такому цілісному утворенні як культура. «Інтегральна цілісність культури стає вихідним об'єктом дослідження антропології. Системоутворюючим поняттям цього специфічного цілого є поняття функції» [7]. Вихідним є відношення енергетичного обміну - метаболізму між навколишнім середовищем і людиною з її вітальними проблемами. На відміну від інстинктивної поведінки тварин людське суспільство від кланової організації первісних спільнот до сучасних розвинених форм цивілізації постає як інтегральна єдність. Співвідношення між потребами і культурними реакціями постає у вигляді схеми:

Базисні потреби:

1. Метаболізм.
2. Відтворення.
3. Тілесний комфорт.

Культурні реакції:

1. Постачання.
2. Спорідненість.
3. Притулок

- | | |
|---------------|----------------|
| 4. Безпека. | 4. Протекція |
| 5. Рух. | 5. Діяльність. |
| 6. Зростання. | 6. Навчання. |
| 7. Здоров'я. | 7. Гігієна. |

Ця схема наведена у праці «Наукова теорія культури» [7, 99] доповнюється двома аксіомами: а) кожна культура повинна відповідати біологічній системі потреб; б) кожне досягнення культури пов'язане з використанням артефактів та символізму для посилення анатомії людини. Взаємодія між вітальними потребами і культурними реакціями, за Малиновським, носить жорстко детермінований характер. Це відношення як відлагоджений механізм постійно підзаводиться детермінацією функціональних відносин у сфері культури. Над цим відношенням здійсмається другий, більш абстрактний щабель інструментальних імперативів та інтегральних потреб.

Фундатор структуралізму Альфред Реджінальд Редкліф-Браун розробляє структуралістську теорію культури заперечуючи два постулати теорії Малиновського. Перший – «прийняття теорії культури Малиновського, яка є непридатною, другий – невірною є точка зору, що всі звичаї та інститути суспільства є добрі та справедливі. Варто було б спинитися на думці, що звичаї та інституції діють лише тоді, коли вони вписуються в усталену схему переконань і вірувань [10, 51]. Структуралізм заперечує пряму детермінацію соціо-культурних процесів і розглядає питання біологічної детермінації поведінки людини лише в контексті співвідношення антропологічного процесу та його структури. Приміром, організм людини можна уявити у вигляді органів, тканин, рідини, але ж його можна розуміти також як певну цілісність, що становить особливу сферу, в якій «структура детермінує процес» [10, 51].

Соціальна структура є визначальною категорією структуралізму. Людська життєдіяльність через різні за типом системи структурується шляхом дивергенції або варіації. Її визначальна роль полягає у тому, що за її допомогою відбувається формування індивіда, залучення його до відносин і регулювання їх за допомогою соціальних інститутів. Соціальний інститут не є «призначеним взірцем керівництва або відношення цього взірця до суспільного життя» [10, 51]. Функція обмежена у своєму методологічному призначенні вже тим, що має «прислужуватися описові виявлених взаємозв'язків в соціальній структурі або безпосередньо у процесах суспільного життя» [10, 51]. Соціальна структура детермінує суспільне життя, тобто шляхом структурування відбувається процес життєдіяльності людства в його різноманітних модифікаціях, таких, приміром, як війна та мир, тоді як функція соціальних інституцій, звичаїв і вірувань, діяльність по соціальному управлінню дає ефект лише тоді, коли її розглядати у комплексі зі структурою й процесом суспільного життя. Тобто

протиставлення структури і процесу, з одного боку, та функції, з іншого, виявляються лише на тлі загальної теорії культури.

Загальновизнаної класичної форми структуралізм набув у працях Клода Леві-Строса, які спричинили «структуралістський переворот» в культурній антропології. У праці «Структурна антропологія» вчений при-тримує марксистських уявлень про чільне місце інструментальної функції засобів виробництва в поступі культури вперше описав зв'язок культури і форм функціонування розуму людини, дав розгорнутий виклад значення семантики міфу в ціннісній архітектоніці культури та ін. На його думку «антропологія не пов'язана винятково із кам'яною сокирою, тотемізмом і полігамією. Зрештою, вона довела це цілком переконливо впродовж останніх років, коли антрополози звернулися до вивчення так званих цивілізованих суспільств. Що ж тоді є антропологія? Наразі обмежимося тим, що вона виникла з певного сприйняття світу або ж з оригінального способу постановки проблем, причому і те, і те проявилось принагідно при вивченні соціальних явищ, не обов'язково простіших (як часто вважають) у порівнянні з явищами, які відбуваються у суспільстві спостерігача, котрі через свої значні відмінності щодо останніх засвідчують очевидність деяких загальних властивостей соціального життя, яке саме і становить предмет вивчення антропології» [11, 326].

З часу виходу в світ праці Леві-Строса у сфері антропології відбувся процес методологічного становлення. Зокрема, були виокремлені основні категорії антропологічної теорії, понятійний та термінологічний апарат польових досліджень. Виявлена специфіка економічних, юридичних, лінгвістичних, педагогічних, психологічних та соціологічних досліджень культури. Згодом кожен із зазначених напрямів сформувався в окрему самостійну галузь антропології зі своїм власним понятійним апаратом й методологічною специфікою.

За короткий період – протягом двадцятого століття – антропологія змінила три форми структурації методологічного апарату. Перший період, пов'язаний з марксистським вченням про базис та надбудову, можна означити як економічний імперіалізм. Другий, пов'язаний із формуванням громадянського суспільства на засадах «Декларації прав людини», умовно позначається як соціологічний імперіалізм. Кінець ХХ – почато ХХІ століття позначається як період постмодерністської деконструкції логоцентристських засад «проекту Просвітництва», який встановлює домінанту культурології в гуманітарному знанні і соціокультурних практиках.

Першопочатки розмежування між предметами соціальної та культурної антропології знаходимо у Леві-Строса, де поняття «етнографія», «етнологія», «соціальна і культурна антропологія» в довільних значеннях живаються в романських, германських та англосаксонських країнах. Проте, вчений проводить тонке розмежування між соціальною і культур-

ною антропологіями: «соціальна антропологія займається здебільшого вивченням інституцій, що розглядається як система уявлень, культурна ж антропологія – вивченням засобів, а в окремих випадках ще й вивченням інституцій, що сприймаються як засоби для обслуговування соціального життя» [11, 8].

Знаний американський культуролог Леслі Елвін Вайт синтезував методологічні пошуки функціоналізму, дифузійнізму, структуралізму в концепті антропології як культурології. Зосередивши увагу на описі унікальної своєрідності явищ культури його неоеволюціоністська теорія культури виходила із новітніх уявлень, що в основу щаблів еволюції культури покладено зміни в показниках енергоспоживання на кожному із щаблів культурного розвитку.

Однією із наріжних методологічних проблем сучасної антропологічної думки є проблема формування критеріїв створення таксономії стійких показників опису реалій культури.

Неоеволюціонізм Вайта, на думку Леві-Строса, «теж не здатний подолати ті труднощі: адже, якщо запропонований ним критерій – середня кількість наявної в кожному суспільстві енергії на душу населення – відповідає ідеалові, прийнятому в певні періоди в певних аспектах західної цивілізації, то важко збагнути, як послуговатися таким визначенням відносно значної більшості людських суспільств, де запропонована категорія видається, принаймні, позбавленою сенсу» [11, 9].

У дослідженні та діагностиці вітчизняного культуротворчого процесу все ще зберігається традиція розгляду його в історичному контексті, спрямована на виявлення його сутності та закономірностей розвитку. Культурні явища верифікуються через співвідношення до поступу суспільно-історичної практики загалом та економічного базису суспільства зокрема. Зазначена традиція спирається на діалектико-матеріалістичну схему редукції, зведення культури як надбудови до економічного базису суспільства.

Реалії культуротворення на Україні однозначно не вкладаються в зазначену схему, що інспірує її деконструкцію та активне залучення антропологічного, герменевтичного, культурологічного, позитивіського, феноменологічного, соціологічного, психологічного, етнологічного та інших тлумачень явищ культури. Проте, на нашу думку, це становить предмет окремого дослідження. Зазначимо лише, що сучасна постмодерна ситуація плюралізму інтерпретацій єдиним універсальним контекстом дослідження соціокультурних процесів визначила власне культуру. В систематичному вигляді ця теза набула розгорнутого викладу в відомій книзі Петера Козловські «Постмодерна культура» [6]. Це зумовило поворот культурології від детермінації до контенгенції (від англ. contingent). В словнику Вебстера наведено низку його значень – можливість, яка не

обов'язково набуває чинності; непередбачувана випадковість збігу обставин; запобіжні засоби упередження непередбачуваних обставин; суцільно непередбачуване; наявне, проте логічно не зумовлене; не зумовлене необхідністю [8].

Значний евристичний потенціал серед сучасних напрямів культурології, як на нашу думку, має компаративістика, яка зберігаючи кращі традиції наукової парадигми, переосмислює просвітницькі уявлення про універсальний для всіх народів історичний прогрес. В історичній культурній антропології вперше окреслено предметні межі культурної компаративістики Франца Боаса «Межі порівняльного методу в антропології» (1929). «Проблеми методології в соціальних науках» (1930). В них культура визначалась як окремішня сфера самодетермінації. Побудова будь якої абсолютної системи феноменів культури виявилася неможливою. Його учень Алфред Луїс Кробер в праці «Антропологія» сформулював засади культурної компаративістики. В цій одній із перших теоретичних розвідок було також проаналізовано особливості застосування в культурній антропології категоріального й термінологічного апарату історії та науки [9]. В подальшому висунуте Кробером та Редкліф-Брауном тлумачення історії як особливого аналітичного горизонту виявлення унікальності культурних явищ та наукового опису розмаїття культурних форм не отримали підтримки в культурологічному середовищі. Вихідним поняттям було обрано «культурний ареал», запозичене із біхевіоризму. Тому що воно оптимально сполучало біологічну та соціокультурні сторони існування людини як культуротворчої істоти в певному географічному регіоні в певний історичний проміжок часу.

Якісний зміст культурного ареалу визначається стійкою конфігурацією культурних зразків поведінки та артефактів певної локальної території. На відміну від історичного розгляду культурних явищ в їх часовому плині, компаративістика фіксує культурні утворення як просторові, локально диференційовані культурні території. В епіцентрі культурної території спостерігається найвища концентрація якісно своєрідних ознак. Дифузія цих ознак спостерігається при віддаленні від культурного центру до периферії культурного ареалу. Межі культурного ареалу визначаються місцями найбільш інтенсивних контактів (або витіснення, або взаємодії) якісно відмінних зразків культури.

Власне крос-культурні контакти і визначають основну стратегію розвитку культури, яка визначається через співвідношення внутрішніх джерел культурних інновацій та традицій, а також запозичень із зовнішніх ареалів відповідних культурних зразків. Зазначені внутрішні й зовнішні чинники прискорюють або гальмують розвиток культури. Відносно культурної традиції культурні зразки визначають питому для культури стратегію автохтонного розвитку чи її витіснення або занепад. Крос-

культурні контакти визначають адаптивний потенціал кожної культури. Потужні автохтонні культури переживають як періоди стрімкого розвитку, який визначає пік прогресу культури, так і періоди культурної стагнації, яка спричиняє кризовий застій у розвитку культури. Сфера духовних цінностей не має прямої кореляції з економікою. Проте на розвиток науки та культури позитивно позначаються стабільність політичної системи та сталий розвиток економіки.

Культури можуть налічувати в своєму розвитку декілька періодів злету та занепаду: Китай, Індія – 2; Велика Британія – 3; Німеччина та Японія – 4. Піки та спади мають визначений циклічний характер. Амплітуда циклу триває від десятиліття до декількох століть. Окрім локальних визначають також і піки та кризи світової культури. Зокрема до піків світової культури відносять – V—VI до н.е. та XI—XII ст. н.е. Крос-культурні контакти є і джерелом збагачення національної культури завдяки введення її до світового континууму культурних цінностей, і чинником дезадаптації до них, що спричиняє культурну кризу і навіть втрату культурної ідентичності.

Сучасні дослідження з методологічних проблем культурної антропології сформували певні уявлення щодо стандартів культур антропологічного дослідження. Зокрема, виділені змістовні елементи наукового дослідження: стадія формулювання теоретичної проблеми, вибір потрібних методів дослідження, збір та аналіз отриманих даних, підтвердження, уточнення або спростування теоретичних положень, висунутих на початку дослідження. Бернард Расел порушує низку проблем, пов'язаних із особистісно ціннісним сприйняттям дослідником культурантропологічної проблематики. Зокрема, перед проведенням дослідження варто визначитися з низкою запитань:

- чи відповідає тема дослідження науковим інтересам дослідника?
- чи є запит, принаймні у науковій спільноті, на проблематику й результати її дослідження?
- чи доступні науковому колективу наявні ресурси потрібні для дослідження теми?
- чи не приведе проведення дослідження, або застосовані в процесі дослідження методи до етичних проблем, які не піддаються вирішенню?
- чи має ця тема теоретичне або прикладне практичне значення? (12, 110—111).

Серед завдань по формуванню гуманістичної програми з досліджень культурної антропології вирізняються три аспекти:

- формування досліджень крос-культурних контактів, які б плідно працювали в контексті вивчення природи людини;
- організація етнографічних досліджень задля отримання кількісних даних про поведінку людей по всій планеті;

• сприяння лібералізації знання на основі гуманізації етичних засад антропологічних досліджень.

Новітній поворот антропологічних досліджень до вивчення персоналістського вивчення культури інтегрує такі дотичні до культурології сфери як гуманістичний психоаналіз, вчення про лінгвістичну відносність культур, феноменологічний опис етносу культури та етнетики, етнопсихологічна проблематика.

Література:

1. The Anthropologie // The New Encyclopedia Britanica. – 1988. – Vol. 1.
2. *Тэйлор Эд. Б.* Первобытная культура. – М., 1989.
3. *Морган, Льюис Генри.* Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. – Л., 1935.
4. *Kuper A. Morgan L.H.*//The Social Science Encyclopedia. London, Boston.–1985.
5. *Parsons T.* Action theory and human condititions. – N.Y., 1979.
6. *Козловський П.* Постмодерна культура. Соціо-культурні наслідки технічного розвитку. \Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник – К.:Ваклер, 1996. – 428 с.
7. *Malinowski B.* Scientific Theory of Culture. California. – N. Carolina. – 1984
8. Webster's New College Dictionary . Springfield, Mass., 1977
9. *Krober A.L.* History and Science in Anthropology // American Anthropologist.– 1956, – Vol. 38.
10. *Radcliffe-Brown A.R.* Functionalism: a protest // The social anthropology of Radcliffe-Brown/ – London, 1977.
11. *Леві-Строс, Клод.* Структурна антропологія. – К.:Основи, 1997. – 387 с.
12. *Russel, Harvey Bernard.* Research methods in cultural anthropology. California. 1989

Анатолій Ручка

ПРИРОДА ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДМЕТ ТЕОРЕТИКО-СОЦІОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ

Не дивлячись на те, що соціологія вивчає переважно суспільне життя в різноманітних його вимірах, вона також здавна цікавиться й природою людини. На зламі XIX і XX століть у науковому обігу були поширені такі терміни, як біосоціологія, фітосоціологія, зоосоціологія. Вони пов'язувалися з вивченням форм соціальності в органічному світі. Щоб вирізнити форми соціальності власне в людському світі застосовувалась спеціальна назва – гомосоціологія, тобто соціологія як наука про людину.

Гадаю, що сьогоденній теоретико-соціологічний дискурс теж не може обійтись без певного бачення природи сучасної людини. У цьому відношенні увага зосереджується саме на моделі природи людини, на її модельних характеристиках (потребах, обдаруваннях, схильностях тощо), які мають вияв у сучасних суспільних умовах. Нинішні соціогуманітарні науки у своїх дослідницьких і освітянських програмах завжди ґрунтуються так чи так на певному трактуванні природи людини. Здійснення державної політики у різноманітних суспільних сферах, щоб бути успішною, також не може ігнорувати питання про те, яка є сутність сучасної людини, які сутнісні риси їй притаманні, які основні сенси її життя, на що вона орієнтується, до чого прагне тощо.

Ще з часів античності мислителі намагались відповісти на питання про природу людини. Було б дуже цікавим і корисним здійснити відповідні узагальнення на цю тему. Я зупинюсь далі тільки на репрезентації позицій деяких відомих соціологів відносно природи людини. Ось, наприклад, позиція італійського соціолога Вільфредо Парето. Він вважав, що природа людини підпорядкована «темним» резидуям, інстинктам, генетичним імпульсам, які не змінюються у часі (вони тільки комбінуються і в кожному конкретному випадку виступають у різних сполученнях).

В залежності від даних сполучень і для їх означення Парето охоче використовував «зоологічну» термінологію. Так, наприклад, одні елітні угруповання він назвав «лисицями» (хитрунів, демагогів, спекулянтів,

комбінаторів тощо), інші – «левами» (жорстких правителів, фанатиків, ідейних революціонерів тощо). Природу людини італійський соціолог також трактував у «зоологічному» стилі. На його думку, натура людини – «вовча», вона підпорядкована тваринним інстинктам і імпульсам. Єдиною метаморфозою, що відбувається з «вовчою» натурою людини, – це час від часу одягати шкіру «вівці», перетворюватися ніби у миролюбну «істоту». Це робиться для того, щоб людина могла більш ефективно реалізовувати свої інтереси. Роль інтелекту (доктрин, ідеологій, теорій) у даному випадку зводиться до того, щоб слугувати псевдораціональним, псевдологічним прикриттям тваринних інстинктів, імпульсів людини, певним чином «ушляхетнювати» їх.

Згідно з Парето, суспільство – це простір переважно нераціональних дій людей, мотивація яких витікає з ірраціональних чинників (традицій, звичаїв, звичок тощо). Звідси суспільство мало що може дати людському індивіду в плані культивуації (окультурення) його природи. Отже, модель природи людини італійський учений будував на основі примату темних, тваринних, ірраціональних сил у самій людині.

Свою чергою французький соціолог Еміль Дюркгайм вважав у свій час, що поясненню природи людини більш підходить формула *homo duplex*. На його думку, поведінка людини пояснюється на підставі принципу двоїстості. Це означає, що поведінка людини принципово обумовлюється двома групами чинників. Одна група чинників охоплює інстинкти, схильності, емоції тощо, тобто все те, що в людині є тваринним, тілесним, індивідним, егоїстичним; інша – усе те, що є в неї надіндивідним (витікає з суспільства та його культури), загальним, духовним, альтруїстичним. Зазначена подвійність репрезентується так чи так у різних філософських і культурних контекстах як відповідні дуалізми: душа VS тіло, свідомість VS матерія, культура VS натура, почуття VS розум, *sacrum* VS *profanum*, свобода VS необхідність, альтруїзм VS егоїзм.

У цих дуалізмах міститься – імпліцитна чи експліцитна – відповідь на питання про джерела напруг і конфліктів. Людський досвід щодо наведеного знаходиться ніби між полюсами магніту, які обумовлюють відомі процеси притягнення або відштовхування. Звідси, напруга, конфлікти, антагонізми – це породження впливу двох протилежних полюсів. Тому подвійність природи людини, неминучість суперечностей і конфліктів у її межах визнається природною, натуральною людською рисою.

Загалом сенс позиції Дюркгайма зводиться до дихотомії індивід – суспільство. Але в рамках цієї дихотомії перевага віддається суспільству, тій групі чинників, які витікають із суспільства та його культури. Саме ця позиція стає підставою для формулювання моделі *homo sociologicus*, людини усупільненої. Французький соціолог вважав, що людина стає цивілізованою, вихованою, більш альтруїстичною не в силу культивування її

«натуральних» властивостей, а швидше, навпроти, за рахунок їх «стримування». У першу чергу «стримуванню» підлягають егоїзм або гедонізм. І це має неабиякий сенс, бо, за результатами сучасних досліджень, альтруїстичне, просоціальне, кооперативне у поведінці людини становить десь 20 %, а егоїстичне – 70 %.

Цікаво, що фундатор соціального психоаналізу З.Фройд намагався репрезентувати природу людини на підставі троїстого принципу. Його модель охоплює три відомих компоненти: Воно (id), Я (ego) і Супер-Я (super-ego). Я формується як під впливом Супер-Я (усвідомлені впливи з боку суспільства), так і під впливом несвідомого, асоціального, організмичного Воно.

Видатний російсько-американський соціолог П.Сорокін виступав проти асоціальності фрейдівського Воно. Він вважав, що це питання швидше емпіричне, ніж теоретичне. Розглядаючи природу людини, вчений схиляється до застосування формули *homo multiplex*, згідно з якою поведінка людини пояснюється на підставі принципу множинності. Природа людини є мозаїчною, плюралістичною. Кожний індивід має множинність «душ», які він виявляє згідно ситуації. Ця множинність «душ» індивіда, мозаїчність його ментальності є відображенням і результатом належності людини до багатьох соціальних угруповань, які не збігаються одне з одним і не дублюються. Згідно із Сорокіним, «мозаїчна душа» кожної людини ніби маленьке дзеркало відображає картину соціального розшарування, серед якого вона перебуває. Звідси поведінка індивіда є рівнодіючою тиску тих груп, до яких він – вільно чи мимоволі – належав і належить. Отже, плюралізм соціального світу веде до плюралізму індивідуальності. З цієї точки зору, людський індивід є малим мікрокосмосом, у якому відображається великий соціокультурний макрокосмос. Тому індивід не може бути монолітною цілісністю. Його індивідуальність за натурою є множинною, не обов'язково гармонійною, навіть конфліктною. Загалом достеменно природа людини має *інтегралістський* характер, бо компонується із різних соціумних джерел.

Не важко помітити, що трактування Сорокінським природи людини за принципом множинності враховує впершу чергу вплив на людську поведінку різноманітних соціальних чинників. Саме на цій підставі складається інтегралістська, цілісна природа людини. Звідси такі наукові абстракції, як економічна людина, політична людина, релігійна людина, лібідональна людина тощо є недостатніми, однобокими, бо тільки частково характеризують дійсну людську природу. І з цим не можна не погодитись. У контексті різноманітних соціальних чинників, які визначають поведінку людини, скоріше за все дійсно формується якась «змішана», гібридна сутність, яку соціолог назвав інтегралістською. Але, з другого боку, він ніде не заперечує, що людина є не тільки соціальною, а й біологічною іс-

тотою. Тому дюркгеймівська формула homo duplex ніби зберігає свою валідність у текстах Сорокіна.

Як би там не було, проте приналежність людини до певних організованих груп соціуму визначає різноманітність його соціальних ролей. Останні є одним із важливих каналів, посередництвом яких сім'я, однолітки, школа, церква, політична партія, держава тощо впливають на ментальність і поведінку дітей і дорослих. Зрозуміло, що даний вплив, його ефективність залежить не тільки від зазначених та інших агентів, а й від стану ролевих ідентифікацій людей та їхніх біологічних предиспозицій. Таким чином, цей процес теж передбачає артикуляцію двох основних груп чинників, які разом визначають природу людини.

Визначення останньої щільно пов'язано з формуванням особистості та її ідентичності. В межах дитинства і молодості це відбувається у первинних групах (сім'я, однолітки, локальна спільнота), де домінують безпосередні face-to-face relations. Саме в процесі первинної соціалізації формується перший, базисний світ людського індивіда. Тут ще немає жодних проблем з індивідуальною ідентифікацією, бо відсутній вибір «значущих інших». І справді, своїх батьків або місце свого народження дитина не обирає.

Проте формування особистості та її ідентичності на цьому не припиняється. В дорослому віці продовжується вторинна соціалізація людського індивіда. Вона також спирається на безпосередні контакти, але тепер у рамках різноманітних інституційних утворень (вища школа, підприємство, політична партія, церква, армія тощо). Тут переважає не випадковий, формальний характер інтеракцій між людьми, які виступають при цьому в суто визначених ролях (наприклад, керівник-підлеглий, учитель-учень, лікар-пацієнт, актор-глядач). Отже, у процесі вторинної соціалізації дорослий індивід підпадає під вплив більшої кількості «значущих інших», аніж дитина на етапі первинної соціалізації. Тому головна функція вторинної соціалізації полягає у вивченні та засвоєнні індивідом багатьох різних соціальних ролей (гендерних, сімейних, професійних, політичних тощо). Це означає, що під час вторинної соціалізації дорослий індивід залучається до певної множини інституційно обґрунтованих світів. На відміну від базисного світу, який формується на етапі певної соціалізації, інституційні світи вторинної соціалізації носять, як правило, частковий характер. Вони є джерелом переважно специфічно-ролевих знань і ролевих ідентифікацій індивіда. Водночас потрібно зазначити, що інституційні світи вкорінені в ментальності людей слабкіше, ніж базисний світ, який індивід інтерналізує в процесі первинної соціалізації.

У процесі вторинної соціалізації виникають і функціонують часткові ідентифікації, які не обов'язково можуть узгоджуватися одна з одною. Більше того, різноманітні впливи багатоманітних соціальних груп, членом

яких може бути дорослий індивід, можуть створювати протилежні ідентифікації, що в цілому ускладнює формування цілісної ідентичності людини. Цьому сприяють також розбалансованість ціннісно-нормативної системи соціуму, неуспішна соціалізація індивідів, низький рівень їх рольових ідентифікацій.

У зв'язку з відносно значним репертуаром соціальних ролей, яких «грає» по життю людина, в науковому обігу з'явилась концепція багаторолевої ідентичності особистості (*multiples selves*). Згідно з цією концепцією, яка передбачає тісний зв'язок ідентичності з роллю, індивід має стільки ідентичностей, скільки він виконує соціальних ролей. Якщо це так, то тоді кожна індивідуальна ідентичність перетворюється на виключно соціальну ідентичність, яка є продуктом змінюваного репертуару соціальних ролей. Це означає, що кожна індивідуальна ідентичність формується за рахунок зовнішніх впливів з боку інститутів суспільства. В цьому плані концепція *multiples selves* постає як концепція зовнішнього управління індивідуальною ідентичністю. Щодо моменту самоуправління нею, то він у цій концепції до уваги не береться. Крім того, у зазначеній концепції не помітно міжролевих і внутрішньоролевих конфліктів, які можуть призводити до порушення зв'язності в структурі індивідуальної ідентичності. Сам індивід не інтерналізує всі ролі, які пропонує йому суспільство, чи такі, які він виконує випадково. Річ в тім, що не всі ролі є для нього однаково суб'єктивно важливими. Тим паче, що в суспільстві існує певна ієрархія соціальних ролей, яка спирається на загальноприйнятну систему цінностей. Проте головне тут полягає в тому, що, виконуючи різні соціальні ролі, індивід намагається, як правило, бути самим собою, зберегти своє власне «Я», самореалізувати себе.

Суттєва вада концепції *multiples selves* пов'язана також з її нездатністю витлумачити питання безперервності ідентичності у часі. Адже відомо, що не соціальні ролі, а саме індивід наділений такою властивістю, як пам'ять. Пам'ять індивіда є своєрідним «сховищем», де зберігаються набуті знання, ідеї, вірування, а також здійснені факти біографії та історії. Раз по раз складові цього «сховища» актуалізуються, «впливають», якщо можна так сказати, на поверхню досвіду індивіда й сприяють актуальному орієнтуванню в житті. Тим самим пам'ять забезпечує спадковість у межах індивідуального досвіду. Звідси вважається, що пам'ять є необхідним компонентом індивідуальної ідентичності. Мабуть, так воно і є, бо без урахування пам'яті важко взагалі говорити про якусь спадковість життєвого досвіду людини. Водночас не варто забувати, що саме спомини роблять індивідуальну ідентичність усвідомленою. Вони також є одним із суттєвих елементів її своєрідності.

Суттєву корекцію формули *homo duplex* запропонував відомий німецький соціолог-теоретик Н. Еліас у праці «Суспільство індивідів» (1991).

Констатуючи принциповий дуалізм між душею і тілом, внутрішнім і зовнішнім, психічним і суспільним, вчений підкреслював, що зазначені диференціації не є чимось природним. Вони є не стільки ефектом генетично «вмонтованим» в людському індивіді натуральних механізмів, скільки результатом різноманітних переплетених впливів з боку інших учасників соціального світу. Звідси про полюси формули homo duplex доцільно мислити не субстанціональним, а функціональним чином. Бо те, що знаходиться між полюсами зазначеної формули, постійно перебуває в русі, постійно трансформується, модифікується, саморегулюється. Всі конфлікти, напруження, суперництва, роздвоєності, що мають тут місце, є, за Еліасом, продуктом відповідного розділення функцій. У суспільному житті це приводить зазвичай до монополізації тих чи тих компонентів навколишнього середовища, спроб моделювання відповідних поведінкових форм індивідів, появи інституціональних центрів, які здійснюють контроль у соціумі та у випадках соціальних відхилень застосовують санкції.

У межах індивідуальної ідентичності німецький теоретик розрізняє її особистісний і соціальний аспекти. Те, що відрізняє людей один від одного, він називає їхніми «Я – ідентичностями», а те, що є в них спільним, – їхніми «Ми – ідентичностями». У цілому «Я – Ми – ідентичності» дають відповідь на запитання, що являє собою людина як індивідуальна й водночас соціальна істота. «Я – ідентичності» спираються на індивідуальні здібності, обдаровання, самоекспресію, особистий вибір. «Ми – ідентичності», навпаки, завжди належні до групових утворень (сім'я, клан, локальна спільнота, держава, суспільство тощо). Зрозуміло, що без «Ми – ідентичності» не існує жодної «Я – ідентичності», але в кожному конкретному випадку виникає питання про баланс між ними. Згідно з Еліасом, чаша терезів балансу між «Я» і «Ми» в структурі індивідуальної ідентичності може коливатися в той чи інший бік. Він вважає, що баланс між «Я – ідентичністю» і «Ми – ідентичністю» з часів європейського середньовіччя відчутно змінився: якщо раніше в цьому балансі переважала «Ми – ідентичність», то, починаючи з епохи Ренесансу, чаша терезів усе більше схиляється на користь «Я – ідентичності». Про це свідчить, наприклад, процес індивідуалізації, який захопив сьогодні всі розвинені країни світу. Щодо «Ми – ідентичності», то вона при цьому нікуди не зникає, вона просто відходить у тінь, перекривається у свідомості людей їхньою «Я – ідентичністю».

Незалежно від різного розуміння онтологічного статусу формули homo duplex, слід визнати, що ті чи ті її актуалізації є певною симптоматикою існуючих теоретичних контроверсій у сьогоднішній соціології. В даному випадку суть питання полягає в тому, чи знаходить фундаментальна для соціологічної науки дихотомія індивід – суспільство адекватну теоретичну артикуляцію. Відповідь на те, чи зберігає дана дихотомія певний евристичний потенціал для пояснення природи людини в кон-

тексті сучасних безпрецедентних змін у світі, становить тут ключовий момент. Сьогодні в теоретичній соціології з'явилися нові важливі різновиди дихотомії індивід–суспільство. Йдеться перш за все про дуалізми мікро – макро, суб'єктивність/дія, – структура (agency/action – structure). Це означає, що в межах фундаментальної дихотомії індивід–суспільство виникають нові теоретико-методологічні імпульси, відкриваються нові дослідницькі простори, відбуваються уточнення і переоцінка попередніх досягнень у цій царині.

У цьому плані, наприклад, з'ясувалось, що модель *homo sociologicus*, яка щільно пов'язана з теорією соціальних ролей, репрезентує скоріше «понадсоціалізовану» людину, що є «запрограмованою» виключно з боку суспільства. Через соціальні ролі людська натура в цій моделі детермінується загальноприйнятими цінностями і нормами. Внаслідок цього вимальовується пасивний характер даної природи з жорстко нормативним полем діяльності. Людина в цьому випадку виступає не як неповторний, ініціативний, підприємливий індивід, а як функціонер, що виконує приписи тої чи іншої соціальної ролі. Однак, одне уже те, що сучасне суспільство є складним стратифікованим соціумом і складається з множини різноманітних субкультур, свідчить про певні утруднення в досягненні консенсусу щодо існуючих цінностей і норм. Факти неуспішної соціалізації, різного роду девіацій, соціальної патології – тільки деякі перепони на шляху досягнення ціннісно-нормативного консенсусу в сучасному соціумі. Отже, модель *homo sociologicus* характеризується значною утопічністю і це зумовлює її евристичну обмеженість у поясненні природи людини.

В епоху глобалізації, коли тема змін у всіх суспільних царинах стає генеральною, формула *homo duplex* потребує певної ревізії. Обґрунтую цю тезу за допомогою ключових положень теорії індивідуалізації, бо саме ця теорія фіксує принципові зміни в характері взаємовідносин індивіда і суспільства. Індивідуалізація як суспільний процес пов'язується з вивільненням індивідів з історично усталених суспільних форм і традиційних суспільних зв'язків, із втратою минулої певності щодо існуючих цінностей і норм, а також здатності до творення нових суспільних зв'язків. Сьогодні вже немає однієї спільності, до якої індивід безроздільно належить. Підставою такого тлумачення є припущення, що не суспільний світ як зовнішня даність підпорядковує собі індивіда, а людське «Я» є основною дійсністю, навколо якої концентруються зусилля, що орієнтовані на задоволення індивідуальних потреб. Якщо це так, то ми маємо справу із зміною традиційного бачення: замість суб'єкта, що орієнтований на зовнішній світ, на передній план висувається зовнішній світ, що орієнтований на індивіда.

І справді, сьгоднішнє суспільство пропонує індивіду порівняно багато можливостей вибору. В цих умовах людське «Я» стає своєрідною

центровою дійсністю. Переставлення місцями «Я» і зовнішнього «світу» спричиняє початок суспільства вражень (Erlebnisgesellschaft). Ця обставина стимулює людину до прийняття ролі селекціонера, який вибирає з множини можливостей те, що йому подобається. При цьому вибір серед різних можливостей стає культурним імперативом, майже життєвою необхідністю і навіть сенсом життя. Отже, сучасне розвинене суспільство є суспільством багатьох опцій, а процес індивідуалізації виступає процесом вибору людиною різних опцій.

Водночас сучасне розвинене суспільство нерідко розглядається як період падіння авторитетів. Ця обставина змушує індивіда до самостійного програмування свого життя. У даному випадку індивід мусить сам розвивати власну ідентичність, він може і повинен здійснювати самореалізацію протягом усього життя, в умовах різноманітних цінностей, опцій, життєвих стилів. Те, що було колись завжди визначено заздалегідь, сьогодні знаходиться, зазвичай, в межах компетентності й креативності індивіда, стає показником його можливостей. Зростаюча індивідуалізація спричиняє не тільки помітну незалежність від авторитетів, різноманітних соціальних систем, а й стає програмою життя, що зосереджується на враженнях, приємностях, задоволеності власних потреб, автономій, самореалізації тощо. Наголос при цьому робиться на значенні особи, окремого індивіда та його справ. У ціннісній площині процес індивідуалізації означає перехід від цінностей-обов'язків до цінностей саморозвою.

У зв'язку з цим у сучасних суспільствах, особливо західних, відбувається гостре розмежування публічної і приватної сфер. Це свідчить про масову появу нових зразків мислення, дії, міжлюдських контактів. Відбувається сегментація соціального світу, в якому виділяються відносно автономні простори, в яких індивід намагається більш повно самореалізувати своє «Я». Дана обставина, особливо зростаюча автономізація приватної сфери, зрозуміло, зміцнює позиції індивіда відносно суспільства, його публічної сфери. Але це водночас може поглиблювати ціннісний дисенсус, несумісність приватних і публічних цінностей, тобто створювати загрозу для згуртованості суспільства в цілому. Тому разом з тим, що в сучасному розвиненому суспільстві починають домінувати процеси плюралізації, сегментації, індивідуалізації, які багато в чому є носіями ризику і невизначеності, виникає принципове питання про форми інтеграції у нових високоіндивідуалізованих соціумах.

І дійсно, якщо кардинально змінюється характер дихотомії індивід-суспільство, то які виникають нові форми інтеграції людського суспільства? Якою в цьому контексті стає природа людини і якою вона повинна бути? Аналіз відповідної наукової літератури вказує на те, що сучасні суспільні реалії активно сприяють поширенню моделі натури людини, яка є близькою до Homo multiplex. Інакше кажучи, йдеться про «мозаїчну»,

множиннісну природу сучасної людини. Ця модель не відкидає принципові положення моделі *Homo duplex*. Можна навіть сказати, що між зазначеними моделями не існує принципової різниці. Єдиний момент, який їх розрізняє, стосується наголосу на провідні ролі в сьогоdnішньому світі особистості, індивідуальності, людського «Я», мікросвіту. Ідеться, таким чином, про те, що плюралізм сучасного світу призводить до плюралізму індивідуальності (П. Сорокін), що багатогранність індивідуальності становить певним чином натуральну рису соціальних акторів (Е. Гофман), що прогресуюча диференціація з необхідністю формує нові інститути і нові типи інтеграції (Н. Луман), що процеси індустріалізації, урбанізації, інформатизації, а тим паче індивідуалізації призводять до розчленування традиційного універсуму (Д. Белл, П. Бергер, Е. Гіденс), розмиванню модерністських метанаративів (Ш. Ліотар), продукуванню симулякрів і мереж симуляції (Ж. Бодрійяр).

Сьогодні цій акцентуації і, тим самим, поширенню моделі *Homo multiplex* практично сприяють: 1) реальні глобалізаційні процеси (політичні, економічні, культурні), що охопили більшість країн світу; 2) прогресуюча диференціація соціального простору, його плюралізація і сегментація; 3) створення тотального вибору з усіляких альтернатив, які існують і виникають; 4) заміна примусу з боку суспільства на «примус» індивідуального вибору; 5) посилення приватної сфери суспільного життя в порівнянні з його публічною сферою; 6) руйнування або розмивання попередніх ціннісно-нормативних систем; 7) створення нового аксіонормативного порядку, в межах якого суттєве місце займають симулякри і симуляційні практики.

Якщо все це прийняти до уваги, то місця для сумніву щодо зміни природи сучасної людини майже не залишається. В умовах світу, який кардинально змінюється, змінюється, зрозуміло, й сама людина. За посередництвом, наприклад, телебачення, реклами, моди, комп'ютера, Інтернету вона ніби «відривається» від свого звичного контексту (конкретного місця) і починає все більше «прив'язуватись» до ситуації *ad hoc* («тут і тепер»). Відповідно змінюються її ціннісні орієнтири, ідентифікації, смислова інтерпретація навколишнього світу. У цій ситуації життєве завдання індивіда «полягає не стільки в тому, щоб набути вибрану ідентичність і схилити оточуючих визнати її, скільки у тому, яку ідентичність вибрати і як зуміти зробити вчасно інший вибір, якщо вибрана ідентичність утратила цінність» (З. Бауман). Звідси *homo multiplex* виступає як людина, що постійно щось вибирає, знаходиться у процесі пошуку.

Водночас можна стверджувати, що ця модель передбачає, що сьогоdnі формування природи людини все більше залежить від впливу психосоціальних чинників, механізмів мікрорівня. Не випадково у розвинених країнах усе більше актуалізується продукування різного роду фантомів

(моди, вражень, переживань тощо). Суспільство як соціетальна система макрорівня в межах індивідуальної ментальності відтісняється на другий план. Індивід усе менше орієнтується на реалізацію соціетальних цілей, він усе більше опікується реалізацією мікрорівневих цілей. Це означає, що модель *homo multiplex*, відображаючи зміни, що відбуваються в епоху глобалізації, все-таки є неоптимальною стосовно того, що повинно бути в межах відношення індивід – суспільство.

Плюралізм соціального світу, прогресуюча його диференціація і сегментація, ефекти індивідуалізації, нові типи інтеграції та життєвих практик безумовно загострюють ситуацію вибору, девальвують існуючі легітимації, цінності і норми. Тому й виникає щось подібне *homo multiplex*, людини множиннісної, «мозаїчної», яка стає такою під впливом різнорідних чинників, особливо мікрорівня. Сьогодні в теорії та практиці необхідна певна модифікація моделі *homo duplex*. Особливо це актуально в контексті тих стратегічних завдань, які вирішуються в нашому суспільстві: побудова правової соціальної держави; побудова політичної нації; маркетизація (побудова розвиненої ринкової економіки); демократизація (побудова розвиненої демократії). Немає сумніву, що реалізація зазначених стратегічних завдань передбачає певне бачення природи нашої людини. І, зрозуміло, опору на її потенціал. Тому сьогодні, як ніколи потрібна концептуальна розробка нової моделі природи людини, яку можна умовно назвати моделлю *Homo creator*, тобто людини-творця, активного конструктора як індивідуальної, так і суспільної екзистенції. У цьому плані *Homo creator* виступає носієм інноваційних змін бажаного (для суспільства) типу. Тому тут необхідні подальші концептуально-аналітичні напрацювання та відповідні емпіричні дослідження, які покажуть фактичний потенціал нашої людини в сучасних умовах та її рух у бік зазначеної моделі.

Література:

1. *Култаєва М.Д., Навроцький О.І., Шеремет І.І.* Європейська теоретична соціологія ХХ—ХХІ століття. – Х.: ХНУ ім. В.Н.Каразіна, 2008. – 328 с.
2. *Ручка А.О.* Інтегралістська соціологія Пітирима Сорокіна // Соціологічна теорія: традиції та сучасність. – К.: ІС НАНУ, 2007. – С. 70—175.
3. *Ручка А.А., Танчер В.В.* Очерки истории социологической мысли. – Киев: Наукова думка, 1992. – 263 с.
4. Соціокультурні ідентичності та практики. – К.: ІС НАНУ, 2002. – 315 с.
5. *Chmielewski Piotr.* Homo Sociologicus – model a rzeczywistość // *Studia Socjologiczne*, 1998, №3, s. 69—91.
6. *Kozłowski J.* Uluda racjonalności? O emocjonalnych podstawach społecznego funkcjonowania człowieka // *Kultura i Społeczeństwo*, 2006, № 1—2, s. 129—152.
7. *Manterys A.* Homo duplex czy homo multiplex? // *Studia Socjologiczne*, 1996, № 1, s. 27—48.

Людмила Малес

ВІД КУЛЬТУРНОЇ ЗААНГАЖОВАНOSTI ДО РЕФЛЕКСІЇ КУЛЬТУРНОГО

У соціологічній теорії соціокультурний аналіз започатковується через включення культурного виміру до загальних пояснювальних схем причинно-наслідкового чи класифікаційного типів. Так пріоритет культурного виміру присутній у класичних теоріях (Г. Зіммель, М. Вебер, Ф. Тьоніс): у дослідженні переходу від традиційного до модерного суспільства, генези, цінностей, оцінки, стилів життя. Уявлення про культуру в системі дає розуміння культури в рамках структурно-функціоналістського підходу. Сформована класичною і модерною традицією ідея поєднання особистісного, культурного та соціального вимірів у системі суспільства виявилася надзвичайно звабливою з огляду своєї простоти і цілісності, проте складна у спробах реалізації. Сформована класичною і модерною традицією ідея поєднання особистісного, культурного та соціального вимірів у системі суспільства виявилася надзвичайно звабливою з огляду своєї простоти і цілісності, проте складна у спробах реалізації як соціологічна теорія чи дослідницька практика.

Тим часом спроба визначення і вивчення культури така ж актуальна і давня для соціології, як і її дисциплінарно заманіфестований об'єкт – суспільство, як стверджує Ю. Левада, або ж, уточнимо, предметний інтерес соціології, тобто «соціальність». Як засвідчує Б. Дубін, Ю. Левада ставив обидва цих наукових феномени у контекст крупно масштабної «історичної декомпозиції» європейських суспільств за розгортання різноманітних процесів модернізації¹.

Які ж ідеї, концепти, методологічні схеми були вироблені в різних соціологічних традиціях, що можуть сприяти розвитку соціокультурного аналізу в сучасній вітчизняній, європейській соціологічній теорії. Саме під цим кутом зору можна здійснити ретроспективний аналіз соціокультурної традиції в соціологічній теорії. Тож метою даної розвідки стане спроба окреслити традицію соціокультурного аналізу суспільства у гуманітаристиці.

Історико-теоретичний аналіз соціологічної традиції у її підході до культури уже має свою бібліографію. Такий огляд соціології здійснює Дж. Александер [1]. Основним мірилом визначення культуральності тієї чи іншої соціологічної концепції чи течії для нього стає визнання ступеню автономії культурної сфери та вдалість ув'язування її при цьому у загальну схему аналізу суспільства. Майже той же відтинок розвитку ідеї культури соціологічного аналізу – класичний період XIX та XX століття – охоплює О. Погорілий [9], більше зосереджуючись на тематичному спектрі досліджень, взаємовпливах національних соціологій із центрацією на німецькій традиції. Проте, дана ретроспекція не так задля констатації та характеристики уваги до культури як чинника соціальних процесів чи соціології культури як галузевої дисципліни в соціологічній теорії, а більше зосереджена на соціокультурному, як особливому погляді на об'єкт соціології, його аналізі.

В класичній соціології проблематика культури почала з'являтися як чинник у дослідженні тих чи інших суспільних явищ та загальносоціологічних побудов, найвідомішим прикладом чого стала праця М. Вебера, де емпіричними методами показаний взаємозв'язок між конфесійною належністю та економічною поведінкою. Та акцент на конкретних соціологічних дослідженнях, в тому числі культурних явищ особливо характеризувало американську соціологічну традицію: В. Томас, Ф. Знанецький, Р. Редфілд досліджували зміни в структурі та змісті особистісних диспозицій в умовах нового культурного середовища, а П. Сорокін, В. Огборн, Р. Макайвер вивчали динаміку масштабних соціокультурних процесів, висловлені ними та проведені дослідження сформували численні концепти, важливі для розуміння культури: соціальної установки, цінностей, типів культурних систем, культурного відставання, видів аномії і т.д.

Національні традиції соціологічного теоретизування мали свої особливості, що позначалося також і на характері рефлексії культури. Європейські традиції соціології, особливо, коли справа заходила про культуру, виходили з різних дисциплінарних обширів: філософії, антропології, історії, лінгвістики. Так, у німецькій, як одній з найрозвинутіших на той час традицій, як зазначає О. Погорілий, соціологія культури формується під впливом соціально-філософських ідей марксизму, філософії життя та неокантіанства [9, 10]. Тож зміст робіт патріархів німецької соціології Ф. Тьоніса та Г. Зіммеля як культурологічний, так і соціологічний, де основна увага приділяється аналітичному розмежуванню ціннісно наповнених або «культурних» форм взаємодії та форм, позбавлених такої наповненості, самодостатніх, абстрактних. В зіммелівському трактуванні, це проявляє себе як розузгодженість між логікою функціонування інститутів («об'єктивна культура») та потребами особистісної самореалізації («суб'єктивна культура»).

Після М. Вебера заангажованість культурою конститується в самостійний дослідницький напрям, для якого характерні головним чином феноменологічні методи аналізу окремих історичних форм і типів культури, відмінностей між культурою і цивілізацією, а також підвищений інтерес до проблеми «кризи сучасної цивілізації». Це особливо стосується робіт А. Вебера і М. Шелера, в яких вперше вводиться у вжиток термін соціологія культури.

Культурна автономія тут заступається важливішими соціальними інструментами, у даному випадку – це визначення норми, нормальності та патології, через які і відбувається її аналіз.

Неомарксистське переосмислення ролі культури, з одного боку, вищили її за самоцінністю із підлеглого статусу надбудови, але, з іншого боку, – культурна активність була витлумачена в термінах боротьби за владу, встановлення та підтримання панування одного класу над іншими. Головним діячем – недарма названого у цій традиції актором, адже він лиш грає роль, написану і режисовану кимось іншим – стає інтелігенція.

У працях К. Мангайма термін соціологія культури вживається як близький до терміну соціологія знання. Особливості менталітету різних верств і зміни в механізмах виробництва та споживання культурних благ в індустріальному суспільстві, вважав теоретик, дозволяють використати інтелігенції своє експертне знання на догоду тим, кому наразі вона служить. Натомість уповав на перетворенні його на «соціально значуще» у реалізації «збільшення органічних функцій у житті» інтелектуалів, наближенні до інтересів рядових людей [7, 48].

Лише відповідність проголошеної ідеології своїй позиції гарантує органічних інтелектуалів, натомість, ідеологічне панування інтелектуалів над масами теоретик марксизму А. Грамші розцінює як «культурну гегемонію». Саме останнє дає підставу до оціночного аналізу культури і всього суспільства. Водночас, трохи пізніше ці висновки дають підґрунтя до виведення самої культури як «ідеології інтелектуалів» (З. Бауман). Адже, продовжуючи термінологією П. Бурдьє, життєві ресурси поля «обмеженого виробництва» (фундаментальна наука, концептуальне мистецтво, «мистецтво для мистецтва», арт-хауз тощо) мізерні і тому використовуються не в останню чергу задля конвертації набутого у цьому полі символічного капіталу в інші, вироблювані в полі масового виробництва.

Таким чином, через пошук соціального субстрату, являють свою соціологічну вдачу ці теоретизування культури зовсім інакше у функції, а не носії, вбачає її структурний функціоналізм. Відомо, що Т. Парсонсом культура розглядається як підсистема системи суспільства поряд з соціальною та особистісною його підсистемами. Проте із цього найзагальнішого розуміння відбувається виокремлення зон уваги структурного-функціоналізму, сама культура тут розуміється як система цінностей, норм і символів, які

визначають дії індивідів. Відповідно Т. Парсонс наділяє культуру трьома основними функціями: трансляції досвіду задля неперервності суспільної традиції, функцією навчання та функцією об'єднання членів спільноти.

Важливо зазначити, що мовиться не про автономію культури як особливої царини, терену, що зрештою, починає потрактовуватися як особлива галузь – і автономія перетворюється в гетто. Мовиться про вирізнення культури – в її нормативному впливові, соціалізаційному наслідку через сліди її специфічного чину.

Разом з тим, в структурному функціоналізмі культурна система, разом з системою соціальною і особистісною, є одним із взаємопов'язаних вимірів соціальної дії. Через акцент на інституціоналізацію та доцільні функції культура стає частиною соціальних систем, чим втрачає свою початково проголошену відносну автономію. Ця системно-функціоналістська теорія культури отримала емпіричну інтерпретацію в роботах Е. Шилза, Р. Бейла, а також в роботах послідовників Парсонса С. Айзенштадта, Н. Смелзера та Р. Белли.

Саме на проблемному полі соціології культури з 70-х років розгорнулися гострі методологічні дискусії між прибічниками функціоналізму і його опонентами. Одна з основних тем дискусії – проблема «культури модерну». Теорії модерна і модерної культури отримали розробку в працях Р. Мюнха, Н. Лумана та Ю. Габермаса, критичну характеристику яким дає О. Погорілий. «У роботах Н. Лумана йдеться про посилення автономності культурної сфери, розмивання соціального статусу культуротворчих груп, звільнення їх від прямої соціальної залежності [...] На протипагу Н. Луману, його давній опонент Ю. Габермас переконаний, що ключ до розуміння специфіки модерну лежить не в площині взаємодії між системами, а в площині взаємозв'язку між системами і життєвим світом. Науковий погляд ззовні має доповнюватися «поглядом зсередини», що дозволить уникнути небезпечних наслідків «колонізації життєвого світу» [9, 19].

У німецькій соціологічній традиції дослідження культури, окрім більш знаної Франкфуртської школи, згадуються також доробок Лейпцизької школи соціології культури (Г. Фраер, А. Гелен, Г. Шельські), які в своїх структурно-генетичні побудовах задали антропологічну орієнтацію сучасної соціології, а також ще не досить асоційовані із соціологією культури імена Г. Плеснера та Н. Еліаса. У згадуваному своєму огляді О. Погорілий аналізує також менш знані у нас праці соціологів з Білефельдського університету (В. Ліппа, Ф. Тенбрука, Х. П. Турна, А. Хаана), котрі у перечитанні ідей класиків запропонували проект розуміючої соціології культури.

Справді, національні соціології культури суттєво ширші і багатші іменами та роботами за їх міжнародне визнання чи потрактування. Так осереддя французької соціологічної традиції Ф. Коркюф вибудовується не лише з славетних Е. Дюркгайма та П. Бурдьє, а й А. Турена, Ф. Дюбе, К. Гриньона,

Ж. К. Пасрона [6], багатьма іншими цікавими авторами з оригінальними ідеями та поглядами для розуміння культурних процесів.

Як бачимо з наведених переліків імен, не менш важливі для соціологічного осягнення культури антропологічні, семіотичні, дослідження з царин соціальної історії тощо. Водночас, жодну національну традицію, неможливо відділити від взаємовпливів синхронних та діахронних в межах самої дисципліни. Де останні інспірують пошуки нового чи перечитання старого теоретичного й емпіричного матеріалу, а перші застосування зарубіжних концепцій на власному ґрунті, а також спричиняють потужний зворотній вплив, збагачуючи світову соціологічну скарбницю.

Так, апологетика, а згодом критика концепту суспільних систем як в американській, так і європейській теоретичній соціології призвела до уважнішого дослідження самого «життєвого світу», тобто, як зазначають історики соціології, – «повороту до повсякденності». Серед причин останнього також називають усвідомлення обмеженості структурно-функціоналістської теорії, та й взагалі всякої великої теорії, які не можуть стати в нагоді звичайній людині для упорядкування її особистих переживань та здобутого досвіду. Тож останній чверті минулого століття на хвилі розвитку феноменологічної традиції та веберівського ренесансу дослідження повсякденності дало новий поштовх розвитку соціологічних досліджень культури.

Не менш цікавими стали методологічні особливості символічного інтеракціоналізму у застосуванні соціокультурного аналізу, що починаються з ідей Г. Зіммеля щодо комунікативної взаємодії. Зокрема культура й комунікація в концепції Ю. Габермаса дає розуміння комунікативної спільноти і дискурсивних практик. Форми і мова саморепрезентації, сцени і лаштунки у сучасному суспільстві розкриває драматургія соціального світу (І. Гофман), нового соціокультурного тлумачення у рамках цього напрямку набуває міжіндивідуальна взаємодія, процес формування ідентичності та виконання ролей – таким чином окреслюється внесок індивідів у формування автономії культурного тексту.

Як ми переконалися на досвіді європейського історико-теоретичного аналізу, простежити шлях від культурної заангажованості до рефлексії культури у національній традиції соціології неможливо без залучення контекстуальних та інтертекстуальних засад: як в межах дисципліни, так і міждисциплінарних, як у межах певної школи, національної традиції, так і взаємовпливи на їх межах. Тож до вітчизняної традиції культурницької рефлексії теж можуть бути включені мистецькі та літературні дискусії щодо проблем культури

Визначити координати нашого дослідження нині, щоби осягнути його найширше суспільне, культурне підґрунтя, – в цьому полягає одна з передумов та принципів соціокультурного аналізу, який у емпіричній дослід-

ницькій практиці отримав назву щільного читання – важливо прослідкувати вітчизняну традицію і засади культури творення, рефлексії культури гуманітаріями, їх контекст. Адже лише на своїх найближчих, рідних теренах він (контекст) відкривається нам з усією повнотою.

Дискусії про культуру на наших теренах у перших десятиліттях ХХ століття були тісно пов'язані із світовими тенденціями та політичними настроями країни. В Україні бурхливо народжується авангард, що постулює необхідність принципово нових підходів до розуміння культури та культуротворчості.

Орієнтація творів мистецтва виразно просвітницька та пропагандистська передбачає мінімальний рівень підготовленості аудиторії. Фактично відбувається масовізація культури, що суголосне із загальноєвропейськими процесами тільки супроводжується іншим ідеологічним фоном.

Різно засуджуються ідеї щойно проминулого модернізму «мистецтва для мистецтва», «визначального значення суб'єктивності творця, його генія» як занепадницькі та елітарні, відірвані від народу. Разом з тим зароджується концепція «виробничого мистецтва», що передуює виникненню дизайну [8, 10, 13].

Інтерес до соціології мистецтва у цей час був настільки сильний, що вона навіть претендувала на роль універсальної теорії художньої культури. Ідея Г. Плеханова про матеріалістичне пояснення історії, класовий характер мистецтва та необхідність пошуку його «соціологічного еквіваленту» у суспільному бутті була активно підтримана. У 1925 році була організована соціологічна секція Інституту археології і мистецтвознавства, що входив в Російську асоціацію науково-дослідних інститутів суспільних наук. Її керівник В. Фріче формулював основне завдання секції як «побудову соціології побуту і мистецтва як дисципліни, що встановлює закономірну залежність і зв'язок між певними формами і типами суспільних організацій і відповідними ним формами і типами матеріальної культури», ця дисципліна, на думку автора, має вийти на такий же рівень точності, що і фізика чи хімія. За авторством В. Фріче у 1926 році виходить у світ праця «Соціологія мистецтва», де досить неоковирно робиться спроба застосувати класовий принцип до аналізу мистецтва різних епох. Тож така соціологія мистецтва нині у мистецтвознавців характеризується як вульгарний соціологізм [12].

Та під кінець другого десятиліття ХХ століття усі ці дискусії владно припиняються. Класовість у культуротворенні та оцінці культури стає надовго провідною ідеєю теоретиків та критиків. Вводиться у вжиток поняття соціалістичного реалізму як критерію оцінки художньої цінності творів.

Соцреалістичний канон міцно завойовує усі сфери культури, піддаючи остракізму будь-яке відхилення від заданих ним вузьких рамок [5], з тим,

щоби стати предметом колекціонування і прискіпливого вивчення після розпаду СРСР (Т. Гундорова, Л. Булавка, К. Кларк, П. Вайль, А. Генис).

Теоретичні пошуки другої половини ХХ ст. різноманітні. Це і бачення культури як реалізації сутнісних сил людини (Л. Коган), і трактування культури як творчості (Н. Злобін), як технології діяльності (Ю. Жданов), як символічної та семіотичної системи (Ю. Лотман). Проводяться соціологічні дослідження ціннісних аспектів культури (А. Ручка, В. Магун, Н. Костенко). Простежується тяглість цих традицій радянської академічної науки й нині в аналізі української культури. У цей же час на сторінках європейських журналів про культуру та широкого спектру соціальних досліджень розгортаються дискусії навколо постмодернізму, символічних репрезентацій ідентичностей і багатоманіття світу, а також його деконструкції тем, спектр яких активно ввілється у вітчизняні дискусії десь за два десятиріччя разом із появою перекладів та тіснішими міжособистісними взаємозв'язками.

Окрім цих, спільних для всієї європейської соціологічної спільноти тем, сучасні теоретичні пошуки в соціології культури часто пов'язані із переосмисленням радянської доби та подальших суспільних трансформацій, де пережитий досвід стає важливим не лише як саморефлексія культури, а і для зарубіжних колег у їх спробах осмислити посттоталітарний простір континенту. Дискутується проблема тоталітаризму, націоналізму, гендерної та соціокультурної ідентичності. Новими об'єктами вивчення стають феномени радянської та пострадянської людини у її дезорієнтованості та дезадаптованості в умовах ринку та глобальних процесів. Методологічна монополія структурного функціоналізму в соціологічних дослідженнях та теоретизуванні піддається критиці і розпадається на прихильників різних напрямків. У цій ситуації заявляють про свою актуальність та евристичність постколоніальний, гендерний та деконструктивістський аналіз.

Не менш цікавим видається розуміння культури в рамках структурного підходу, а точніше його структуралістсько-конструктивістської традиції в соціології, які дозволяють вписати уявлення про культурну систему в складні хитросплетіння трансляції і продукування соціального досвіду та ресурсів. Проте культурні дослідження «доволі часто розглядають у термінах «боротьби», «спротиву», «протесту»» [11, 100] усі культурну проблематику, саме таким чином прагнучи викрити її соціальну, історичну природу. Недарма соціологія одного з найвідоміший структурного-конструктивіста П. Бурдьє уміщена під загальною «шапкою» соціології політики, тож мусить слідувати її логіці та настановам, навіть у царині мистецтва чи стосунках із покоївкою чи вибором дому [5]. У цьому вбачається наскрізна особливість цієї традиції, її вірність засадам неомарксизму. Та й деконструктивістський запал, менше, соціальний конструктивізм теж занадто прив'язані до своєї ідеї «перегляду» стратегій опису, не годні

відступитись, невідліг від неї, і переносять логіку дешифровки політик навіть на ті «культурні території, де як зауважує Н. Костенко, діють інші механізми визнання» [11, 100].

Певно, що соціокультурний аналіз хибно зводить до «розчаклування» світу, викриття міфів, як політичних проєктів, змалюванні історії постання роману як боротьби інтересів, хоча саме таким чином і відбувається усвідомлення взаємочинностей соціального та культурного в суспільстві, а предмет розгляду проростає новими сферами життєдіяльності людини.

Література:

1. *Александр Дж.* Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Дж. Александр // Социологическое обозрение. – Том. 6. – №1. – 2007. – С. 17—37.
2. *Баррі П.* Вступ до теорії. Літературознавство та культурологія. Пер з англ. О.Погинайко. / П. Баррі. – К. : Смолоскип, 2008. – 360 с.
3. *Булавка Л.* Социалистический реализм: превратности метода. Философский дискурс / Л. Булавка. – М. : Культурная революция, 2007. – 272 с.
4. *Бурдьє П.* Социология политики : Пер. с фр. / Сост., общ.ред. и предисл. Н. Шматко / П. Бурдьє. – М. : Socio logos, 1993. – 336 с.
5. *Гундорова Т.* Соцреалізм як масова культура / Т. Гундорова // Сучасність. – 2004. – № 6 червень. – С. 52—66.
6. *Коркюф Ф.* Новые социологии. Пер. с фр. Е.Вознесенской, М. Федоровой / Ф. Коркюф – СПб. : Алетейя, 2002. – 179 с.
7. *Манхейм К.* Проблема интеллигенции. Демократизация культуры / К. Манхейм. Ч. 1. – М. : ИНИОН. – 90 с.
8. Между обществом и властью: массовые жанры од 20-х к 80-м годам XX века / Ред. сост. Е. Дуков. – М. : Индрик, 2002. – 328 с.

Примітки:

¹ *Левада Ю.* «Статьи по социологии» (1993), цитується за Дубин Б. *От традиции к игре: культура в социологическом проекте Юрия Левады* / Б. Дубин // НЛО. – № 87. – 2007. Режим доступу: URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/87/du14-pr.html>

Людмила Головка

ЕКОНОМІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ

Актуальність теми пов'язана з трансформацією системи соціально-економічних відносин, що супроводжується якісними змінами культурних форм у господарській діяльності індивідів. Трансформаційні й глобалізаційні процеси в економіці України обумовили закономірний суспільний інтерес до проблеми розвитку й формування економічної культури суспільства. У вітчизняній економічній теорії лише в пострадянський період почали застосовувати такі категорії, як «економічна культура» і «економічна раціональність».

На протязі суспільного розвитку економічна культура ставала предметом аналізу багатьох вчених, які використовували економіко-соціологічні підходи і намагалися розкрити сутність даного феномена. Різні аспекти економічної культури на різних етапах досліджували представники соціології, філософії, культурології, етики, психології, релігієзнавства. Основні аспекти теорії економічної культури розглядаються у фундаментальних працях таких зарубіжних учених: Г. Гегеля, А. Тофлера, В. Ойкена, Р. Уотермана. Дослідження проблем економічної культури розпочали ще класики політичної економії – А. Сміт, К. Маркс, А. Маршал, М. Вебер, Т. Веблен, Дж. Коммонс, У. Мітчел, Д. Норт, А. Сен. Саме вони зробили перші спроби у дослідженні впливу звичаїв, традицій, інновацій, ментальності та стереотипів на економічну поведінку індивідів у суспільстві. Економісти Л. Гуїзо, П. Сапієнза, Л. Зінгалес доводять, що культура має суттєвий вплив на економічну систему. Інституційні фактори існування й розвитку економічної культури на сучасному етапі знайшли своє відображення в працях Р. Коуза, А. Алчіана та ін.

Автором та ідеологом теорії корпоративної революції є Адольфе Огастес Берлі (1895—1971 рр.) – американський економіст і соціолог, інституціоналіст. У праці «Капіталістична революція двадцятого сторіччя» (1955 р.) він виступив як захисник великих корпорацій. У силу того, що великі корпорації володіють «необмеженими можливостями удоскона-

лювання виробництва і здійснення технічного прогресу», Берлі оголосив їх «революційними елементами сучасного суспільства». Він звеличував досягнутий рівень організації американського суспільства, що дозволяє назвати його соціально-економічний лад «народним капіталізмом» [1, 7].

Дотепер існує точка зору, що приватна власність займає ведуче місце в ринковій економіці. Це далеко не так. Типовим для розвинутих країн стало приблизно таке співвідношення: 10—15% – приватна власність на засоби виробництва, 60—70% – корпоративна в різних формах (колективно-кооперативна, кооперативна, акціонерна, суспільна тощо), 10—15%– державна. Під впливом управлінської і науково-технічної революцій у світі відбувається інтегрування різних форм власності. Пріоритет одержує та з них, що краще мотивує людину до праці і життя в цілому, дає найбільший ефект у створенні соціальних умов для життя кожного і сукупного національного продукту. Таким видом власності є корпоративна. Саме вона сьогодні в конкурентному полі різних видів власності є самою прогресивною, тому що дозволяє найбільше повно пов'язати результати господарської діяльності з її соціальним змістом, а, отже, і сенсом людського існування взагалі.

Історично корпоративна революція відбулася на основі промислової революції. Перша промислова революція являла собою період часу, коли використання новітніх технологій і моделей ведення бізнесу привело до революціонізації промисловості, комерції і суспільства, коли з'явилися паровий двигун, бавовноочисна машина, новий спосіб збільшення виробництва заліза і т.д. Західне суспільство назавжди змінило способи ведення бізнесу, що зробили вплив майже на всі сторони життя суспільства. Усе це привело до того, що відпала необхідність ручної праці ремісників, що працювали у себе вдома протягом цілих поколінь. Ремісники залишили свої домівки, щоб трудитися в загальних цехах у якості найманої робочої сили.

Друга промислова революція (так іноді ще називають корпоративну революцію) відбулася десь через 100 років після першої, приблизно в 1900 р. Саме тоді на світло з'явилися корпорації, які стали новою моделлю організації бізнесу ХХ століття. Їхній вплив на всі сторони життя і культури як в Америці, так і по усьому світі, був всеохоплюючим і могутнім.

Корпорація може мати складний механізм узгодження інтересів, формальний і неформальний, і в цьому випадку може не мати однозначно домінуючого учасника чи соціальну силу.

В основі корпоративної революції були дві спільно працюючі складові, що зробили її можливою, – комерційне використання нових технологій і зміна способів поширення товарів і послуг. Як промислова, так і корпоративна революції почалися на робочому місці й орієнтувалися на комерцію. Разом з тим результати змін вплинули на суспільство в цілому. Люди

стали не тільки по-іншому працювати, але і вдягатися, спілкуватися, контактувати один з одним, цілком поміняли стиль життя.

Під час корпоративної революції робилися багатства. У 1840 р. у Сполучених Штатах було усього 20 мільйонерів. До 1879 р., у міру того як корпоративна революція початку приймати визначені обриси, їх уже було більш 100. Але до 1892 р., більш ніж через десять років після зазначеної дати, в Америці вже нараховувалося більш 4000 мільйонерів. Урок історії ясний: у часи великих змін, коли знову народжуються технології і техніка переплітаються з новими способами ведення бізнесу, деякі підприємці наживають величезні багатства.

Якщо уважно придивитися до того, що ж послужило рушійною силою корпоративної революції і змусило її викликати соціальні зміни, ми знайдемо просту формулу: технології і техніка, що народжувалися, переплелися з новими методами ведення бізнесу. Так, корпоративна революція була породжена бюрократичною моделлю ведення бізнесу в поєднанні з новими методами поширення товарів (прямі продажі, франчайзинг, замовлення поштою), що, у свою чергу, привело до широкого використання першого покоління офісних машин.

У другій половині ХХ століття великого поширення набрали теорії «трансформації» (перетворення) капіталізму. Ці теорії специфічно пояснювали явища ринкової економіки. Крім того, розвиток світової системи соціалізму, зростання її впливу після другої світової війни стали причиною певної «непопулярності» навіть самого терміна «капіталізм». За цих умов і почали формуватися різні теорії перетворення капіталізму на «новий» суспільний лад.

Теорія «народного капіталізму» виникла у 50-х рр. у США. З її обґрунтуванням виступили такі економісти і соціологи, як А. Берлі, М. Надлер, С. Чейз, Дж. М. Кларк, М. Сальвадорі та інші. Найбільше прихильників вона здобула в Європі, особливо у ФРН, Австрії, Англії, Італії.

Теорія «народного капіталізму» складається з трьох частин: 1) теорії «демократизації капіталу», або «дифузії власності»; 2) теорії «управлінської менеджерської революції»; 3) теорії «революції в доходах».

Згідно теорії «дифузії власності», з розвитком капіталізму поступово змінюється структура капіталістичної власності. Якщо капіталізму доби вільної конкуренції була притаманна індивідуальна приватна власність, то сучасному капіталізму властива різноманітність форм власності: індивідуальна, акціонерна, монополістична, державна. Провідною формою підприємств, а отже, і форм власності, є акціонерна. Збільшення кількості підприємств акціонерної форми, розповсюдження акцій серед населення розглядалося багатьма економістами як «дифузія» (розпорощення) власності. Демократизація капіталу, на думку теоретиків «народного капіталізму», відбувається ще й тому, що будь-яке акціонерне товариство

є достатньо демократичною організацією: акціонери беруть участь у щорічних зборах, заслуховують звіти правління, обирають новий склад правління і т. ін.

Теорія «управлінської революції» – є складовою теорії «народного капіталізму». Її прихильники стверджують, нібито з розвитком акціонерних товариств влада капіталістів-власників слабшає або і зовсім зникає і замінюється владою найманих управлінців – менеджерів. Вони є «довіреними особами народу» і керуються не мотивами прибутку, а суспільними інтересами. З обґрунтуванням цієї концепції виступили американські економісти А. Берлі, Дж. Бернхем, П. Дракер та інші.

Ця теорія теж відображає реальні процеси в розвитку капіталізму: відокремлення капіталу-власності від капіталу-функції, розмежування власності й управлінської діяльності. За домонополістичного капіталізму, коли підприємство було здебільшого індивідуальною власністю й управлінська праця не потребувала глибоких знань, капіталіст сам керував виробництвом. Зі зростанням розмірів виробництва, з виникненням акціонерних товариств капіталісти стали доручати керівництво найманим працівникам. Дехто вбачав у цьому процесі витискування капіталіста не лише із виробництва, що справді має місце, а із суспільства взагалі. Слід зазначити, що судити про природу підприємств на підставі форми управління є методологічною помилкою. Адже природа підприємства визначається не нею, а формою власності на засоби виробництва. Автори концепції «управлінської революції» ігнорують питання про характер власності. Адже власники підприємств наймають управляючих, які керують підприємствами в їх інтересах, забезпечуючи їм максимальні прибутки.

Прихильники цієї теорії дипломатично ухиляються від відповіді на те, які саме власники акцій не мають ефективної влади в корпораціях: дрібні чи великі. Оскільки в корпораціях діє основний принцип «одна акція – один голос», то саме великі акціонери мають можливість утримувати в своїх руках усю повноту влади, на свій розсуд розпоряджатися капіталом корпорації і висувати до складу її керуючих тих людей, які охоронятимуть їхні інтереси.

Крім того, вищі верстви управлінського апарату (менеджерів) тісно пов'язані з власниками великого капіталу і часто самі належать до них. Їхні інтереси здебільшого збігаються з інтересами власників. У великій корпорації, отже, відбувається не тільки постійне відокремлення власності від управління, а й зворотний процес – відновлення єдності управління і власності завдяки перетворенню менеджерів на власників.

Проте усвідомленням двоїстості цього процесу справа не обмежується. Критики теорії «управлінської революції» справедливо зазначають, що необхідно з'ясувати й засоби здійснення контролю. Так, американський економіст Р. Лернер, який критично сприймає концепцію «рево-

люції в управлінні», наголошує на необхідності концентрувати увагу не на тім, «які особи контролюють великі корпорації, а на тім, якими засобами здійснюється контроль (володіння акціями чи позиція в керівництві)» [2, 19].

Англійський дослідник діяльності великих корпорацій Т. Ніколс підкреслював зростання значення керуючих корпораціями, збільшення їхньої влади, зазначаючи водночас, що юридично вони перебувають на службі в акціонерів, але практично їхня позиція не відрізняється від позиції директорів-власників. Стосовно різних підходів до оцінки проблеми «власність-контроль», Ніколс зауважував: «Теоретики менеджеризму писали про відокремлення або про «розлучення». Значно правильніше буде говорити про «шлюб з розрахунку» між управляючим і капіталістом» [3, 141]. Отже, підбиваючи підсумок, можна сказати, що теорії «революції в управлінні» теж притаманна певна еволюція. Вона почала із заперечення влади капіталістів, а закінчила «шлюбом з розрахунку» менеджерів із капіталістами.

Теорія «революції в доходах» – складовий елемент теорії «народного капіталізму». Її прихильники стверджують, що в розвинутих капіталістичних країнах стався принциповий переворот у розподілі національного доходу, суть якого полягає у поступовому зближенні доходів різних верств і класів капіталістичного суспільства. Цю тезу пропагували С. Кузнець, Дж. К. Гелбрейт, К. Боулдінг, М. Сальвадорі, Е. Хансен та інші.

Концепція «колективного капіталізму» Г. Мінза та А. Берлі склалась у 60-ті рр. ХХ ст., проте її початки сягають 30-х рр., коли американські економісти Г. Мінз та А. Берлі висунули ідею про те, що акціонерні підприємства є вже не приватними, а колективними. У їхньому трактуванні корпорація із організації приватної власності перетворюється на «соціальний інститут», мета якого вже не ототожнюється з максимізацією прибутку.

Концепція «колективного капіталізму» має багато спільного з теорією «народного капіталізму». У концепції «колективного капіталізму» беруться до уваги тільки показники (розміри корпорації), але ігнорується їх соціально-економічний зміст. Мінз зазначав, що на сучасних великих корпораціях працюють тисячі робітників і службовців, використовуються мільярди доларів капіталу, виготовляються товари масового споживання, які продаються мільйонам споживачів. Усе це ніби привело до того, що велика корпорація перестала навіть «віддалено відповідати як старій юридичній моделі власності», так і економічній моделі «атомістичної фірми за умов конкурентного ринку». Отже, корпорація, на думку деяких учених, перестала бути автономною щодо суспільства, а стала соціальним інститутом, соціальною силою, котра забезпечує розв'язання суспільних проблем. І не випадково саме на цьому ґрунті в 60—70-х рр. сформувалась концепція «соціальної відповідальності» корпорації перед суспільством.

Перші концепції «соціального партнерства» з'явилися ще наприкінці XIX ст., коли соціал-реформісти почали розробляти різні системи «участі робітників у капіталістичних прибутках». Після другої світової війни принцип «соціального партнерства» поширюється у багатьох західноєвропейських країнах. З обґрунтуванням цієї ідеї виступили французький економіст і соціолог Р. Арон, німецький професор Е. Гауглер, Д. К. Гелбрейт та інші.

Вони намагалися довести, що в сучасному капіталістичному суспільстві внаслідок розвитку науково-технічної революції, посилення економічної та соціальної ролі держави, зростання кількості великих корпорацій докорінно змінилось становище робітників, зникли класові суперечності і класові конфлікти. «Сучасні трудові відносини в промисловості, особливо у великих корпораціях, – пише, наприклад, Гелбрейт, – усе більше набирають мирного характеру... це є наслідком того, що інтереси, колись різко ворожі, тепер переважно перебувають у гармонії» [4, 314]. Відбувається нібито «об'єднання» й «поглинання» класових інтересів завдяки тому, головне, що робітникові дається певний комплекс соціальних гарантій і мотивом діяльності корпорацій «уже не є прибуток» [4, 379].

Розглянуті концепції «трансформації капіталізму» не вичерпують усієї їхньої різноманітності. Посилення втручання держави в економічне життя, зростання її ролі у вирішенні соціальних проблем породили майже аналогічні теорії «плюралістичної економіки», «планового капіталізму», «держави достатку», «суспільства високого масового споживання» тощо.

Економічна культура в суспільстві формувалася в процесі поступового накопичення і систематизації знань, суспільно-господарських, правових та морально-етичних норм, а також відповідних інституцій, що забезпечують ефективність функціонування й розвиток системи економічних відносин. У сучасній економічній системі економічна культура набуває споріднених рис із якостями соціального капіталу. Економічна культура закладається у різних формах економічної раціональності суспільства, яка в свою чергу визначає рівень політичної, економічної, демографічної культур.

Під економічною культурою розуміють сукупність соціальних норм і цінностей, що регулюють економічну поведінку й виконують роль соціальної пам'яті в економічному розвитку, допомагаючи (або, навпаки, заважаючи) трансляції, відбору й оновленню цінностей, норм і потреб, які функціонують в економічній сфері, орієнтуючи її суб'єктів на інші форми економічної активності [5].

Вплив економічної культури на різні сфери суспільного життя допомагає зрозуміти ефективність, прогресивний характер господарювання, даючи змогу визначити специфіку національної економіки, сформувати справжні управлінські якості менеджерів, розширити та вдосконали-

ти соціально-економічні фактори (якість умов праці, мотивація, компетентність, творча ініціатива, рівень знань, умінь, навичок працівника) на фірмі. Економічна культура бере безпосередню участь у формуванні професійних якостей особистості (працівника), у тому числі й установленні її цінностей, моралі, знань, етичних норм тощо. Неоінституціоналіст Д. Норт ввів таку максиму, що «економічна потреба є результатом послідовного, цілеспрямованого, формотворчого впливу менеджерів».

Досвід розвинених держав стосовно успішності формування й діяльності підприємств ґрунтується на принципах економічної культури як на національному, так і на корпоративному та особистому рівнях. Вона формується впродовж тривалого часу розвитку суспільства, важкою працею багатьох поколінь, удосконалюючи економічний та управлінський досвід менеджерів. Економічне надбання, як стандарти якості життя, закріплені у повсякденному житті суспільства.

На початкових етапах розвитку людського суспільства поняття культури асоціювалося з землеробством – основним видом економічної діяльності в ті часи. В результаті розвитку аграрного природокористування поступово почали створюватися аграрні ринки, які сприяли впровадженню економічного механізму ціноутворення, підвищення ефективності агровиробництва за рахунок впровадження селекційних і технічних інновацій. Із часом під культурою стали розуміти сукупність суто духовних цінностей, адже культура є результатом діяльності людини, будучи сукупністю її духовних (традиції, звичаї, навички тощо) і матеріальних (засоби виробництва, одяг, житло тощо).

Тривалий час в марксистській політекономії досліджували економічну культуру через спосіб людської діяльності. Розглядаючи виробничі відносини, увагу передусім приділяли засобам виробництва, продуктивним силам, відносинам власності, і мало хто звертав увагу на культурологічний аспект формування й розвитку виробничих відносин. Суб'єкт, навколо якого виникають економічні відносини, – людина. Все це в третьому тисячолітті стало предметом дослідження культурної антропології як провідної дисципліни культурології. Витоки проблематики економічної антропології були намічені Адамом Смітом, який ввів поняття «*homo economicus*» у своїй праці «Дослідження про природу та причини багатства народів». Вона розкриває сутність концепції «людини економічної» і доводить, що кожен індивід є особистістю унікальною, володіючою певним трудовим потенціалом. А. Сміт стверджував, що індивіди в процесі вибору ресурсів та у виробництві керуються власними егоїстичними інтересами, які безпосередньо залежать від суспільних відносин. Прагнення до особистої вигоди та обміну породжує розподіл праці у суспільстві, що є джерелом підвищення ефективності, збільшення багатства народу й важливим чинником подальшого розвитку суспільних відносин [6, 13 — 15].

Передусім слід розрізняти поняття homo economicus та homo socius як узагальнюючі поняття, що характеризують поведінку людини як суб'єкта економіки чи соціальних відносин і як інструментальні (допоміжні) терміни, що використовуються різними суспільними науками. Як узагальнюючі поняття homo economicus та homo socius пов'язані з відповідною сферою соціального життя і поєднують у собі одночасно риси родового і видового homo. Але якщо економічна людина (homo economicus) є носієм лише якісної специфіки людського універсаму в економіці, тобто в господарській діяльності, то соціальна людина (homo socius) є, з одного боку, уособленням різноманітної палітри саме родових рис людини, як homo в цілому (homo socius у широкому розумінні), а з іншого – характеристикою видової діяльності людини в тій сфері соціального життя, що пов'язана із спілкуванням, людськими стосунками, дозволями, розвагами, споживанням тощо (homo socius у вузькому розумінні слова). Як інструментально-допоміжні терміни ці поняття характеризують робочі моделі економічної теорії і соціології, за допомогою яких досліджується відповідна поведінка людини. Головними структурними елементами будь-якої робочої моделі є три припущення: щодо цільової функції економічної діяльності людини (якщо йдеться про економічну сферу), стосовну ступеня її поінформованості й стосовно пізнавальних здібностей людини.

Наявність економічної людини як концентрованого вираження економічних інтересів, прагматичної мотивації і раціональності – це абсолютно нормальне явище, якщо йдеться про збалансоване й органічне поєднання в рамках багатогранного homo людини економічної, політичної, художньої тощо. І зовсім інша річ, якщо за певних обставин порушується нормальний баланс між різними проявами homo і якась з його граней починає гіпертрофуватися, породжуючи свою квазіспецифіку.

Оскільки формування тих або інших цінностей і орієнтацій людини відбувається за певних умов і обставин, необхідно стисло охарактеризувати загальне тло життєвого простору сучасного українця. Труднощі адаптації більшості населення до нових пострадянських реалій призвели до значного погіршення соціального самопочуття і психологічного стану людей, зростання їхньої незадоволеності своїм матеріальним і соціальним становищем. Соціально-економічна адаптація населення до незвичного ринкового середовища проходить надто складно, має вимушений характер і потребує величезного напруження задля навіть не досягнення нормального рівня життя, а для елементарного фізичного виживання. Стратегія виживання не могла не вплинути на всі грані життєдіяльності людини. У способі життя громадян України майже не залишилося місця для соціально-культурної активності. Більшість українських громадян відчувають дефіцит найнеобхідніших соціальних благ у сфері матеріального споживання і духовного життя, тобто на соціальному рівні задово-

лення потреб homo socius. На мікрорівні потреб homo socius як соціально-комунікативної істоти у сфері сімейних і дружніх стосунків – дефіциту майже немає. Відбуваються зміни особистісних характеристик людей, вони поступово наближаються до базисного типу західної людини. Дуже повільно, але дедалі більше людей покладають відповідальність за те, як складається їхнє життя, на самих себе, а не на зовнішні обставини.

За даними моніторингу 2003 р., найактивніше серед моральних цінностей і норм західного способу життя у української людини входить культ грошей (44,9%). Майже для половини опитаних найголовнішою ознакою успіху людини в нашій країні сьогодні є багатство (47,0%). Для 67,4% респондентів гроші виступають головною передумовою успіху в житті. При цьому більшість респондентів оцінюють наш час як час зlodіїв (51,7%), а найхарактернішими прикметами сьогодення вважають хабарництво і корупцію (55,3%). Ці дані свідчать не лише про монетаризацію свідомості, а й про гіпертрофію і викривлення економічних інтересів людини, що призводить до спотворення її соціального обличчя і випинання з гармонійного homo economicus перебільшеного homo economicus.

Але при цьому у своїх емоційно-оцінкових судженнях пересічний українець залишається, насамперед, людиною, яка живе серед людей. Homo sapiens (людиною мислячою), homo socius (людиною соціальною). Саме тому половина респондентів вважає вельми актуальними для нашого суспільства проблеми наркоманії та алкоголізму (50,5%), привласнення суспільних багатств вузьким колом людей (39,0%), надмірне розшарування суспільства на багатих та бідних (30,9%), високу смертність населення (29,9%), бездуховність, цинізм (28,0%), зростання злочинності і насильства (27,2%) та порушення прав людини (23,1%). Слід зазначити зовсім невелику кількість тих, хто вагався з відповіддю на ці запитання. Як люди «мислячі» вони знають, що їм болить, що є найголовнішим у їхньому житті. Якщо проранжувати відповіді респондентів щодо найважливіших сторін їхнього буття, то на першому місці будуть питання здоров'я (79,2%), на другому – сім'ї (58,1%), на третьому – стосунки між рідними, близькими (42,0%) та добробуту (41,5%) і вже далі безпека життя (13,6%), улюблена робота (13,5%), духовність (12,4%) тощо.

Навіть неусвідомлено, інтуїтивно люди приходять до матеріалістичного розуміння свого існування, залежності свого життя від економічних обставин. Тому серед соціальних страхів найпоширеніші побоювання можливих економічних катаклізмів. За даними моніторингу 2004 р., люди найбільше бояться підвищення цін (75,2%), безробіття (67,9%), невивлати зарплат і пенсій (56,5%). Цікаво, що за роки спостережень за розвитком соціальних страхів людей виявилася досить чітка тенденція до зменшення прояву усіх видів побоювань за винятком єдиного страху, пов'язаного із добре відомим своїми наслідками процесом зростання цін.

Якщо в структурі життєвих пріоритетів добробут займає лише третє місце (до того ж поділяє його з цінністю стосунків, взаємовідносин між близькими людьми як еталонною цінністю переважно соціальної людини), то в структурі соціально-економічної поведінки сучасних людей в Україні насамперед домінує прагнення підвищити свій матеріальний добробут (63,1%). Отримані дані підтвердили наші теоретичні припущення про домінування серед трьох головних складових соціально-економічної поведінки пересічного українця прагматичної мотивації. Досить поширений мотив досягнення успіху свідчить не тільки про певні ментальні особливості українців та їхню характеристику як homo economicus, а й про значний вплив на людську свідомість і поведінку вимог та реалій ринкового середовища. Друге місце в структурі соціально-економічної поведінки займає цілераціональність.

12,7% респондентів вважають, що в поведінці сучасних людей в Україні переважає «бажання добиватися успіху передусім за рахунок розумної економії своїх зусиль; максимум успіху при мінімумі витрат». Відносини соціально-економічного обміну, що становлять суть відносин, у які в процесі економічної поведінки люди об'єктивно вступають з метою взаємної реалізації своїх інтересів, займають мізерну частку в структурі цієї поведінки. Лише 6,4% опитаних вважають, що в поведінці сучасних людей в Україні переважає «прагнення до успіху на засадах справедливості: що взяв, те й віддав, що віддав, те й отримав». Отже, цілераціональність як складова економічної поведінки, за оцінками респондентів, у п'ять разів менш поширена серед людей, ніж прагматична мотивація, а настанова на взаємно справедливий обмін – у десять разів. Соціально-демографічні особливості не впливають на ранги зазначених складових у структурі соціально-економічної поведінки людей. Залежно від віку, статі і деяких інших соціальних чинників змінюється ступінь прояву тих чи інших складових, особливо цілераціональності. Остання переважає серед чоловіків (для порівняння, у жінок – 10,7%) і серед тих, хто надає перевагу позиції індивідуального самозабезпечення порівняно з колективістською позицією (19,0% та 11,9%). Цілераціональність інтенсивніше виражена у молоді, у людей з більш високим рівнем освіти, а також серед тих, хто має краще матеріальне становище. Що стосується домінуючої у поведінці людей прагматичної мотивації, то найбільш насичено вона виражена у віковій групі від 30 до 54 років – найактивнішої в економічному розумінні частини населення [7, 122–130].

У цілому можна зробити висновок, що сучасна людина в Україні за своїми емоційно-оціночними судженнями і найвищими прагненнями – це «соціальна людина», але в реальному просторі ринкового (до того ж нецивілізованого) середовища вона змушена поводитися як раціонально діюча, прагматично мотивована «економічна людина».

Економічна культура суспільства формується в процесі розвитку, накопичення та систематизації суспільно господарських відносин передусім на рівні фірми, підприємства, установи, організації. На неї впливають економічна поведінка людей, пануючі стереотипи діяльності, моральні цінності суспільства. Дослідження впливу моралі на економічну культуру сучасної фірми визначається принципами професійної етики та сучасними принципами слідування суспільним традиціям. Слід відзначити, що існує тісний зв'язок між національною економічною культурою та національною економічною ментальністю, які визначають поведінку людей. Тому просте технічне копіювання принципів господарської діяльності з інших країн не може дати вагомих ефективних змін у конкретній країні, адже не враховуються особливості національної економічної культури, ментальності, соціокультурні й духовні чинники. Таким чином, можна зробити висновок, що економічна культура в Україні відіграє далеко не останню роль у трансформаційних процесах і має враховуватися як у процесі розробки економічної політики так і в усіх реформаторських перетвореннях.

Дослідження економічної культури викликане розвитком самої системи економічних відносин і фазами суспільного відтворення. Одним із основних факторів в економічній культурі є трудова діяльність людей, які беруть участь у виробництві, обміні, розподілі та споживанні результатів праці. З точки зору економічної культури праця дає можливість виявити відношення людини до людини, людини до природного довкілля, людини до суспільного оточення.

Модифікація суспільства відбувається у сучасних формах і моделях суспільно-економічних систем, що є своєрідною методологічною базою для аналізу змін у продуктивних силах і виробничих відносинах, основу яких складають відносини власності. Осмислення власності та вплив на неї економічної культури відбувається за допомогою аналізу тих соціально-економічних чинників, які зі зміною суспільства модифікують базові економічні відносини.

На перших етапах розвитку суспільства відносини власності виступали у формі певних історичних звичаїв і традицій. Із виникненням державного устрою поряд із неформальними правилами поведінки почали формуватися формальні правила (юридичні закони), які визначали правові норми, за якими розподіляється й привласнюється суспільне багатство суб'єктами економіки. Зміна формацій впливає і на трансформацію економічної культури, забезпечуючи перенесення усього напрацьованого потенціалу, досягнень попередніх поколінь, а також пошук нових механізмів і джерел для подальшого розвитку матеріальної культури суспільства. Перехід до постіндустріального суспільства створює нові умови, які спонукають індивіда до творчої діяльності, постійного самовдосконален-

ня та активної участі в економічному, політичному й соціальному житті суспільства.

У сучасному постіндустріальному суспільстві культура поряд з освітою, науковими дослідженнями та іншими галузями соціально-економічної інфраструктури стає одним із домінуючих факторів економічного прогресу. Підвищений інтерес до значення економічної культури у суспільстві відображається в соціально-економічних показниках, рівні освіченості громадян, зростанні соціальних показників та наукоємності виробничого процесу.

У постіндустріальному суспільстві зростає потреба в духовних та естетичних ресурсах. Культура суттєво впливає на якість людського капіталу й на економічне зростання. Всезростаючі масштаби інформаційних ресурсів, подальше впровадження інформаційних технологій та розширення міжнародної павутини спонукають до стрімкого збільшення інформаційних потоків в економіці та інтенсифікації культурного обміну.

Сьогодні високий рівень розвиненості країни характеризується тісною взаємодією економіки та культури. Формування нової системи економічних відносин визначає суттєвий перегляд цінностей як у розрізі всього суспільства, так і кожної окремої особистості.

Держава повинна орієнтувати тенденції розвитку суспільства і нації на підвищення загального рівня економічної культури, підтримувати культуру, розвивати мистецтво, якісно підвищувати рівень освіченості громадян. На практиці державне втручання опосередковано відображається у застосуванні на виробництві нової техніки і нових технологічних процесів, новітніх форм організації праці, впровадженні нових форм управління, розвитку інновацій.

До інтелектуальної власності належать права на результати інтелектуальної та творчої діяльності. Захист авторських прав на наукові знання, винаходи та культурне надбання має бути адаптованим до нових глобальних соціальних змін.

Зростання ролі культури в економічній системі сприяє розвитку нових господарських і культурних форм шляхом застосування та подальшої реалізації результатів досягнень науки і техніки. Для визначення специфіки розвитку економічної культури та ролі культурного продукту в інституційних перетвореннях економічних відносин необхідно враховувати такі соціально-економічні процеси та чинники суспільного розвитку: роль держави у становленні економічної культури, вплив зовнішніх чинників та глобалізації на реформування економічної культури, вплив інформаційного фактора на економічну культуру, охорона інтелектуальної власності.

Література:

1. *Berle A. The 20-th Century Capitalist Revolution / A. Berle.* – N.-Y., 1954. – 192 p.
2. *Larner R. Managerial Control and the Large Corporation / R. Larner.* – Cambridge, Mass., 1970. – 320 p.
3. *Nicols T. Ownership, Control and Ideology / T. Nicols.* – London, 1969. – 341 p.
4. *Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество / Дж. Гэлбрейт.* – М., 1969. – 406 с.
5. *Заславская Т. Социология экономической жизни, Т. Заславская, Р. Рывкина.* – Новосибирск, 1991. – 442 с.
6. *Єфременко Т. Экономическая культура как социологическое понятие, Т. Єфременко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – № 3. – С. 123—7. Єфременко Т. Пересічний українець: homo economicus чи homo socius? / Т. Єфременко // Українське суспільство 1994—2004. Моніторинг соціальних змін. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 122—130.*

Борис Головка

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Фундатором європейської філософської антропології є Макс Фердінанд Шелер (1874—1928). Від 1901 року працював приват-доцентом Єнського університету, де знайомиться з ідеями феноменології Ф. Brentano і Е. Гуссерля. У 1907 році працює професором Мюнхенського університету. Його інтенсивна творча еволюція відбувалася в колі Гетінгенського гуртка феноменологів. У цей час виходять його твори «Про почуття скривдженості та моральне судження про цінності» (1912), «Феноменологія і теорія почуття симпатії, любові та ненависті» (1913), «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» (1913—1916). Пацифістською реакцією на мілітарну атмосферу, яка панувала в Німеччині після Першої світової війни стала праця «Про вічне у людині» (1921), в якій на належну висоту підняті загальнолюдські цінності. Першою розвідкою в теорії цінностей – аксіології стала праця «Переворот у цінностях» (1915). Від 1918 року Шелер очолює Кьольнський інститут соціальних наук і стає професором соціології Кьольнського університету. В цей період побачили світ його книги: «Нариси з соціології та вчення про світогляд» (1923), «Досвід створення соціології знання» (1924), «Філософія знання і освіта» (1925), «Форми знання і суспільства» (1926). Концентрація зусиль над реалізацією задуму створення філософської антропології як нової філософської дисципліни змусили Шелера обличити очолюваний ним Кьольнський інститут соціальних наук і перейти на посаду професора Франкфуртського університету. До завершення книги з філософської антропології його спонукають монографії Гельмута Плеснера «Ступені органічного і людина» і Мартіна Гайдегера «Буття і час», з якою він мав можливість ознайомитись в рукописі до її виходу у 1927 році. Попередні результати антропологічних досліджень були викладені в доповіді «Особливе становище людини» на Дармштадській «школі мудрості». Зміст доповіді було видано у 1927 році під назвою «Становище людини в космосі», з якої починається відлік новітньої європейської філософської антропології. По смерті Шелера у 1929

році побачили світ нариси проекту майбутнього видання «Філософська антропологія».

Багатогранність творчого обдарування М. Шелера постає у цілісності завдяки оригінальному втіленню феноменологічного методу Е. Гуссерля. Послідовно проведена експлікація феноменології до різних сфер духовного знання визначає основну стратегію його творчої еволюції. Хоча, протягом життя він вів активну полеміку з філософією життя Бергсона, Ділтея, Ніцше. З цього приводу, як слушно зауважив Петер Кестенбаум, Шеллер все життя залишався «інтроспективним і інтуїтивним філософом, який поширив на етику і релігію логіку серця Блеза Паскаля» [1, 302]. Зазначена оцінка підкреслює спорідненість між антропологічною позицією Макса Шелера і духовними світоглядними засадами української культури. В даній колективній монографії представлені матеріали порівняльного дослідження культурної антропології Вільгельма Гумбольдта і М. Потебні та антропологічних засад духовного світогляду від Київської Русі до XVI століття Станіслава Бондара.

Практичну значимість антропологічного вчення сучасні теологи вбачають у тому, що його філософська концепція людини, не конкуруючи з теологічною антропологією, відкриває перспективи для плідного осмислення природи, сутності та її місця у світі.

У цьому власне і полягає непересічне практичне значення антропології як філософського підґрунтя, як новітнього вчення про спасіння від руйнації духовних цінностей у самій людині.

У період засилля Ніцшаньського нігілізму в духовному житті Німеччини Шелер виступає провідною інтелектуальною фігурою, яка стала на заваді нищення класичних цінностей європейської культури. Таким непересічним внеском у культурне життя стала його етична концепція матеріального формалізму і персоналістська концепція. Аскетичне визначення сутності людини, яке було спрямовано проти дарвіністського та марксистського уявлення про гедоністичну сутність людської істоти, яка існує, задовольняючи потреби.

Твори Шелера відроджують антираціоналістичну традицію «звернення до почуття», представлену романтиками Шлеєрмахером і Шопенгауєром. Таке вихідне екзистенційне почуття, як віра, у феноменологічній теорії емоцій Шелера постає чистим суб'єктивним феноменом свідомості. У попередній філософській рефлексивній традиції, на думку Шелера, віра вивчалась безвідносно до її внутрішнього, екзистенційного змісту. Через це вона втратила значення метафізичного чинника людського існування. Віра є незмінною компонентою людського буття, тоді як настрої (ейфорія і депресія) не реферуються самі по собі, оскільки цінності, які спираються на життєвий досвід та ціннісне відчуття, в інтенційному акті (спрямованості свідомості) актуалізується паралельно з перцепцією (відчуттям,

сприйняттям і концептуалізацією, ідентифікацією, типологізацією і рубрикацією). В теорії емоцій Шелера не тільки радість, чи інша позитивна емоція є об'єктивним чинником формування досвіду суб'єкта. Об'єктом емоційного досвіду може бути також думка, здатна як до миттєвого досягнення усєї ієрархії цінностей, так і до їх елітарної, естетичної рецепції. Розглянуте під таким кутом зору мислення постає когнітивною емоцією і способом визначення реальної вартості інших цінностей. Шелер ніколи не вступав в опозицію до кантівської ідеї етичного формалізму. Проте стосовно цінностей, то він трансформував абсолютний регоризм кантівського категоричного імперативу в більш поміркований, толерантний, аксіологічний об'єктивізм, який базувався на феноменологічному описі того очевидного факту, що матеріальний зміст життєвих цінностей має характер ексклюзивної функції, яка виявляється лише при дослідженні суб'єктивності. За Шелером, апіоризм Канта, переданий терміном *eternal*, впливає з опису не феномену віри, а пізнавальних властивостей розуму. Виходячи із примату відчуттів, який впливає з природи повсякденної поведінки людини та когнітивної конституції розуму, він обстоює принцип «емоційність апіорі». В структурі аксіологічного сприйняття Шелер виокремлює вартості користі і власне цінності. Нагадаємо, що у Канта поняття «мета» за змістом збігається з імпульсом користі, як і у прагматизмі Джеймса. У ціннісному сприйнятті вбачається три рівні: а) цінності чуття – симпатія та антипатія; б) цінності життя – шляхетні та пересічні; в) духовні цінності – естетичні судження щодо цінностей прекрасного та правильного, але ще не сформованого, безобразного, тобто позбавленого образу в уяві людини; а також цінності релігійні: святе і несвяте. Всі зазначені цінності ґрунтуються на суб'єктивному досвіді повсякденної життєдіяльності людини. Між зазначеними цінносними рівнями працює механізм її співвідношення до «нейтрального» ціннісного значення. Ця нейтральна феноменологічна установка ейдетичного опису ціннісного змісту, схопленого в інтенційному акті свідомості розкриває ноематичний обрій феноменологічного ціннісного споглядання. Скажімо, з точки зору співвідношення з прекрасним, негідне як його контраверза може містити ще й негативну етичну оцінку – поганого.

Здатність до сприйняття чужих емоцій на основі симпатій або співчуття до чуттів іншого єднає нас з іншими у переживанні єдиної ціннісної тотальності. Проте ідентифікація з іншими не є обов'язковою, якщо ми не відчуваємо до об'єкту симпатії, так само як автентична симпатія не потребує обов'язкового злиття індивідуальних переживань. Зовнішні прояви симпатії як цінності не еквівалентні суб'єктивним переживанням. Феноменологічний опис любові та ненависті відбувається в загальному контексті цінностей буття людини.

В усталеній лінії історизму платонівського гатунку (Шлеєрмахер-

Гегель-Маркс-Дільтей) Шелер започатковує власне відгалуження, відмовляючись від гегелівського тлумачення феноменологічного становлення свідомості – розуму і звертається до духовних форм творення чуттєвості, як вихідної реальності людиномірною буття. Серце людини в феноменологічній антропології стає об'єктом вищих цінностей, оскільки тільки людина здатна вступати в стосунки з Богом. Людина як особистість, персона, створює вищий ідеальний план Шелерівської антропології. Вона не є ні духовною субстанцією, ні чистою інтенційною спонтанністю. Активність життєдіяльності людей впливає з єднаючого їх культурного середовища як онтологічного підґрунтя існування людини.

Антропологічна концепція Шелера досліджує всю складність опозицій тварини і людини, тілесного індивіда і духовної особистості. Щодо визначення місця (*ordo*), то за Шелером, його унікальність полягає в умінні гармонізувати приватні потреби і інтереси з усвідомленою власною приналежністю до всієї спільноти людей. Фактор суспільної персони складає фундаментальну кореляту в процесі соціалізації. Проблема порядку та упорядковуючій здатності людини присвячені роботи «Положення людини в космосі» та «*Ordo amoris*». Феноменологічний опис любові та ненависті прагне до відтворення повного масштабу смислу цих висхідних цінностей буття людини. Нове в їх осмисленні полягає у зіставленні їх із природою людини в цілому та її чуттєвістю зокрема. Шелер вважав любов спонтанним відчуттям, яке перебуває поза сферою волевиявлень людини. У феноменологічному сутнісному спогляданні це почуття постає як рух від люблячого до вищих цінностей в об'єкті любові. Отже, феноменологічний опис поза зовнішніми її проявами фіксує позачасову природу ейдетичного змісту любові як духовної цінності. Любов постає у вигляді неясного уявлення образу людських можливостей, які становлять людиномірний базис для ідеалів співчуття, милосердя і смиренного прийняття часової плінності буття.

Пізнати людину у переплетенні її долі з довкіллям, за Шелером можливо лише розпізнаючи *ordo amoris* цієї людини. Той же, «хто знає *amoris*, той володіє і духовною схемою, тим першовитоком, який потаємно живить усе, що походить від цієї людини; більше того, він знає, чим від самого початку визначається те, що постійно готове обступити людину – у просторі (його моральний навколишній світ), у часі (тобто сукупність того, що може статися лише з нею)» [2, 342].

У концепті *ordo amoris* виділяється нормативно-ціннісне і феноменологічне значення. Щодо нормативності, то *ordo amoris* є етосом оціночних суджень і ціннісних пріоритетів вибору: «справжня серцевина цього етосу – порядок любові та ненависті» [2, 341].

В аксіологічному контексті *ordo amoris* є похідною від волевиявлення людини, а у феноменологічно-дескриптивному має фундаментальну цін-

ність, оскільки тут *ordo amoris* є засобом виявлення за фактами морально-релевантних людських дій, виразних проявів, волінь, моральних приписів, звичаїв, творінь духу, які спочатку вводять в оману, первісну структуру найелементарніших цілей щодо діючого ядра особистості – виявити ніби основну моральну формулу, відповідно до якої морально існує і живе цей суб'єкт. Отже, все те в людині, або в групі, що ми пізнаємо як морально важливе, неодмінно має бути – скільки б не знадобилося опосередкування – зведеного до особливого устрою його актів та потенцій любові і ненависті: до пануючого над ним, набуваючого виразу в усіх його рухах *ordo amoris* [2, 342].

Робота «Положення людини в космосі» фіксує парадоксальну ситуацію, що «протягом десяти тисячолітньої історії ми вперше живемо в епоху, коли людина стала глибоко і безумовно проблематичною для самої себе, коли вона не знає ким вона є, але в той же час знає, що вона цього не знає...» [3, 143].

У науковому дослідженні людини в європейській думці існувало непов'язаних між собою три кола ідей. Перше – це коло уявлень християнської міфології про творення світу, Адама та Єву, рай, гріхопадіння та першородний гріх. Друге – це греко-античне коло уявлень, де самосвідомість людини відтворила її особливе становище, що людина є людиною завдяки тому, що вона наділена розумом, логосом, фронтезісом, мемнезісом, мисленням, тобто здатністю до розуміння всіх речей і самої себе. Третє коло уявлень відтворює тлумачення людини в контексті наукової картини світу, створеної в Добу Відродження експериментальним природознавством, в якому людина постає одним із пізніх етапів розвитку життя на Землі. Людина, як планетарне явище, лежить в основі сучасних природничо-наукових уявлень. Шелер зауважує, що спеціальні науки, що займаються людиною і весь час зростають у своїй кількості, скоріше приховують сутність людини, аніж розкривають людину [3, 127]. Своє завдання Шелер бачить в тому, «щоб на найширшій основі дати новий досвід філософській антропології» [3, 147]. З цієї метою він змінює природничо-науковий планетарний контекст дослідження феномену людини на космічний, маючи на увазі традицію, започатковану в добу античності, де людина розглядалася в людиномірному поєднанні мікро та макросвітів. На відміну від домінуючого на той час дарвінівського біологічного тлумачення сутності людини, на яке спиралася ніцшіанська нігілістична концепція філософії життя, Шелер вперше обстоює не вітальний, а духовний вимір сутності людини: «...Я стверджую: сутність людини і те, що можна назвати її особливим становищем, підноситься над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, і не може бути досягнутим, навіть якщо уявити, що інтелект і здатність до вибору довільно вирости до безконечності. Але невірно було б і мислити собі те нове, що робить людину людиною, тільки

як новий суттєвий ступінь психічних функцій і здатностей, яка додається до інших психічних ступенів, – чуттєвому порівнянню, інстинкту, асоціативній пам'яті, інтелекту і вибору, так що пізнання цих психічних функцій і здатностей, які належать до вітальної сфери, знаходилося б ще в компетенції психології. Новий принцип, що робить людину людиною, лежить поза межами всього того, що в найширшому розумінні, з внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям. Те, що робить людину людиною, є принципом, протилежним усьому життю взагалі, він, як такий, взагалі не може бути зведеним до «природної еволюції життя», і якщо його до чого-небудь і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є «життя». Вже греки відстоювали такий принцип і називали його «розумом». Ми хотіли би вживати для зазначення цього більш широке за змістом слово, яке містить у собі поняття розуму, але поряд з мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або суттєвого змісту, далі певний клас емоцій та вольових актів, які ще мають бути схарактеризовані, наприклад, добробут, любов, каяття, шанування тощо – слово дух. Діяльний же центр, в якому дух з'являється всередині кінцевих сфер буття, ми будемо називати особистістю, на відміну від усіх функціональних «життєвих» центрів, які, при розгляді їх з внутрішнього боку, називаються також «душевними» центрами [3, 148—149].

В епістемологічній проблематиці у Шелера вирізняється певна типологія знання, певний щабель якої становить широкий спектр людської думки – від природничо-наукового знання до форм контролю над соціальними мотиваціями і до застосування інтелектуальної продукції. Другий тип, який ще Арістотель називав «першою філософією», – це сутнісне пізнання. Це сфера знання того, що схоласти називали *essentia*. У Шелера вона поділяється на знання сутності (*Wesenswissen*) та знання освітнє (*Bildungswissen*). Останнє має виражений пристосовницький характер, основні складові якого – адаптація і контроль – у тваринному світі представлені краще, ніж у людини. Знання першого сутнісного рівня є визначальним аксіологічним чинником диференціації людей, оскільки пізнання сутності – характеристика людської активності. На третьому рівні метафізичного, або священного знання представлено синтез знання перших двох типів. Воно визначається як знання метафізично реальності, яке впливає з осягнення питань, що стосуються природи людини. На цьому аксіологічному зрізі знання формується суб'єктивний тип орієнтування людини, який Гайдеггер згодом визначив як введення до існування людини абсолютної точки відліку для з'ясування істини взаємозаперечуючих філософських точок зору.

До фундаторів філософської антропології окрім Шелера, відносять також Г. Плєснера, А. Гелена, Е. Радхакера, М. Ландмана. В більш широко-

му розумінні до антропологічних мислителів відносяться К. Левістрос, П. Теяр де Шарден і Х. Ортега-і-Гасет.

Література:

1. *Kostenbaum P.* Max Scheler / P. Kostenbaum // The Encyclopedia of Philosophy.- 1972. – Vol. 7-8. – P. 302—305.
2. *Шелер М.* Ordo amoris / М. Шелер. Избранные произведения / Пер. с нем.– М., 1994.
3. Читанка з історії філософії: У 6 кн. / Під ред. Г.І. Волинки. – К.: Фірма «Довіра», 1993. – Кн. 6.: Зарубіжна філософія ХХ ст. / Під ред. Г.І. Волинки. – 239 с.

Станіслав Бондар

**ТЕОЛОГІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ.
ІНТРОДУКЦІЯ ДО ЇЇ ДАВНЬОРУСЬКИХ
СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПІДВАЛИН**

1. Теологічна антропологічні про властивості «перших людей»

Зміст тих не багатьох історико-філософських розвідок, які мали на меті осмислити й висвітлити давньоруські релігійно-філософські уявлення про людину засвідчує, що їхні автори, попри щире прагнення здійснити власне дослідження методологічно бездоганно та у всій можливій теоретичній повноті, все ж впадають у своєрідний «методологічно-теоретичний про-гріх». Він полягає в тому, що вони намагаються розкрити окремі тогочасні антропологеми (сутність, природа, фізичні, психічні, духовні начала, місце й функції в природі, якісна специфіка людини й людського, співвідношен-ня душі й тіла, їхня ієрархія тощо) у їхньому відриві від основоположного й конститутивного питання: питання антропогенезу й антропосоціогене-зу. Таким чином, по-перше, ними ігнорується принцип і метод осягнення історії будь-якого соціально-природного явища (у нашому випадку ан-тропологічного вчення) – збіг історичного й логічного, реального про-цесу розвитку цього предмету і його відображення в мисленні. По-друге, християнська антропологічна доктрина дає недвозначні тези щодо похо-дження людини й людського роду та його подальшу долю, без з'ясування й аналізу котрих будь-які зусилля мислити й викладати християнське антропологічне вчення є не тільки науково некоректним, але й зухвало-шкідливим. По-третє, наявні нині у науковому історико-філософському обігу розвідки, що так чи інакше присвячені антропологічній проблема-тиці Русі, як правило мають оглядовий характер. Переважно аналізуються найбільш виразні, доступні й інформативні у філософському відношенні фрагменти текстів. Але такий утилітарно-вибірковий підхід не враховує цілісності й структурованості християнського антропологічного знання, його сув'язі з християнською аксіологією, сотеріологією, гносеологією, містиком, аскетикою, христологією, літургікою, пневматологією, есхато-логією та еклезіологією. Відтак, дослідження й загальнохристиянського й конкретнодавньоруського антропологічного вчення належить розпо-

чинати від початку, од історичного дебюту людства, викладеного в перших віршах «Книги Буття» і завершувати фіналом людства, викладеного в «Одкровенні Іоанна Богослова». Значимість цих двох межових точок антропогенезу, рівно як і того, що відбувалося, відбувається й відбуватиметься між ними завжди була предметом напруженої рефлексії християнських мислителів, а, отже, книги Святого Письма й твори християнських авторів є ключем до адекватного розуміння суті цієї антропології.

Ще одне принципове зауваження полягає в тому, що хоча історія філософії однією зі своїх функцій передбачає знаходження як спорідненості, так і відмінностей не тільки в різних філософських системах, але й межах хронологічних й просторових якоїсь одної системи, (у нашому випадку це християнське учення), однак що стосується християнської антропологічної доктрини (рід) і антропологічної доктрини Русі XI—XIV ст. (вид), то при всьому своєму бажанні виявити такі змістовні відмінності мені не вдалося. Давньоруська антропологія є органічним засвоєнням, ентузіастичним практично-духовним освоєнням й свободним присвоєнням (модний термін «рецепція» тут не є коректним оскільки він позначає формально-утилітарне запозичення) антропології християнської, яка стала іманентним стрижнем давньоруських людинознавчих знань. І тут не можна не сказати про те, що, як вже згадувалося вище, поряд з християнським ортодоксально-канонічним антропологічним ученням у культурі Русі існували й інші концепції. Це передусім античні антропологічні вчення, богомільська версія християнської антропології на якій суттєво позначилася маніхейська теорія, окремі гностичні антропологеми, і, нарешті, дохристиянські (так звані язичницькі) уявлення про людину. Усі вони заслуговують на відповідне вивчення, адже науковий етос вимагає конфесійної неупередженості, й однакового ставлення до досліджуваного предмету, однак через своє бідне змістовно-ідейне наповнення, духовну обмеженість, екстремальний дуалізм та невідповідність ментальності русичів, вони існували на далекій периферії суспільної свідомості, тому цікаві лише як епіфеномен давньоруської християнської антропології. Аналіз такого роду спорадичних вкраплень в антропологічну доктрину Русі вбачається доречним опісля осягнення домінаційної її компоненти.

Якщо ж характеризувати особливості давньоруського людинознавства й те як сформувало воно суспільну, політичну, економічну, юридичну, морально-етичну та духовно-інтелектуальну атмосферу Русі, то в порівнянні з такою у Візантії та Західній Європі воно якісно відрізняється. Ця історична обставина повинна стати предметом поглибленого вивчення вітчизняними медієвістами, однак тут вона не розглядатиметься.

Разюча відмінність із названими християнськими культурами полягає передусім в пангуманістичності давньоруського християнського світогляду, в тому, що усі гуманістичні інтенції християнства були сприйняті

тут не номінально, не казенно, і не зовнішньо. Християнство виявилось настільки близьким до випрацюваних упродовж багатьох тисяч літ способам суспільного життя й міжособистісної взаємодії української людності, воно настільки гармонізувалося з їхніми усталеними способами мислення, психічними установками та світоглядно-філософськими поглядами на життя, що складається таке враження, ніби ще до прийняття цього віровчення вона вже була стихійно християнською. Християнство діалектично знімає вже підготовлені всім ходом історичної еволюції зміст і форму духовно-культурного життя Русі й стає його логічним продовженням й завершенням. Формальні державні акти щодо офіційного затвердження християнства так і залишилися офіційними, тоді як християнізація сприймалася неофітами радісно й без відчуження.

Цілком вірна й адекватна реаліям тодішньої соціально-культурної ситуації, ідея того, що лише автентичні християнське спіритуальне знання, а практично все воно концентрувалося навколо проблеми людини, привносить суспільне благо, стала парадигмальною для подальшої історичної долі Русі-України. Вона безумовно позитивно позначилося на сформованому ще тисячу літ тому духовному обличчі й душевному складі нашої людності, на усвідомленні українським народом почутті власної релігійної й національної ідентичності. Це кредо стало тією цементуючою субстанцією («матеріальною силою»), яка упродовж п'ятисот років стояла на варті церковно-релігійної єдності й солідаризму українців, їхньої толерантності і щодо себе самих й інших народів. Одновірність породжувала єдність. Остання ж гідно боронила державно-суспільний організм Русі її від тих перманентних кривавих релігійних й етнічних сутичок і війн, котрі тривали упродовж всього Середньовіччя у католицькій Західній Європі та ісламських країнах.

Безкомпромісна консервативно-охоронна світоглядно-філософська традиція виховання й навчання та виваженого добору авторів і джерел в тому числі антропологічного знання існувала в Україні аж до кінця XV – початку XVI ст. Від цього часу у вітчизняному культурному просторі почала поширюватись католицька й протестантська література та було перекладено, розповсюджені в середньовічній Європі, книги «Таємна таємних (Аристотелеві врата)», «Логіка Авіасафа» й інші, так звані «отреченные» книги, що несли в собі знання, по-суті, антагоністичне християнському. У кінцевому підсумку нова кородуюча «мудрість» породжує сумніви в узвичаєних антропологічних поглядах, на цій основі виникає інодумство, яке розруйнує загальносоціальний й індивідуальний гомеостаз.

Натомість релігійно-філософські принципи давньоруських інтелектуалів і можновладців не допускали релігійних переслідувань або силового придушення інакодумства. Активний самозахист власних духовних цінностей реалізувався в цивілізованій літературно-полемічній діяльності.

На теренах Русі, і особливо в Києві, свої церковні споруди мали «латинські» ченці та представники кількох католицьких орденів, тут функціонували іудейські синагоги. У руській державі не було «полювання на відьом», фізичного винищення еретицтва. Месіанська ідея не підносилася до рівня загальнонародної чи такої, що переходила в агресивний прозелітизм. Не оголошувалися святі війни проти схизматиків, хрестові походи, фізичне винищення релігійних інсургентів. Феодосій Печерський і митрополит Київський Григорій ганяють латинських єпископів, які «у війнах руки свої опаскуджують». Тут не могли бути написаними «Сума інквізиційної служби» чи «Молот відьом» (теоретично-практичні довідники, якими користувалася особливий церковний суд для викорінювання еретицтва у Західній Європі), не могла виникнути й власне «Свята інквізиція», що винищила близько 5 млн. людей, яких вважали ворогами християнства, не відбувалися публічні криваві аутодафе. Аналогічні події відбулися на півночі від України, коли було замордовано десятки тисяч християн-старовірів, що чинили ненасильницький опір сумнозвісним Никонівським реформам. Багато з них знайшли прихисток саме на українській землі. Ніколи не палали на майданах українських міст і сіл багаття-аутодафе, не стояли ганебні стовпи, не відбувалися публічні криваві покари.

«Правда руська» суттєво обмежила право на криваву помсту, згодом її було замінено вірою (грошовим відшкодуванням). Візантійські єпископи пропонували князю Володимиру запровадити смертну кару, пославшись на те, що це не властиво його народу, князь не підтримав їх. На цей час у Візантії крадіжка в церкві каралася осліпленням, пограбування могил – відрубанням руки, содомія – каструванням, ченцям-перелюбодійникам відрізали ніс і вуха, інцест карався смертю. За такі й аналогічні злочини в Русі накладалися штрафи й церковні епітимії. У часи поширення християнства у Великій Моравії був чинним «Закон судний людям», де містилися приписання продавати в рабство тих, хто дотримувався поганських обрядів. Ним передбачалися також тілесні каліцтва. У християнській Польщі вибивали зуби тим, хто вживав м'ясо під час посту, а в Угорщині за невідвідування в недільний день церкви без поважної причини, належало побити й постригти волосся, за порушення порядку під час богослужіння прилюдно карали нагаями.

Хоча й існували окремі обмеження церкви на спілкування з іновірцями, їх не піддавали такому остракізму, як, наприклад, євреїв на Заході, яких IV Латеранський Собор 1215 р. зобов'язав обов'язково носити розпізнавальний знак. Незнаними в Русі були підтримані церковним кліром єврейські погроми, що їх чинили «пси Господні» під час хрестових походів.

Справжня людинолюбність українців ідеологічно підкріплена достотним християнським гуманізмом відбилася й на «Статутах» князів Володимира та Святослава, складених разом із вищими духовними особами.

Жоден з них не передбачав позбавлення життя, скалічення або тортування. Пильно оберігалася жіноча честь. Поважне ставлення до батьків, до жінки, її рівноправний статус завжди був притаманний нашому народові. Інвективи на адресу жіноцтва в перекладних рукописних творах лише незначною мірою вплинули на цю традицію. Статути охороняли статус сім'ї й духовну основу шлюбу. Заборонялося розлучення з причини хвороби когось із подружжя, силування дітей до шлюбу, двоєженство, шлюби близьких по рідні. Жінка мала право на спадщину. Різноманітні статеві девіації каралися тимчасовим відлученням від церкви. Церква й держава прагнули впорядкувати всі сфери сімейно-шлюбних стосунків.

Можновладці Русі й простий люд виявляли особливе піклування про знедолених й неповносправних. На відміну від країн Західної Європи, в Русі процвітало потужне благодійництво. Найперші в Європі лікарні для божевільних з'явилися саме в київських монастирях.

Гуманістичність української православної філософії, її філантропічний характер були унікальними в сучасній їй європейській культурі феноменом, вона стала стратегічною інтенцією подальшого розвитку вітчизняної духовної традиції та філософії. І це не дивно, адже в принциповому сенсі насильницьке придушення чужих думок та приневолення до своєї віри неприпустиме у християнстві. Моральну ціну має лише вільний й невимушений прихід до Христа і Церкви, що є головною умовою спасіння. Ті що не поділяють віру, насильницькі, не утримувалися. Навпаки, – їх не долучають або вилучають з Церкви.

Потужна прадавня традиція народного віче, освячена християнським демократизмом, вирізняла Русь тим, що народ вирішував не тільки питання війни й миру, але й обрання верховних правителів та церковної ієрархії. Усі церковні посади були виборними.

Віра в єдиного особистого Бога, що є тотальним творцем, Промислителем і Спасителем, усвідомлення того, що людина є «образом» й «подобою» Бога визначала абсолютний й тотожний для всіх людей спосіб думання й чину. Вона встановлювала гармонію й статусний паритет у суспільстві, рівність всіх перед Творцем. Пантеїстичні, дуалістичні, синкретичні, раціоналістичні, окультні, та єретичні учення, що виникали й поширювалися в близьких і далеких від Русі країнах, безсумнівно стимулювали розвиток релігійно-філософських ідей і концепцій. Разом з цим, вони піддавали ерозії духовно-політичну єдність суспільства, спричиняли внутрішні колізії, послаблювали фінансово-економічний та військово-політичний потенціал кожної конкретної країни.

Суспільно-політичне життя Русі також не було довершеним. Тут точилися численні міжусобні війни між князівствами й князями. Вітчизняні духовні отці й любомудри ніколи не мирилися з цим ганебним явищем. Вони пояснювали його саме відсутністю християнськості у їхніх ініціато-

рів. Перед обличчям зовнішніх і внутрішніх загроз, зважаючи на страждання люду від численних нападників та від міжусобних війн, духовна еліта усіма можливими засобами боролася за єдність, добро й щастя народу. Вона здіймала свій голос за збратаний не лише територіальним, але, передусім, православно-національним патріотизмом монолітний християнський народ. Людинолюбність, надзвичайно теплі почуття до кожного Божого творіння, була однією з центральних ідей православної антропології. Через зрозумілу причину – обмежений обсяг розділу – далі стисло розкриваються лише основоположні й конститутивні ідеї та головні особливості релігійно-філософського учення про людину, які визначили специфіку не лише християнського антропологічно-психологічного вчення, але й християнську соціальну, політичну, морально-етичну та філософсько-історичну доктрину.

2. Християнське розуміння антропогенезу.

Кількість різноманітних коментарів на перші глави книги «Буття» (єврейською «Берешит» – ‘на початку’, а грецькою «Γένεσις» – ‘генезис’) не піддається жодному обчисленню, тому далі будуть розкриті лише ключові її положення, а саме ті, що є універсальним вступом до Священної Історії й всесвітньої історії та універсальним вступом до християнської антропології.

За християнськими уявленнями все суще створив Бог. Його задум полягав у створенні абсолютно досконалого невидимого світу – духовного, метафізичного, ідеального, ноуменального, небесного й вічного, й світу видимого – матеріального, фізичного, недосконалого, феноменального, земного й минушого. Центральне й панівне місце у світі земному мала поєднана людина.

Згідно з біблійною книгою «Буття» (Бут. 1, 26 і далі), першу людину було створено в результаті безпосереднього й особистого чину Бога. Означене діяння було спільним для осіб Пресвятої Трійці: Отця, Сина й Святого Духа. Перший етап цього процесу полягав у тому, що Бог створив тіло Адама з «праху земного». Це маніфестувало ідею про спорідненість людини з видимою природою й царством тварин. Власне, саме це ім'я має значення «червоний орний ґрунт» або «родоначальник племені». Воно виступало як інтегральна емблема сутності людського роду його походження не тільки від одної крові (Лев. 17, 11, 14), але настільки за соматичною складовою, скільки за душевною. Бог створив з одного весь рід людський, щоб він жив по всій земній поверхні. Ним було призначено встановлені часи й границі оселення. Люди мали шукати Бога, у Якому вони живуть, рухаються й існують. У пошуку Бога й сердечному спілкуванні з Ним полягає вища мета людини й людства. Поза Творцем немає й не може бути ані людського життя, ані руху, ані простору, ані часу. Усі люди – неподільний рід Божий. (Дії. 17, 26—28). У текстах Святого Письма слово Адам позна-

чає не лише першу людину. Воно вживається також у значеннях: «людина», «хтось», «люди». Перший Адам не лише просто особа серед інших, Бог задумав його як одиницю, що генерує множину (Бут. 1, 26). Адам – прабатько, родоначальник усіх наступних поколінь. І саме він, носій виїмково довершених якостей і благодаті, з волі Божої та власного волевиявлення, визначив вектор усієї подальшої історії людського роду.

На другому етапі Бог вдихнув в Адама «дихання життя», в результаті чого людина стала «живою душею». Тим самим Творець оживив тіло людини, наділивши його людським духом і душею. Так відбувся початок тілесного, розумового, душевного й духовного життя, через яке перша людина набула усвідомлені взаємостосунки з Творцем. Твориво виступило посередником між двома світами: небесним і земним. З'єднання вищого божественного начала (Божого дихання) із нижчим, матеріальним (прахом земним) витворило людину як живу душу, тобто виняткову за усіма якостями, свідому особу, обдаровану духовним віданням, розумом й волею. Проте твориво безмірно відрізнялося від Творця.

Висвітлені вище не безпроблемні для тогочасних учених положення (а також ті, що будуть показані нижче) упродовж усієї історії християнства стимулювали антропологічно-психологічну думку. У християнських й давньоруських творах ми знаходимо окремі висловлювання й концепти щодо проблем передіснування душ, порядку й послідовності наділення людини тілом і душею, сутності душевного, духовного й тілесного, їхніх функцій, природи, структури, ієрархії, свободи й необхідності, розуму, чуття й волі, свідомого й несвідомого, індивідуального й соціального, раціонального й ірраціонального, буття й існування, соціально-культурних інтенцій, Божественного й тваринного в людині й багато інших не названих тут проблем. Усі вони стали наскрізними для розвитку подальшої антропологічної теорії й саме християнське антропологічне вчення лягло в основу як європейської, так і американської філософської антропології. Але повернемося до витоків.

Згодом Богом було створено Єву, ім'я якої значить – «життя, жива». На першому етапі її формування відбувалося з уже живої матерії (ребра Адама), тому не було потреби надавати їй тілу фізичні життєтворчі джерела: душу й дух. На другому етапі перша жінка була наділена Божественним образом і духовним життям, тобто унікальною особистістю. Єва стала живим людським еством, таким, як і Адам.

Гендерна проблематика, міжстатеві стосунки, особливості соціального, психоемоційного й фізіологічного життя жінки, специфіка її інтелектуальної, психологічної й соматичної організації, її місце й роль у сімейному й суспільному житті проходить червоною ниткою крізь багато сотень літ і стала особливо актуальною сьогодні.

Перші люди вирізнялися фізичною, душевною й духовною зрілістю,

бездоганною красою, гармонією й гомеостатичністю. Тіло не піддавалося тлінності, смерті, хворобам. Тонке й невагоме, воно не відчувалося, не було «темницею для душі», а слугувало покірним знаряддям духу. Водночас, тілесні сили потребували постійного підкріплення, як і все тіло. Питання про те, чи було це тіло духовним й неречовинним, про ступінь його підвладності тлінню, про психосоматичний зв'язок, відмінності між тілом і плоттю та багато інших проблем також згодом хвилювали богословсько-антропологічну думку.

Створена за образом та подобою Божою, перша людина була безгрішною за своєю природою. Вона не мала ані жодного гріха. Проте ця досконалість не була повнотою духовно-моральної довершеності. Ще належало її розвивати й зміцнювати: культивувати добродієність й невинність шляхом власних зусиль. Богоподібній та безгрішній природі людини було даровано лише можливість до безперешкодного, еволюційного й нескінченного вдосконалення. Бог наділив власне творіння духовним життям, за посередництвом якого воно мало усвідомлені особистісні стосунки з Творцем (Лк. 3, 38).

Вважалося, що людська природа склалася з матеріальних елементів (земля, вода, вогонь і повітря) та нематеріальних енергій. Душа людини являла собою особливу відмінну від тіла сутність. Вона була міцною й непорочною. Уяву наповнювали чисті й святі образи. Сердечні відчуття були живими, натуральними, простими й солодкими без нестями й захвату. Невидиму, неречовинну й надсвітову суть душі не можливо осягнути тілесними відчуттями, а лише тотожним їй за якостями розумом. Останній – безпристрасний і здоровий, чистий і світлий, далекий від хибних установок, оман і забобонів, здатний до легкого осягнення всіх, навіть надзвичайно віддалених у просторі й часі, речей. Але він не володів знанням істини.

Якщо окремі античні філософи ототожнювали душу з різними фізичними первинами (елементами, стихіями) і виводили її походження від речовинних чинників, то християнські мудреці вчили про незмірну цінність і красу цієї субстанції. У християнстві природа й роль душі – це прикровенна таїна, що пізнається через Боже Одкровення. Душа людини має більшу вартість, аніж весь світ (Мт. 16, 26), її належить спасати, навіть ціною загибелі тіла (Мт. 10, 28). Проте, душа тварини нижча у порівнянні з людською. Саме людська душа обдаровує свого носія унікальною особистістю. Незмінність «я» – атрибут богоподібності людини. Генеза душі, її властивості, природа, устрій, архітектоніка, функції, пізнаванність, її зв'язок із тілом, із відчуттями, зі світом ангельським і людським, її по смертній долі та багато інших антропологічно-психологічних питань дискутувалися християнською інтелектуальною елітою, і напружено осмислювалися нею.

Воля людини вирізнялася повнотою, необмеженою свободою вибору. Вона не знала боротьби між добром і злом, мала переважну спрямованість до святості, але не була непохитно святою. Серце не знало неподобства, було безстороннім й цілковито чистим. Воно стягувало в себе всі сили душі, було коренем людського ества, його центром, сідалом усіх думок, помислів, рухів, емоцій та бажань. Мабуть, не варто говорити про те, яке місце в християнському віровченні посідає вчення про волю й серце.

У такому ідеальному стані, від початку, як і всі інші створені істоти, людина як творіння, обмежене у своєму отологічному й екзистенційному статусі, мала потребу у сталому сприянні (Промислі) Бога, щоб досягнути винятково високого призначення, відповідати Божим очікуванням. Творець став безпосереднім вихователем і її наставником, адже вона не мала самостійного й самодостатнього існування, оскільки виникла як результат свідомого задуму.

З любові до людей Бог створив на землі «рай солодкості», тобто прегарний сад – місце, де існувало все для щасливого життя. Він буяв родючими прекрасними деревами, мав кришталеve повітря й вишукані пахощі. У цьому божественному місці перебувала лише одна істота – людина. Для вправи й розвитку сил, культивування творчих задатків Бог заповідав Адаму порати й доглядати рай. Це мало на меті панування над усім живим, збільшення знань про природу, а естетична досконалість раю повинна була здійснювати почуття й думки до свого Творця. Люди виділяли себе з природного довкілля й усвідомлювали окремішній від нього сакральний зміст власного існування. Оскільки людської історії як такої на цей час ще не існувало, то рефлексія щодо неї, а також відносно ролі й місця людини та її цілепокладання в історії ще не розпочалася. Люди ще не усвідомлювали себе в достатній мірі творивом Божим, не здатні були й зрозуміти Його абсолютну владу над ними й природою.

Посеред раю Бог дав особливе (життєдайне) дерево, призначене жити людину. Уживаючи його плоди, вона була б безболісною й безсмертною, не знала би старості. Бог не створив смерті. Людині, благом Божим, була надана можливість перетворюватися з душевного в духовне тіло. Проте, через гріхопадіння, лише при загальному воскресінні, при кінці світу й історії, через спокутування, виникне можливість перетворення тіла душевного в духовне (1 Кор. 15, 44—45).

Духовне виховання перших людей полягало в тому, що Бог привів до Адама всіх тварин, щоби той дав їм імена. Це демонструвало царювання її над природою. Він також удостоїв перших людей можливості безпосереднього спілкування із Собою (можливо й з ангелами), що давало їм здатність до пророцтв щодо майбутньої долі людства й визначення шляхів досягнення ним вищої досконалості.

Як уже згадувалося, для вправи в моральній свободі й утвердження в

добрі, відповідно до духовно-чуттєвої природи людини, Бог дав їй «дерево пізнання добра й зла», плоди з якого їсти було заборонено, бо «в день їжі від нього» людина мала померти. Ця легка заповідь відбивала в собі весь закон, що вимагав повної покори й послуху Творцеві. Загроза смертю, мала втримувати людину від непослуху. Під смертю розумілася смерть духовна й відчуження від життя Божого, а під загибеллю тілесною – зруйнування тіла. Первозданні істоти розуміли значення застороги. Так відбувся перший завіт Бога з людиною. Людська свобода зіткнулася з певними обмеженнями. Усе, що було даровано людині об'єктивно й суб'єктивно, представляло собою стан повного блаженства, тотальної гармонії й мало максимально можливу цінність.

3. Знетронення людини

Невідомо, як довго перебували прабатьки людства в раю, але ми знаємо, що під впливом змія-спокусника, що звабив Єву до порушення заповіді, їхньому цілковитому блаженству було покладено край. Знаряддям цього антилюдського підступу став відпалий від Бога ангел – диявол («людиновбивця від віку», «сатана, що зваблює всесвіт»). Упродовж усієї наступної історії людства ця істота відіграватиме надзвичайно важливу негативну роль. Усе те, що в індивідуальному й суспільному житті людського роду є болісним, чужим й ворожим (хвороби, смерті, війни, природні катаклізми тощо), усе те, що охоплюється поняттям «зло», за християнським ученням, є наслідком інспірованого дияволом відпадиння від Бога й позначається ще одним універсальним поняттям – «гріховність». Саме гріх надав провинно-онтологічного статусу живій і неживій природі. Непослухом одної людини багато стали грішними (Рим. 5, 19). Її причинно-наслідкові зв'язки зазнали деформації, обтяжилися матеріальним компонентом, макрокосм і мікрокосм втратили якість антропності. Людська природа від стану богоподібності миттю інволюціонувала до суто дегенеративного стану богопошищеності. Повне духовно-душевно-тілесне здоров'я зазнало контузії й набуло ознак інвалідності. Зла й нерозумна воля людська стала причиною цілосвітнього зла. Свій перший вибір, конкретний вибір у ситуації власної свободи став тим першим вчинком, що звів велетенську стіну між людиною й Богом. До того лагідний плин тієї райської ріки, що мала нести людність в благодатну нескінченність, перетворився на неналежний шалений потік, що проривається крізь величезні камені й скелі до скону. Люди залишилася сам на сам перед подібними собі й силами природи. Тотальний крах і відчай – здається, що такі поняття здатне хоч в певній мірі передати те, що визначало домінанту їхніх самоусвідомлення й самооцінки. Відтепер філогенез відбувався під егідою презумпції винності.

Бог мав повне право на Своє твориво, однак люди володіли дарованою Ним найвищою цінністю – свободою власного вибору. Найперший

вибір в історії людського роду, найперший акт свободи став прологом до всеісторичного трагізму людського роду. Через таке «необачне» обрання, через людський непослух Бог змушений був розпочати тотальну війну за людину й людство. Людська цілісність зазнала не лише дихотомії й амбівалентності, вона набула дисперсійної властивості. Найперший вибір став причиною не лише трагізму подальшого загальнолюдського буття й існування. Ним було закладено в онтогенез і філогенез аномальну властивість вибірності, що стала фатумом для людства. Людина обтяжилася не уникливою й перманентною необхідністю вибору, стала *homo seligens* (людиною обирущою). А вибирає вона в стані власної свободи. На тлі тих сонмів виборів, котрі відтоді змушена чинити людина, перед нею завжди стоїть остатній вибір: «Народжений від Бога не чинить гріха, хто чинить його – той від диявола» (1 Ів. 3,8—9). У свою чергу, від початку, Бог також перманентно обирає до спасіння або загибелі (Еф. 1, 4; 2 Фес 2, 13).

Обирає й диявол. Є діти Божі й діти дияволові: «Хто не чинить справедливості, не є від Бога, а той, хто не любить брата свого (1 Ів. 3, 10). Непримиренний двобій, що виник між Богом і дияволом, який усіма можливими засобами, намагається втримувати людину й людство в полоні гріха, у християнстві не передбачає алібі для вірного. Людина має бути або з Богом, або з дияволом. *Tertium non daturum*. Тим самим проблема вибору в усіх без винятку аспектах життєдіяльності людини є надзвичайно пекучою для кожного християнського адепта й для цілої християнської антропології.

Поставлені в ситуацію актуального вибору перші люди не могли знати, що вони визначають історичну долю всіх наступних поколінь, але на особистісному рівні були спроможними зрозуміти, що їхнє цілісне існування й майбуття залежить від «тепер», від їхнього конкретного рішення. Саме звідси від цього доленосного моменту біфуркації бере свій початок християнське антропологічне вчення й звідси для кожного християнина є іманентними не тільки безупинна базальна рефлексія щодо свого положення між добром і злом. Або вона відчуває позитивну Любов до Бога і Його творінь й ненависть до сатани та його поплічників – це один полюс, або це почуття зосереджується на полюсі протилежному. А, отже, вибір між добром і злом, й знаходження засобів уникнення зла в собі й зла в соціокультурному доквіллі – стрижнева тема християнського людинознавства. У свою чергу вона стає генератором проблем страждання й насолоди, співчуття й терпимості, непротивлення злу й духовного опору, вини й відповідальності, страху й щастя, каяття й спасіння, смислу й абсурду, надії й відчаю, морального й аморального, совісті й неподобства, альтруїзму й егоїзму, віри й знання, правди й кривди, соборності й самотності, масового й індивідуального, цілей й цінностей, тактики й стратегії власного життя, влади й власності та інші, котрі мають своїм витокком євангельські

аксіоми практики й емпірії людського співжиття та стосунків з Богом. Усі ці езистенціали в християнстві не лише осмислені й пережиті, вони поставлені в теоретично-концептуальній площині та остаточно вирішені.

Багатовікова безупинна, в тому числі й психологічна (змагання за владу над людськими душами) війна зі втіленим злом – дияволом вимагала від сподвижників Божих, які відчували гостру відповідальність за долю людства, знаходження та застосування засобів й методів для спротиву згубним впливам усюдисущого, могутнього й підступного «ворога роду людського». Антропологічно-психологічне знання, спрямоване на ефективний опір діям сатани та іншим чинникам, що дезорганізують соціальне життя, ментальність, соматіку й психіку людини й суспільства є суттєвою, значимою й креативною компонентою святоотецької містично-антропологічної й психологічної теорії й практики.

Хоча гріхопадіння сталося через вплив диявола, але головна причина походження гріха містилася в перших людях. Вони мали всі підстави й засоби для протидії спокусі. Не з необхідності й жорстокого примусу, а за власною волею ними було порушено волю Бога. Гріх не був необхідністю, а Бог не був винуватцем гріха. З формального (зовнішнього) боку трагічна сутність гріха полягала в порушенні позитивної заповіді – вкушання забороненого плоду. За внутрішньою природою, гріх полягав у роз'єднанні творива й Творця. Такий учинок став виявом крайнього тваринного егоїзму, зради власному Отцю. Творіння замірилося сягнути паритету з Богом, емансипуватися від Нього. Людина, зберігаючи всі даровані їй божественні задатки, вивищила власні ниці потреби, знехтувала всім найдосконалішим у собі й наданим під її оруду світі зовнішнім. Через це невимовне, – за словами видатного вчителя церкви Августина, – відступництво було спалплено святину, здійснено людиновбивство, духовне перелюбство й крадіж.

Відтак до того монолітний світогляд й космопсихологос розколовся на дві протилежні системи: теоцентрично-духовно-культурну й антропоцентрично-матеріально-цивілізаційну. Якщо у суто гуманістичному якісному відношенні домінувала перша, то у псевдогуманістичному кількісному відношенні панувала друга система. Саме її адепти відтоді спонтанно, але безупинно боролися за власні вітально-інстинктивні пріоритети, знавісніло виступали проти Божого світопорядку, титанічно виборювали власні егоїстичні інтереси.

Другу потужну, організовану й консолідовану, незрівнянно більш зухвалу й досить вдалу спробу, на цей раз уже багатьох представників людського роду стати вище Бога, емансипуватися від Вседержителя й Спасителя, поставити на місце Боголюдини – Ісуса Христа людинобога, на місце віри – розум і тим самим піддати сумніву догмати християнської антропології, вчинили «діячі» епохи Відродження. Прямим наслідком їх

зовні гуманістичного, насправді ж богоборчого чину стала спрямована ерозія дійсно людинолюбного християнського вчення про людину, що у свою чергу привело до Реформації. Цей, здавалось би, прекраснодушний антикатолицький рух у кількох західноєвропейських країнах мав на меті поліпшити церковно-суспільні стосунки, повернути Церкву до автентичного християнства, однак він призвів до виникнення глибоких тріщин у відносно конфесійно й світоглядно однорідному суспільстві, став причиною релігійних війн й атомізації вірян католицької Європи.

Проникнувши на українські землі реформаційні раціоналістичні ідеї безпосередньо похитнули усталені форми духовно-культурного й соціально-політичного життя Русі, привнесли псевдогуманістичні «ідеали» в тогочасну антропологічну доктрину. Так було порушено духовно-конфесійну гомогенність сталого релігійно-духовного життя. Секуляризації суспільства насправді стала його атеїстизацією.

Якщо неупереджено поставитись до того, яка з численних європейських антропологічних доктрин є достеменно людиновідповідною, то безсумнівний пріоритет належить первіснохристиянській. На відміну від західноєвропейської богословської, інфікованої схоластичною філософією, що була диференційованою та самостійною формою світського знання, яке по суті було апологетизацією «цивілізованого» індивідуалізму, руська філософська думка, що свідомо орієнтувалася на євангельську доктрину й святоотецьку антропологію IV—VIII ст. (особливо представників каппадокійської школи) осмислювала крайні основи реального й ірреального світу. Розвивалася вона в лоні не теоретичного, а духовно-практичного осмислення світу. У кінцевому підсумку перевагою такого способу філософствування було те, що тоді, як західноєвропейська філософія призначалася для вузького кола високоосвічених інтелектуалів, обслуговувала релігійну, юридичну та політичну сфери, вирішувала далекі від реального життя загальні, умоглядні, високоабстрактні завдання, руська філософія орієнтувалася на людяність, на конкретне, земне та дохідливе православно-християнське навчання праведному життю найширших верств населення. Будучи ідейно монолітною й достатньо людинолюбною, вона сформувала унікальну на той час соборну відомість русичів, витворила благодатну атмосферу братства й любові, давала відповідь на основні питання будь-якої філософської антропології: як щасливо прожити людині в цім світі, як заслужити посмертне існування. Усе це сформувало той, ніким не перевершений злет духовності й культури, яким вирізнялася Україна упродовж останньої тисячі літ. Прикладами злагоди в житті суспільства й гармонії внутрішнього світу руських християн ряснують сторінки тогочасних рукописів.

Третім спробунком стали мізантропічні твори Ф. Ніцше та його послідовників, зачарованих латентним садизмом його по суті богоборчих

й сатанинських ідей «надлюдини». Остання з позицій християнського антропологічного вчення є сублюдиною, рудиментом біблійної «ветхої людини», яка немов неандерталець-антропофаг відродилася через тисячі років від часу проголошення Ісусом Христом епохи духовної «нової людини». Маловідомі в часи Радянської влади, а нині каталізовані дикими псевдоринковими економічними відносинами, означені інфернальні віруси стрімко вражають суспільну свідомість. Ніким не стримувані, вони породжують суспільну пандемію антагонізму, політичного, соціального, майнового, культурного, релігійного й міжособистісного партикуляризму, невротизують суспільство, культивують відчуження, підштовхують його до того стану, який існував в епоху Ветхого Завіту.

4. Першородний гріх як наслідок гріхопадіння перших людей.

Гріх супроводжувався множинними нищівними наслідками для людства: одиничне ушкодило всезагальне. Відбулася кардинальна людська трансмутация й катастрофа Всесвіту. Вона задала іншу парадигму історії й істотно змінила якість всього наступного світобуття. Люди не лише втратили дар безпосереднього спілкування з Богом, вони стали перешкодою для того, щоби благодать Божа проливалася на всі наступні генерації. Наслідком ескалації зла в усіх можливих формах стало те, що людство потрапило в глухий кут, підійшло до зяючого провалля. Колапс благого в людях супроводжується експансією злого. Призначені до подальшого обожнення створіння Божі втратили це благо. Безмежні довіра, любов, спокій, впевненість і радість, що царювали в їхніх душах, перетворилися на свою протилежність. Усвідомлення провини, сором, відчуження Божої немилості, очікування покари й відплати заповнили внутрішній світ людей. Згодом для наступних генерацій гріх стане звичкою, втратиться здатність до адекватного сприйняття реальності. Нечутливість, невдоволеність, гордість, егоцентризм, обман, самообман, жадоба, хтивість, заздрість, схильність до злочину, ненависть, соціально-психологічні девіації та багато інших наслідків гріха супроводжуватимуть людство в його подальшій індивідуальній і суспільній історії. Морально-психологічне православне учення про різноманітні види гріхів: вільні й невільні, пробачні й непробачні, тяжкі й смертні, глибока наука боротьби з гріховними помислами й діями – є невичерпною криницею знання для історії антропології й історії психології для гуманітарної освіти й виховання.

Унаслідок першого гріха людина втратила благодать Божу, що зміцнювала її поривання до добра. Вона прирекла себе на духовну смерть. Смерть душі не була припиненням особистого буття людини, бо душа безсмертна, але духовна смерть стала роз'єднанням іманентного й трансцендентного, людини з Богом, в якому зосереджено життя всього живого й животворне світло духу. Через таке роз'єднання, зберігаючи буття, життя душі насправді перебуває поза її дійсною природою. Адже істинне життя

духу неможливе без благодаті Божої. Тому тих, хто остаточно згодом відступилися від Бога, опісля воскресіння й суду, чекає «вічна смерть, друга смерть» (Об. 2, 11; 20, 6, 14). Саме щодо неї застерігав у раю Бог. Ще один наслідок для душі – ушкодження духовної природи людини, з'ява в ній, – за Євангелієм, – іншого (другого) закону: нового чужорідного начала, що змагається з первісним законом розуму. Це – начало зла або гріховних дій (Рим. 7, 18-23). Останнє охопило всі сили душі: розум, волю й серце, що стали ворожими Богу (Рим. 8, 7). Гріх став «душею людини» (Мт. 10, 39), а окрім Бога, на землі не залишилося жодної праведної людини (Рим. 3, 10—12). Людство потрапило під владу диявола, прийняло його оруду, а разом із цим гріхи головні: невір'я, гордість, сріблολюбство, блуд, заздрість, нестриманість, гнів, лінощі, відчай; гріхи, що волають до Неба: навмисне вбивство, пригноблення бідних, удів і сиріт, незаконне утримання чи зниження платні, а також гріхи проти Святого Духа й чужі гріхи.

Пощкодження розуму виявилось в тому, що він потьмарився, втратив ясність цілісності та проникливості. Інтелект схилився до «плотського мудрування» (Рим. 8, 7), іншими словами, до софістики й світської (язичницької, матеріалістичної) філософії. Таку його особливість можна кваліфікувати як інтенцію до релятивізму: методологічного принципу відносності змісту й значення релігійного, наукового, філософського, пізнавального, морального, правового феноменів духовної культури, соціального життя й загально визнаного ідеалу, до виникнення антигуманних й антидуховних учень і релігій, до виправдання зла й гріха в усіх можливих їх виявах. Ситуативна або конвенційна мораль превалюватиме упродовж усієї ветхозавітної історії людства.

У сфері вольовій гріх відповідно привніс розлад. Це відчутно позначилося на самоусвідомленні свободи й відповідальності. Відтоді людина воліє зла: самовиправдання, самовдоволення, самовизначання, самозвеличення, самовільності, самовладдя, самовпевненості, самовтіхи, самодемонстрації, самодії, самодостатності, самозакоханості, самозаспокоєння, самоізоляції, самокерованості, самоправства, самоствердження. Означена позірна самість не тільки нищить людину як таку, як «образ й подобу» вседосконалого Бога, вона є виявом ворожості до Творця (Рим. 5, 21; 6, 12). Якщо зобразити природу людини у вигляді трикутника, вершиною якого для християнської антропології має бути дух, а його нижніми кутами преображені душа й плоть, то супротивленні йому учення про людину вершину цього трикутника увінчують гріховною плоттю. Поряд із трихотомією в розумінні складу людини, у християнській антропології існує дихотомія. Наділена богоподібною свободою людина розсікає свою вроджену цілісність на дві частини. Її аномальна амбівалентність уподібнюється кентавру: верхня частина тіла спрямована до всього божественного, а нижня – до сатанинського. Принаймні відомості про такий поділ

наведений в одному з перекладних давньоруських рукописів. Свобода й воля до святості й самопожертви заради Бога та всіх Його створінь, свобода й воля до цінності безумовного виконання божественного, трансформується в гріховність, самолюбство й цінність безумовного чинення своєї недолюдкуватої «яйності». Совість у же не є абсолютним імперативом. Гріх царює над упалою людиною, локалізує свободу й підкорює її волю. Вона – раба гріха, власних бажань, вітальних, а по суті тваринних, інстинктів і капризів. Уже не царем природи, а її вихолощеним невільниким, заручником й безвільним репрезентантом стала наділена всемогутнім, всеосяжним, всеперемагаючим, вседосконалим, всечасним, вселюблячим й всемилолюбивим Духом Божим людина.

Серце стало вмістилищем підсвідомих нищих бажань й неподобних пристрастей. Як істинна сутність особистості, й осереддя любові, воно стало «кам'яним», нечутливим, покритося егоцентричною кіркою. Його первісна прозорість й досконалість, що була приналежною до досконалості Творця, укорінюється в матеріально-емпіричній сфері. Воно «забуває» божественне походження й призначення, свою світлоносність, своє творче світоперетворююче покликання, стає немічним й занурюється в диявольську темряву.

Дисбаланс духовно-душевного єства призвів до духовно-інтелектуального й психо-соматичного конфлікту у внутрішньому світі людини. Це проявилось у боротьбі між духом й тілом, свідомим й поза-свідомим, розумом й почуттями, соціальною й асоціальною інтенціями, що сприяло деперсоналізації й соціальній дезадаптації людини та започаткуванню численних психічних комплексів. У християнській антропології все суто Боголюдське позначається терміном «внутрішня людина, усе людинобожественне – «зовнішня людина».

Тіло вийшло з-під влади душі, узяло гору над нею й утягається в гріх. Воно зазнало хвороб, втоми, страждання й тілесної смерті. Пошкодився весь собраз божий у людині, людина «уподібнилася безсловесним тваринам». Простуючи за тілом, людина вже думає не про духовне, а про тілесне. Іти за духом – думати про духовне, бо думка тілесна – то смерть, а думка духовна – то життя та мир (Рим. 8, 5). Відбувся тектонічний розпад людської цілісності, що в православній антропології отримало назву дезінтеграція. Ретроградна мутація – така дефініція є відповідною для тієї метаморфози, якої зазнала людина.

Християнська антропологія вчить, що смерть тіла – це розлучення душі від тіла. Тіло руйнується, піддається тлінню, а дух здіймається у нову сферу буття. Союз людини й Бога, який за Задумом Творця мав бути вічним, розпався. Смерть стала спільною долею всього людства. Через одну людину «гріх прийшов у світ» і тому все людство, отримує смерть й скінченність, як плату за гріх. Смертність, як набута в результаті відпадиння

від Творця властивість, відтепер глобально лімітує всю життєдіяльність індивіда й суспільства.

Гріх зруйнував і зовнішні блага. Бог вигнав людей з раю в місце перебування, спільне з усіма тваринами, щоби вона, обробляючи землю, могла підтримувати власне життя. Влада людини над природою суттєво зменшилася. Видозміна світопорядку, дисбаланс природних сил й зломи в усталеній Богом ідеальній архітектоніці спричинились до відчуження людини від органічного й неорганічного світу. До того смиренні й лагідні природні сили й стихії усамостійнилися, а тваринний світ став змагатися з людиною за життя. Земля стала проклятою: зменшилася її родючість, виникли землетруси, повені, посухи тощо. Виявилися інші відхилення від колишньої злагодженості в довкіллі. Світ зазнав фізичного розладу й занепаду, розпочався незнаний досі процес його соціоприродного виснаження, розвитку до небуття. Настала доба депресивної й прискорено занепадаючої людності. Розпочалася боротьба за виживання, війна всіх проти всіх, болісний, неусувний, воістину нісенітний розмир у внутрішньому світі кожного. Метастази гріховності вразили антропо- і ноосферу. Космос перетворився на хаос.

Оскільки, за християнськими уявленнями, усі люди походять від Адама і Єви, що впали в гріх і були засуджені, така доля спіткала і їхніх нащадків. Відтоді всі народжуються з непозбутнім почуттям провини, позбавленими первісного стану райського блаженства, засудженими на хвороби, скорботи, до смерті тимчасової й вічної. Усе, за деякими винятками, населення планети еволюціонувало (інволюціонувало) до апогею загальнопланетарної гуманітарної кризи. У людства практично не стало надії на хоча би мінімальні зміни існуючого стану речей. Відчай перед просякнутим соціопатіями й натуропатіями світом стає предикативним.

Період від гріхопадіння Адама до приходу Спасителя Ісуса Христа кваліфікується у Святому Письмі як «Старий Завіт», «Ветхий Завіт», як відтинок загальнолюдської історії, що тривав під знаком гріховної занеपालості людства. Понад шість тисяч літ рід людський сповна «тішився» згубними наслідками вчинку Адама і Єви. Антропологічний крах – занадто слабке визначення цього стану існування, яке повсякчасно дрейфувало до зvierодності й далі – до небуття. Психічні й фізичні хвороби, війни, пандемії, посухи, землетруси, повені, неспинно тривали упродовж ветхозавітної доби. Понад те.

За особливо важкі гріхи окремих людей, міст і народів Бог давав повчальні уроки. Утворення пекла, Всесвітній Потоп, кари єгипетські, розсіювання, полон, гоніння – були спрямовані на примирення творива з Творцем, на те, щоб людина «повернулася» до Бога (Ос. 2, 6; Лк. 13, 34).

5. Антропологічний зміст уявлень про воскресіння.

Всемилостивий й людолюбний Творець ідеального всесвіту й перших

всесовершенних людей, що мали виконувати роль взірцевої моделі для всіх народжених ними, не міг припустити переривання започаткованої Ним благої протяжності, якоїсь присутньої її флуктуації. Не зважаючи на гріхопадіння перших людей, їх заступають ветхозавітні праведники, пророки, святі й мученики. Тепер вони є знаряддями втілення Його Задуму щодо людського роду. Вони стали провісниками з'яви нової людини. Їхніми вустами й діями Господь продовжує втілювати Свій план підтримки всього святого й доброго. Цей обраний народ Божий несе в собі той Дух і ту Божу іскру, які були даровані прабатькам людства, і так бездарно та безвідповідально втрачені ними. Саме на цих посланців Божих було покладено святу місію духовного-тілесного оздоровлення людства, і саме вони були заставою того, що Творець не залишає твориво, опікується його долею.

Хоча в такому нікчемному модусі абсурду людський рід скнів упродовж всього часу тривалості епохи Ветхого Завіту. Однак весь цей «втрачений час» Бог готує людність до спасіння. Продовжуючи виконувати наперед визначену програму світоустрою, Творець змилювався над творивом, що перебуває в нещасті. Його волею розпочинається нова доба всесвітньої історії – доба Нового Завіту. Хресний подвиг Ісуса Христа революційно змінив усталений по гріхопадінню порядок речей. Відтоді кожній людині, усьому людству й природі даровано можливість радикальної зміни власного жалюгідного й ганебного статусу, кожен індивід набуває надію на спасіння. Спасіння (гр. σωτηρία, лат. sanus) – це буквально «оздоровлення» «вивільнення від хвороби, цілковитого ушкодження». У Новому Завіті цей термін позначає вибавлення від небезпеки, смерті, хвороби, повернення цілісності, міцності й здоров'я. З позицій історії антропогенезу період Нового Завіту, що змінив Завіт Старий, можна визначити як добу реінтеграції людського, свідомої інтенції нової людської формації – християн до повернення в той ідеальний первісний стан, в якому перебували люди до гріхопадіння.

За волею Отця, абсолютно досконалий й безгрішний Син Божий Христос зійшов на грішну землю. Сприймавши дійсну людську природу від Матері Своєї Пресвятої Діви Марії, він перебуває на землі в тілі тотожному людському. Підвладний усім законам людського існування (дорослішання, спрага, голод, втома, сон), духовні й душевні людські властивості (любов, радість, печаль, відчай), наповнений безмежної любові до занепалого й стражденного людства, Він свідомо йде на Хресні муки й Розп'яття. Ціною власних гідності, страждань і смертних мук Господь визволяє приречене людське плем'я. Він віддає «душу Свою на викуп багатьох» (Мт. 20, 28). Його жертва стала знаряддям спасіння. Його смерть обернулася перемогою над смертю й дияволом, винуватцем її. (Ів. 12, 31). Маючи вповні божественну природу, Спаситель не тільки воплотився в людину, але

взяв на Себе всі гріхи людства й здолав гріх. Син людський дав надію не лише праведним, не лише кожному з людському роду, а й переважно грішним (Мт. 9, 12; 14). Спочатку учні Христові апостоли, а потім сотні, тисячі, десятки тисяч, сотні тисяч й мільйони послідовників Спасителя, Який ціною власної смерті викупив людство з полону гріха й перманентного горя, стають на шлях наслідування найкращих Боголюдських якостей Сина Божого. Кожний із них у Таїнстві Хрещення зрікається диявола, гріха й всього нелюдського. Кожний зобов'язується жити за Христом, чинити за Христом і вести за собою інших. Тим самим неофіт очищається від всякого гріха, вважається виправданим й освяченим. Йому даровано всі підстави для власного духовного вдосконалення, що є умовою й запорукою вдосконалення цілої антропосфери, присутнім фактором гуманізації людства, його виходу з духовної й соціально-культурної кризи.

Будучи «Новим Адамом», Господь понад усе прагне повернути людину до первісного нормального стану, дарувати їй «вічне життя». Ним накреслюється дощенту нове антропологічне вчення. Від ветхозавітного духовного анабіозу людство спрямовується Ним до духовного автогенезу. Ветхозавітній інтоксикації гріхом протиставляється санація святістю. Христос прокламує необхідність переходу до зовсім нової фази антропогенезу – епохи обожнення людини, як процесу формування людиною в собі Христової природи. «Коли хто в Христі, той створіння нове, – стародавнє минуло, ото сталося нове» (2 Кор. 5, 17). Такого роду трансформацію не треба розуміти в пантеїстичному смислі, як онтологічне злиття з божественною субстанцією, як розчинення в ній або її привласнення. Це особистісна участь у справі Божій та плекання в собі Божественних якостей. І цей процес повинен стати загальнолюдським. «Він Своєю наукою знищив Закона заповідей, щоб з обох збудувати Собою одного нового чоловіка, мир чинивши» (Еф. 2, 15). Відповідно перетворюється й нежива природа. «За Його обітницею ми дожидаємо неба нового й нової землі, що правда на них пробуває» (2 Пет. 3, 13). Саме тому в Євангелії говориться, що цей світ піддасться перетворенню або очищенню вогнем. Умовою цього виступає космічно-творче покликання людини, котра, за Теяр де Шарденом, під орудою Божою повинна утворити Божественне середовище. Лише тоді земля з'явиться в очищеному й оновленому виді (2 Пет. 3, 10–13).

На власному ж людському рівні людина переживає такий стан «нового народження» й у християнському Таїнстві Хрещення. Повернення до первісного стану, вороття людини й природи до власного начала у руських рукописах позначається терміном «паковытыє» (гр. πάλιγγενεσία) – «відродження»; «нове життя»; «воскресіння» (Мт. 29, 28; Тит. 3, 5). Хрещення – «баня паковытыя», нове народження. Ще одним близьким до попереднього є поняття «премененіє», що позначає момент різкої зміни всієї духовно-розумової сфери людини від гріховно-тілесного до святого й ду-

ховного, від диявольського до Божого, від зовнішнього до внутрішнього, від минулого до прийдешнього. Така благодатна метаморфоза й подальша внутрішньо-містична робота над собою з метою власного олюднення є завданням християнської антропологічної теорії й практики. Плекання в собі вседосконалого Божого – обожнення є їх вищим ступенем. Засобами такого обожнення є Церковні Таїнства, моральний спосіб життя, виконання Божих заповідей, аскетичний чин й молитва. Цей процес, що може відбуватися винятково Божою силою, Його Святим Духом важко піддається вербалізації, але досвід християнських святих переконливо засвідчує здатність людини сприймати всю повноту нетварної енергії Божого Слова. Лише таким шляхом людина бере участь в людинолюбній місії Христа і Його Церкви. Це єдиний засіб для людства обернути земне животіння на щастя й радість життя райського, повернути царствену владу над живою й неживою природою, знову стати її мудрим царем, досягнути свого Перообразу й набути громадянство в Царстві Небесному

Попри відсутність аналітичного опису християнської моделі релігійно-го навернення, його мотивів й типів, можна стверджувати, що від його початку людина стає на шлях цілковитого преображення. Через відмову від гріха, праведний спосіб життя, беззастережну віру, участь у суспільному християнському служінні, через зміну вегетативного життя на духовне, спростовується ветхозавітне «тіло гріховне». Людина «вмирає для гріха», “зодягається в нову людину для пізнання за образом Сотворителя її” (Мт. 3, 11 й далі; Рим. 6, 6; Кол. 3, 9; Гал. 6, 15). Тепер тіло знову сприймається як храм Святого Духа, що потребує ретельних піклування й уваги (1 Кор. 6, 19). Воно – засіб самовиразу та прославляння Творця. Кожен, з’єднаний з Господом, має міць поборювати ті ворожі йому сили, що уярмлювали його – гріх, смерть, старозавітний Закон. Відхрещуючись від старого тіла, скидаючи із себе «тіло плоті», кінцем якого є смерть, вірний надає нове тіло «в жертву живу» (Рим. 2, 1). По загальному воскресінню його буде перетворено у «славне тіло» (Фил. 3, 21), в «тіло духовне» (1 Кор. 15, 44), в тіло нетлінне, в образ небесного Адама (1 Кор. 15, 49). Як храми Святого Духа, як члени Тіла Христового і Його Церкви (1 Кор. 6, 19) людські тіла прикликані ввійти в новий і незвіданий світ. Наприкінці часів вони воскреснуть із Христом Спасителем, бо громадянство вірних на небі. Спаситель, що зійде з неба, «перемінить тіло нашого пониження, щоб стало подібним до славного тіла Його, силою якого Він може і все підкорити Собі» (Фил. 3, 20—21).

Відтепер тіло здатне служити святій меті (1 Кор. 6, 12—20), воно вважається однією зі складових тіла Христового. Соборне зібрання вірних слугує для служіння й творення Церкви (Рим. 12, 1—2; Ін. 15, 4—5). Церква – це одушевлений Храм, спільний і солідарний Божественний організм, живе містичне Тіло Христове, що складається з органічного об’єднання

вірних і главою якого є Спаситель. У такому життєвому єднанні навернені дістають із Христом і один з іншим виміряні одвіку й завойовані у боротьбі з гріхом і дияволом харизми. В одному Дусі, хрещені в одне ціле (1 Кор. 12, 13) члени єдиного Тіла Христового, утворюють живу згуртованість. Церква як Тіло зростає (Еф. 2, 21), твориться. Вона – обрана частина повноти (гр. πλρωμα), котра во Христі, оскільки Він – Бог (Кол. 2, 9), Спаситель людей, з'єднаних із Його Тілом в одне тіло (Рим. 12, 5), Глава всесвіту. Церква збирає всіх чад єдиного Бога й Отця (Еф. 4, 6) в єдиний народ (Гал. 3, 28). Вона спростовує будь-які поділи між людьми, примиряє в єдине збратане любов'ю поспільство – конгломерацію іудеїв і язичників (Еф. 2, 14), мудрих і невігласів, можновладців та рабів, чоловіків та жінок (1 Кор. 12, 13; Гал. 3, 28). Суспільство майбутнього – суспільство вірних, кожний з яких є homo fides – людина віри, довіри, впевненості, вірності, честі, сумлінності, справедливості, щирості, справжності, правдивості й уповання. Сформується універсальний унітаризм, що інтегрує живу й неживу природу у всеєдність.

Така кафолічна, теократична глобальна всеєдність, де кожен відповідає за всіх, а всі за кожного, спростовує людські, в тому числі й ментально-душевні та психофізичні відмінності, вона адаптується до кожного культурно-цивілізаційного утворення (1 Кор. 9, 29 і далі), що існуватиме на конкретному інтервалі всесвітньої історії та у своїй інтенції має охопити всі народи (Мт. 28, 19). Святість Церкви не лише в її Главі та найважливіших членах. Вона на кожному її члені, освяченому через Хрещення. Грішним пропонується «прощення й очищення» (Ів. 20, 23; 1 Ів. 1, 9). Яким би не був пекельним гріх, його даровано спокутувати. У Церкві, як це впливає зі змісту Святого Письма й творів православних авторів, виникає кардинально нова людська, колективна й уселюдська метаантропологія (теоантропологія), заснована на універсальних і досі неперевершених жодною світоглядно-філософською або соціально-політичною системою християнських державно-політичних й морально-етичних принципах.

Саме з акту широкого навернення може розпочатися перетворення субстрату індивіду. Від ступорозного стану вона відживає до просвітлення. Воскресає дух людини, починає відтворюватися її первісна природа, що мала своє начало в Богові. Усвідомивши смертельний характер власної хвороби, людина стає на хресний шлях духовного, душевного й тілесного преображення, спрямовується до свого благодатної первовічної довершеності. Душа повертається до чину, який вона мала при Творінні. Упорядковуючи всі відчуття, вона виходить із під орудя матеріального, стремить у Божу височінь. Оскільки вона це найдорогоцінніше благо для людини, то вирятовуючи її, людина спасає самого себе, тобто себе як особу, відтворює її в собі. У душу поклав Бог сім'я вічності, що проростає в належний час (Як. 1, 21), тому вся людина знову стане «душею живою», «тілом духо-

вним» й воскресне у своїй цілності (1 Кор. 15, 45). Індивід перетворюється на особистість, себелюбство на людськість, а ненависть на любов. Самосвідомість по-новому осмислює власне «я», котре вже невід'ємне від Господнього «Ти», і Його «ми». Її межі розверзаються до нескінченності Абсолюту. Твориво здійсмається до Творця. Тим самим осягається світ горній. Очима серця людина прозирає минуле, теперішнє й прийдешнє, усвідомлює своє творче призначення у Священній Історії й сакральний смисл власного життя. Вона стає історичною й есхатологічною особою. Виянюється інтимна причетність до світотворчої Премудрості Божої Софії, її промислительної енергії. Людина розпочинає мудрісне життя й життя в мудрості. Божественна ікономія спасіння людського роду сприймається як власна духовна місія. Відтворюється «образ Божий» в людині й усвідомлення власної цінності. Людська природа в синергії з Божественною благодаттю оживотворяється. Світосприйняття офарблюється життєрадістю й антропологічним оптимізмом, вірою у власні сили й загальнолюдський потенціал. Скомплікованість зв'язків, відношень, стосунків, сприйняття й розуміння скасовується простотою (Мт. 10, 16). Світорозуміння й світовідчужання очищується від намулу речовинно-емпіричного, видимого й прагматичного. Непотьмарене світоспоглядання, що визначається поняттям «дитинність» задає новий смисловий вектор соціальних й морально-етичних орієнтацій. Адже суспільство, де панують прості, відверті, невимушені й щирі стосунки, на взір такі, що існують між непорочними й цнотливими й мудро-наївними дітьми, елімінує зло. Думається, що саме це мав на увазі Христос, Своїм слововказом: «По правді кажу вам: коли не навернетесь, і не станете, як ті діти, – не ввійдете в Царство Небесне!» (Мт. 18, 3). Не влада над іншими, а смиренномудра над собою є умовою всиновлення Христом. Людина вступає на шлях культивуації в собі Христової досконалості, Його абсолютних почуттів до всіх і кожного: любові, милості, прощення. Якщо людина в епоху Ветхого Завіту корилася Закону Божому зі страху, формально й офіційно, то новозавітна людина вірить Спасителю беззастережно, усім своїм єством.

Блаженства, обіцяні людству Христом у Його Нагорній проповіді, (Мт. 5—7; Лк. 6, 17—49) вимагають духовного смирення перед Господом і людьми, що виступає антитезою ветхозавітному егоїзму. Новий Завіт спростовує не лише гріхи у формі матеріальної або моральної дії, а найменші інтенції до гріховного. У найбільш узагальненому вигляді Христові заповіді концентруються на одній істині – усі люди «сини Отця» (Мт. 5, 94; Лк. 6., 35), поріднені «Сином Людським» (Мт. 25, 31), Котрий прийшов спасти світ (1 Ів. 4, 14), дарувати людству мир і життя вічне (1 Ів. 5, 13), посилає в душі Духа Святого (Гал. 4, 6), що люди «сини світла й сини дня, не належать ні ночі, ні темряві» (1 Сол. 5, 5). За вченням Христовим, час, коли кожний землянин житиме з глибоко усвідомленим й екзистенційно

пережитим законом соборності (коммюнитарності – за М. Бердяєвим) й дружби, співжиття людей на планеті стане часом загальнолюдської солідарності. Кожна природна й кожна соціальна людина стане людиною трансцендентальною, духовно-внутрішньою, не поділеною на суб'єкт й об'єкт, на індивідуальне й універсальне, природне й духовне. Релігійно-духовне життя такої людини цілковито просочене Божественними енергіями й обумовлено святим Боголюдським досвідом. Така ціломудра людина здійснює власну життєдіяльність не в умовах необхідності, але в царстві свободи. Вона достеменно людяна.

На початковій стадії цього праксису регенерації людського й стягання благодаті людина набуває досвіду інтимного спілкування й з'єднання з Богом. Її сповнює благодать Божа. Пробуджується свідомість, розум прозирає й починає усвідомлювати згубність власного стану. Він зводиться в серце. Воля спрямовує душевні й фізичні сили на боротьбу з власною недосконалістю. Упокорюються пристрасті й народжується почуття совісті. Людина стає безпристрасною. Нею споглядаються понадчуттєве, надмирне й потойбічне. Нове світобачення супроводжується спогляданням Фаворського благодатного нетварного світла, що перетворює людську природу на обожено-світлоносну. Зміцнюється дух і починає правити уявою, пам'яттю та іншими психічними процесами. Він прагне упокорити плоть і з цією метою консолідується з душею (Гал. 5, 16). Дух Божий, що перебуває в людині, оновлює її, а той, хто злучається з Господом «стає одним духом із Ним» (1 Кор. 6, 17). Народжена від Духа людина, вклоняється Богу «у душі й істині» (Ів. 4, 24), приносить «плід Духа», що животворить (Ів. 6, 36), відмовляючись від плоті та її «мертвих учинків» (Євр. 6, 1).

Християнин понад усе жадає досягнути волю свого Творця, тому узгоджує її з волею власною. Для цього він пригортається до волі Вседержителя, а його оновлений розум, силою Святого Духа пізнає, «що воля Божа – добро, приємність та досконалість» (Рим. 12, 2). Так, християнин приходить у пізнання Його волі, щоби наповнитись «всякою мудрістю й розумом духовним» (Кол. 1, 9). Волі еднаються, благодать і свобода узгоджуються. Відновлюється озлоблене, нестямне й нечуле серце. Воно вступає в діалог із собою, відкривається, знову повертається до стану первісної чистоти, спогадує себе як джерело свідомої особистості, як місце остаточних благих рішень і вчинків, як локус, де відбувалася зустріч із Богом. Зникає його двоїстість, нещирість й лукавство. Адже Бог «досліджує серце» (Єр. 17, 10) й викриває неправду (Іс. 29, 13). Людина усвідомлює, що Боже Слово, гостріше від меча, сягає аж до «поділу душі й духу, суглобів та мозків, і спосібне судити думки та наміри серця. І немає творіння, щоб сховалось перед Ним, але все наге та відкрито перед очима Його, Йому дамо звіт!» (Євр. 12—13). Ще у ветхозавітну добу Бог звелів Ізраїльському народу, щоби той не помер, покаятися, відвернутися від усіх гріхів, «ство-

рити нове серце та нового духа» (Єз. 18, 31). Замість враженого духовним кардіосклерозом, Він обіцяв дати нове серце й новий дух, забрати «серце кам'яне» і дати серце з плоті та духа до людського нутра (Єз. 35, 26—27). Це мало примирити цей народ з Ним. У добу Нового Завіту Христос говорить, що із серця виходять лихі думки, душоугубства, перелюби, розпуста, крадіж, неправдиві свідчення, богозневаги (Мт. 15, 19). Вірний має прийняти слово Боже в добре й чисте серце (Лк. 8, 15), усім серцем повинен любити Бога (Мт. 22, 37), серцем прощати брата (Мт. 8, 35). Серце має стати смиренным (Мт. 11, 29), чистим (Мт. 9, 2), проясненим й палаючим (Лк. 24, 32). Вірувати новим серцем до праведності, значить урятуватися (Рим. 9, 10 і далі). Тоді «очі серця» просвітлюються вірою (Еф. 1, 18), у серці оселяється Христос, воно наповнюється новим Духом Сина Божого (Гал. 4, 6) і любов'ю Божою (Рим. 5, 5). Людина стає homo.

Одночасно керовані духом й душею, розум, воля й серце вступають у двобій з плотськими пристрастями. Приборкане тіло також повертається до первісного стану. Цей щабель нового духовного життя характеризується тим, що людина починає свідомо ігнорувати матеріальне й гріховне, її духовні очі здіймаються до невидимого, надчуттєвого й ідеального світу. Вона адекватно, тверезо й безпристрасно оцінює справжню вартість двох, радикально протилежних й антагоністичних світів – Божого й диявольського. Людина «ветха» (така, якою вона була упродовж усього часу, що минув від моменту гріхопадіння), власними зусиллями й за допомогою Святого Духа, починає перетворюватися на «нову». Вона жадає святості, дієво маніфестує: любов, милість, правду, простоту, добродійність, чистоту, самозреченість. Вірний розпочинає пізнавати власного Творця, він переповнюється безкорисливою любов'ю до Христа, що вирятував його ціною власного життя. Вона палає любовістю до кожної живої істоти.

Через главу упалого людства – Адама ветха людина стала рабом гріха (Рим. 6, 6, 17; Еф. 4, 22). Нова людина, через хресний подвиг Христа, стає людством, оновленим у Христі, що у Своїй плоті створив з язичників та іудеїв єдину нову людину (Еф. 2, 15). Відтепер усе суть одне в Христі (Кол. 3, 11). Із цього часу зовнішня людина нищиться, «зате день-у-день відновлюється внутрішня» (2 Кор. 4, 16). Відновити в собі образ Творця – це те саме, що «зодягнутися Господом» (Рим. 13, 14). На кожного християнина покладено цілосвітню місію: справа оновлення повинна розпросторитися на цілий Всесвіт. Величний чин оновлення творива – це чин спасіння, здійсненого Ісусом Христом, що запровадив новий світовий порядок, приніс усеохопне оновлення людства й природи. Проте повне відродження станеться лише в останні часи світу, «у новому небі й новій землі» (2 Пет. 3, 13).

На вищих щаблях цього духовного сходження знову набуваються понадприродні духовні й інтелектуальні здатності першої людини: безпо-

середнє знання істини, осягнення найбільших таїн світоустрою, можливість бачити духовний світ, ангельський чин і самого Бога, дар пророцтва, абсолютна чистота сприйняття навколишнього світу. Перебуваючи в Божому часі й просторі, людина стає людиною космічною. Земна людина благодатно перетворює власну духовну й тілесну природу в небесні. Як редукований космос, вона змінює якість не тільки самого людства, але й творить та одушевляє ноосферу, стає потужною геодуховною, геосвященною та геогармонізуючою силою. Разом з Господом вона творить «нове небо й нову землю», вона перемагає недосконалий світ. Відповідно оздоровлюється емоційна сфера, як окремої людини, так і сукупного людства: зникають ненависть, страх, печаль і сором. Пробуджуються совість, воля стає суголосною з волею Божою.

6. Смерть і посмертне життя в культурно-антропологічному вимірі.

Далі я спробую хоч якоюсь мірою висвітлити питання, які, на превеликий жаль, у неналежній мірі аналізує сучасна філософська антропологія. Проблема смерті завжди була і є нині одною з центральних у філософії й психології. Не буде перебільшенням твердження, що ця таїна була, є й буде темою роздумів кожної, без жодного винятку, людини. В історичній ретроспективі в первісно-родових суспільствах смерть сприймалася природно: як повернення до померлих предків, а життя посмертне розглядалося в якості продовження життя земного. Філософія антична привнесла в осмислення цього феномену раціоналістичну компоненту: його трактували як остаточне звільнення безсмертної душі від матеріального тіла, як такий, що існує поза життям, котре сприймалося як форма існування розумних істот. Ці світоглядно-філософські системи переважно зосереджувались на спробах знайти сенс самої тілесної смерті й не містили в собі теоретичної рефлексії щодо смерті духовної (через гріхи й злочини душа утрачає благодать Божу, що оживляла її вищою духовною силою), щодо посмертного існування людини й перехідного стану душі, щодо посмертного існування людства, щодо перехідного стану душ. Антична філософія також розглядала смерть і посмертне існування як тотальну анігіляцію живого. Язичницька теорія індивідуально-особистісної есхатології смерті та позарефлексивна індивідуально-особистісна есхатологія в тогочасній свідомості домінувала. Але вона не здатна була до побудови картини всезагальної загальнолюдської есхатології.

Лише християнська думка сформувала уявлення про смерть як про перехід з одного рівня існування до іншого, підійшла до цієї глибоко екзистенціальної проблеми не лише з позиції індивідуальної есхатології, соціальної психології, але й з позиції історичної долі людства, філософії історії та її завершення. Лише християнське віровчення розкрило таїну індивідуальної смерті, як таїну смерті всього людського роду. Іншими словами, вона погодила антропологію й есхатологію, дала людству єдине антропо-

есхатологічне знання. Останнє ж розкрило перед людиною й людством кардинальну смисложиттєву істину: індивідуальний суто християнський спосіб життя є умовою індивідуального безсмертя. Такою ж є умова загальнолюдського безсмертя. Таким чином, людству даровано знання універсального закону безсмертя. У вустах Спасителя він звучить так: «По правді кажу вам: «Що тільки зв'яжете на землі, зв'язано буде на небі, і що тільки розв'яжете на землі, розв'язано буде на небі» (Мт. 18, 18).

Християнство випрацювало якісно відмінну від попередніх есхатологію, есхатологію як учення про останні речі, про кінцеву долю світу й людини, про те, що підсумком кінцевих історичних доль (долі кожної людини по смерті) буде спільна кінцева історична доля людства – його фізична смерть та перебування в певних станах у загробному світі. Така антропоесхатологія постала як віра в те, що світовий процес є реалізацією Задуму Божого, він має телеологічну кінцеву мету й абсолютний телеологічний кінець. Вона стала упованням на прийдешнє Царство Боже.

Серед інших ранньосередньовічних літератур українська не була виключенням. Як і всі інші, вона була пройнята темою смерті. Практично кожна ранньосередньовічна вітчизняна пам'ятка в більшій чи меншій мірі торкається питань небуття. Осягнення того, що смерть є спільним для людини й людства фатумом, що вона є виявом невідворотної необхідності й законом природи відбулося ще на дохристиянському етапі української історії. З приходом християнства в суспільній свідомості Русі традиційне язичницьке розуміння смерті для значної частини населення радикально змінилося. Завдяки Святому Письму, святоотецьким творам і окремим, адаптованим до християнського віровчення концептам смерті, що існували в античній філософській думці, бачення смерті й посмертного існування набуває зовсім нової змістовної якості. Поруч з традиційним язичницьким і античним матеріалістичним розумінням смерті в суспільній свідомості зміцнюється християнське сприйняття смерті, смерті не як трагічної втрати життя, а як тріумфу його набування (Фил. 1, 23).

Нове віровчення стверджувало, що Бог створив людину безсмертною для нетління (Муд. 2, 23), смерть же, як і хвороби й страждання, є фатальним наслідком гріха прабатьків людства. Причиною смерті став гріх першої людини – Адама. Повернутися в землю, з якої було людину взято – таким був присуд Бога першому грішнику (Бут. 3, 19). При смерті відбувається розлучення душі від тіла. При цьому тіло, як прах, повертається в землю, чим він і був, а дух повертається до Бога, Котрий дав його (Екл. 12, 7).

У Новому Завіті проблеми детермінованості й сенсу смерті, того, що відбувається по той бік смерті, її відворотності чи невідворотності, позбавлення від неї, її ціннісної природи, смерті душі й тіла, страху перед смертю концентруються на одкровенні й таїні Ісуса Христа. До Христа іс-

торія людства була історією людської смерті. За Євангельським ученням драма постала на зорі людської історії. «Тому то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей через те, що всі згрішили» (Рим. 5, 12). Від самого початку людської історії й паралельно з її розгортанням смерть з необхідністю стала долею всього людського роду. З вини першої людини смерть царює над світом (Рим. 5, 14). Створене Богом тіло людини стало «тілом смерті» (Рим. 7, 24), а старозавітний закон (старозавітний період історії) сприймався як «сила гріха» (1 Кор. 15, 56). Звідси випливало, що весь цей період був позначений смертю, а всі генерації, що жили за тих часів, існували для смерті й служили смерті. Смерть стала іманентним атрибутом людського життя та історії всього людства. Тоді – у фазі Старого Завіту не існувало жодної надії на зміну порядку існуючих речей. У новозавітній фазі світової історії Христос взяв на Себе стан грішників (1 Фес. 4, 14), зійшов, так само як і вони в пекло й благовістив мертвим про повернення їм життя (1 Петр. 3, 19). Власною Смертю Христос восторжествував над самою смертю.

Руський християнин був переконаний, що на новозавітному щаблі світової історії, під час його особистого життя, Христос вибавив його від «закону гріха й смерті», рабами якого було все старозавітне людство (Рим. 8, 2; Євр. 2, 15). Разом із цим, окрилений надією на прийдешнє Царство Боже (Мт. 4, 17) і вірою в майбутнє воскресіння («людина виправдовується вірою, - без дії Закону») (Рим. 3, 28), християнин з радістю «хреститься у Христа Ісуса, у смерть Його». Він переконаний, що, будучи похованим з Христом у смерть, він житиме з Христом (Рим 6, 2-12). Така наповнена таїною смерть є скороминущим станом, неодмінним атрибутом благодаті й майбутнього спасіння. Людина, ще до своєї фізичної смерті має померти для всього того, що несе смерть, того, через що смерть упродовж завчасної й підготовчої історії домобудівництва Божого актуалізувалася. Тому християнин умирає для гріха (Рим. 6, 11), для ветхої людини (Рим. 6, 5), для плоті (Гал. 5, 24), для тіла (Рим. 8, 10), для Закону (Гал. 2, 19), для всіх стихій світу (Кол. 2, 20). Такого роду смерть із Христом є смерть смерті. Смертною й мертвою були ветхозавітні людина й людність у полоні гріха (Кол. 2, 13; Об. 3, 1). Проте, подібну світову історичну фіологенетичну трагедію зустрічі зі смертю переживала не лише старозавітна людність. Ця онтогенійна катастрофа переживалася й осмислювалася на екзистенційно-індивідуальному рівні. Перед людством і окремою людиною поставав історичний вибір: спускатися назад і донизу шляхом старозавітних поколінь, чи здійматися вперед і вгору разом з новим християнським народом. Перший шлях – це жах «другої смерті» (Об. 2, 11; 20, 14; 21,8). Шлях другий «не бачити смерті повік!» (Ів. 8, 51).

Залишаючи осторонь розумово-почуттєві перцепції «людей старозавітних», звернемося до духовно-емоційних і раціонально-гносеологічних

уявленнь християнських вірних. Для кожного з них сам смисл природної смерті змінився, а прагнення до єднання із Христом, котре відбулося через Таїнство Хрещення, вимагало щоденної конкретної релігійної предметної діяльності й мало втілюватись в практиці. У цьому квінтесенція аскези, у якій духом умертвляються тіло (Кол. 3, 15). «Ми завсігди носимо в тілі мертвість Ісусову, щоб з'явилося в нашому тілі й життя Ісусове» (2 Кор. 4, 10). Таким чином, християнин «помирає для Господа», так само як жив він для Нього (Рим. 14, 7 і далі; Фил. 1, 20), а страхітлива невідворотність смерті трансформується в джерело блаженства (Об. 14, 13). Прилучення до Смерті Христа дарує «вічний спокій» (Мт. 11, 29).

Святе Письмо доводить і засвідчує, що тіло людське є смертним, а душа, в силу того, що створена вона за образом безсмертного Бога (Бут. 1, 26), є безсмертною. Людина отримала дух від Бога, тому кожна людина безсмертна душею (Муд. 12, 1). Оскільки дух безсмертний, то по смерті людського тіла, він повертається до Бога, Котрий дарував його (Екл. 12, 7; Ів. 3, 16, 36; 2 Кор. 4, 18; 1 Тим. 6, 12).

Як вчить Святе Письмо, Суд Божий над усіма людьми й усіма народами здійснювався ще від початку історії, але есхатологічний останній суд над світом належить Ісусу Христу (Ів. 5, 22). Цей загальний суд над світом і всім людством при кончині світу буде звершений у Друге пришестя. На цьому суді кожний отримає воздаяння повне, рішуче й вічне. Це буде Останній Суд, перед яким Господь вершитиме попередній суд над кожною людиною, одразу по смерті й відходу душі у світ інший. Цей суд, де Господь визначає долю душі в загробному житті аж до загального воскресіння в плоті, котре відбудеться в Друге пришестя, отримав назву Приватний суд.

Євангельське вчення Ісуса Христа зобразило й визначило життя людського роду й кожного індивіда як у цьому світі, так і опісля смерті. Отже, за святотецьким ученням, по смерті кожної людини щодо неї відбувається двоякий суд Божий і двояке воздаяння: суд Приватний (індивідуальний, попередній) і суд всезагальний – Страшний Суд.

У Давній Русі теологічно-філософські уявлення про кінець історії конкретизувалися в уявленні про певну послідовність його етапів. Варто відзначити, що вчення про посмертне існування людських душ і тіла в посмертному стані не розроблялося детально в християнській філософії. Одначе, окремі мислителі все ж висловлювалися щодо цього предмету.

Смерть – це розлучення душі й тіла. Залишене душею тіло розкладається на стихії, що його складають. Жодна частинка не знищується, не перетворюється в щось, не полишає межі цього світу. Це – розкладання, але не загибель, це перехід в інше буття, інакший стан існування. Кожна частинка тіла несе на собі особливі знаки, які залишає на них душа. По воскресінню кожна душа впізнає своє тіло. У смерті душа не зазнає

змін, оскільки вона проста, нескладна, безсмертна й іманентна вічності. Змінюється лише образ існування душі: зв'язок із тілом не припиняється, вона знає місцеперебування кожної частинки, оскільки останні також запам'яталися нею. Смерть – особливий етап життєвого шляху людини, це період її становлення або ж відтворення. Смерть – це період очікування й приготування до воскресіння й суду, це є власне певний суд. У посмертному існуванні не всіх очікує однакова доля. Особливо це стосується долі душ. Праведні приймуть хвалу, а грішні покару (Мт. 25, 46; Ів. 5, 29).

Писемні пам'ятки засвідчують, що розлучення душі й тіла проходить для грішників украй болісно. Злі духи, що збираються навколо смертного одра, показують книги, де було записано всі гріхи. Між злими й добрими ангелами розпочинається боротьба за душу кожного померлого. Ними перераховується все те, що робила людина від молодих років: її слова, помисли й вчинки. Янголи приймають людину на руки для сходження на небо.

Далі, упускаючи подробиці, перерахуємо всі: митарства, суть яких полягає в тому, щоб душа дала відповідь мучителям за певні гріхи. На кожному з митарств біси намагаються відібрати душу, яка мучиться докорами совісті, але добрі янголи допомагають їй. На просторі від землі до неба душа проходить двадцять відділень, застав (митарств), де її звинувачують у здійснених гріхах. Перше митарство – марнослов'я й лихослів'я; друге – брехні; третє – осуджування й обмови; четверте – обжерливості й пияцтва.

Найлегше проходити допит тим, що пам'ятають про заповіді Святого Письма, чинять праведно, творять милостиню та інші благодіяння, які згодом можуть викупити їх від вічних мук пекла. Душі тих людей, що не дбали й живуть ніби безсмертні, думаючи лише про «блага черева» і гордість, – якщо їх раптово спостигне смерть, то остаточно погубить, так як вони не матимуть на свій захист жодних добрих справ. Душі таких «темні князі митарств», сильно змучивши, відводять у темні місця пекла й триматимуть до пришествия Христового.

У п'ятому митарстві лінощів мордуються грішники за всі дні й часи, проведені в безділлі, а також дармоїди, нероби, ті, що беруть плату, але не виконують обов'язки, ті, хто не славив Бога, не ходив у святкові дні до храму. Тут випробовуються журливі й недобросовісні. Шосте митарство – злодійство; сьоме – сріблολюбства й скнарості; восьме – лихварства; дев'яте – неправди й марнославства; десяте – заздрощів; одинадцяте – гордощів; дванадцяте – гніву; тринадцяте – злопам'ятство; чотирнадцяте – розбійництво; п'ятнадцяте – чародійництво, отруєння наговореними травами; шістнадцяте – блуду; сімнадцяте – перелюбства; вісімнадцяте – содомських гріхів; дев'ятнадцяте має назву «ідолослужіння й усякі ересі»; останнє двадцяте – немилосердя й жорстокосердя.

У драматично-есхатологічному акті переходу від смерті до відтворення життя або ж подальшої смерті єдиною можливістю уникнути майбутніх тортур за минулі гріхи є безгрішне й праведне життя кожного християнина.

Отже, митарства – викривання гріхів, катування душ у загробному світі, опісля того, як полишили вони тіло, ще до суду Божого. Давньоруська релігійно-антропологічна думка, демонструє добру обізнаність з ученням про так званий попередній чи приватний суд. Вона поділяла й розвивала патристичну доктрину про те, що по смерті, душа, відокремившись від тіла усвідомлює власне «я» і, з одного боку, самовизначається в новому світі, а з іншого є об'єктом індивідуального й попереднього суду з боку диявольських і янгольських сил, що на понятійному рівні позначається як «ходіння по митарствах». Якщо важкість конкретної провини переважає, душа затримується на певному митарстві, віддаляється від Бога й перебуває в стані пекельних мук. Душа, що з честю пройшла митарства, приводиться на поклоніння до Бога, удостоюється райського блаженства.

Суд Приватний є певним невідворотним етапом кожної індивідуальної людської долі, індивідуальної історії людського життя, мікрокосмічної есхатології. Загальнолюдська ж історія складається із суми історій багатьох генерацій, індивідуальних історій життя. Разом з цим вона являє собою есхатологію макрокосмічну, що триває від часу виникнення християнства, він часу утворення християнської Церкви. Таким чином, проходження кожною християнською душею приватного суду утворює континуум, що триває в часі й просторі, виступає в якості закону Священної Історії та її іманентного атрибуту. Разом з цим Приватний суд і митарства мислились як індивідуально-історична біфуркація, котра в історичній перспективі знайде своє кінцеве вирішення в загально-історичній і планетарно-космічній драмі цілковитої й останньої біфуркації. Це відбудеться в есхатологічний День Господній (2 Пет. 3, 10), день судний (Мт. 11, 22) день Страшного Суду, останній день всього людства (Ів. 6—39—40), день кінчини віку (Мт. 13, 39), призначений Богом, в який Він буде судити всесвіт (Дії. 7, 31), тобто вчинить суд загальний і рішучий.

Саме тоді відбудеться завершення Задуму Божого, що полягає в домобудівництві спасіння людського роду. Відбудеться воно на нових небесах і новій землі при загальному воскресінні мертвих і кінці світу. У житті на землі й опісля смерті для праведного християнина відкривається шлях у Царство Небесне – шлях вузький, хресний й скорботний (Мт. 7, 13—14; 10, 38). Не так багато людей, що уповають життя сягнуть «спадщину нетлінну й непорочну та нев'янучу, заховану в небі» (1 Пет. 1, 4).

Безсмертя й Царство Небесне – заповітна мета християнина ранньосередньовічної Русі. Одним із потужних чинників формування антропологічних рис тогочасної людини була беззастережна віра в Приват-

ний суд і митарства душі. Від часу гріхопадіння першої людини й до всіх новозавітних генерацій пам'ять про історичні події, зображені у Святому Письмі та пам'ять про смерть («пам'ять смертна»), викликала амбівалентні почуття: страх довічних страждань і надію майбутнього блаженства. Перша пам'ять виробляла інтенцію до каяття й морального виправлення, а друга – до виконання Христових заповідей та гідного перенесення страждань. У синергії страху й надії викреслювався дороговказ до спасіння. Страх перед прийдешнім митарством і Страшним судом, збагнення того, що земне життя дає єдиний шанс позбавитися первородного й звершеного гріхів зв'язував індивіда й народ з Церквою земною, Церквою Небесною й з Богом.

Православне християнство упродовж багатьох віків випрацювало неповторну за своєю ефективністю систему підготовки людини до смерті поряд з якою можна поставити лише буддійську доктрину. Її осмислення представляє собою осібну й надважливу історико-антропологічну проблему. Тому зупинимося на суто психологічному аспекті виходу душі.

З'єднана волею Божою з тілом, душа Божою волею відділяється від того тіла, з яким колись складала людину. Розділившись, вона переходить у царство істот їй однорідних – у царство духовне, ангельське. За власні добрі чи злі якості, вона приєднується або до добрих ангелів – у раю, або до злих – у пеклі. Вихід душі праведної є повною протилежністю виходу грішної душі. Як уже про це йшлося, по виходу душі, за святоотецьким ученням, вона стає перед ангелами добрими й злими. Душа праведна приймається святими ангелами, охороняється ними й відноситься в країну, наповнену світлом, радістю й блаженством. Смерть праведного – блаженна, смерть грішника – люта.

Упродовж перших двох днів по смерті душа перебуває на землі. У третій день, у наслідування воскресінню Христовому, що відбулося в третій день, християнська душа підноситься на небеса для поклоніння Богу. У третій день похорон присутні звертають серце до Переможця смерті, щоби Він помилював покійного та простив їй прогріхи. Звільнення душі при житті від гріхів є запорукою її воскресіння для життя блаженного й вічного. Померлі будуть спокійні й задоволені живими, якщо ті виражають любов до них не тільки словом, а передусім ділом – любов'ю й милістю (1 Ін. 3, 18). Вони покладають душі свої за спасіння інших, як за живих, так і за померлих. Віруючи Господу, вірні мають любити покійних, що живуть у житті загробному, оскільки заповідь любові не розділяє живих і померлих, а містичним чином поєднує їх. Психологія такої любові й молитви як специфічних психологічних станів, детально розроблялася християнськими мислителями.

Опісля трьох днів, упродовж наступних шести днів душі небіжчика показують обителі святих й красу Рая. Споглядаючи все це, вона змінюється

й забуває власну скорботу, яку мала, перебуваючи в тілі. Якщо вона повинна в гріхах, то спостерігаючи насолоду святих, журиться щодо власного безтурботного життя. У дев'ятий день душа знову підноситься на поклоніння Богу. Опісля другого поклоніння Владика велить показати душі пекло з усіма муками. Упродовж тридцяти днів душа бачить повсюдні тортурування. Нарешті, у сороковий день душа в третій раз підноситься на поклоніння Богу. Лише тепер Суддя Праведний визначає відповідне для її вчинків у житті земному місцеперебування. Цей день є днем визначення долі душі до часу Страшного загального Суду.

7. Учення про загробне життя й про життя душі в ньому

Уже йшлося про те, що кожна із сучасних антропологічних систем обмежується осмисленням земного життя людини. Для християнства такого обмеження не існує. За християнськими переконаннями загробне життя є продовженням життя земного. Оскільки Ісус Христос учив людей, що Царство Боже «всередині вас» (Лк. 17, 21) і його складають любов, правда, мир і радість духовна, то в серці праведних – рай. Злі вже за життя перебувають у пеклі. Таким чином, загробні стани – рай і пекло мають у житті земному відповідні аналоги: рай і пекло в серці кожного. Вони є певною індивідуальною моделлю життя загробного. Так, наприклад, душевно-психологічний стан смирення, умиротворення, блаженства є запорукою й початком такого ж стану душі по смерті. Страсті (гр. πάθος) – негативні почуття й емоції та протиприродні стани душі, що не відповідають добрим очікуванням соціуму і волі Божій – є константною передумовою майбутніх моральних й фізичних мук. Безстрашний стан душі (гр. ἀταραξία) за життя, коли вона наповнена неземною духовною радістю, бажанням добродієвства й безмежною любов'ю до всього живого, аж до самозречення і самопожертви, аплікується на адекватний душевний стан по смерті. Відповідно відбувається з антагоністами – носіями патологічного стану. Ще на землі одні люди є живими, а інші – живими, але мертвими. Ще на землі закладається основа посмертного життя.

Християнська релігія вчить, що якби не було за гробом нового життя, то є сумнівною необхідність життя земного. Але людину створено для безсмертя, тому життя земне є приготуванням для життя небесного. У багатьох проповідях наголошується на тому, що людині даровано лише одне земне життя. Якщо вона бездарно змарнувала його, то на тому світі не буде жодної можливості для спокути й каяття. Закон смерті не має зворотної сили. Людина розплачується за кожну думку й кожний вчинок або бездіяння. Це стверджує 1-й член Символу Віри. Загробне життя є продовженням у вічність всього святого й доброго, що є в житті земному. Як на землі спосіб життя наближує, чи віддаляє людину від Бога, так відбувається й по смерті. Загробний стан душі є цілком свідомий і діяльнісний. Кожна людина, і добра й зла, продовжує за гробом своє особистісне без-

кінець існування. Душа, переходячи в інший світ, переносить з собою всі свої характеристики й властивості: страсті, схильності, звички, чесноти й вади. Усі її земні обдарування зберігаються.

Таким чином, існує два загробних стани: 1) блаженства – стан праведних; 2) покарання – стан нечестивих і грішників. Перший стан спасених і місце їх перебування йменується: Царством Небесним (Мт. 8, 11), Царством Божим (Лк. 13, 29), раєм (Лк. 23, 43), домом Отця Небесного. Стан або місцеперебування відкинутих Богом називається: геєною (Мт. 5, 22; Мк. 9, 43), піччю вогняною (Мт. 13, 50), тьмою кромішньою (Мт. 22, 13), безоднею (Лк. 8, 21), пеклом (Іс. 14, 15; Мт. 11, 23; Об. 20, 13).

Загробне життя людини складається з двох періодів: 1) загробне життя до воскресіння мертвих і загального Суду – життя душі й 2) загробне життя опісля цього Суду – вічне життя людини.

Після розлучення з тілом душа в загробному світі самостійно продовжує своє буття упродовж першого періоду. Ця фаза містить у собі можливість для деяких душ позбавлення від пекельних мук до настання останнього Суду. Фаза друга містить альтернативу – або блаженний, або болісний стан.

Опісля розлучення з тілом душа живе в світі духовному, що відповідає її природі, а тіло повертається в землю. Поставлена серед двох світів видимого й невидимого, природи й духу, людина живе й діє в обох світах. Якщо на землі тіло було перешкодою душі в її духовній діяльності, то за гробом, у першому періоді, ці перешкоди усуваються через відсутність тіла, а душа діє за способом, засвоєним на землі: добрим або злим. У другому періоді, коли душа з'єднається з тілом, вона чинитиме під його впливом. Але тіло буде вже тонким, духовним і нетлінним, і його вплив буде позитивним, бо душа звільниться від колишніх плотських потреб тіла. Немічне колись тіло перетвориться й зла, у якому перебував світ, не буде. Душа отримає вічне блаженство.

Життя душі на землі складала самосвідомість, а її чин полягав у виконанні духовно-моральних зобов'язань, самоосмисленні й самопізнанні. Самопізнавальна діяльність складалася з діяльності окремих душевних сил, діяльності мислення, діяльності бажання й діяльності почуттів. Духовне внутрішнє життя полягає в повному самозаглибленні душі в себе. Позбавлена тіла й речовинного світу, душа не відволікається на зовнішні феномени, її сили безперешкодно линуць до істини.

У притчі Ісуса Христа про багатого й Лазаря (Лк. 16, 19 і далі) душі праведника й грішника представлені живими, свідомо діючими всередині й ззовні. Вони мислять, жадають, відчують. У світі загробному діяльність душі вдосконалюється, а її колишнє прагнення до істини на землі, маючи властивість безкінечного, у світі іншому є природним продовженням прагнення до істинного, доброго й красивого, як атрибутів потойбічної

вічності. Тому відчуття поділяються на зовнішні: відчуття, нюх, дотик, смак, зір, слух та внутрішні: увага, пам'ять, уява. Усі вони спрямовані на пізнання Бога та самопізнання й тривають у раю. Вільна без тіла душа вже не кориться земним моральним і фізичним законам, вона переходить до первісного райського стану

Оскільки загробний, духовний світ і теперішній світ земний перебувають у стані перманентної взаємодії, відповідно душі, що перебувають в обох світах також взаємодіють. Благочестя живих дає померлим радість, а нечестивість – журбу. Тому моральне життя на землі продовжуватиметься у вічності. Взаємодія між праведними душами відбувається на землі. Товариськість є природним станом праведної душі (Бут. 2, 18; Пс. 132, 1), а, отже, для повноти райського блаженства потрібне співжиття з іншими благочестивими душами.

8. Уявлення про стан людства в раю опісля воскресіння

Необхідно ще раз наголосити на тому, що кожний християнин вірить у грядущий Суд Божий. На ньому всі люди, яких воскресить Господь, відповідатимуть за свої думки й діла (Мт. 25, 14—30). Суворий, але справедливий присуд очікує всіх без винятку грішників. Люди будуть суджені такою ж мірою, котрою самі міряють (Мт. 7, 1—15). Одні підуть у Царство Боже, а інші – на вічні пекельні муки. Усі заслуговують Божого Суду, але всі отримають виправдання, якщо вірують в Ісуса Христа (Рим. 3, 24). Кожна людина, ще перебуваючи на землі, має можливість вести досконале духовне й душевне життя. За гробом така можливість безповоротно втрачається. Ця ідея є наскрізною й злободенною, вона звучить майже в кожному творі. Нагороду за гробом отримують лише добродійники.

Яким буде соматичний і психологічний стан людей опісля всезагального воскресіння, що станеться з не засудженими та засудженими? Підставою для блаженства в раю є перебування й спілкування з Господом, можливість бачити Його, бути причасниками Його слави. У перший період райського життя блаженствує лише одна душа. Відповідно до трьох душевних сил: розуму, волі й відчуття, – зміст внутрішнього блаженства складає дія цих сил: пізнання, уславлення й любов. Як на землі, так і поза гробом, взаємна любов людини й Бога є головним началом блаженства. Без любові немає блаженства.

По воскресінню людина зберігає власний склад і природу (Лк. 21, 18), душа не втратить притаманні їй сили. Водночас, відбудеться кардинальна зміна, обумовлена абсолютно новим духовним буттям, абсолютно нової духовної людини. До кожного повернуться втрачені через гріх першої людини здатності і якості (1 Кор. 15, 52—53). Тіло стане найдосконалішим. З плотського й душевного воно перетвориться на духовне (1 Кор. 15, 44). Його понадприродні властивості наблизяться до абсолютно досконалої природи людини другої – Ісуса Христа (1 Кор. 15, 47—49; Лк. 24, 38—39),

а якості стануть близькими до ангельських. Зникне його речовинність, воно перетвориться на ефірність. Тіло невимушено й миттєво пересуватиметься в часі й просторі. Живитиметься воно «хлібом ангельським», «хлібом вічного життя, що їм є Христос» (Ін. 6, 35). Воно позбавиться хвороб, смутку, важкої праці й пристрастей та матиме спокій. (Рим. 8, 21; Євр. 4, 1).

Очікування воскресіння є 11 членом Символу Віри. На час другого Пришестя Христа, щоби судити людей, наступить останній час буття земного світу. Оживуть усі без жодного винятку мертві, незалежно від того, якого роду смерть їх наздогнала. Встануть всі. Усі – від Адама до тих, хто житиме на час Страшного Суду – воскреснуть. Усі будуть в одному віці й стані. Другий період загробного життя розпочинається опісля з'єднання душі з воскреслим тілом.

Оскільки людина складається з духу, душі й тіла, то видимі зовнішні життя й діяльність людини є вираженням, виявом життя й діяльності душі. Думки, бажання, уява, відчуття та інші психічні вияви – не мають матеріальної природи, вони не речовинні й складають невидиму діяльність невидимої душі, але втілюючись у слова й справи, уречевлюються й складають уже видиму матеріалізовану діяльність тіла, як огранка душі, тобто діяльнісний вимір людини. Під час Страшного Суду будуть суджені внутрішня (духовна) і зовнішня (тілесна) діяльність людини. Відповідно до двоїстої природи людини й двоїстої її діяльності, котру буде піддано усебічному й найретельнішому розгляду під час суду, і нагорода й покара теж матиме подвійну природу. Одні з нагород будуть духовні (внутрішні), призначені для душі, інші ж зовнішні, які є відповідними новому тілу людини.

Усі справи й думки кожної людини, від першого дня початку людської історії до її останнього дня, від дня народження кожної людини й до дня смерті її записуються ангелами в «Книги життя». На Суді над усім людством, від першої до останньої людини, кожному зачитають записи, що стосуються його особисто. Щось приховати від Господа і Його ангелів неможливо. Значимо те, що на останньому Суді кожен без винятку складе детальний і повний звіт. Стануть явними не тільки абсолютно всі вчинки, але й усі без винятку думки, помисли, почуття, емоції й слова. Тобто, перед обличчями суворих суддів розкриється все життя на землі душі й тіла. Перед усіма присутніми на суді, як суддями, так і судженими, відкриються найпотаємніші думки, слова й вчинки.

Як говорить Іоанн Дамаскін, що може бути жахливіше й срамотніше того стану душ, коли перед поглядом кожного відкриється все утаєне грішників, кожен ясно побачить справи й думки іншого? «Це буде великий небесний сором!» Тоді Господь відокремить праведних від грішних, дітей – від батьків, подружжя – одне від одного (Мт. 25, 33).

Православна антропологія виділила три фази в історії людського роду: первісний стан до гріхопадіння – 1) «систасіс» (σύ-στάσις- «виникнення», «утворення»); 2) по гріхопадінню – «катастасіс» (гр. κἀτά-στάσις – «призупинення», «спокій», «сталість»); 3) відтворення «апокатастасіс» (ἀποκατάστασις – «повернення», «приведення всіх речей зворотно в першопочатковий стан»). Отже, у власному філогенезі людство, а разом із цим якість антропо-психічного, проходить такі послідовні фази телеологічного розвитку: 1) Перше Творення (Первісна людина: актуальна досконалість, свобода, гармонія, безсмертя й безкінечність) – час перебування людини в раю; 2) припинення розвитку (Стара людина: недосконалість, дисгармонія, смертність, скінченність) – доба Старого Завіту; 3) Друге Творення (Нова людина: потенційні досконалість, гармонія, безсмертність, безкінечність) – доба Нового Завіту; 4) Третє Творення (ангелоподібна людина: абсолютна актуальна досконалість, свобода, гармонія, безсмертність, безкінечність та інші понадприродні й невідомі у цьому світі якості, що не піддаються вербалізації) – світ в есхатологічному постісторичному стані. Антропологічну якість людства в Царстві Небесному можна кваліфікувати як постантропологію.

Третє Творення (третій стан антропогенезу або третій період людського тепер уже небесного буття) матиме радикально нову якість. Тут буде й нове небо, і нова земля, і нові люди. Другий період потойбічного життя, коли душі з'єднуються зі своїми тілами, буде подальшим і безкінечним розвитком морально-психологічного стану душі (як доброї, так і злої) засвоєного ще на землі. По закінченню праведного суду Божого, що здійснюється над повною людиною, яка знову складається з духа, душі й тіла, наступає вічне буття цілком повної людини. У райському житті не буде жодних соціальних катаклізмів, жодних психологічних дисгармоній. Тут не буде образ і ображених, гнівливих, заздрісних, похитливих, жадібних. Усі страсті зникнуть. Веселощі, радість, спокій і блаженство пануватимуть у новому світі, не буде старіння. Віра, любов, людинолюбність – усі справи й почуття праведників – підуть за ними до Царства Небесного (Об. 14, 13).

Окрім духу, людина після воскресіння буде мати нове й тонке тіло. Душевному доброму настрою людини на землі за гробом відповідатиме райський стан миру, правди й радості. Це стан, який має назву стан морально-го воскресіння, стан, який можна сягнути ще на землі. Ще на землі людина здатна почати жити життям вічним. У Святому Письмі блаженство праведників іменується вічним (Ів. 10, 28; 11, 25—26; 1 Ів. 2, 25; Мт. 25, 46). Стан блаженства буде зростати й поглиблюватися, душі прагнути до Бога й, відповідно, шукати більшої досконалості. Завдяки цій інтенції вони все більше набуватимуть мудрість і святість.

Кілька слів про загробне життя й психологічний стан засуджених.

Опісля суду й вироку вони спрямуються до місця вічної погибелі й покари – у геену. На етапі другого періоду їхнього вічного страждання, безупинного мучення душі й тіла, засуджені втрачають можливість бачити один одного. Геєнський стан позбавлений світла. Там панує моральна й духовна пітьма, тому що ще на землі чинили вони зло, ненавиділи світло (Ів. 3, 20). Усе в геєні дзеркально різниться від раю: замість блаженства – страждання, замість життя – смерть, замість здоров'я – хвороба, замість любові – злоба, замість радості – горе, замість насолоди – гіркота. Усвідомлення необоротності змарнованого гріхами життя, власної довічної приреченості, докори совісті, страх, нестерпний біль, – «буде там плач і скрегіт зубів» (Мт. 13, 42). Саме тому для християн тимчасові страждання людини на землі є прообразом вічного страждання. Воно слугує для застереження та напоумлення.

Такими, у максимально стислому вигляді, є наріжні метафізичні засади християнської православної святоотецької антропології. Тут неможливо не сказати, що теоретична святоотецька антропологія збагачене винятковим містично-аскетичним досвідом експериментальної антропології православного чернецтва несе в собі потужний ще досі не оцінений арсенал знання про людину, який здатен відчутно збагатити сучасну вітчизняну антропологію.

Література:

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. – М., 1988.
2. *Св. Іоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. – М, 1992.
3. «Диоптра» Филиппа Монотропа. – М., 2008.
4. *Патерик Римський*. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе. – М.: Индрик, 2001.
5. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. – СПб., 1875.
6. Древнерусские ареопагитики. – М.: Круг, 2002.
7. Книга глаголемая Козмы Индикоплова. – СПб, 1886.
8. *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994
9. *Баранкова Г.С.* Мильков В.В. Шестоднев Иоанна екзарха Болгарського. – М., 2001.
10. Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. – М., 1983
11. Изборник 1076 года. – М, 2009
12. *Семенов В.* Древняя русская Плепа по пергаменному списку. – СОРЯС, 1893.– Т. 54., № 1.
13. *Фома Аквинский*. Сумма теологи. – Ч. I. – Вопросы 75—119. Трактат о человеке – Киев, 2005
14. *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека. – СПб., 1995
15. *Немезий Эмесский*. О природе человека. – М., 1992.

16. Шестоднев Георгия Пизиды в славяно-русском переводе 1385 года. – СПб., 1882.
17. Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихонравова. Вып. 1. – М., 1892; Вып. 2. – М., 1896.
18. *Св. Василий Великий*. Беседы на Шестоднев // Творения св. Василия Великого. – М., 1845. – С. 1—174.

Основна література:

1. *Вадим Коржевский*, свящ. Пропедевтика аскетике. – М., 2004.
2. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. – М., 1994. – С. 13—152.
2. *Вышеславцев Б.П.* Значение сердца в религии // Путь. – М., 1992. – С. 65—79.
3. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – М., 1993.
4. *Соколов М.В.* Очерки по истории русской психологии. – М., 1957.
3. *Роменец В.А.* Психологія східнослов'янського передвідродження і Відродження. Структура мотиваційного самовизначення особи // Роменец В.А. Історія психології епохи Відродження. – К., 1988.
6. *Карсавин Л.П.* О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. I – М., 1992. – С. 3—232.
5. *Горский В.С.* Историко-философское истолкование текста. – Киев, 1981.
5. *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. – Киев, 2006.
6. *Зенько Ю.М.* Основы христианской антропологии и психологии. – СПб, 2007.
7. *Епископ Варнава (Беляев)*. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетике. – Нижний Новгород, 2003.
8. *Зеньковский В.В.* Основы христианской антропологии // Проф. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М, 1995. – С. 38—60.
9. *Зеньковский В.* Принципы православной антропологии. // Русская религиозная антропология. – Т. II: Антология. – М., 1997. – С. 431—466.
10. *Коржевский В.*, свящ. Пропедевтика аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии. – М., 2004.
11. *Киприан (Керн)* арх. Антропология св. Григория Паламы. – Киев, 2006.
12. *Малиновский Н.П.*, прот. Очерк православного догматического богословия. – М., 2003.
13. Макарий митр. Православно-догматическое богословие.–К. 2007. – . I- II.
14. *Несмелов В.* Наука о человеке: В 2 т. Т. I. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // Русская религиозная антропология. – Т. 1: Антология. – М., 1997. – С. 205—528.
16. *Несмелов В.* Наука о человеке: В 2 т. Т. II. Метафизика жизни и христианское откровение // Русская религиозная антропология. – Т. II: Антология. – М., 1997. – С.5—333.
14. *Позов А.* Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. Том. 1.Сын человеческий. – СПб., 2008

15. *Позов А.* Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. Том. 2. Апокатастасис. – СПб., 2008
16. *Франк С.* Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. – М., 2007
17. *Игумен Антоний.* Вечные загробные тайны. – М., 1908.
18. *Монах Митрофан.* Загробная жизнь. – СПб, 1897.
19. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)* Слово о смерти. – М., 2008.
20. *С-кий С.* Будущая загробная жизнь на основании Священного Писания и св. Отцов. – М., 1897.

ОБРАЗ ЛЮДИНИ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ XI—XV ст.

1. Теоретично-методологічна преамбула

За роки незалежності України вітчизняними медієвістами здійснено чималий за кількістю й високий за якістю обсяг студій по вивченню релігійно-філософської та суспільно-політичної думки XI—XV ст. Цінність цих праць, передусім, полягає в подоланні колишніх атеїстично-матеріалістичних стереотипів, виявленні характерних рис, структурно-типологічних особливостей релігійно-філософських уявлень означеного періоду, в аргументованій демонстрації внеску у світову філософсько-теологічну скарбницю українських мислителів. Контурно окреслено спектр суспільно-політичних і релігійно-філософських проблем тогочасного суспільства. В основному віднайдено ідейно-світоглядні джерела, що мали вплив на становлення й формування релігійної та філософської культури. В головних рисах проаналізовано суспільно-політичний та культурно-історичний контекст церковно-релігійного й духовно-інтелектуального життя. Плідно опрацьовується адекватна методологія досліджень, котра передбачає застосування теоретично-методологічного оснащення сучасних гуманітарних наук. Вельми успішно долаються нігілізм, позитивізм, сцієнтизм, космополітизм та європоцентричність підходів до української ідейної спадщини, скепсис й снобізм у її оцінці.

Незаперечний факт особливої суспільної уваги до історії духовної культури своєї Батьківщини, державотворче соціально значуще завдання культивування вищих духовних запитів суспільства, вимоги виховання молоді генерачії на найвищих ідеалах й цінностях, випрацьованих православною культурою, та очевидна невідповідність внеску вітчизняних істориків філософії, релігієзнавців і богословів цілком справедливим експектаціям широких верств населення, спонукає до якісно нових підходів у вивченні української духовної традиції

Подальше заглиблення в зміст, форму та сутність релігійно-філософської спадщини Давньої Русі вимагає рішення низки методологічно-теоретичних проблем історико-релігійного, історико-теологічного та історико-філософського аналізу, конкретних практичних заходів з організації дослідницької діяльності, з підвищення ефективності медієвістичних досліджень.

Вірний в цілому висновок про панування релігії й теології в інтелектуальному житті європейського середньовіччя має бути уточненим у процесі поглибленого, предметного аналізу вкрай недостатньо виявлених й досліджених філософсько-богословських засад творчості Отців Східної

Церкви та чисельних фрагментів творів античних філософів, які наявні як в оригінальних, так і в перекладних текстах, адже вони органічно вплелись у світогляд, теоретичні побудови та концепції всіх верств населення й інтелектуальної еліти Русі.

Особливої уваги потребує пошук та нове прочитання відомих джерел, де знайшли своє відображення світогляд й вірування русичів до часу прийняття християнської релігії. Під цим кутом зору варто ще раз звернутись до літописних свідчень, творів іноземних та вітчизняних авторів, археологічних матеріалів. Зовсім недостатньо проаналізовано релігійно-світоглядні концепти билин, духовних віршів, «Велесової книги», дохристиянські епіграфічні пам'ятки.

Конфесійна поліфонія, співіснування язичницького й християнського світобачення, симптоми наявності богомільської й аріанської еретичних течій, ідеологія стригольників, іудейське й мусульманське віровчення в житті Давньої Русі XI—XV ст., потребують критичного перегляду літописних та інших матеріалів. Зародження ересі «зжидовілих», в Києві XV ст. вимагає предметного аналізу книги «Таємна таємних». Факти антихристиянських виступів волхвів та факти спроб поширення західної версії християнства спонукають до нового прочитання полемічної літератури, спрямованої проти волхвів та проти «латинянської віри».

Потребує подальшого вивчення феномен термінотворчості вітчизняних перекладачів із грецької мови, котрі здійснили потужну адаптацію античної й християнської ідейної спадщини до мовної практики та ментальності руського суспільства. Чекає на аналіз зміст і генеза понятійно-категоріального апарату, наявного в писемних пам'ятках, осмислення еволюції цього ментального процесу. Мова, категорії, поняття, терміни й форми – єдине достовірне джерело для експлікації філософських й богословських ідей. Полісемантизм, пластичність давньоруської лексики вимагає особливої тонкої методології історико-семіотичного дослідження. Важливо віднайти шар дохристиянської світоглядно-міфологічної лексики, що увійшла до фонду релігійної й філософської культури Давньої Русі. Сучасні дослідники у процесі аналізу конкретних писемних текстів відчутно збагатять свій дослідницький інструментарій за умови залучення теоретично-методологічних підходів історії літератури, текстології, палеографії, етимології, лексикології, структурної та математичної лінгвістики, кількісного аналізу текстів, врахування здобутків допоміжних історичних дисциплін та етнографії, фольклористики, історії архітектури, історії музики тощо.

Гносеологічний монізм, символізм, алегоризм, емблематичність, образність, аксіоматичність, конвенціональність й уніфікованість середньовічного стилю мислення, тлумачення й розуміння світу за посередництвом притчі, значна роль емоційно-чуттєвої компоненти в пізнавальній

діяльності, які знайшли своє відображення в змісті текстів та витворах мистецтва, потребують від дослідників тонкого епістемологічно-психологічного інструментарію для здійснення предметного аналізу образно-символічного й просякнутого почуттями світу давніх русичів.

Джерелами аналізу мають бути не лише загальновідомі «хрестоматійні» тексти. Якщо корпус творів вітчизняних авторів сьогодні досліджено доволі непогано, то неозорий масив перекладних текстів перебуває поза увагою учених. Відчувається незрозумілий острах дослідників перед багатьма писемними пам'ятками Київської доби. У деяких публікаціях історико-філософського характеру, присвячених дослідженню філософських уявлень в культурі XI—XV ст., домінує мізерний «джентльменський набір» залучених до аналізу текстів. Як правило, вивчаються автори й пам'ятки вже досліджені певною мірою. Вибір предмету дослідження диктується не мотивом пошуку й відкриття нових ідей, концептів, тем філософської спадщини, а науковою кон'юнктурою, прагненням обмежитись мінімальною кількістю використаних першоджерел. Прикро, проте незначна його частина писемного корпусу стала предметом дослідницької уваги, а такі фундаментальні джерела як: «Шестиднев», «Бджола», «Ізборники» 1073 і 1076 рр., лише подекуди згадуються в історико-філософських та історико-теологічних дослідженнях, у кращому випадку їм присвячено кілька рядків. Натомість надзвичайно насичені богословською й філософською проблематикою тести як от: «Діалектика» Іоанна Дамаскіна, «Діоптра» Філіпа Пустельника; «Хроніки» Георгія Амартола, Іоанна Малали, Георгія Пісіда, Георгія Сінкела, Сімеона Логофета; «Християнська топографія» Кузьми Індікоплова; «Повість про Варлаама та Іоасафа»; «Синайський патерик», «Патерики»: Азбучно-Єрусалимський, Єгипетський, Скитський; «Александрія», «Історія Іудейської війни» Йосипа Флавія; «Девгеннієво діяння»; «Повість про Акіра Премудрого»; «Стословець» Генадія, «Паренесіс» Єфрема Сіріна; «Мудрість Менандра»; «Пандекти» й «Тактікон» Никона Черногорця; «Тринадцять слів» Григорія Богослова; «Златоструй»; «Ізмарагд»; «Ліствиця» Іонна Синайського; «Про таїнственне богослов'я» Дионісія Ареопагіта, тощо взагалі перебувають в небутті. Складається враження, що суб'єкти наукових медієвістичних досліджень, автори дисертацій, статей, сучасних підручників з історії філософії України та історії релігійної думки України навіть не здогадуються про їхнє існування.

Сказане вповні стосується й неозорого масиву апокрифічної літератури. Такі перекладні апокрифічні пам'ятки як: «Апокрифи» про Єноха, Марка Рибського, Авраама, Даниїла, Андрія Першозванного, Петра і Павла, апостола Филипа, Богородицю, апостола Фому, Іллю Пророка, Іоанна Богослова, Мельхиседека, Мойсея, «Завіти дванадцяти патріархів», від часів Івана Франка перебувають у непам'яті.

Перекладна агіографічна література «Житія»: Алексія, Андрія Юриди-

вого, Антонія Великого, Богородиці, Василя Нового, Галактіона і Єпістимії, Георгія Побідоносця, Євстафія Плакіді, Іоанна Златоуста, Козьми і Даміана, Костянтина (Кирила) Філософа, Марії Єгипетської, Мефодія, Миколая Марлікійського, Нифонта Констанцького, Савви Освященного, Феодора Едеського, Феодора Студита, Людмили й Вячеслава чеських, припадають пилом у книгосховищах.

Чекають на дослідницьку увагу перенасичений релігійно-філософською проблематикою та лексикою тлумачний тип біблійних книг. Такі рукописи як: «Бесіди на Євангеліє» папи Григорія Великого (Григорія Двоєслова), «Тлумачне Євангеліє» Феофілакта Болгарського (Охридського), «Тлумачення»: на «Послання апостола Павла», на «Апокаліпсис» Андрія Кесарійського, на «Книгу Йова» Олімпідора Александрійського, на «Псалтир» Ісіхія Єрусалимського, на «Пісню Пісень», на «Книгу пророка Даниїла» Іполіта Римського; «Тлумачні пророки» Феодоріта Кірського українськими вченими не затребувані, їх досі не залучено до наукового обігу.

Будь-який давньоруський храм мав мінімальну кількість богослужбових книг, зміст яких безпосередньо формував світогляд віруючих. Кожен із цих текстів несе певну долю ідейно-концептуальної інформації, кожен з них з раннього дитинства формував морально-етичні та суспільно-політичні переконання та антропологічні уявлення навіть неписьменних парафіян. Саме тому, вкрай необхідно проаналізувати під богословським й філософським кутом зору зміст Ірмологіїв, Кондакарів, Богородичників, Номоканонів, Міней, Октоїхів, Синаксарів, Службеників, Торжествеників, Стихарів, Требників, Тріодів, Часословів, котрі було перекладено в XI—XIII ст. Ці тексти здатні суттєво поглибити й розширити наші знання про релігійно-філософські уявлення Княжої Доби.

З невідомих причин у поле зору дослідників вряди-годи й лише побіжно потрапляють такі юридичні пам'ятки як: «Руська Правда», «Устави» князів Володимира, Ярослава, Всеволода, «Кормчі»: «Єфремівська», «Новгородська», «Рязанська», «Уварівська», «Устюжська», а, особливо, «Мірило праведне», «Вопрошання Кириково». Але ж вони мають цікавий антропологічний, філософсько-правовий, суспільно-політичний та релігійно-філософський зміст, котрий ще майже не вивчений.

Подальшого релігійно-філософського вивчення очікують невербальні пам'ятки давньоруської культури. Церковні розписи, іконостаси, іконографічні зображення, символіка облачення священнослужителів, церковного начиння, археологічні артефакти, здатні багато повідати зацікавленому дослідникові.

Багаторічний досвід історико-філософських досліджень давньоруських рукописних релігійно-філософських текстів дозволяє здійснити попередній і далеко не остаточний підсумок тих теоретично-методологічних принципів на яких, на моє глибоке переконання, має будуватися цей

напрям філософського знання. Таким чином, можна з повною відповідальністю назвати кілька засадничих факторів, що стоять на перешкоді дійсно наукового й коректного дослідження найдавнішого етапу української філософської традиції. По-перше, це відсутність методології, відповідної об'єкту дослідження, й методик аналізу. Більшість нечисленних розвідок у цій галузі історико-філософського знання демонструють розгубленість перед складним, незвичним і незручним матеріалом для аналізу. Вони виявляють методологічну ригідність та мають ознаки контузії марксистсько-ленінською методологією. Значна частина дослідників ще не відійшла від діалектичного й історичного матеріалізму. Ще деякі намагаються інтерпретувати духовну спадщину Русі з точки зору психоаналізу, соціоніки, синергетики та інших модних нині «наук». По-друге, через наївне невідання, незнання, через економію власної розумової енергії й темпорального ресурсу, відсутність остраху перед науковою критикою, або з інших причин, сучасні історико-філософські дослідження філософії XI—XV ст. здійснюються на низькому теоретично-методологічному рівні, який не адекватний предмету та побудований на вкрай мізерній джерельній базі, що призводить до несправжнього, обманливого, імітаційного та недоброякісного характеру такої «наукової продукції».

Питання методології дослідження української релігійно-філософської спадщини України XI—XV ст. не може, або, в кращому випадку, буде лише частково висвітленою і вирішеною, без звернення до більш загальної проблеми. Мається на увазі проблема предмета, методу, функцій, смислу й мети філософування, проблеми якостей суб'єкта філософування, національного й суспільного призначення історії української філософії, деяких особистісних і наукових характеристик самого історика філософії. Зупинимось тут лише на тих якнайменших необхідних процедурах, що мають бути застосованими в процесі наукового пізнання давньоруської філософії.

Якщо безпосередньо перейти до викладу тих теоретично-методологічних позицій, які мають передувати власне історико-філософському аналізу руських ранньосередньовічних манускриптів, то необхідно наголосити, що кожне медієвістичне історико-філософське дослідження якогось певного релігійно-філософського поняття (наприклад: «людина», «душа», «тіло», «дух», «особистість» тощо) має розпочинатися етимологічним, лексично-філологічним аналізом цього поняття (категорії, терміну). Лише здійснення такого роду операції – попереднього глибинного етимологічного й історично-семантичного аналізу, врахування тексту й контексту усіх без винятку випадків уживання даного терміну, дозволяє здійснити цілісний, глибинний і повний аналіз усіх тих смислів, значень і функцій, які вкладено в певному тексті або в певного автора, в конкретну категорію. Давньоруська лексика є надзвичайно полісемантичною й

пластичною, тому дослідник повинен довідатися про усі без виїмків значення певного слова, терміну або поняття й лише спираючись на ці відомості, досягнути всю сукупність його семантики. Тільки за такої умови він може говорити про його домінуюче семантичне значення. Для цього необхідно володіти граматикою й синтаксисом цієї мови, мати у своєму розпорядженні хоча б основні словники, користуватися етимологічними напрацюваннями та враховувати праці з історичної лексикології та історичного мовознавства.

З методологічної точки зору повинно взяти до особливої уваги те, що власне філософська лексика Русі формувалися вже в XI ст. і саме тоді відбувався процес філософської термінологічності. Відтоді упродовж тисячі років українська філософська традиція, як і нині сучасна українська філософія, значною мірою послуговується тією філософською термінологією, яка була випрацьована в часи її виникнення й становлення. Тому саме релігійно-філософська лексика цього періоду потребує предметного й детального дослідження вітчизняними істориками філософії. Без достеменного розуміння тих смислових, семантично-символічних навантажень і контамінацій, які було закладено в період витворення власне українського понятійно-категоріального апарату, досліднику важко буде досягнути відповідні поняття, які використовувалися в текстах від XI до XIX ст.

З метою виявлення найбільш важливих ідей у певному давньоруському тексті або групі текстів, об'єднаних тематично, ідейно або понятійно, і навіть текстів, не пов'язаних між собою тематично, чи ідейно, варто застосовувати кількісно-статистичний метод. Кількісне домінування певного слова (тут необхідно зробити кількісно-частотний підрахунок) над іншими в тексті засвідчує його важливість для автора тексту.

Не можна не сказати бодай кілька слів щодо однієї з найуразливіших і найпоширеніших помилок, у котру, на моє глибоке переконання, упадають сучасні дослідники доби Київської Русі, про явище, яке мов ракова пухлина вражає масу дослідників цього періоду. Більшість підсумкових, узагальнюючих праць усе ще здійснюються на мінімальній і недостатній джерельній базі. І тому, наражаючись на небезпеку вважатися занадто ригористичним екстремістом, я стверджую, що такого роду монографії і статті аж ніяк не можна вважати узагальнюючими, синтезуючими й адекватними предмету дослідження. Це ерзац-продукт.

Оскільки давньоруські релігійно-філософські тексти у своїй абсолютній більшості є варіаціями, що розкривають християнські догмати, істини й приписи, оскільки в кожному тексті порушується кілька тем і міститься відомості, що відсутні в інших джерелах, то кожен текст може виявитися безцінним джерелом історико-філософської інформації, в кожному з них може потенційно міститися концепція, ідея, положення, філософема, теологема, антропологема, поняття тощо, або ж роз'яснення їх, котре наявне

лише в цьому рукописі. Тому дослідник, що має намір чесно, достотно й повно висвітлити певну давньоруську концепцію, ідею, положення, поняття, явище, подію тощо, зобов'язаний проаналізувати всі без винятку твори певного автора, певного жанру, певного періоду. Тільки в такому випадку (і тут не повинно бути жодних послаблень або компромісів) дослідження буде вичерпним, достовірним, доказовим, об'єктивним, евристичним, матиме теоретичну й практичну ефективність.

Я стверджую, що історика філософії, який оприлюднює результати власного аналізу на підставі лише незначної кількості фактичного джерельного матеріалу (багато-хто користується тільки «Хрестоматіями»), можна порівняти з ботаніком, якому належить дати достеменний і повний опис флори певного лісу. Але, замість того, щоб відшукати всі існуючі там дерева, кущі, трави, мохи тощо (в тому числі й екзотичні), він зібрав лише те, що росте в найближчому узліссі, а потім видав монографію «Флора Чорного лісу», за кілька років «звитяжної праці у важких умовах», отримав заробітну плату, гонорар від видавництва і славу найліпшого знавця цього заповідного урочища. Але це те, що позначається двома контрарними філософськими поняттями: «бути» і «здаватися». Про це необхідно говорити з усією науковою й громадянською відвертістю.

Ще одним прикладом, який говорить на користь мого твердження, є соціологічна наука, що має у своєму методологічному арсеналі таке поняття й принцип дослідження як «достатня вибірка» або ж «репрезентативна вибірка». Не варто далі пояснювати, що «недостатня вибірка» веде до збільшення ступеню вірогідності результатів та максимізації похибок. Таким чином, економія власного душевно-інтелектуального та часового ресурсу допроваджує до фальсифікації висновків і дезінформації її споживача.

На превеликий жаль, в Україні так поверхово, ліниво, неохайно, немічно, нездало й негоже написано більшість праць із цієї проблематики, у тому числі й підручники, де є розділи про філософію Київської Русі, маса статей у наукових часописах, уже не кажучи про безсоромні кандидатські дисертації.

Сумніність, відповідальність і достотність – таким має бути етос української історико-філософської науки. Такою має бути епістемологічна теорія й практика цього філософського ордену, який покликаний стояти на сторожі національної філософської спадщини, повертати її нащадкам, давати свіже духовно-інтелектуальне знання, новий матеріал для духовно-історичної пам'яті свого народу. Тільки таким шляхом збагачується не лише світоглядно-філософські уявлення самого ученого, але й вітчизняна та світова філософська традиція. Такими мають бути дієві та іманентні цінності, норми, принципи та імперативи нашої історико-філософської спільноти.

На моє глибоке переконання, серйозною методологічною похибкою сучасних історико-філософських досліджень давньоруської духовної культури є ігнорування наріжного, найважливішого, центрального, базового, фундаментального, світоглядоутворюючого першоджерела – усіх Книг Святого Письма. Саме ці тексти ексклюзивно, абсолютно й тотально визначали спосіб думання, спосіб життя й спосіб філософування Русі. Це особливо стосується Євангелія, яке вперше у світовій історії філософії започаткувало й розвинуло до досконалості моральну й естетичну філософію, філософію історії та вчення про людину як образ і подобу Божі, учення про спасіння, обожнення та про особистість. Євангеліє – це канон. Давньоруська філософія є канонічною. Євангельськими цитатами рясніють усі, без винятку давньоруські тексти. На євангельських ідеях, настановах, догматах та істинах будувалася не тільки давньоруська християнська філософія. На них засновувалися політичні, економічні, юридичні, суспільні, сімейні й міжособистісні стосунки. Усе державне, релігійно-церковне, духовне, культурне, сімейне й особисте життя Русі було повністю просоченим євангельськими ідеями. Ми ніколи не зрозуміємо самі, чим є давньоруська філософія і повік не будемо здатні оповісти про це іншим, якщо у своїх дослідженнях не звернемося до цього абсолютного першоджерела. Жодна подія, феномен, учинок, ідея, концепт, погляд, відомість, які ми знаходимо в давньоруських рукописах, не може інтерпретуватися, тлумачитися, аналізуватися й, нарешті, повідомлятися читачеві, якщо все перераховане обстежувати і осягати поза євангельським контекстом. За рідкісним винятком геть усі давньоруські рукописні тексти, як перекладні, так й оригінальні, написані, переписані, перекладені, витлумачені, виголошені, читані й прочитані християнськими авторами, переписані християнськими переписувачами, перекладені християнськими перекладачами, проголошені в храмах та інших відповідних місцях християнськими священнослужителями, вислухані й прочитані християнами. Це – до останку – християнська філософія.

Давньоруська філософія – суть Христоцентрична і Євангельська. І саме ця іманентна давньоруській філософії XI—XV ст. обставина має вважатися усіма дослідниками цього періоду своєрідним категоричним імперативом для наукових розвідок. Тому кожен історик, що присвятив себе вивченню цієї доби української філософської традиції, має навчитися розпізнавати та ідентифікувати прямі цитати, алюзії й ремінісценції зі Святого Письма, які вживаються або відчуюються в тексті. Він мусить звернутися до цього першоджерела й тим самим достеменно зрозуміти фрагмент, фразу або окреме слово в аналізованому ним тексті. Це стосується також і способу думання та способу дії давньоруської людини, її ментальної, духовної, душевної сфери. Саме через призму Святого письма, а особливо Євангелія, давньоруська людина розуміла як Всесвіт, так і світ, як Бога, так і лю-

дину. Крізь цю призму вона дивилася абсолютно на все. Тому єдиним й унікальним ключем до розуміння давньоруської людини, до її світогляду, до її ментальності, антропології й психології є Євангеліє. Причому, на робочому столі дослідника (і це принципово) має лежати не Святе Письмо в перекладі сучасною українською мовою, а Святе Письмо, яке функціонує в тогочасній культурі – Святе Письмо церковнослов'янською мовою. Чому це так, я думаю, зрозуміло.

Оскільки ми, і це треба обов'язково усвідомлювати, як історики-філософії вивчаємо тексти, написані грамотними, освіченими, духовними, глибоко релігійними авторами, то наш аналіз переважно торкається не світоглядно-філософських уявлень, переконань, концептів широких мас населення, а саме поглядів давньоруської релігійної творчої інтелігенції: тогочасних релігійних мислителів. Завдання виявити ідеї, уявлення, концепти давньоруського народу є надважким, але воно вимагає й дещо іншого методологічного інструментарію й підходів. Водночас саме такого роду автори, тексти яких увійшли до рукописної спадщини Русі та збереглися до нашого часу (і читаючи їх ми в цьому переконуємося) не тільки достеменно знали Святе Письмо, але достотно жили згідно Євангелія.

Було ще одне джерело, звідки черпали вони знання щодо Святого Письма й, особливо, тексту Євангелія. Йдеться про тлумачення на Святе Письмо й, особливо, євангельські тексти. Саме екзегетичні коментарі навчали руських книжників і богословської, й філософської науки, формували спосіб їхнього думання й філософування. Проте зазначу, що поряд із найголовнішим першоджерелом християнської віри й філософії Святим Письмом, стоїть Священне Передання. Як і Писання, воно є вченням Самого Ісуса Христа й апостолів, подане ними усно, а потім письмово. До писемних свідоцтв Священного Передання належать: 1) Символи Віри найдавніших помісних церков; 2) «Правила Апостольські» числом 85; 3) Віровизначення й правила Святих Соборів Вселенських й окремих помісних; 4) Діяння Вселенських і помісних соборів; 5) Древні літургії; 6) Акти мучеників; 7) Творіння святих Отців і вчителів Церкви, котрі тлумачили древні Символи, або детально викладали церковне вчення; 8) Древня практика церкви, яка стосується священних днів й годин (свята, пости тощо), священних місць, священнодій, обрядів та інше.

Але й цього недостатньо. Окрім названого, дослідник має знати й застосовувати у своїй роботі так зване Церковне Передання, до якого належать твори релігійних письменників не авторизованих Церквою. Це роботи з історії Церкви, агіографічні записи місцевих усних сказань тощо. Сюди неодмінно треба додати всі книги, що входять до жанру богослужбової літератури. Це також церковні статuti, юридичні та ті твори, що називаються духовними віршами. Сюди необхідно віднести всі християнські та давньоруські апокрифи. Крім того, важливі в історико-філософському

(особливо в антропологічному) відношенні відомості можна знайти в грамотах, лікарських порадинок, колядниках, громниках тощо. Важкими для збагнення, але багатими езотеричним змістом і смислом є так звані невербальні джерела: архітектура церковних споруд, начиння храму, іконопис, одяг священнослужителів, церковні свята, церковні Таїнства.

Є ще одна важлива компонента історико-філософського аналізу писемних пам'яток Русі XI—XV ст. Науковцю бажано знати та використовувати усі без винятку класичні роботи християнських – православних, католицьких і протестантських авторів – від Юстина Мученика до сучасних релігійних мислителів. Це особливо стосується творів видатних українських релігійних філософів XVI—XX ст., починаючи від Івана Вишенського та російських релігійних філософів, починаючи з Сорського й Авакума. Знання цих творів, як і усіх перерахованих вище, істотно допомагає збагнути ті темні або нерозгорнуті ідеї, які присутні в давньоруських рукописах. Надзвичайно розширює й поглиблює історико-філософську ерудицію знайомство хоча би з основоположними творами іудаїзму, мусульманства, індуїзму й буддизму. Компаративістські екскурси суттєво збагачують історико-філософські розвідки, вони сприяють тому, що матеріал, здобутий дослідником, стає більш рельєфним й зрозумілим. Про потребу ознайомлення з усіма іншими виданнями, присвяченими духовному життю ранньосередньовічної Русі, навіть не варто й говорити. А, отже, із цього випливає ще один надзвичайно важливий методологічний принцип. Без залучення, врахування, глибокого осмислення й застосування в історико-філософському дослідженні української філософії XI—XV ст. усіх названих вище першоджерел і класичних творів, будь-яка розвідка залишиться неповною, умоглядною та недонауковою.

Головна особливість і найсуттєвіша риса давньоруської філософії полягала в тому, що вона була релігійною православною. Наголошую – не католицькою, не протестантською, а в усій повноті православною християнською духовно-одкровенною філософією. Отже, сам її зміст та своєрідність із необхідністю вимагає обов'язкового врахування цієї обставини. Іншими словами, пізнання унікальної якості цього об'єкту вимагає не тільки адекватного й доцільного теоретично-методологічного інструментарію суб'єктом, але й, чи не в першу чергу, – його відповідної духовної якості. Якість, як норма й ідеал, розкривається не стільки в системі відношень з іншими предметами, скільки в здатності того, хто прагне добачити, пізнати, досягнути й піднести її.

Я думаю, що підійти безпосередньо до вирішення методологічних проблем можна лише тоді, і це буде методологічно коректно, коли ми дамо чіткі й недвозначні дефініції таких основоположних понять як «філософія», «історія філософії», «предмет (об'єкт) історії філософії», «мета», на решті, «метод» історії філософії та у його застосуванні до давньоруської

філософії. Свідомо не торкаюся ще досі остаточно невирішених питань, як, наприклад, чи є філософія наукою, світоглядом, різновидом духовної культури тощо, питань взаємовідносин філософії й релігії тощо.

Якщо синтезувати зміст численних дефініцій об'єкту філософії та її мети, то з них випливає, що об'єктом філософії є основи природного й соціального світу, формоутворень культури й пізнання, людини та її сутності, фундаментальні принципи й основи людського буття, найбільш загальні сутнісні характеристики людського ставлення до природи, суспільства й духовного життя в усіх його основних виявах.

Мета (функції) філософії – це осмислення процесів формування у сфері суспільної свідомості системи основних поглядів і світоглядних переконань, узагальнених уявлень і концептуальних побудов про сутність і граничні проблеми буття, людську присутність у ньому, можливості його осягнення розумом; раціональними засобами створити гранично узагальнену картину світу й місця людини в ньому.

У свою чергу, історія філософії – це наукова галузь, що вивчає історію філософського мислення. Її предметом є процес виникнення й розвитку філософського знання. Історія філософії представляє собою теоретичну реконструкцію, інтерпретацію й критичне осмислення цього знання, виявлення внутрішнього зв'язку й взаємообумовленості його складових, представлених різними філософськими течіями, школами й напрямками, а також виявлення їхньої соціокультурної обумовленості. Таким чином, виходячи з наведених вище дефініцій філософії та історії філософії, того предметно-ідейного поля, яке мають досліджувати ці науки та їхніх безпосередніх завдань, можна, у принципі, приступати до аналізу власне методології філософської спадщини України XI—XV.

Необхідно констатувати, що, керуючись стереотипним розумінням предмету й функцій історії філософії, нині переважна частина медієвістів шукає й знаходить у давньоруській філософії такі, на їхню думку, суто філософські проблеми й ділиться власними знахідками із власними читачами. У свою чергу, вдячний читач, що стоїть на тих самих теоретичних позиціях (він може не мати їх), що й дослідник, який так само як і він розуміє предмет і функції історії філософії, який зовсім не знає, чи мало знає давньоруські тексти, сприймає прочитане як евристичне, автентичне й актуальне для нього нове знання.

Дослідник вважає, що цілком осягнув той найглибший смисл, який наявний у проаналізованому ним тексті або текстах, що до кінця вичерпав його філософський зміст і навіть таку впевненість своєму читачеві. Але таким це є лише на перший неспокушений і непідготовлений погляд. На моє глибоке переконання, яке сформувалося під час ознайомлення із численними публікаціями, де аналізується філософія Давньої Русі, лівова частка науковців ще перебуває в полоні євроцентристського, сцієнтист-

ського, раціоналістичного знання. Через це не враховується одна центральна й значуща обставина: давньоруська філософія й філософування має самобутній і специфічний характер.

Якими ж особливостями вирізнялася християнська філософія, а також її антропологічне учення в порівнянні з попередніми й сучасними для неї філософськими системами? Передусім, вона була релігійною філософією, котра свідомо позиціонувала й декларувала себе такою, що визнає себе Одкровенням Єдиного в Трійці Істинного Бога, Творця й Промислителя всесвіту, Спасителя й Освятителя всього людства. Основні й найбільш своєрідні риси християнського ставлення до світу понадприродного, природного й людського в Русі полягали в наступних принципах та ідеях: 1) спіритуалістичне єдинобожжя, поглиблене вченням про триєдність Ликів у єдиному естві Божества (саме це вчення дає привід для найглибших філософських і релігійних рефлексій); 2) поняття про Бога як абсолютно досконалого Духа, абсолютного Розуму, Всемогутності, Благості й Любові; 3) учення про абсолютну цінність людської особистості як безсмертного духовного існування, створеної Богом за Своїм образом і подобою, про рівність усіх людей у їх відношеннях до Бога. Усі однаково возлюблені Ним як діти, усі призначені до вічного блаженного буття в поєднанні із Творцем, усім надано засоби до досягнення цього призначення – свобідна воля й божественна благодать; 4) учення про ідеальне призначення людини, що полягає в безкінечному, всебічному духовному вдосконаленні; 5) учення про цілковите панування духовного начала над матерією. Бог – безумовний Володар матеріального як його Творець. Людину обдаровано пануванням над матеріальним світом, щоб через власне матеріальне тіло й зовнішній матеріальний світ вона здійснила власне ідеальне призначення, олюднила й перетворила не тільки суспільство, але й природу. Таким чином, християнство дуалістичне в метафізиці (розуміння буття як двох чужорідних субстанцій – духу й матерії). Разом із цим, воно моністичне як релігія, бо ставить матерію в безумовну залежність від духа, матерія є його творінням і середовищем діяльності; 6) християнське світорозуміння відстоїть від матеріалізму метафізичного й морального й, одночасно, від ворожості до матерії й матеріального світу як таких. Зло не в матерії й не через матерію, а від спотвореної свобідної волі духовних істот (ангелів і людей), від яких воно перейшло на матерію, адже первісний, створений Богом світ, і первісна людина були цілковито досконалі; 7) учення про воскресіння плоті людської, блаженство в житті посмертному разом із душею в просвітленому й вічному абсолютно новому небесному матеріальному світі; 8) учення про Боголюдину Ісуса Христа Предвічного Сина Божого, який воістину воплотився і вочоловічився для спасіння людей від гріха, прокляття і смерті. Звідси, християнство, при повній своїй ідеалістичності, виступає як релігія гармонії матерії й духа, воно сприймає всі

суголосні із власним віровченням вияви людської життєдіяльності, наголошуючи, що всі вони мають бути засобами для обожнення й досягнення людиною духовної богоподібної досконалості.

Означена своєрідність (тут названо лише найбільш виразні специфічності), тогочасного світогляду та філософування, стала тим каменем спотикання, через який воно випадало й випадає нині з поля зору дослідників «класичних форм» філософії. Але християнська філософія дієвої любові, самозреченої любові до Бога, Котрий є втіленням абсолютного блага й мудрості, призвела до того, що саме українська християнська філософія в безпрецедентній для того часу формі стала загальнонародним світоглядом. Власне вона давала концептуальний вираз людського світовідношення – світовідчуття, світосприймання, світорозуміння, відношення мислення й буття, духовного й матеріального. Вона виробила систему ідей, що сформували ставлення людини до соціальної, природної та духовної дійсності, чітко окреслила цілераціональні духовно-соціальні орієнтири – досягнення безсмертя в Царстві небесному, запропонувала ідеальний тип суспільної поведінки – цілераціональну дію. Саме ця філософія накреслила концептуальну парадигму для побудови й розвитку неперевершеної системи гуманістичних життєвих цінностей та ідеалів. Вищою духовною універсальною внутрішньою індивідуальною й колективною цінністю для тогочасної культури стала Православна віра, а суб'єктивним й об'єктивним ідеалом, взірцем і метою – Син Бога Живого, Творець усього, Життя вічне, Вседержитель, Всевишній, Вічний, Істинний, Суцільний над усім, Спаситель, Визволитель, Воскресіння, Премудрість, Глава, Вождь, Владика владик, Господь, Цар царів, Людина, Месія, Шлях, Світло, Храм, Істина, Праведник, Святий, Слава, Суддя – Ісус Христос.

Предметом цієї філософії було коло загальнозначущих проблем, центральними з яких виступали: богопізнання, богоуподібнення, життя, смерть, безсмертя, спасіння, істина, добро, свобода й краса. Моністичний метод її полягав у пізнанні суб'єктом-людиною Бога, де суб'єкт екзистенціально прагне знайти максимально адекватний Об'єкту спосіб пізнання, здобути істинне знання у максимально можливому наближенні до морального й естетичного ідеалу, яким є Господь. Таке духовно-практичне пізнання й наслідування пізнання Задуму Божого, Його Таїни Спасіння, Божого Єства, Божої Слави й Краси передбачало іманентне злиття суб'єкта з Об'єктом, трансцендуючої людини з Богом. В історичній послідовності Одкровення трансцендентної реальності приходило через пророків, мудреців і, нарешті, Ісуса Христа. Спочатку Бог відкриває проблеми походження людини, її сутності, духовної й душевно-соматичної природи, місце, функції й призначення в живому й неживому світі, смисл її існування й призначення, правила поведінки й стосунків з іншими індивідами й людством (Закон). Згодом, коли людство стало готовим до

сприйняття нового знання, старе радикально перетворюється в євангельському ученні Христа. Перед людністю розкриваються дощенту нові атропокультурні перспективи. У знятому вигляді (із збереженням певних настанов Старого Завіту) йому даровано кардинально іншу світоглядно-антропологічну картину. Антропологічне учення Христа, розвинуте Його апостолами й християнськими мислителями, пропонує нову, до того незнану систему доктрин щодо сутності, природи, місця та призначення людини. Паралельно відкриваються нові постулати відносно соціальних, політичних, економічних, культурних аспектів існування людського роду. Лише в незначній мірі повідомляється смисл всесвітньоісторичних подій, таїна долі кожного індивіда в земному й посмертному існуванні, таїна есхатологічної перспективи всього людства, його «останніх часів», його метаісторичного буття. Насамкінець, Бог розкриває людству Себе Самого (Благодать). Для індивіда такого роду смисложиттєве Одкровення здобувається за посередництвом віри, молитви, християнського способу життя, аскези, любові, милості, самопожертви, альтруїзму та проникнення в духовну суть Святого Письма. Спочатку для незначної кількості християн, потім для десятків тисяч, потім і нині для мільйонів християн такого роду знання набуває статусу абсолютної й тотальної цінності, адже Ісусом Христом указано шлях спасіння людства від одвічного прокляття смерті й вічного життя з Богом в Царстві Небесному. Саме тому сотеріологічне учення християнства стало його квінтесенцією і саме тому воно консолідувало навколо себе колосальне число adeptів та упродовж всього часу існування було предметом незліченних намагань богословського й філософського осмислення.

Кожен дослідник, навіть, якщо він не філософ і навіть не історик філософії, навіть, якщо він уперше бере до рук давньоруський текст, має підстави й законне право висловитися щодо його змісту. Але із цього приводу можна навести один афоризм: «Самовпевненість аматора – предмет заздрощів професіонала». Тому, виходячи з усього сказаного вище про предмет, смисл, суть, функції й способи давньоруського філософування, вчений повинен брати до уваги усі ці специфічні й своєрідні риси свого предмету й, відповідно, прагнути до вичерпного та автентичного розкриття об'єкту й предмету власного дослідження. Так, історію філософії Давньої Русі можна вивчати із суто спеціальної філософської точки зору. Перебуваючи в суто раціоналістичній і конкретно-науковій методологічній парадигмі, шукати й «знаходити» там відповіді на суто раціоналістичні й конкретно-наукові проблеми. Однак давня руська філософія не вміщається у вузькі рамки такого обмеженого ортодоксального «філософського» підходу.

Особливість цієї філософії полягає в її троїстичному характері, котрий в тому числі сформував суттєву частину антропологічних уявлень

християнської ойкумени й Русі.. Давньоруська філософія була й філософією у власному консеквентному західноєвропейському Нового часу розумінні цього поняття. Вона була й метафізикою в тому повному розумінні цього поняття, яке вкладається в нього із часів Платона. Вона була й богослов'ям, у тому розумінні цього поняття, яке було закладено християнськими апологетами й розвинуто Отцями Православної Церкви. Стосовно її першої іпостасі все зрозуміло: це Бог-Отець.. Тому, у кількох словах зупинюся на двох інших. Давньоруське любомудріє мало суто метафізичну природу. Трансцендуюча інтенційність філософії Древньої Русі, богоодкровенність догматів християнської релігійної філософії, її принциповий апофатизм, суто духовно-умоглядний, сакрально-молитовний і містично-езотеричний характер тогочасної пізнавальної діяльності є її статусними константами. Руські любомудри віддавали перевагу не раціоналістичному, спекулятивному, а суто містичному, принципово невербалізованому, і збагненню Бога, ангелів, природи та людини. Когнітивні інтенції тогочасної людини диктувалися саме метафізичною природою всіх без винятку сакральних об'єктів її пізнання. Самопізнання вирізнялося своїм напружено-інтроспективним характером. Воно мало на меті виявлення внутрішнього Царства Божого, духовно-божественного й особистісно-гуманного в кожній людині.

Метафізична природа давньоруської релігійної філософії полягає в тому, що вона була логічним й органічним продовженням (а можливо, і це дуже вірогідно, передувала) традиційній і класичній філософії – ученням про надчуттєві (трансцендентні) основи й принципи буття, що було прямою альтернативою натурфілософії. Її предметом був Бог, Абсолют і Особистість. Вона була вченням про Бога як першооснову всього сущого. Її умоосяжність впливала з віри в цілковиту реальність та іманентність людському буттю понадземного, ідеального, понаддосконалого й понадчуттєвого світу, який тотально зумовлює все, що діється на землі.

Богословська або, якщо завгодно, теологічна суть давньоруської філософії впливає з того, що в епіцентрі її духовно-інтелектуального життя стояв Вседосконалий Абсолют – Бог. Попри те, що переважна більшість поважних богословів і філософів відмовляють богослов'ю Давньої Русі в статусі власне богослов'я. Однак, я впевнений, що це зумовлено елементарним незнанням суто православно-християнського розуміння цього поняття і своєрідним християнським позитивізмом богословських скептиків, які порівнюють феномен одкровенного давньоруського богослов'я з раціоналістичним західноєвропейським. Тим самим вони ігнорують суть істинного Богомислення, висловлену величним містиком, теоретиком і практиком православної традиції Авою Євгарієм. У свій час він вивів універсальну й достотну формулу – «Хто молиться – той богослов». Ті, що не знаходять богослов'я в Русі, очевидно, підозрюють про існування, або

ж замовчують учення святого Діонісія Ареопажита про таємне, загальне («нарицательное»), апофатичне, символічне й містичне богослов'я. Він учив, що богослов'я – це виключно аскетичний подвиг. А, отже, аскетизм, як спосіб життєдіяльності людини, як самопізнання з метою Богопізнання, є одночасно й інтроспективною духовно-душевно-соматичною практикою, що удосконалює людину, уподібнює її Богу й водночас є засобом впливу власною індивідуальною святістю на всю антропосферу та екосферу. У свою чергу, Макарій Діодох висловився: «Немає більш убогого розуму, коли він без Бога береться любомудрувати про Бога». Саме віри як автентичного богослов'я було предостатньо в Русі. І саме ця гаряча віра, яка мов есенційна й езистенційна антропокультурна аура витала над цією сакральною територією, вражала тогочасну християнську ойкумену й нині приголомшує увесь культурний світ своєю духовною мудрістю.

Виходячи з усього сказаного вище, філософську думку Русі потрібно аналізувати, до самозабуття, вживаючись у її духовну тканину або на філософському, або на метафізичному, або на богословському рівнях. І тут історико-філософська емпатія виступає як метод історико-філософського дослідження. Кожен із них є благодатним полем для дослідження. А ще ліпше вчутися в неї та пізнавати її на всіх трьох рівнях одночасно, бо вони неподільні за своїм джерелом, предметом і своєю сутністю. Тільки такий шлях дозволяє проникнути в її квінтесенції та інтуїції, розкрити її скарби собі й іншим.

Ще кілька слів щодо методу й методологічних прийомів історико-філософського дослідження. Давньоруська філософія представляє собою ультра специфічну сферу людського знання і тому вимагає аналогічних їй самій способів пізнання й розуміння. Вони мусять бути адекватними своєму об'єкту. Оскільки ж усі її особливості з точки зору сучасної науки мають ще й досі ендогенний характер, то їх осягнення наштовхується не лише на стіну, що складається з сотень і тисяч років, але й на її ментально-духовну й психологічну інакшість. Максимально зрозуміла й прийнятна для сучасників вона все ще залишається герметичною для нас. Відтак, давньоруська релігійно-філософська картина світу, її людинознавча наука вимагають від науковця специфікованої методології.

Якщо звернутися до відповідної статті в «Філософському енциклопедичному словнику», то там наявні наступні визначення: 1) Методологія – сукупність підходів, способів, методів, прийомів і процедур, що застосовуються в процесі наукового пізнання та практичної діяльності для досягнення наперед визначеної мети. Такою метою в науковому пізнанні є отримання об'єктивного, істинного наукового знання; 2) Галузь теоретичних знань і уявлень про сутність, форми, закони, порядок та умови застосування підходів, способів, методів, прийомів та процедур у процесі наукового пізнання та практичної діяльності... Філософський метод, роз-

гортаючись у систему, вбирає в себе основний зміст філософського знання. Тому філософська методологія в знарядійному відношенні збігається з філософією.

І тут ми знаходимо надважливий для нас висновок. «Оскільки сфера філософії містить у собі різноманітні філософські системи й течії, то відповідно філософська методологія являє собою множинність методологій, де вирізняються якісно своєрідні методологічні системи. Жодна з існуючих філософських методологій не може набувати ролі абсолютного пізнавального інструментарію. Кожна з них має сенс і стає продуктивною лише в межах предметної області, окресленої основоположними принципами. Намагання надати тій, або іншій методології універсального пізнавального засобу завдає шкоди й науці і самій методологічній теорії. Тому дослідники у своїх методологічних орієнтаціях дотримуються принципу методологічного плюралізму». З іншого боку, методологічна робота філософії не повинна обмежуватися лише аналізом пізнання. Вона виконує таку суспільно значиму задачу, як розгляд схем діяльності, створеної людьми для оновлення і відтворення соціального буття. Задачею методології стає з'ясування, конструювання й перетворення схем діяльності, інтегрованих у повсякденний досвід людських індивідів. Іншими словами, знаходження цілком відповідної методології дозволяє не лише достеменно усвідомити особливості соціального й духовного життя Русі, воно здатне істотно вплинути на нинішній процес ескалації індивідуалізму, егоцентризму й прагматизму українського народу, спонукати до перегляду свідомо накинутих йому й доведених до абсурду капіталістично-ринкових цінностей, які підмінили зовні привабливі, але по суті тоталітарно-колективістські «соціалістичні» цінності. Про це йтиметься далі, але зараз необхідно наголосити на тому, що від часу приходу християнської віри (і в більш ранні часи) українців завжди вирізняли соборність, людинолюбність, толерантність й історичний оптимізм.

Таким чином, спираючись на власний досвід та теоретично-методологічні напрацювання інших дослідників, враховуючи констатацію факту методологічного плюралізму, я випрацював й апробував власний метод, який можна кваліфікувати як розуміюча системно-інтегративна філософсько-метафізично-теологічна екзегеза (герменевтика).

Тут термін «розуміюча» позначає прагнення дослідника встановити іманентний зв'язок з автором досліджуваного тексту, вживання й учування в його духовно-інтелектуальну сферу, намагання досягнути її в притаманній їй типологічності й специфічності. «Системна» позначає: 1) розгляд складних об'єктів, як деяких систем; 2) принцип цілісності, за яким досліджуваний об'єкт виступає як органічне ціле окремих частин, 3) принцип примату цілого над складним; ціле визначає функції як окремих компонентів, так і системи взагалі; 4) принцип ієрархічності, що посту-

лює субстанційну спорідненість і відмінність системи й елементів, кожен з яких також є складним об'єктом; 5) принцип полісистемності: кожен складний об'єкт може розглядатися як сукупність систем.

«Інтегративна» – позначає не тільки необхідність реконструкції світоглядно-філософського знання Давньої Русі (адже пряме значення терміну *integratio* – поновлення, відновлення), але також те значення, якого воно набуло в сучасному понятійно-термінологічному апараті науки – об'єднання в ціле будь-яких окремих частин, знаходження й розкриття нової фактології.

«Філософська» – позначає, що в процесі дослідження аналізуються передусім суто філософські проблеми, і цей аналіз здійснюється суто філософськими методами.

«Теологічна» – позначає специфіку об'єкта дослідження – надприродні сутності та ідеї, особливості його суті, форми, способу існування, суспільних функцій та призначення.

«Екзегеза» – позначає пояснення, інтерпретацію, тлумачення вербальних та невербальних текстів на кількох рівнях. Саме екзегеза була формою існування філософії в християнському середньовіччі. Саме в інтерпретації, в екзегезі вбачала руська філософія своє справжнє покликання, у ній знаходила свій духовний об'єкт і набувала в ній натхнення. Намагання проникнути в глибинну суть віровчення мало своєю основною метою передати здобуті знання співвітчизникам, долучити їх до щастя спілкування й життя з Богом.

Означений екзегетичний аналіз має відповідну об'єкту аналізу ієрархічну структуру. Нижчим ступенем такого езегетичного аналізу має бути етимологічний (гр. *ἐτυμολογία*, від *ἐτυμον* – істина і *λόγος* – слово) розгляд, що вивчає походження слів. За ним відбувається семантичний (гр. *σημαντικός* – означальний) аналіз, який вивчає значення слова та виразу і зміну цих значень. Наступним рівнем є концептуальний (від лат. *conceptus* – думка, поняття) аналіз, де предметом вивчення є не слова, а думки автора. Завершується ця герменевтична операція спекулятивним (лат. *speculativus*, від *speculor* – споглядаю), тобто умоглядним, абстрактним, теоретичним, конструктивним (на противагу «практичному») аналізом, де обраний текст або його частина є лише підставою для розвитку автором і дослідником власних ідей і теоретичного філософствування.

У свою чергу, рукописи інтерпретуються за ще однією градацією рівнів заглиблення в текст. По-перше – це буквально або історичне тлумачення, що інтерпретує текст у його прямому значенні; по-друге – це алегоричне тлумачення (гр. *ἀλληγορία*, від *ἄλλος* – інший і *ἄγορεύω* – говорю), що має на меті виявити сокровений смисл певного висловлювання, тобто іноказання, наприклад, таке, що знаходить в певній події Старого Завіту потаємний смисл, що прозрівав, передбачав аналогічну подію в Завіті Ново-

му; по-третє – це дидактичне (гр. διδακτικός – повчальний), моралізуюче, виховуюче або ж тропологічне тлумачення (від гр. τροπή – поворот, зміна), тобто знаходження у стереотипному слововживанні переносного значення. Наприклад, знаходження в подіях чи вчинках, відображених у Святому Письмі, моральних зразків та настанов; по-четверте – найвищим рівнем тлумачення має бути анагогічне (від гр. ανάγω – вести нагору, піднімати), котре передбачає знаходження вищого потаємного смислу в певній події чи вчинку. Саме цей присутній у текстах рівень є найбільш привабливим для вивчення історії ранньосередньовічної української філософії.

Підсумовуючи все сказане вище, можна з повними підставами стверджувати, що нині жоден загальнонауковий і жоден спеціальний філософський метод не дає досліднику, а в нашому випадку медієвісту історика філософії, який вивчає українську середньовічну філософію, можливість адекватно зрозуміти стиль історичного мислення цієї доби і достеменно природу суспільної та індивідуальної історичної дії. Але кожен науковець, який волить до істинності здобутого ним знання, має прагнути до засвоєння та застосування усіх придатних методологій, щоби сягнути максимально можливого розуміння як предмету, так і об'єкту власного аналізу.

2. Зваження щодо методології дослідження антропологічних знань Русі

Зміст вітчизняних підручників, навчальних посібників та інших науково-освітніх видань засвідчує, що тут досить детально розкривається сутність і значення антропологічних знань Давньої Греції, Давньої Індії і Давнього Китаю, детально висвітлюється середньовічна західноєвропейська антропологічна думка, описуються антропологічні концепти доби арабського, західноєвропейського та українського Відродження. Проте, на превеликий жаль, свідомо чи несвідомо шістсот років, зафіксованого писемними текстами розвитку національної антропології – від XI до XVI ст. – є суцзя TERRA INCOGNITA, як для вітчизняної, так і для світової антропології.

В історико-філософській науці утворилося замкнене коло: науковці, дослідники не студіюють середньовічну антропологічну думку, відповідно, вона не висвітлена в навчальній літературі. Викладачі оминають її в лекціях, студенти – майбутні професійні філософи орієнтуються лише на ті антропологічні теорії, школи й персоналії, про які вони дізналися з підручників. До їх теоретичного й практичного арсеналу не входять здобутки української середньовічної релігійної антропології.

Отже, для вітчизняних істориків філософії і широкої громадськості історія української антропології до XVII ст. є зяючим проваллям. А про порожнечу, позбавлену кількостей і якостей, про ніщо, – як висноував Парменід, – неможливо ані помислити, ані висловити.

Особливість предмета історико-антропологічної науки зумовлена

специфікою співвідношення історії антропології з власне антропологією. Історія антропології є закономірним процесом у якому різноманітні антропологічні системи пов'язані одна з іншою. Кожна антропологічна ідея, концепція, система не зникає в історії. Вона зберігається як частина, як певний момент єдиного цілого. Будь-яка антропологічна система історично зумовлена і виражає дух, квінтесенцію своєї епохи.

Перед тим як предметно розглянути методологію вивчення ранньосередньовічної української антропології, варто, бодай побіжно, зупинитися на найбільш загальних питаннях історико-антропологічної науки. Історія антропології має вивчати різні форми антропологічного пізнання, як наукових, так і поза наукових, що формуються у сфері повсякденної свідомості в їх цілісності і діалектичній взаємодії. Особливість буття антропологічної думки минулого у вигляді пам'яток культури, що дійшли до нашого часу і які є об'єктивованою формою її вираження, обумовлює опосередкований шлях її пізнання на основі джерелознавчого аналізу і визначають особливу роль реконструктивного методу в історії антропології. Саме таке багатоаспектне визначення предмету історії антропології представляється найбільше повним і адекватним природі реальності, що досліджується. Відповідно предметом історії антропології є вивчення закономірностей розвитку антропологічного пізнання й знання в його генезисі, становленні і розвитку, логіко-наукової, суспільно-історичної і суб'єктивно-особистісної обумовленості як результату пізнавальної діяльності людства на всіх етапах історичної еволюції, що включає в себе різноманітні способи і форми пізнання і осмислення людського світу, як наукові, так і позанаукові.

До форм позанаукового антропологічного знання можна віднести життєві уявлення про людину, а також антропологічне знання, що виникає і розвивається в речіщі мистецтва, міфології, релігії. Розвиток наукових знань про людину і повсякденних антропологічних уявлень утворює в сукупності цілісну систему антропологічного пізнання, що складає предметну область історії антропології.

Екстраполюємо ці розмисли на історію української антропології. Оскільки давньоруська антропологічна думка від найдавніших часів формувалася в надрах міфології, а від X ст. вже розвивалася в рамках християнської релігії, то власне предметом даного історико-антропологічного дослідження буде православна релігійна антропологія, антропологія духу і духовності.

Ранньосередньовічна й середньовічна українська антропологічна думка збереглася донині у вигляді текстів. Саме тому, за нашим переконанням, об'єктом дослідження історії антропології мають бути тексти, що містять у собі інформацію (відображення) антропологічно значимих ідей, наявних у тогочасній духовній культурі. Сукупність таких текстів утво-

рює суттєву частину змісту духовної культури українського суспільства доби раннього Середньовіччя – початкового етапу її формування й розвитку. Антропологічні уявлення України XI—XV ст. (серед вірних християнських церков вони зберігаються й донині) мають бути не лише предметом історико-антропологічного пізнання й вивчення, її повинно вписати в історію національної філософії як іманентний й органічний компонент, завдяки якому здійснюється самопізнання, саморефлексія та саморозвиток власне філософської антропології і філософської науки в цілому. Не буде зайвим відзначити, що нині в умовах докорінних змін і перманентних криз, які відбуваються в суспільній думці, умонастроях та психології українського народу, роль історико-антропологічної науки суттєво зростає.

Важливо ще раз акцентувати те, що від XI до XVII—XIX ст., за винятком тих знань, якими керувалися окремі представники дохристиянських «язичницьких» вірувань, українська антропологічно-філософська думка в усій повноті живилася ідеями християнського православного віровчення.

3. Джерельна база досліджень антропологічної думки XI—XV ст.

Використовуючи матеріали монографії В. С. Горського, присвячені історико-філософському витлумаченню текстів, можна стверджувати, що істориком антропології, рівно як і істориком філософії, істориком права, економіки, мистецтва та інших гуманітарних наук доводиться мати справу з двома видами текстів. До перших належать професійно-антропологічні тексти, написані за певними логічно-науковими правилами, з застосуванням спеціальних філософських, культурологічних й філософсько-антропологічних категорій та понять. Такого роду тексти, побудовані в суто логічному ключі, адресовані, тим чи іншим групам представників філософії. Вони містять виклад ідей мовою, прийнятою в якості філософської в межах того чи іншого філософсько-антропологічного напрямку, течії, школи, в ту чи іншу епоху. Труднощі, пов'язані з аналізом такого типу текстів, сполучені з тим, що найчастіше історик філософії не належить до тих груп, яким цей текст адресований. Суттєвою перешкодою для їх розуміння є фактор часу, адже у своєму розвитку філософські ідеї трансформуються і тому для наступних генерацій дослідників вони значною мірою втрачають той смисл, котрий було закладено в них автором.

До другого типу належать нефілософські тексти, що представляють собою виклад мовою груп, що не є професійно-філософськими. Саме такі (рукописні манускрипти XI—XV ст.) і ніякі інші тексти дійшли до нас крізь товщу століть. Доцільність залучення в історико-філософському аналізі такого ґатунку текстів полягає передусім в тому, що вони є єдиними й раритетними репрезентантами своєї доби. Простіше кажучи, окрім цих першоджерел ніяких інших немає. Поруч з цим доцільність їхнього залучення

до історико-філософського аналізу зумовлена передусім тією методологічною і світоглядною функцією, яку несе філософія в системі гуманітарного антропологічного і соціального знання.

Природно, що звертання до нефілософських текстів передбачає від історика філософії виконання численних додаткових операцій, пов'язаних з пошуком відповідних рукописних або опублікованих друком текстів, переклад їх сучасною мовою з метою їхнього осягнення, вичленовуванням антропологічних ідей, уміщених в підвалинах цих текстів. Звертаючись до мови філософії, конкретної науки тощо, ми виходимо з того, що кожна з цих областей знання можна виразити лише внутрішньо притаманною їй мовою. В такого роду текстах антропологічні ідеї в неспецифічному для них вираженні наявні у знятому і перетвореному виді, знаходження і виокремлення їх передбачає виконання складної системи процедур з інтерпретації аналізованого тексту. Це само по собі визначає надзвичайну складність реалізації задачі з добування антропологічного змісту з релігійного тексту, написаного мовою, неспецифічною для філософської антропології.

Поза будь-яким сумнівом, дослідника, що приступає до вирішення такої задачі, підстерігає множина труднощів, допоки йому вдасться коректно реконструювати і достеменно викласти антропологічно значимі ідеї, закладені в суттєво трансформованому виді в нефілософському тексті. Ось чому належить розширити аргументацію на користь звернення до такого типу текстів в процесі історико-філософського витлумачення. Необхідно довести, по меншій мірі, співмірність значимості для історико-філософської науки результату, що отримується в процесі такого витлумачення, з зусиллями, що витрачаються на нього.

Кожен учений, що приступає до такого ґатунку аналізу, ризикує «наразитися» на більш-менш справедливий чи почасти несправедливий звинувачення у розширювальному тлумаченні історико-філософської науки. Тут критика «ортодоксальних філософів» полягає в тому, що від початку такої «нефілософський» аналіз призводить до розмивання кордонів філософії як науки, перетворення її в якийсь конгломерат, складений з історії релігійних, суспільно-культурних, медичних, фізіологічних та інших поглядів. Але філігранно виконана робота з виокремлення філософсько-антропологічного змісту з нефілософських текстів є єдино можливим засобом пізнання власного предмету для учених-медієвістів.

В чому ж полягає важливість залучення нефілософських текстів як об'єкту історико-філософського дослідження? Передусім, виявляються лінії, що зв'язують антропологічну ідею з думками, сформульованими і викладеними мовою інших сфер духовної культури. Очевидність необхідності звернення в історико-філософських розвідок до витлумачення нефілософських текстів увиразнюється при розгляді функціонального

аспекту історико-філософського дослідження. Саме в означених межах виявляється механізм функціонування антропологічного знання в суспільстві, шляхи його впливу на розвиток суспільної теорії й практики.

Власне якраз внутрішня логіка розвитку історико-філософської науки на її сучасному етапі, вимагає подолання певної диспропорції, що утворилася при вивченні двох аспектів, які складають єдину проблему. Мова йде про генетичний і функціональний бік самоусвідомлення історії філософії. Нині історія української філософії, як йшлося про це вище, вивчає вже розвинуті форми філософського знання, тобто ті тексти, де філософія наявна як така у своїх досить виразних, професійних контурах. З іншого боку, вона практично не прагне дослідити й висвітлити проблему власного зародження. Але ж аксіоматично й те, що жодна наука не здатна обійтися без саморефлексії. Остання має на увазі не лише встановлення своїх джерел і первісних засад, але й з'ясування свого особного місця і значення, ролі і призначення в суспільно-національному бутті. Звідси остаточна реалізація цієї потреби неможлива поза історико-філософським аналізом функціонування філософії в тому суспільстві, де вона побутувала, навчала й виховувала, де формувала світогляд.

Так само вона не є повноцінною в тому суспільстві, де не намагаються її осягнути і застосовувати. Отже, звертаючись до аналізу антропологічно значимих компонентів суспільної думки минулого і теперішнього, ми отримуємо можливість розкрити роль і місце філософії й антропології в культурі, як давнього, так і сучасного суспільства. Інакше кажучи, стає начним процес функціонування філософії й антропології в культурі певного (в нашому випадку українського) суспільства.

Історія антропології має вивчати різні форми антропологічного пізнання, як наукових, так і поза наукових, що формуються у сфері повсякденної свідомості в їхній цілісності і діалектичній взаємодії. Особливість буття антропологічної думки минулого у вигляді пам'яток культури, що дійшли до нашого часу і які є об'єктивованою формою її вираження, обумовлює опосередкований шлях її пізнання на основі джерелознавчого аналізу і визначають особливу роль реконструктивного методу в історії антропології. Саме таке багатоаспектне визначення предмету історії антропології представляється найбільше повним і адекватним природі реальності, що досліджується. Відповідно предметом історії антропології є вивчення закономірностей розвитку антропологічного знання й пізнання в його генезисі, становленні і розвитку, логіко-наукової, суспільно-історичної і суб'єктивно-особистісної обумовленості, як результату пізнавальної діяльності людства на всіх етапах історичної еволюції, що включає в себе різноманітні способи і форми пізнання і осмислення антропосферної реальності, як наукові, так і позанаукові.

До форм позанаукового антропологічного знання, незаперечно, від-

носяться житейські уявлення про людину, а також антропологічне знання, що виникає і розвивається в річищі мистецтва, міфології, психології, біології, космології й медицини. Розвиток наукових знань про людину і повсякденних антропологічних уявлень утворює в сукупності цілісну систему антропо-епістемології, що складає предметну область історії антропології.

Екстраполюємо ці роздуми на історію українського людинознавства. Оскільки давньоруська релігійно-філософська думка від найдавніших часів формувалася в надрах міфології, а від X ст. вже розвивалася в рамках християнської релігії, то власне предметом даного історико-антропологічного дослідження буде власне православна релігійна антропологія – антропологія духу і духовності.

Ранньосередньовічна українська антропологічна думка збереглася донині у вигляді текстів. Саме тому, за нашим переконанням, об'єктом дослідження історії антропології мають бути тексти, що містять у собі інформацію (відображення) антропологічно значимих ідей, наявних у тогочасній духовній культурі. Сукупність таких текстів утворює зміст антропологічної культури українського суспільства доби раннього Середньовіччя – початкового етапу її формування й розвитку. Антропологічна культура України XI—XV ст. має бути не лише предметом історико-антропологічного пізнання й вивчення, її повинно вписати в історію національної антропології як іманентний й органічний компонент, завдяки якому здійснюється самопізнання, саморефлексія та саморозвиток власне науки філософської антропології. Не буде зайвим відзначити, що нині в умовах докорінних змін і перманентних криз, які відбуваються в суспільній думці, умонастроях та духовно-культурній українського народу, роль історико-антропологічної науки суттєво зростає.

Важливо ще раз акцентувати на тому, що від XI до XVII—XIX ст., за винятком тих знань, якими керувалися окремі представники дохристиянських «язичницьких» вірувань та адепти західноєвропейської антропології, українська антропологічно-філософська думка в усій повноті живилася ідеями християнського православного віровчення.

4. Періодизація середньовічної української антропологічної думки

Що ж стосується надто важливого для вітчизняної науки й культури питання того, відколи відраховувати «початок зародження антропологічної думки в Україні», то, думається, що воно відбулося за багато тисяч літ до XI ст. До цього часу такого роду знання існували у пред-антропологічній й протонауковій формі. Вони були міцно пов'язаними з міфологією.

Від XI до середини XIV ст. тривав середньовічний період розвитку української антропології, який уже достеменно фіксується писемними текстами. Тут джерелом антропологічних ідей була східна патристика, що досить широко послуговувалася античною антропологічною наукою

та антропологічні знання, випрацювані в дохристиянській народній духовно-релігійній традиції. Антропологічне вчення цього істинно людиновідповідної доби і нині несе в собі неоціненний потенціал.

Від середини XIV ст. до кінця XVII ст. тривав ранньоновітній (передвідродження) період в історії української антропологічної думки. Тут починають домінувати альтернативні усталеним західноєвропейські реформаційно-гуманістичні й схоластичні ідеї, що певний час латентно побутували в річищі православної теології. Відбувався культурний синтез: в національну православно-слов'янську духовну культуру інкорпорується надбання західної вченості. Під машкарою людинолюбства європейська ренесансна гуманістика (поняття, що мікшує справжній одіозний антихристиянський зміст), що несла в собі так звані «ідеали» свободи, рівності, братерства та ентузіастичної віри в розум, науку й прогрес суттєво позначилася на традиційних й усталених антропологічних уявленнях й модифікувала їх відповідно з власними антропоцентричними трактовками. Прагнення до розуміння людського, виходячи лише з нього самого, до хибно зрозумілої антропоавтентичності, як істинно притаманного людській сутності, зведення людини до її свідомості, абсолютизація вітально-соматичного, насправді виявилися демонтажем антропокультурних підвалин Русі, елімінацією Божественного в людині. Акцентація на самодостантості й самості кожного, остаточної потреби в його земному самоутвердженні, посутньо девальвує істинно людинолюбний характер попередньої антропології. Відтепер, згідно ренесансного учення, людина не повинна покладатися лише на Творця, а самостійно торувати власний шлях, самореалізовуватися, обирати між добром й злом, відповідно власного розуміння повноти життя та реалізації індивідуальних потенцій. Тут починають домінувати ідеї егопатизму, індивідуалізму, ієрархічності, елітаризму, права діяти за законами власної природи.

Період від XI ст. до XVII ст. характеризується відсутністю систем та теорій, викладених за посередництвом спеціальних антропологічних понять і категорій з метою з'ясування, дослідження, або висвітлення певної суто антропологічної проблеми. Іншими словами – це період непрофесійної психології, непрофесійного філософування. Антропологічно-філософські ідеї тут украплені в релігійно-філософські тексти. Сукупність таких ідей, поглядів, суджень, установок утворює собою своєрідну антропологічну культуру, ядром якої є антропологічні уявлення й психологія людини, а якщо бути більш точним – релігійно-антропологічну культуру.

Від часу заснування Києво-Могилянського колегіуму 1632 р. відбувається становлення професійної антропології, яке прямо пов'язане із професійною викладацькою діяльністю професорів Києво-Могилянської Академії. Названі вище тенденції людинорозуміння збільшуються в бік вихолощення в людині Божого, духовного, соборного й культивування

людського, матеріального, осібною. У кінцевому підсумку такого ґатунку антропологія руйнує антропокультурну цілісність суспільства. На початку ХХ ст. насильницьки утверджується матеріалістичний антропологізм, який існує упродовж майже семи десяти років. З набуттям Україною незалежності в науці й суспільних уявленнях про людину утворюється відчутний антропологічний вакуум, який намагаються заповнити низького ґатунку еkleктикою. Керований хаос незліченних антропологічних концептів призвів не тільки до когнітивного дисонансу української філософсько-антропологічної науки, але й до дисоціації самого соціуму, до суттєвого погіршення духовно-психічного здоров'я нації.

5. Джерела української середньовічної антропологічної культури

Де ж шукати джерела, що в матеріальній формі несуть інформацію про індивідуальну й суспільну антропологію? Відповідь полягає в тому, що джерелами такого роду специфічних історико-антропологічних досліджень має стати весь комплекс продуктів духовної і матеріальної культури. Це передбачає послідовний аналіз рукописного матеріалу ранньосередньовічної культури України, а саме текстів: релігійно-філософського, юридичного, художнього, природничого, медичного та інших ґатунку. Без дослідницької уваги не можна залишити ані жодного рукописного тексту. Необхідно проаналізувати манускрипти всіх жанрів давньоруської літератури: богослужбові тексти, літописи, хроніки, житія, слова, патерики, апокрифи, повісті, сказання, мучення та інші різновиди тогочасної духовної спадщини. Надзвичайно багато інформації можна почерпнути також з так званих невербальних джерел. До таких належать архітектура, церковний розпис, іконопис, мистецькі вироби, книжні мініатюри, археологічні артефакти та багато інших неписемних пам'яток культури.

В означений період абсолютно домінуючим джерелом світоглядних і філософсько-психологічних ідей, визначальним чинником, який формував ідеали, способи осмислення та преображення світу й людини, теоретичною основою, що задала безальтернативну парадигму для подальшого розвитку психологічного знання й досвіду, було «Євангеліє» та перекладені руською мовою окремі книги «Ветхого (Старого) Заповіту». Варто наголосити, що без ґрунтовного знання змісту й духу цих творів годі намагатися проникнути в духовно-метафізичну суть тогочасного світобачення й осягнути психологічні знання українського народу XI—XIX ст.

Разом із цим, руська релігійно-філософсько-антропологічна думка однозначно орієнтувалася на писемні твори, створені представниками ранньої християнської апологетичної та патристичної філософії, до яких залучають творчість святих отців східної церкви, що захищали й роз'яснювали догмати віри.

Аж до XIV ст. у корпусі писемних пам'яток відомості з антропології людини здебільшого зустрічаються саме в перекладних текстах, тобто

в таких рукописах, які належать перу християнських авторів – апостолів, отців, учителів церкви, письменників, – перекладених, як правило, із грецької церковнослов'янською, давньослов'янською чи давньоруською мовами. Якись інші твори, ідейно відмінні від православно-християнських, відсутні.

З XV ст. в Русі починають розповсюджуватися рукописи, зміст яких формувався під впливом іудейських антропологічно-філософських, а з XVI ст. – західноєвропейських ідей. Проте в XI—XIV ст. саме перекладна святоотецька література активно функціонувала, осмислювалася й засвоювалася русичами. Вона забезпечувала превалюючу частину антропологічного знання.

Відчутно збагачувала духовну культуру зазначеного періоду антична філософська думка, яка знайшла відбиток у християнській канонічній і неканонічній літературі, а також у різноманітних за жанрами творах релігійного та світського ґатунку.

6. Специфічні риси антропологічно-психологічних уявлень Русі

Необхідно підкреслити, що проблема буття й існування людини є центральною в культурі досліджуваного періоду. Як і інші галузі філософського знання, християнська православна антропологія базувалася на ідейно-концептуальному вченні Святого Письма, Святого Передання, постановках Вселенських Соборів і творах християнських мислителів. Як уже зазначалося, певний вплив на неї мала антична філософія. Поряд з цим не можна не зазначити, що на час прийняття й поширення християнства Русь перебувала під прямим або опосередкованим впливом антропологічних доктрин іудаїзму, ісламу й латинства. Хоча й вторинні по відношенню до християнства, але досить впливові на той час антропологічні учення проповідувалися численними християнськими єретичними рухами, до яких доцільно залучити й гностичну антропологію. Однак духовна еліта Русі надзвичайно зважено добирала й запроваджувала в суспільний обіг тексти, що несли в собі людинознавче знання і саме це зумовило його монолітність. Його однозначність і доцільність духовним запитам русичів, сортувала той винятковий гармонійний уніфікований унісон тогочасного світогляду, ту загальнонародну злагоду й мирноту, яка виокремлювала Русь серед усіх інших держав Євразії.

Звертаючись до чинників, що змушували ранньосередньовічну християнську людину пильно вдивлятися у власне «я», рефлексувати щодо людської природи, призначення, смислу існування й функції в світі неможливо бодай тезово не сказати про одну з особливостей релігійного християнського світогляду, а саме: про світобачення, світорозуміння, світоспоглядання, світосприйняття, світовідчуття та світовідношення носія релігійної християнської віри. Оскільки найважливішими питаннями для кожної людини є питання її життя і її смерті, то християнське учення, на

відміну від усіх інших існуючих на той час антропологічних теоретичних систем, найбільш предметно, послідовно, переконливо й оптимістично вирішує цю найпершу антропологічну проблему. Оскільки ж за християнськими переконаннями творцем людини, її опікуном, тим, від кого повністю залежить не тільки життєва доля, але й вічне небуття або вічне життя опісля фізичної смерті, був абсолютно досконалий Бог, то чільними мотивами зацікавленості антропологією людини, як це впливає з християнських й давньоруських рукописних текстів, є потужне бажання здобути прихильність Бога, врятувати від смерті власне життя й життя інших. Саме в спасінні роду людського полягав сенс життя Спасителя Ісуса Христа (1 Тим. 2, 4) і саме в спасінні полягав сенс християнського життя (2 Фес. 2, 10; 2 Кор. 2, 15; Рим. 10, 19).

Не можна не сказати також про те, що вже від перших століть християнства у його антропологічній доктрині співіснували дві ідейні течії. Першою була антропологія богословських трактатів й догматичних настанов церковних соборів. Як результат офіційної лінії церкви, яка випрацьовувалася в ході релігійних дискусій, вона формувалася й оприлюднювалася представниками церковного так званого білого духовенства і призначалася для широкого загалу вірних. Паралельно з цим, у церковній свідомості чорного духовенства – монастирського чернецтва – визрівав і утворювався інший езотерично-містичний підхід до природи людини. Така антропологія келії, самітництва й містичних прозрінь розробила, власне, унікальне більш глибоке й предметне вчення про людину. Останнє засновувалося переважно на зануренні у внутрішній світ, у дослідження потаємного світу душі. На відміну від антропології, ґрунтованої на християнській теології та античній філософії, яка була дещо схематизованою та поверховою, означена епістемологічно-духовна течія досліджувала, опановувала й практикувала «глибинну антропологію»: схимництво, мовчання й аскезу, які були просвічені небесною радістю й красою. Людина шукала себе і Бога в собі. Тут не було гребування людиною як такою, а навпаки. Крайнє обмеження власних потреб, життєвих благ і насолод із метою досягнення ідеалу було наповнене любов'ю до людини як кращого з творінь Божих, беззастережною вірою в її Божественне призначення. Поряд із ненавистю до гріха, сповідувалася любов до грішника. Рятуючи власну душу, чернець разом із цим, рятував весь світ, кожную людину. Колективна й індивідуальна чернеча молитва, як вважалося, надзвичайно приємна Богові. Сприймаючи її, Господь більш милостиво ставиться до грішного людства. Саме тому винятковою повагою відзначалося ставлення руської людності до святих отців, які, ціною власної втечі від світу, цілком присвятили себе жертвоній місії вирятування всього рідного народу.

Література:

1. Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 23.
2. Ле Гофф Жак. С небес на землю // Одиссей. Человек в истории. - М.: Наука, 1991. - (с.28—43).
3. Гуревич П. С. Философия человека. - Ч. I. - М., 2001 - с. 17.
4. Шелер, Макс. Формализм в Этике и материальная этика ценностей / Шелер, М. Избранные произведения - М., 1994 - С. 259—338; Він же «Ordo amorge»/ Там само - С. 339—376.
5. Так, наприклад, у Європі нині фіксується підвищене зацікавлення до досліджень філософських текстів другої схоластики, навчальних курсів з філософії окремих університетів - 527 s.), ранньомодерної моральної теології, казуїстики тощо (Наприклад, див. про це: Krzysztof Bohenek, Filozofia cziowieka w kontekście piktnastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciaio-dusza) - Rzesztyw, 2008; Симчич М. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії - К., 2009; Misiurek, Jerzy. Histiria i teologia polskiej duchowonci katolickiej. - Т. 1 (w. X—XVII) - Lublin, 1994; Dzuba, Andrzej. Jan Azor Teolog-Moralista - Warszawa, 1988 тощо)
6. Тут маю на увазі погляди Михайла Драгоманова, Михайла Грушевського, Пантелеймона Куліша, Сергія Єфремова тощо, які, зокрема, висували надмір критичні судження про спадщину українських інтелектуалів XVII ст., називаючи її схоластичною, нецікавою, антинародною, такою, що не заслуговує на увагу дослідників.
7. Колодний А. М. Релігійні вияви національного буття українців / Феномен української культури: методологічні засади осмислення. Під. ред. В. Шинкарука. - К., 1996 - с. 374
8. Див., наприклад, Cziowiek Baroku. / Red. Rosario Villari - Warszawa, 2001.
9. Див., наприклад, Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period. / Ed. By Larissa Taylor - Brill, 2001.
10. Плохій, С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні - К., 2005; Яременко, М. Київське чернецтво XVIII ст. - К., 2007; Дуса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII—XVIII ст. - К., 2008.
11. Гіrc, Кліффорд. Інтерпретація культур. / Переклад Н. Комарової - К., «Дух і Літера», 2001 - С. 108
12. Такою, наприклад, є для свого часу цікава і важлива (особливо завдяки введенню в науковий обіг низки нових джерел) праця Марії Кашуби: Кашуба, М. Етика в Києво-Могилянській академії / Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. (Составл., вступ. статья, пер. с лат., примеч. М. В. Кашубы) - К., 1987 - С. 5—46; чи монографія Володимира Литвинова: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні (ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV - початку XVII ст. - К., 2000.
13. Скринник Михайло Антонович. Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі. : Дис... д-ра наук: 09.00.05 - 2008. - с. 3
14. Бетлій О., Дуса К. Усе про ідентичність. // Міжкультурний діалог. - Т. 1: Ідентичність. - К., Дух і Літера - 2009 - С. 12.
15. Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху // Міжкультурний діалог. - Т. 1 - С. 57—95.

16. Brogi Bercoff G. Ruń, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Kskstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Ĥrodkowo-Wschodnia: o wielowartostwowońci i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti / ed. Alberto Alberti et al. – Pisa, 2003 – P. 325 – 387.

17. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в Європейському контексті. – К., Український центр духовної культури – 2008 – С. 10

18. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. – С. 11.

19. Про це див, зокрема: Шевчук, Валерій. «Іван Вишенський та його послання.» // Вишенський, Іван. Твори. Переклад В. Шевчука. Київ, 1986. Ст. 3—18., також Зема В., Семіотика простоти у творах Іоана Вишенського // Генеза. – 1997. – N1(5). – С.183—187.

20. *Яковенко Н.* Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст./ Міжкультурний діалог. – Т. 1: Ідентичність. – К., Дух і Літера – 2009 – С. 95.

21. Так, наприклад, у загалом цікавих і на свій час піонерських дослідженнях Захари, Кашуби, Литвинова, Стратій, Паславського тощо, на підставі окремих реплік, вишуканих у філософських курсах, робився не зовсім слухний висновок про те, що світогляд українських інтелектуалів ранньомодерного періоду в основі своїй можна характеризувати як ренесансно-гуманістичний, раціоналістичний чи навіть просвітницький, що відповідало панівним у радянській гуманітарній науці концепціям розвитку та прогресу, але суттєво суперечило дійсності досліджуваної епохи.

22. *Жак Ле Гофф.* Чудесное на средневековом Западе / Жак Ле Гофф. Средневековый мир вообразяемого.М., 2001, с. 41—65 – С. 41

23. Досліджуючи уявлення про чудо у культурі середньовічної Європи Жак Ле Гофф писав: «У тому, що відповідало нашому «чудесному», там, де ми вбачаємо категорію інтелектуальну чи літературну, середньовічні клірики, так само, як і ті, хто черпав зі скарбниці їхнього знання, хто навчався у них, безсумнівно бачили цілий світ, важливість якого неможна недооцінювати» (Жак Ле Гофф. Чудесное на средневековом Западе – С. 42).

24. Див. наприклад, описи чуд, зафіксовані Йоаникієм Гаятовським у збірках «Небо новое» (Львів, 1665) та «Скарбница потребная» (Новгород-Сіверський, 1676), (перевидання цих текстів здійснено у: Гаятовський, Іоаникій. Ключ разумінія / Упор. І. П. Чепіги – К., 1985 – С.242—371.

25. *Гільдебрандт, Дітріх.* Етика – Львів, 2002 – с. 122

Ярослава Стратій

**«ТРАКТАТ О DUSZY» КАСІЯНА САКОВИЧА
ТА «TRACTATUS DE ANIMA» ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ
В КОНТЕКСТІ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ СХОЛАСТИЧНОЇ
ФІЛОСОФІЇ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XII СТОЛІТТЯ**

Завдання цієї статті полягає в тому, щоб на основі аналізу трактатів про душу двох авторів – Касіяна Саковича, ректора Київської братської школи та Інокентія Гізеля, професора Києво-Могилянської академії, показати, як антропологічні ідеї західної схоластики запозичувалися, а згодом і закорінювалися в українській філософській думці XVII ст. Перший відомий на сьогодні виклад вчення про душу, здійснений українським мислителем, – це «Трактат про душу» («Traktat o duszy») Касіяна Саковича. Цей твір був написаний польською мовою в першій половині XVII ст. й виданий у Кракові 1625 р. На українську мову його переклала В. М. Нічик. На її думку, цей трактат, що в єдиному примірнику зберігається в бібліотеці ім. Оссолінських у Вроцлаві, міг становити частину лекційного курсу, який Касіян Сакович прочитав учням Київської братської школи.² «Tractatus de anima» Інокентія Гізеля являє собою другий нині відомий нам твір із XVII ст., присвячений розглядові проблеми душі. Водночас він є першим трактатом на цю тему, що зберігся з філософської спадщини Києво-Могилянської академії. Трактат входить до складу другого з нині наявних могилянських філософських курсів, який має назву «Opus totius philosophiae» і був прочитаний Гізелем могилянським студентам впродовж 1646—1647 років. Ця пам'ятка зберігається в Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського під шифром Мел. М/П 128, нараховує 139 сторінок в 4°. Перший філософський курс, читаний у 1639—1640 рр., належить Йосифу Кононовичу-Горбацькому, проте з цього курсу збереглася тільки логіка.

Перш ніж почали виклад зазначеної у назві теми, потрібно хоча б коротко визначити місце, яке посідала Києво-Могилянська академія, де вивчалася схоластична філософія і чільним представником якої був Інокентій Гізель в інтелектуальній історії України. У науковій літературі в минулому та почасти ще й тепер немає однозначної оцінки цього навчального закладу. Одні вчені, як польський історик А. Яблоновський,

зводили її значення лише до посередницької функції між українською і західною культурою, інші – М. Сумцов, П. Житецький, Ф. Тітов, М. Петров – тією чи іншою мірою визнавали її самостійний характер, П. Куліш та М. Грушевський негативно оцінювали її діяльність, а О. Лотоцький, І. Шевченко, О. Прицак та Ф. Томпсон відзначали її важливу роль у розвитку вітчизняної духовної культури. Недооцінка значення Києво-Могилянської академії була спричинена не тільки просвітницьким несприйняттям дослідниками XIX – початку XX ст. схоластичної філософії загалом, а й їхньою переконаністю в тому, що відривність впровадженої Петром Могилою системи освіти від народних та релігійних традицій, її новітні, незвичкі для тогочасної української спільноти форми, завдяки яким вона справляла враження чужотвору і привносила свій чужинницький вплив, сприяла відходу вихованців Академії від традицій та нагальних потреб народу, придушувала будь-які вияви живої, самостійної думки і була перешкодою на шляху до національного відродження. Таке розуміння діяльності Могили та його творіння – Києво-Могилянської академії ґрунтується на концепції гомогенної ідентичності, що має утверджуватися на принципі замикання на власних духовно-культурних та релігійних традиціях шляхом їхнього саморозвитку. Насправді ж становлення національних ідентичностей та інтелектуальний поступ народів, насамперед, європейських, відбувається в процесі складної взаємодії з іншими «іншостями», завдяки, як стверджує французький філософ М. Крепон, подвійній мережі зв'язків, які європейські нації між собою підтримують. Ці зв'язки, здійснюючись за умов відкритості, полягають у постійному обміні, запозиченнях, які стають предметом апропріації для тих чи інших народів, у перекладі в усіх галузях – художній, політичній, інституційній, технічній чи науковій і створюють додаткові засоби для віддалення, відхилення чи трансформацій свого звичного функціонування і саме в цих віддаленнях, відхиленнях та змінах відбувається становлення ідіоматичного винаходу власної неповторності, конститується гетерогенна ідентичність тієї чи іншої європейської нації і Європи загалом.³

Однак згодом в українському інтелектуальному середовищі поступово утверджується розуміння необхідності таких обмінів і запозичень для поступу власної духовної культури та формування своєї неповторної ідентичності. Так О. Лотоцький, оцінюючи Києво-Могилянську академію пише, що вона «прислужилася нації головню тим, що дала їй... раціональні, європейські засади освіти, сполучила своїх вихованців із культурним європейським світом і дала їм можливість використати всі засоби європейської культури. Вихованці Могилянської школи без найменших труднощів могли з цього джерела пити, вибираючи з нього все потрібне на власний смак та на власну впадобу».⁴ Наголошуючи на значенні Могилянської академії у справі модифікації української культурної орієнтації

в напрямі органічного поєднання східного й західного первня європейської духовності, О. Лотоцький у цій самій статті спростовує думку про відривність впроваджені П. Могилою системи освіти від народних традицій, про її індіферентність до розвитку української культури, натомість акцентує увагу на тому, що діяльність цього навчального закладу дала поштовх глибоким внутрішнім змінам в українській церкві, докорінним зрушенням у способі мислення духівництва, розвитку православного богослов'я, виникненню професійної філософії, запровадженню західних освітніх моделей. Останнє сприяло вихованню нових, інтегрованих у тодішній європейський духовно-культурний процес українських інтелектуалів, котрі, поєднавши знання спадщини княжої доби з надбаннями західної вченості і зберігаючи свою національну самобутність, жили духовним і політичним життям освічених європейців. В такому ж дусі оцінюють Києво-Могилянську академію відомі американські вчені І. Шевченко та О. Пріцак, а також бельгійський дослідник Френсіс Томпсон.⁵ На думку І. Шевченка, цей науково-освітній заклад забезпечив «загальне підвищення рівня інтелектуального й духовного життя, прилучення руських юнаків до понять західної культури й у такий спосіб створення еліти з власною культурною самосвідомістю порівняно з поляками».⁵ Він підкреслює націотворче значення діяльності Академії, акцентуючи увагу на тому, що «представники інтелігенції з оточення Могили (так само як і з оточення його найближчого попередника) відкрили раннє минуле Києва. Корені тогочасних киян заглиблювалися в це минуле, й була встановлена історична неперервність між найранішою Руссю й Києвом, з одного боку, та Україною початку ХУІІ сторіччя – з другого».⁷

Саме шляхом запозичень і обмінів відбувалося становлення самобутніх культур європейських народів. Так впродовж VII—XII ст. у Західній Європі від країни до країни, від школи до школи поширювалася вченість, витоки якої сягали Святого Письма й патристики, опертої у свою чергу на античну духовну спадщину. Цей рух здійснювався від Ірландії й Англії, насамперед завдяки видатному місіонерові християнської латинської культури Джарроу і Йорка Алкуїну, до каролінгської Франції, далі через учня останнього Рабана Мавра – до Німеччини⁸, даючи потужний стимул для розвитку регіональних культур. Згодом у такий же спосіб поширювалася і схоластична філософія. Остання, здобувши своє перше оформлення у вченні Ансельма Кентерберійського (1033—1109), досягнула свого найбільшого розквіту у високій схоластиці й остаточного завершення набула у XVI—XVII ст. у пізній схоластиці, яка створила підґрунтя для виникнення новітньої філософії. Пізня схоластика, будучи витвором переважно іспанської думки (її репрезентували насамперед вчені Саламанки й Алкали), поширилася по всій тогочасній Європі й у XVII ст. досягла України, де й викладалася у Києво-Могилянській академії.

«Traktat o duszy» Касіяна Саковича та «Tractatus de anima» Інокентія Гізеля є одним із прикладів таких запозичень західної філософії та їх подальшої апропріації українською думкою. Ці твори першої половини XVII ст. дають уявлення про тогочасний рівень осмислення антропологічних, психологічних проблем, включають теорію пізнання, містять у собі також відомості про структуру і функції людського тіла, як їх розуміли учені барокової доби, про медичну термінологію, актуальну в Україні в XVII ст. Досліджувані тексти відображають погляди цих авторів на низку антропологічних проблем, які були актуальними для схоластики епохи бароко. Серед них можна назвати, зокрема, проблеми сутності душі, її здатностей, єдності й множинності форм, проблему видів, активного й пасивного інтелекту, пов'язану у свою чергу з проблемою пізнання, свободи волі тощо. Осмислення антропологічних проблем, порушених в аналізованих трактатах, потребують глибокого проникнення в суть їх доволі відмінних інтерпретацій різними схоластичними школами і навіть окремими представниками цих шкіл. Лише таке проникнення дає змогу з'ясувати витоки наявних як у цих трактатах, так і загалом в могилянських філософських курсах еkleктичних побудов, створюваних їх авторами на основі поширених на той час теоретичних напрацювань відомих схоластів. Враховуючи складність завдання і початкову стадію осмислення аналізованих текстів, я спробую дати загальну характеристику поглядів Саковича й Гізеля на низку заторкуваних у їхніх творах проблем і висловити деякі міркування з приводу того, до яких схоластичних шкіл вони тяжіють у їх інтерпретації.

Почнемо з визначення душі. Природу душі (*natura animae*) Сакович і Гізель визначають за Аристотелем і подають перший одну з дефініцій душі грецького філософа, згідно з якою «душа є актуальним станом органічного фізичного тіла, що має здатність до життя» («*anima est actus corporis physici potentiam vitam habentis*»)⁹, а другий дві його дефініції, згідно з якими «душа є першим актом наділеного органами тіла, що потенційно має життя» («*anima est actus primus corporis organici, potentia vitam habentis*»), і є принципом, завдяки якому «ми живемо, рухаємося та існуємо» («*est principium, quo vivimus, movemur et sumus*»)¹⁰. Ця дефініція душі була взята з кн. 2-ої 1-го розділу трактату Аристотеля «Про душу» («Περὶ ψυχῆς»)¹¹, де Стагірит визначає душу як першу ентелехію природного тіла, що потенційно має життя («*διὸ ψυχῆ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρῶτη σῶματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος*»). Термін «ентелехія» у Аристотеля означає дійсність, фактичну даність або здійсненість чогось. Отож душа розуміється як акт, який здійснює тіло, забезпечує перехід матерії (тіла) з можливого (потенційного) стану до стану актуального, здійсненого, наслідком чого є народження людини. Ці Аристотелеві визначення душі були прийняті в усіх схоластичних школах, безвідносно до того, яку онто-

логію вони обґрунтовували – екзистенціалістичну чи есенціалістичну.

Актуальною для схоластики була проблема природи поєднання душі й тіла. Її бачення Саковичем і Гізелем, як буде видно з подальшого розгляду, неоднакове. Три концепції такого поєднання, обговорювані у схоластичній філософії, наводить Етьєн Жільсон. Згідно з першою душа й тіло зливаються в єдине суцільне єство, чії властивості водночас причетні обом його складовим субстанціям – духовній і тілесній. При такому злитті ці два елементи утвореного суцільного єства існують не актуально, а лише віртуально, так що виокремити їх неможливо, бо відбувається втрата їхньої власної сутності. Згідно з другою, протилежною до цієї концепцією, душа й тіло поєднуються у спосіб зовнішнього доторкання і тоді сутністю людини є не поєднання душі з тілом, а одна тільки душа, яка використовує тіло як своє знаряддя.¹² І, нарешті, відповідно до третьої концепції, душа як властива форма людського виду поєднується з тілом у субстанціальний спосіб для конституювання субстанціального утворення (*compositum*), якому надає життя, здатність відчуження і мислення і постале завдяки такому поєднанню утворення називається людиною.¹³

Перша з наведених концепцій поєднання душі й тіла Саковичем і Гізелем не обговорюється. Друга згадується і коментується у багатьох схоластичних текстах. Не оминають її і українські автори. Джерелом цієї концепції було визначення людини, обґрунтоване Платоном у його творі «Алківіад» і згодом запозичене Плотіном. Суть її, як уже зазначалося, полягає у тому, що під людиною розуміється душа, яка користується тілом. Наслідком такого розуміння людини було утвердження ієрархічної переваги душі над тілом, адже душа, будучи присутньою в тілі, поєднується з ним завдяки впливу, постійній дії на нього з метою забезпечення його життєдіяльності. Прихильником такого погляду на природу поєднання душі й тіла був Св. Августин, а також ті представники схоластичної філософії, які тяжіли до августиніанства і уважали душу самодостатньою субстанцією. Альберт Великий, зокрема, був переконаний, що людська душа – не лише форма тіла, а й наявна в ньому завершена в самій собі духовна субстанція, яка із зовні приходить внаслідок креації і належить до форм, не здатних до поглинання чи будь-якого поєднання з матерією («...illae formae non possunt esse absortae et omnino coniunctae cum materia»)¹⁴. Тяжіння до августиніанства в частині інтерпретації душі як самодостатньої субстанції демонструє Касіян Сакович. Душу він схильний розуміти як раціональну й інтелектуальну субстанцію¹⁵, створене Богом самосутнє духовне буття, не складене з жодних речей, які підлягають смертності, як настільки вищу форму, що нею не може керувати жодна висока матерія¹⁶. При цьому Сакович посилається на бл. Єроніма й на твір бл. Августина «Про походження душі» («*De origine animae*»). «Бл. Єронім, – каже він, – у своїх творах висловив про це вчення (про вчення про душу – Я. С.) таку думку: коли Господь

Бог вливає кожну створену душу в нове тіло, вона вже не походить родом від Адама. До цієї думки пристала й вся Божа Церква, її знав і бл. Августин – у кн.: «De Orig. animae»: «Quod anima creando inunditur, et infundendo creatur» («Про походження душі»: «Душа в час створення вливається і, вливаючись, створюється») ¹⁷.

Проте чимало схоластів критично оцінювали августинівське бачення природи поєднання душі й тіла. Так, наприклад, у своєму трактаті «Про душу» один із представників томістичної філософії університету в Саламанці Йозеф де Агілера, торкаючись згаданої проблеми, зазначає: «Деякі античні філософи стверджували, що розумна душа поєднується з тілом не як форма, а як зовні присутній рушій, подібно до того, як моряк поєднується з кораблем або як ангел – з повітряним тілом, яким часом користується» («Quidem philosophi antiqui dixerunt animam rationalem non uniri corpori ut formam, sed solum ut motorem extrinsece assistentem, sicut nauta unitur navi, et sicut Angelus unitur corpori aereo, quod aliquando assumit»). ¹⁸ Розмірковуючи далі з приводу такого погляду давніх філософів на природу поєднання душі й тіла, він висловлює сумнів щодо істинності їхньої позиції і зрештою її спростовує. Він каже, що оскільки наша душа відчуває, тішиться, сумує тощо, то для здійснення таких дій вона потребує співдіяти з тілом, бо відчування та інші відповідні вияви чуттєвої частини душі не відбуваються без того чи іншого тілесного органу, тому тіло також відчуває завдяки душі або радше відчуття зазнає людина, яка являє собою поєднання душі й тіла. Якби ж душа була тільки зовнішньою рушійною силою, тіло нічого б не відчувало, як не зазнає жодого відчуття корабель, коли приводиться до руху моряком, ані повітряне тіло від дії на нього ангела. Це, на думку Агілери, свідчить про те, що розумна душа поєднується з тілом як акт і є формою внутрішньою. Адже якби розумна душа була лише рушієм для тіла, вона могла б його залишити, а згодом знову використовувати, коли б схотіла, як, приміром, моряк може за бажанням залишити корабель, а ангел – повітряний простір. Виходячи з цього, доходить висновку Агілера, душа в глибший спосіб поєднана з тілом, ніж мотор з річчю, яку він приводить до руху і тому поєднується з ним як акт і внутрішня форма, надаючи йому життя і його одухотворюючи. («Nam evidens est animam nostrum sentire, gaudere, tristari etc., ad quas operationes concurrat etiam corpus, quia sensatio et huius modi passiones partis sensitivae non sunt sine organo corporeo; unde corpus sentit etiam ratione animae, vel potius coniunctum ex anima et corpore sentit. Sed si anima esset tantum extrinsece movens, corpus nihil sentiret: Sicut navis non sentit ex eo, quod moveatur a nauta, nec corpus aereum sentit, dum moveatur ab Angelo: ergo quia anima rationalis unitur corpori, ut actus, est forma intrinseca. Praeterea, quia si anima rationalis esset tantum motor corporis, posset illud deserere, et iterum assumere, quando vellet, sicut nauta potest pro libitu navem relinquere,

et Angelus corpus aereum: sed hoc est manifeste falsum: ergo anima intimiorem unionem ad corpus habet, quam motor ad rem, quam movet: consequenterque unitur ei ut actus et forma intrinseca illud animans et vivificans»¹⁹.

Така критична оцінка концепції поєднання душі й тіла в спосіб зовнішнього доторкання, що передбачала вміщення сутності людини не в поєднання душі й тіла, а лише в одну душу, залишаючи тілу роль знаряддя для душі, характерна для більшості пізньосхоластичних авторів. Притаманна вона й Інокентію Гізелю. У розділі під назвою «Про походження душі» він, розглядаючи різні судження авторитетних філософів, наводить думку Платона, яку подає так: «Платон, – стверджує професор Києво-Могилянської академії, – був переконаний, що Бог сам створив усі розумні душі і обдарував їх науками, а в покарання за гріх скинув їх у тіла, немовби в темниці» («Plato sentiebat, quod omnes animas rationales solus Deus creavit instruxitque scientiis, sed in peccati paenam eas in corpora, tanquam in carceres detrusit»)¹⁹. В іншому місці, розмірковуючи про природу поєднання душі з тілом, як її бачив Платон, він для спростування його позиції користується тим самим аргументом, що й Агілера. «Якщо, – каже Гізель, – розумна душа стосовно людни є лише присутньою формою, вона поводить себе щодо людини як рушій, стосовно рухомого, тобто як моряк щодо корабля і вершник відносно коня. Таким чином, як дія моряка не приписується кораблеві, а вершника – коневі, так людині не належить дія розумної душі» («Si anima rationalis respectu hominis est tantum assistens forma, habet se respectu hominis, ut movens ad mobile, id est ut nauta ad navem et sessor ad equum. Ergo ut actio nautae non tribuitur navi, nec sessoris equo, ita homini non tribuetur animae rationalis actio»)²¹. І далі він обґрунтовує загальноприйнятту більшістю схоластичних шкіл аристотелеву концепцію, згідно з якою розумна душа є оформлюючою формою (forma informans), підкреслюючи при цьому, що такий погляд не прийнятний для Платона з притаманним йому баченням розумної душі як лише присутньої у тілі форми, яка використовує тіло наче колісницю («Conclusio tertia: animam rationalem esse formam informantem. Haec conclusio est contra Platonem, qui existimavit animam rationalem esse formam tantum assistentem et uti corpore tanquam vehiculo»)²².

Гізель переконаний, що розумна душа людини – нематеріальна, духовна, її дії піднесені над природою і призначенням тіла й матерії («Operationes animae rationalis sunt elevatae super naturam et condicionem corporis et materiae. Ergo rationalis anima non est materialis et corporea, sed immaterialis et spiritualis»)²³. Вона, як і тіло, є неповною субстанцією, її завданням є надавати тілові форму, разом із тілом конституювати утворення, що називається людиною. На відміну від Альберта Великого, що обстоював розуміння душі як інтелектуальної субстанції, для якої бути формою тіла становило її функцію, а не сутність, чим він демонстрував схильність

до платонівського бачення природи поєднання душі з тілом²⁴ і позиція якого імпонувала Касяну Саковичу, Інокентій Гізель, як і переважна більшість схоластичних авторів томістичного чи скотистичного спрямування, рефлексію з приводу поглядів яких можна відстежити у філософському курсі професора Києво-Могилянської академії, вважав душу субстанціальною формою тіла, що проникає в тіло, наповнюючи собою кожен його частинку, в єдності з яким вона утворює складене (*compositum*), тобто людину, яка в свою чергу саме завдяки такому поєднанню може здійснити свою власну функцію – інтелектуальне пізнання.

Проте, розуміння способу поєднання душі як видової форми людини з тілом, внаслідок чого мало з'явитися складене з душі-форми й матерії-тіла, тобто конкретний реально існуючий індивід, доволі відрізняється у авторів томістичної і скотистичної шкіл. На переконання Томи Аквінського та його послідовників види та форми, що їх визначають, розрізняються відповідно до притаманного їм рівня існування: підвищення або зниження рівня існування призводить до зміни виду. Тому інтелектуальна душа віртуально містить у собі душу чуттєву й рослинну або вегетативну і являє собою одну-єдину субстанціальну форму, достатню для утворення у поєднанні з тілом людини і надання їй життя, здатності відчуття і мислення. Конституювання конкретної людської істоти з її душею і тілом відбувається завдяки єдиному божественному акту існування, зовнішньому стосовно мислення реального індивіда²⁵. Інакше уявляють собі спосіб поєднання душі з тілом Йоан Дунс Скот і його послідовники. На думку Етьєна Жільсона, Дунс Скот визнає за формами більшу реальність, ніж Св. Тома і вираженням його реалізму форм є створена ним концепція «формального розрізнення», яка сягає давнього вчення про множинність форм. Зазначене розрізнення Дунс Скот розглядає як опосередковує ланку між розрізненням, здійснюваним розумом, і реальним розрізненням. Формальне розрізнення він проводить тоді, коли інтелект в межах певного реального буття виокремлює різні формальні складові. Такі формальності (*formalitates*) він мислить реально відмінними у думці й водночас реально єдиними в самій єдності суб'єкта²⁶. Тому у Дунса Скота єдина інтелектуальна людська душа не віртуально, як у Томи Аквінського, а формально містить у собі як цілісні суцільності (певною мірою актуалізовані сутності, що мають якийсь ступінь буття) чуттєву й вегетативну душу, тобто дві останні становлять різні формальності або форми, виокремлені з допомогою формальної дистинкції. Що стосується конституювання конкретного людського індивіда, то Дунс Скот мислив його як стягування (*contractio*) спільної природи з допомогою індивідуалізуючої форми. При поясненні виникнення індивідуальної людської істоти думка цього видатного схоласта рухається в межах авіценнівського реалізму *natura communis* (спільної природи) або спільної сутності, яку і Авіценна,

й Дунс Скот розуміли як невизначену ні щодо загального, ні щодо одиничного. Розв'язання проблеми формування індивіда Дунс Скот бачить на шляху доповнення спільної природи індивідуалізуючою детермінацією. Останньою не може бути форма, спільна для індивідів одного виду, а саме видова форма людини. Ця детермінація має виходити з середини самої форми, *natura communis* індивідуалізується вищою актуальністю своєї форми – оцейністю (*haecceitas*). Незважаючи на докорінну відмінність цих двох начал: спільної природи й оцейності (адже остання з причини своєї цілковитої індивідуальності не може бути у складі виду), Дунс Скот і його послідовники вважали, що вони пов'язані нерозривним зв'язком, бо оцейність поєднується лише із своєю власною видовою формою, а *natura communis*, осмислена як невизначена, може сполучатися з різними оцейностями²⁷.

Реалістичні тенденції у розумінні спільної природи (*natura communis*), детермінованої шляхом стягування (*contractio*) до видової і зрештою до одиничної форми людини помітні й у Гізеля. На його думку, людина як така, її видова форма – індіферентна до всіх індивідів свого виду і відрізняється від них. Для того, аби вона стала конкретною людською істотою, ця видова форма повинна індивідуалізуватися, до неї має долучитися щось реальне, позитивне, індивідуалізуюча ознака, породжена нею зсередини «ось ця» одинична форма, яку професор Києво-Могилянської академії відповідно до скотистичної традиції називає оцейністю (*haecceitas*) і завдяки якій конституюється складеність (*compositio*) з цієї ідивідуалізованої видової природи і матерії-тіла («*Natura nam individuanda ex se est indifferens ad omnia individua eiusdem speciei; at natura individuata non est amplius indifferens; ergo differentia individuans aliquo saltem modo differt a natura individuanda, efficitque aliquam compositionem, cum illi additur... Individuum addit aliquid reale positivum supra naturam secundum se, ratione cuius constituitur natura singularis et fundatur negatio divisibilitatis in plura singularia*»)²⁸. Однак у межах цієї конституюваної складеності, в структурі цієї складеності, а точніше в її формальній частині, Гізель виокремлює три формальні складові – три анімаційні ступені або формальності (*formalitates*), що, як і в Дунса Скота та його послідовників, мислилися реально єдиними й водночас розрізняваними автономними формами у самій єдності суб'єкта, себто субстанціальної форми людини. Розмірковуючи про структуру душі, яка вводиться у мить народження людини, Інокентій Гізель спочатку наголошує, що ця душа є єдиною і до того ж душею розумною, вона містить у собі всі три ступені і спочатку дає поштовх для формування налаштованостей (*dispositiones*), тобто нетривких, змінюваних властивостей, достатніх для здійснення росту, згодом для дій чуттєвих, і завершенням сутнісної форми людини є інтелектуальна душа з характерними для неї розумовими діями. «Душа, яка вводиться при наро-

дженні людини, – стверджує він, – є душею розумною. Але вона, оскільки дає поштовх для формування налаштованостей, достатніх для здійснення росту, перше, ніж для дій чуттєвих, і для останніх раніше, як для розумових, то конституційоване нею здійснює дії вегетативні раніше, ніж чуттєві, і останні – раніше від розумових» («Anima, quae in generatione humana introducitur, est anima rationalis. Sed haec, quia prius invenit aut principiat dispositiones, sufficientes ad operationes vegetativas, quam sensitivas et ad has, quam rationales, propterea prius constitutum per ipsam exercet operationes vegetativas, quam sensitivas et has, quam rationales») ²⁹.

Далі, аналізуючи структуру єдиної триступеневої людської душі, Інокентій Гізель схильний бачити між цими її ступенями формальну відмінність. «Розумна душа є формально рослинною і чуттєвою, – стверджує він. – Оскільки бути формально рослинною і чуттєвою є нічим іншим, як бути субстанціальною формою, за допомогою якої складене, конституційоване через неї, може здійснювати життєві й чуттєві дії. Але на це здатна розумна душа, якщо вона перебуває в людині. Отже, стверджуємо: Позаяк не інакше, як тому душа тварин уважається формально чуттєвою, чи душа рослин – формально рослинною, що вони є формами, завдяки яким складене з них має здійснювати відповідні дії, то й, оскільки це притаманне й душі розумній, вона повинна вважатися формально рослинною і чуттєвою... Людина формально є такою, що живе життям рослини, і є формально твариною або чуттєвим живим створінням. Таким способом вона має форму, не інакшу, як розумову, яка формально є рослинною і чуттєвою» («animam rationalem esse formaliter vegetativam et sensitivam»; «Homo est formaliter vivens vita vegetativa et est formaliter animal seu vivens sensitivum. Ergo habet formam, quae est formaliter vegetativa et sensitiva, non aliam, quam rationalem») ³⁰. Твердження про наявність формальної дистинкції між трьома анімаційними ступенями в структурі людської душі засвідчує присутність скотистичних тенденцій в інтерпретації проблеми душі цим могилянським професором. Таке розуміння структури людської душі суттєво відрізняється від її бачення Томою Аквінським і його послідовниками. Адже останні вважали людську душу єдиною неподільною на частини формою, що містить у собі вегетативні й чуттєві властивості й не потребує виокремлення автономних форм для пояснення притаманних їй життєдайних і чуттєвих дій, бо як досконаліша форма вона здатна здійснювати все те, на що спроможні нижчі за неї форми і окрім того її виникнення як форми досконалішої передбачає руйнацію попередніх, нижчого рівня форм. Водночас Гізель, незважаючи на наявність у тексті його філософського курсу помітних впливів вчення Дунса Скота, не справляє враження особливо послідовного скотиста, натомість часто-густо балансує між скотистськими й томістичними інтерпретаціями. Про це, зокрема, свідчать його розмірковування у «Логіці» з приводу проблеми

віртуального розрізнення, де він стверджує таке: «Віртуальне розрізнення – це єдність, рівнозначна множинності. Таким чином, між двома тоді наявне віртуальне розрізнення, коли вони з боку речі є актуально чимось одним, яке при цьому рівнозначне багатьом, котрі в іншому випадку реально актуально розрізняються. Наприклад, людина, хоча й є чимось одним реально, маючи здатності – вегетативну, чуттєву й раціональну, які разом з душею є одним і тим же, відповідає багатьом живим істотам, реально розрізненим» («*Distinctio virtualis est unitas aequipollens multitudini. Id est tunc inter duo reperitur distinctio virtualis, quando illa duo sunt unum quod actu a parte rei, sed quod aequipollet multis, quae alibi realiter actu distinguuntur, v. g. homo, cum sit idem realiter, habens virtutem vegetativam, sensitivam et rationalem, quae sunt idem cum anima realiter, aequivalet multis animatis realiter distinctis*»)³¹.

Таким чином, утверджуючи трирівневу структуру єдиної людської душі, що загалом було спільним для різних схоластичних шкіл, український автор, хоча часом і схиляється до томістичного її розуміння, як у щойно наведеній цитаті, проте, якщо його інтерпретацію розглядати в контексті розуміння проблеми єдності й множинності форм, Інокентій Гізель все ж таки демонструє тяжіння до її скотистичного витлумачення.

Загалом проблема природи поєднання душі й тіла не вичерпується аналізом сутності зв'язку душі з тілом та її структури. Доволі дискусійним у схоластичній філософії було також питання будови іншої складової частини людини – матерії тіла. Свій погляд на те, що саме слід розуміти під згадуваним у визначенні душі «наділеним органами тілом» формулюють усвоїх трактатах також Сакович і Гізель. Наслідком їх розмірковувань став висновок про те, що, правдоподібно, наділене органами тіло, яке є суб'єктом душі, не включає в себе останньої, бо душа, як акт наділеного органами тіла, репрезентуючи сутнісну основу людини, не має бути включеною до тіла – своєї матеріальної частини («*Corpus organicum, cum sit subiectum animae, non includit animam, tum quia anima, cum sit actus corporis organici et dicat essentialem ordinem ad corpus organicum, non debet includi in corpore organico*»)³². Аналогічної думки дотримується і Касіян Сакович. Посилаючись на авторитетного для нього бл. Теодорета, він стверджує, що «спочатку в лоні матері формується дитина, а потім, коли тіло стає досконалим, воно одушевляється, тобто наділяється душею».³³

Це знову ж таки наділене органами тіло являє собою, на думку Гізіля, не першу матерію, що мислилася невизначеною, а матерію *organisata*, тобто таку, яка складена з органів, утворених, у свою чергу, з першої матерії і відповідних форм, інакше кажучи, матерію другого рівня, ентитативну, що означає матерію певною мірою актуалізовану, яка набула такої властивості, як налаштованість (*dispositio*) до прийняття душі («*materiam ipsam organisatam seu habentem convenientia organa et debite disposita ad*

receptionem animae»³⁴. З приходом душі, тобто із здійсненням актуалізації наділеного органами тіла – народженням людини – налаштованість зазначеного тіла до прийняття душі як тимчасова, нетривка властивість зникає, бо потреба в ній втрачається. У цьому зв'язку Гізель формулює свою позицію з дискусійного у схоластиці питання: чи в людині існує єдина форма – розумна душа, – яка охоплює собою всі нижчі форми, чи в ній треба визнати множинність форм. Але перш ніж проаналізувати точку зору Гізеля на цю проблему, розглянемо коротко погляди на неї відомих схоластів. Так Тома Аквінський був прихильником єдиної форми, натомість Альберт Великий обстоював вчення про множинність форм, вважаючи, що людське тіло становить структуру, утворену частковими формами, і саме в такому вигляді воно здатне до прийняття останньої форми – людської душі³⁵. Дунс Скот наполягав на множинності форм у змішаних тілах і в живих істотах, проте, на відміну від Альберта Великого, у живій істоті він крім часткових форм виокремлює ще одну форму, завдяки якій усе тіло конституюється як тіло єдине, і називає цю форму *forma corporeitatis* – формою тілесності.³⁶ Він був переконаний, що, «оскільки тіло не зникає, коли його залишає душа, то загалом потрібно, щоб у живій істоті містилася така форма, завдяки якій тіло є тілом, форма, відмінна від тієї, за допомогою якої воно стає одушевленим, живим» («*Forma animae non manente corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum*»)³⁷. Проблеми єдності й множинності форм торкається у своєму трактаті «*De anima*» Франсиско Суарес. Людське тіло цей мислитель уявляє собі як неживу структуровану матерію, що складається зі сформованих органів і частин, як акцидентальну конструкцію, систему налаштованостей, необхідну душі для того, аби вона могла себе здійснити як перший акт цього тіла («...*requirit anima in materia organisationem accidentalem*»)³⁸. Проте, хоча Суарес якоюсь мірою визнає наявність часткових форм у вигляді акциденцій як необхідних налаштованостей для прийняття душі, він, як нам здається, схиляється все ж таки до концепції єдиної форми. На користь цього свідчить його твердження про те, що, хоча душа попередньо потребує акциденцій як необхідних налаштованостей, вона, однак, одним і тим же актом формує матерію і конституює композитум, а ми розрізняємо це розумом («...*anima eodem actu informat materiam et constituit compositum... licet a nobis ratione distinguatur*»)³⁹. Наявність до приходу душі тілесної конструкції з часкових форм, поєднаних формою тілесності обстоює і Бартоломео Мастрі⁴⁰.

Окресливши в загальних рисах погляди цих знакових постатей схоластичної філософії щодо питання єдності й множинності форм, спробуємо з'ясувати, до кого найбільше тяжіють Інокентій Гізель і Касіян Сакович. У розділі свого «*Tractatus de anima*», де Гізель розмірковує про існування

часткових форм, він фактично позиціонує себе як прихильника концепції множинності форм. «Імовірно, – каже професор Києво-Могилянської академії, – в живій істоті є багато субстанціальних часткових форм» («Probabile esse dari plures formas substantiales partiales in vivente») ⁴¹. «Частини тіла, – стверджує далі Гізель, – розрізняються між собою... Але ця відмінність не спричинюється душею, позаяк душа є єдиною формою. Єдина ж форма не розрізняє частини матерії, яку вона формує. Отже, крім душі мають існувати часткові форми, в людині, наприклад. Завдяки ним [частковим формам] частини людини розрізняються між собою; і тому одна форма буде для кістки, а інша – для плоті, ще інша – для печінки, серця тощо» ⁴². Таким чином, переконаний Гізель, окремі частини тіла конститууються у своєму бутті не завдяки душі, а з допомогою якоїсь іншої форми або форм. Аргументом на користь цього автор аналізованого трактату вважає те, що душа з'являється в тілі, коли його частини вже розділені між собою, бо ембріон має голову, відокремлену від ніг, серце – від печінки. І ці форми, впевнений він, не виокремлюються внаслідок приходу душі. Такий погляд вочевидь демонструє і Сакович, коли стверджує, що душа створюється Богом і приходить у вже сформоване тіло дитини ⁴³.

Якщо ми проаналізуємо всі наявні в Гізелевому трактаті тези, що стосуються концепції єдності й множинності форм, і порівняємо їх із поглядами на розглядувану проблему вже згадуваних відомих схоластів, то ми побачимо, що Гізель, розуміючи тіло як матеріальну структуру, як систему ще неживих налаштованостей-форм, на відміну від Суареса, вважає його не акцидентальною конструкцією, якоюсь мірою співвідсною з певною частковою субстанцією, а радше подібно до Альберта Великого й Дунса Скота схильний уважати тіло утворенням, складеним із часткових субстанціальних форм, які з приходом душі оживають, здобувають життя: «Отже, необхідно ствердити, – читаємо в розділі його трактату, присвяченому розглядові проблеми можливості існування часткових форм, – що існують ці часткові субстанціальні форми, які хоч самі по собі і є неживі, проте отримують життя завдяки приходу душі» («Dicendum ergo est, quod remaneant illae formae substantiales partiales, quae quidem sunt inanimatae de se, accipiunt vero vitam per adventum animae») ⁴⁴.

У підсумку треба сказати, що Інокентій Гізель, як і Касіян Сакович, бачить поєднання людської душі з тілом як їх субстанціальний зв'язок, при якому душа є не присутньою в тілі самодостатньою субстанцією, як у Платона та його середньовічних послідовників, а всеохоплюючою оформлюючою формою (*forma informans*), що, приходячи до ще неживого тіла, конституйованого окремими субстанціальними формами, надає йому здатності до життя, відчуття і мислення. Таким чином вони позиціонують себе прихильниками схоластичного аристотелізму, які в частині інтерпретації проблеми множинності форм тяжіють до скотистичної

школи, хоча введена Дунсом Скотом форму тілесності у своїх трактатах не згадують.

Після об'єднання з тілом душа, як вважали досліджувані нами автори, виявляє себе через свої здатності. Здатності – це властивості душі; їхня реалізація, дії, завдяки яким душа виявляє себе, розглядалися у схоластів, у тому числі й у Гізеля (Сакович не акцентує увагу на цьому питанні), як другі, вторинні, акти (*actus secundi*), на відміну від самої душі, що мислилася як перший акт наділеного органами тіла. Дискусія, яка точилася в схоластиці довкола проблеми здатностей, зводилася, насамперед, до питання про те, існує чи не існує відмінність між здатностями душі та її сутністю і якою є ця відмінність: реальною чи формальною. Не зупиняючись на аналізі цієї проблеми, зазначу лише, що в тексті Саковича вона не обговорюється, а Гізель демонструє схильність до її скотистичного розуміння, припускаючи існування формальної дистинкції між здатностями душі та її сутністю.

Структура здатностей душі, як її подають у своїх трактатах Касіян Сакович та Інокентій Гізель, не відрізняється від загальноприйнятої у схоластичних авторів і містить у собі три рівні здатностей: здатності, на які поділяється вегетативна здатність (*potentia vegetativa*), ті, що підпадають під чуттєву здатність (*potentia sensitiva*) і ті, які входять до складу мисленнєвої здатності (*potentia cogitativa*). Гізель, на відміну від Саковича, виокремлює ще здатність прагнення (*appetitiva*) й здатність просторового переміщення (*loco-motiva*). У вегетативній здатності, яку Сакович називає також рушійною, він виокремлює у свою чергу три сили або здатності: живильну (*nutritiva*), зрощуючу (*augmentativa*) й породжуючу (*generativa*) і подає такий їх опис: «Властивість і обов'язок живильної сили полягає в тому, що вона дає тілу природне поживне тепло і помірковану вологість, яка, насичуючи тіло, його тучить і надає прагнення до другої сили, що його зрощує. Властивість зрощувальної і збільшувальної сили є приведення тіла до пристойного і належного росту...Властивістю породжуючої сили є створення через народження подібних до себе родів (латиною *edere similem sibi specie* – витворення подібного собі виду), щоб у природних речах ніколи не припинялося відтворення»⁴⁵. Таку ж саму структуру вегетативної душі спостерігаємо й у Гізеля, який також виокремлює в ній здатність живлення (*potentia nutritiva*), здатність росту (*potentia augmentativa*) й здатність до розмноження (*potentia generativa*). На думку обох авторів, вегетативна здатність та її складова частина потенція живлення відіграють вирішальну роль у збереженні в тілі живих істот належної кількості поживної вологи й природного тепла, яке вважалося тоді основним механізмом усіх життєвих функцій людини. Природними чинниками пояснює, зокрема, Інокентій Гізель тривалість людського життя. Людина, переконаний він, може жити так довго, як довго основна рідина зможе

підтримувати життєве тепло в організмі⁴⁶. В такий же природний спосіб відбувається, на його думку, рух легенів і серця, а саме – допомогою жару й кипіння крові й енергій. Важливу роль у підтримці й поновленні життєво важливої основної рідини Інокентій Гізель відводив їжі, наголошуючи при цьому, що «їжа має бути фізичним тілом, бо вона повинна перетворитися у субстанцію живої істоти, що також є фізичним тілом» («nam debet esse corpus physicum, quia mutari debet in substantiam viventis, quod est corpus physicum») ⁴⁷.

Розмірковуючи про властивості їжі, І. Гізель торкається проблему інтерпретації таїнства Євхаристії, а саме – питання про можливість євхаристійних видів брати участь у процесі живлення. Відомо, що, приміром, Тома Аквінський пояснював це таїнство як трансубстанціацію – перетворення субстанції хліба й вина на субстанцію Тіла й Крові Христової. Загалом, згідно зі схоластичним витлумаченням Євхаристії акциденції, або властивості хліба й вина, такі, наприклад, як колір, смак, запах, консистенція тощо зберігаються і після перетворення самих субстанцій хліба й вина на Тіло й Кров Христові. Переставши бути властивостями хліба й вина, вони водночас не можуть бути і властивостями Плоті й Крові Христових, яким притаманні свої власні акцидентальні ознаки, що є невидимими. Втративши будь-яку субстанцію, ці акциденції тим не менше можуть зазнавати змін. Хліб може сохнути, змінюючи колір, смак і обсяг, хоча хліб, як субстанція, вже не існує. Потреба осмислення, зокрема, таїнства Євхаристії виявила неможливість здійснення таких процесів в межах Аристотелевої концепції зміни. Адже для пояснення зміни, що відбувається в таїнстві Євхаристії, був потрібен не субстрат як певне речовинне начало (від останнього треба було відмовитися), а введення принципу неперервного ряду у саму якість, неперервного ряду форм. В інтуїції послідовності було зрештою закладено альтернативний стосовно системи Аристотеля підхід до побудови картини світу. Вона руйнувала базове поняття онтології Аристотеля, а саме – поняття форми. Замість форми, єдиної і невіддільної від речі, виникає уявлення про низку форм, яке покликане пояснити процес зміни. Такий хід думки був неможливий для Стагірита. Адже його поняття форми мало втілити в собі саме незмінні характеристики речі, що зберігаються, допоки річ залишається «цією» річчю, яких трансформацій вона б не зазнавала. Тому Аристотель не міг використовувати поняття форми для аналізу процесу зміни, а лише для позначення його кінцевого результату. У Середньовіччі поняття форми стає знаряддям опису структури самого процесу зміни⁴⁸. Твердженням про неможливість Євхаристійних видів брати участь у процесі живлення Гізель підкреслює, що процес живлення, як зміна субстанціальна, не може здійснюватися за допомогою лише якостей, акциденцій, оскільки субстанція хліба й вина вже не існує. У разі ж, якщо б субстанція хліба й вина залишалася, то в цих Євхаристійних ви-

дах, на думку Гізеля, не був би присутній Христос, тобто перетворення хліба й вина у Тіло й Кров Христові не відбулося б («Species Eucharisticas per se non nutrire, ut nam nutritio sit reparatio substantiae implicat substantiam nutriri accidentibus»)⁴⁹.

Пізнавальні здатності Касіян Сакович та Інокентій Гізель поділять на чуттєві й розумові. Здатності чуттєвої душі знову ж таки складаються з зовнішніх і внутрішніх чуттів. До зовнішніх належать зір, слух, нюх, смак і дотик. Внутрішні Сакович спочатку обмежує трьома – загальним чуттям, фантазією і пам'яттю, а згодом додає до них оцінюючу й мисленеву силу (*vis aestimativa, vis cogitativa*)⁵⁰, а Гізель нараховує п'ять: загальне чуття (*sensus communis*), фантазію або здатність уяви (*phantasia seu potentia imaginativa*), оцінювальну здатність (*potentia aestimativa*), пам'ять (*memoria*) і розмірковувальну здатність (*potentia cogitativa*), які також доповнює бажальним чуттєвим потягом (*appetitus concupiscibilis*) і гнівливим чуттєвим потягом (*appetitus irascibilis*). Пізнавальні інтелектуальні здатності, на думку Гізеля, складаються з активного й пасивного або можливісного інтелекту (*intellectus agens, intellectus patiens seu possibilis*), а також волі або розумного прагнення (*voluntas seu appetitus rationalis*), натомість Сакович поділяє «розум на *intellectum agentem, patientem, speculativum, practicum, passibilem etc.* (інтелект активний, пасивний, спекулятивний, практичний, терплячий)», а волю визначає як «силу душі, яка приймає або не приймає речі, пізнані розумом»⁵¹. Наведені ректором Київської братської школи різновиди інтелекту присутні, зокрема, в концепції інтелектуального пізнання Альберта Великого, певний вплив якого на Касіяна Саковича помітний у спробах останнього побачити людську душу як самодостатню субстанцію. Альберт Великий розрізняв спекулятивний або споглядальний інтелект, об'єктом пізнання якого вважав істинне і практичний інтелект, коли предметом інтелектуального пізнання ставало добре⁵².

Викладаючи своє бачення процесу пізнання, українські автори спираються на прийняту в схоластиці доктрину інтенціональності (докладніше репрезентовану в трактаті Гізеля), згідно з якою двом пізнавальним здатностям душі відповідають чуттєві й інтелегібельні інтенціональні види (*species intentionales*), завдяки яким, своєю чергою, у єдиному процесі пізнання відбувається поєднання (*coniunctio*) пізнаваного предмета з пізнавальною здатністю і об'єкт пізнання постає у свідомості людини. Пізнання постає в аналізованих трактатах як складний процес «оволодіння» чи «освоєння» душею об'єкта, як інтенціональне утворення в душі його живого образу. Інтенціональні види, що уможливають процес пізнання, саме завдяки своїй репрезентативній формі і функції отримали назву видів (*species*), а інтенціональними вони вважалися тому, що виконували роль поєднуючої ланки між душею і предметами

зовнішнього світу, не будши самі реальними об'єктами. Таке пояснення інтенціональних видів знаходимо у Франсиско Суареса. «Види, – каже іспанський філософ, – називаються інтенціональними через те, вочевидь, що вони є формами репрезентативними; інтенціональними ж не тому, що вони не є реальними сущими, а тому, що слугують поняттю, яке зазвичай називають інтенцією» («*Vocant species intentionales, species quidem quia sunt formae repraesentantes: intentionales vero non quia entia realia non sint, sed quia notioni deserviant quae intentio dici solet*»)⁵³. Приблизно так само подає визначення видів Інокентій Гізель. «Під видами, – каже він, – філософи розуміють певні пізнавальні образи, уподібнення або зображення чуттєвих об'єктів, завдяки яким чуттєві здатності, самі по собі невизначені й індиферентні, визначаються при сприйнятті того чи іншого об'єкта, націлюються на пізнання радше одного, ніж другого. Вони ж уважаються зображеннями, бо є певними формами, що відтворюють інше. Називаються вони також інтенціональними, тому що слугують поняттю, яке зазвичай називають інтенцією» («*Per species intelliguntur a philosophis simulacra quaedam, seu similitudines, seu imagines obiectorum sensibilium, quibus potentiae sensitivae de se indeterminatae ac indifferentes ad hoc vel illud obiectum percipiendum, ad huius potius, quam illius obiecti cognitionem determinantur. Dicuntur autem imagines, quod sint formae quaedam repraesentantes aliud; dicuntur autem intentionales, quod cognitioni, quae intentio nominari solet, deserviant*»)⁵⁴. Для того, аби процес пізнання успішно відбувся (так, як він розумівся філософами-схоластами), потрібно, щоб об'єкт або сам по собі, або через об'єктивний інтенціональний вид (об'єктивне поняття) став причиною виникнення формального поняття, завдяки якому цей об'єкт і пізнавався, тобто повинна була постати формальна інтенціональна сумірність, відповідність і зрештою поєднання і уподібнення, асиміляція пізнавальної здатності до речей, які пізнаються⁵⁵.

Таким чином, поєднання пізнавальної здатності з предметами пізнання уможливлювалося завдяки «species» – заміникам предметів, які представляли, відтворювали їх у людській свідомості, роблячи їх видимими для пізнавальної здатності. Цей процес схоплення (*apprehensio*) об'єкта пізнання, встановлення зв'язку між душею і цим об'єктом докладно описується Гізелем у його «Трактаті про душу». Речі зовнішнього світу, переконаний професор Києво-Могилянської академії, діючи на органи чуття людини, посилають їм чуттєві інтенціональні образи або види. Вони своєю чергою, потрапляючи на якийсь з органів чуття, відтискаються на ньому і стають закарбованими образами (*species impressae*). Останні, діючи на відповідний орган чуття, викликають відчуття, внаслідок чого ці закарбовані образи стають вже відображеними (*species expressae*). Отже, процес пасивного сприйняття *species* переходить в активне утворення розумом форми речі. На цій стадії утворення поняття ці відображені образи,

що містять певну інформацію про якусь річ, стають у свою чергу об'єктом діяльності внутрішнього чуття.

Із внутрішніх чуттів спочатку приступає до дії загальне чуття (*sensus communis*). Визначення загального чуття та опис його функціонування міститься у трактаті Касіяна Саковича. «Загальне чуття, – каже він, – є внутрішньою силою, що сприймає зображення подібностей (так у тексті Саковича часто називаються чуттєві інтенціональні види, хоча термін *species* також використовується), які надходять від зовнішніх відчуттів (тут маються на увазі вже опрацьовані зовнішніми чуттями види об'єктів). Про ці подібності внутрішнє чуття (тобто *sensus communis*) неначе суддя чинить розсуд і дізнається, чим одна річ відрізняється від іншої. Воно називається загальним тому, що сприймає дії і об'єкт від усіх окремих відчуттів... Беручи це до уваги, Авіценна дуже гарно сказав, що окремі зовнішні відчуття слугують загальному чуттю подібно слугам або як комірники королеві, до якого звертаються з вістями і листами»⁵⁶. У тексті Інокентія Гізеля загальне чуття визначається як внутрішнє чуття, з допомогою якого одухотворена істота диференціює і впорядковує відчуття, формуючи уявлення про об'єкти зовнішніх чуттів («*Sensus communis est sensus internus, per quem animal externorum sensuum sensationes et obiecta discernit*»)⁵⁷.

Наступний етап пізнання предметів зовнішнього світу був пов'язаний з діяльністю інших внутрішніх чуттів: фантазії, пам'яті, оцінювальної і мисленнєвої здатностей. Вагома роль на цьому рівні формування понять відводилася фантазії. Розлогий опис фантазії бачимо в трактаті Саковича. «Фантазія, – говорить він, – є внутрішнім чуттям, яке сприймає уявлення або подібності, що надходять від загального чуття, їх затримує і розбирає. Називається фантазією від грецького *φαντασία* (фантазія), мов би від об'яви, що вона численні речі оголошує навіть у сні. Але запитаєш, чому загальне чуття, сприйнявши подібності від зовнішніх відчуттів, само їх не затримує і не зберігає, не відсилаючи їх до фантазії? Тому що загальне чуття не може довго затримувати ці сприйняті подібності через свою м'якість і вологість, як це властиво м'яким речам, що швидко сприймають і швидко втрачають сприйняте. Так, віск швидко сприймає печатку, але не може довго втримати її зображення, бо як тільки його піднести до вогню – воно розтоплюється і вона як *impressia sigilli* (відбитки печатки) в ньому зникає. Подібно до цього і загальне чуття швидко сприймає *species sensatas* (відчуті образи), але через своє вологе місце не може його довго втримати і тому відсилає його до іншої, твердішої душевної сили, до фантазії, яка розташована на сухішому місці, мов би на півголови позаду загального чуття. Сприйняті фантазією подібності, послані загальним чуттям, в ній міцніше затримуються і уважніше випробовуються... До того ж фантазія не лише затримує подібності, а й сама з цих подібностей формує і вимішляє нові речі».⁵⁸

Оперуючи відчутими або відображеними інтенціональними видами (у Саковича – подібностями), фантазія формує уявлення, з якими вже має справу оцінювальна й мисленнева потенції. Останні приводяться до дії для того, аби тварина чи людина могли довідатися, корисним чи шкідливим є для них об'єкт, впливу якого вони на собі зазнають. За допомогою цих здатностей внутрішнього чуття, – вважає ректор Київської братської школи, – «тварина пізнає, що для неї корисне і що шкідливе. Називається це чуття у безсловесних *vis aestimativa* (оцінюючою силою), а у людини – *vis cogitativa* (мислительною силою), яка у тварин спричиняє ті ж дії, що і в людини, тільки без дискурсу і здійснюється лише за допомогою природної схильності, влитої в них Богом. Людина ж, яка володіє дискурсом, здійснює це через *per syllogismum expositoryum* (пояснювальний силізм), розмірковуючи так: це – мій неприятель і цей є Петро, отже, Петро – мій неприятель»⁵⁹. На відміну від Касіяна Саковича Інокентій Гізель заперечує наявність у тварин мисленневої спроможності, стверджуючи, що цією здатністю володіє тільки людина, оскільки зазначене внутрішнє чуття діє одночасно з інтелектом («*Cogitativa, qua solus homo pollet, est sensus internus cum intellectu operans eodem ordine*») ⁶⁰. Натомість визнає наявність у тварин оцінювальної здатності, визначаючи її як внутрішнє чуття, яке дає можливість тварині використовувати усвідомлені види для розуміння невідомих їй речей, прикладом чого може бути сприйняття ягням вовка як істоти ворожої («*Aestimativa est internus sensus, per quem animal utitur speciebus sensatis, ut res non sensatas apprehendat. Sic agnus lupum visum apprehendit ut inimicum*») ⁶¹. Що сосується такого внутрішнього чуття як пам'ять, то обидва автори наділяють нею як тварин, так і людей.

Як уже зазначалося, у такому складному і багаторівневому акті, яким поставало пізнання у схоластичній філософії, фантазії відводилася важлива роль. І якщо у своєму тексті Сакович лише дає докладний опис цього внутрішнього чуття, обмежуючись констатацією того, що вона зберігає в собі подібності, тобто відчуті образи чи уявлення, з яких «формує і вимишляє нові речі» ⁶², то в Гізеля сформоване уявлення як результат діяльності фантазії набувало вирішального значення для упорядкування процесу пізнання і уможливлювало подальший перехід на його вищі рівні. Адже саме за участі уявних образів – фантазмів – розум шляхом логічної операції абстрагування здійснював трансформацію інтенціональних чуттєвих видів в інтелектуальні форми – інтенціональні інтелігібельні види, сумірні споглядальному інтелектуальному пізнанню. При цьому слід зазначити, що, незважаючи на визнання непорівняно вищої достоїнності за інтелектуальним шаблоном в єдиній різнофункціональній дворівневій (чуттєвій і розумовій) пізнавальній здатності людської душі, обидва автори надають вагомого значення її чуттєвій складовій. Це було нове розуміння

пізнавального процесу, воно суттєво відрізнялося від його бачення в домогилянський період розвитку української думки, коли чуттєвий досвід уважався мало значущим джерелом у відшуканні істини, натомість шлях до її здобуття мав пролягати через духовні подвиги, самозаглиблення і містичне споглядання. Така інтерпретація процесу пізнання засвідчувала виникнення нового розуміння людини як гармонійного поєднання її духовної і тілесної природи.

Наступним і завершальним етапом людського пізнання, як воно представлено в аналізованих текстах, було інтелектуальне пізнання. Осмислення розумної душі або здатності мислення здійснюється українськими авторами початку XVII ст. у схоластичній традиції. І хоча в Саковича структура вищої пізнавальної здатності душі виглядає дещо складнішою, про що свідчить її вище поданий опис, проте і нього, і в Гізеля основними компонентами цієї здатності були активний і пасивний або можливісний інтелект. Водночас, оскільки у трактаті Саковича немає викладу самого процесу пізнання, спробуймо відстежити його на тексті Гізеля. Отож функції виокремлюваних у розумній душі активного і пасивного або можливісного інтелектів могилянський професор бачить так: «Основне призначення активного інтелекту, – стверджує він, – утворювати інтелігібельні види, тобто здійснювати [розумові] операції або діяти. Завдання ж іншого інтелекту – сприймати його [активного інтелекту] види і в такий спосіб з їх допомогою зазнавати якогось впливу від об'єкту. Свідченням наявності в душі активного інтелекту є як те, що інтелігібельні види не можуть утворюватися від самих об'єктів, бо об'єкти є чуттєвими, матеріальними, а ніщо матеріальне як особлива причина не може стосуватися утворення духовної речі, так і те, що з тієї самої причини таке утворення не може постати лише від фантазії, бо вона є також матеріальною. Тому в нашій душі обов'язково має покладатися якась духовна здатність, котра як висхідна причина продукує такі види. Отже, обов'язково має покладатися активний інтелект» («*Munus vero alterius intellectus est ipsius species recipere sicque per ipsas ab obiecto aliquid pati. Intellectum agentem dari in anima hinc convincitur, quia cum species intelligibiles non possunt produci ab obiectis ipsis, eo quod obiecta sensibilia, materialia sunt, nihil autem materiale potest ut causa praecipua attingere productionem rei spiritualis, et quia propter eandem rationem non potest talis productio fieri a sola phantasia, quia etiam materialis est. Ideo necessario est ponenda in anima nostra potentia quaedam spiritualis, quae ut causa principalis, producat tales species. Est ergo intellectus agens necessario ponendus*»)⁶³. Таке розуміння призначення цих двох складових частин єдиної інтелектуальної здатності характерно для всіх схоластичних шкіл. Наприклад, Франсиско Суарес у своєму трактаті «*De anima*», поділяючи здатність мислення на той таки активний і пасивний інтелект, перший пояснює як енергію, продукуючу інтелігібельні види, покликану

не сприймати їх, не здійснювати процес розуміння, а лише утворювати їх, тобто діяти і від своєї функції, що полягає у діянні, отримав назву активний або діяльнісний, а другий – як потенцію рецептивну щодо видів, таку, яка здійснює і забезпечує акти мислення («*intellectus agens dicitur virtus productiva specierum et quia eius munus non est recipere, sed tantum agere, ideo ab actione denominatur...est...potentia receptiva speciei et elicitiva et receptiva actus intelligendi, et haec potentia dicitur intellectus possibilis*») ⁶⁴.

Утворення активним інтелектом інтелігібельних видів, на думку філософів-схоластів, у тому числі й Гізеля, відбувається шляхом абстрагування умоосязного й загального змісту, наявного в чуттєвих об'єктах, виокремлення очищених від індивідуальних ознак видових сутностей матеріальних речей. І це здійснюється завдяки співдії активного інтелекту з фантазією. Перехід від чуттєвого до інтелектуального пізнання мислився як складний процес, в якому фантазми, чуттєві інтенціональні види, не могли безпосередньо трансформуватися у види інтелігібельні. Вони були здатні чинити вплив на продукування останніх, за висловом Гізеля, тільки способом налаштування активного інтелекту на їх творення. Співдіючи з уявними образами, які містяться у фантазії, інтелект визначається, продукує свої інтенціональні види, інтелігібельні форми, якими він наповнює можливісний інтелект. («*probabilior videtur, nempe phantasiam et phantasma non efficienter attingere productionem specierum intelligibilium, eo quod res corporea non potest efficienter attingere productionem rei spiritualis, sed tantum dispositive se habere ad illarum productionem, ita ut phantasia circa proprium obiectum operante, intellectus agens interim ad praesentiam phantasmatis tum impressi, tum expressi speciem intelligibilem imprimat in patiente*») ⁶⁵.

Ми вже з'ясували, що активний інтелект продукує інтенціональні інтелігібельні види шляхом опрацювання чуттєвих інтенціональних видів. Однак чуття спроможні пізнати лише матеріальні речі через свої акциденції, тобто через їх зовнішні властивості. Пізнати сутності до снаги тільки інтелекту. Окрім того не існує фантазмів сутностей, інших нематеріальних речей тощо. Отже, утворити їх інтелігібельні види не здатний активний інтелект, що діє під впливом зовні, а саме під впливом чуттєвих інтенціональних форм. Його завданням, на думку схоластів, полягало у згадуваному вже продукуванні інтенціональних інтелігібельних видів на основі фантазмів, створювати належні умови для діяльності пасивного інтелекту. Останній, сприйнявши створені для нього діяльнісним інтелектом види, витворює в собі самому власні, більш абстраговані види і, оперуючи ними, здійснює раціональне пізнання речей («*Porro earum tantum rerum species intelligibiles produci possunt ab intellectu agente, quarum habemus phantasmata, quia nempe intellectus agens non elicit species nisi concurrentibus phantasmatis et prout ab illis determinatur, et quoniam dantur in intellectu*

species aliarum rerum, quarum non habemus phantasmata, ut generum, rerum etiam immaterialium idcirco tenendum est intellectum possibilem habere vim producendi eius modi species praesupposito discursu ab aliis speciebus iam ipsi impressis ab intellectu agente. Est igitur id discriminis inter intellectum agentem et patientem quo ad productionem specierum, quod intellectus agens illas praesuppositis phantasmatibus et actu phantasiae duntaxat producat. At vero intellectus patiens non nisi acceptis iam quibusdam speciebus ab intellectu agente, et adhuc invecro discursu suas peculiare et magis abstractas species in se ipso eliciat»⁶⁶. Таким чином, саме можливість інтелекту Гізель наділяє активною творчою природою.

Розмірковуючи про те, що є адекватним об'єктом інтелекту, він доходить висновку, що ним є суще. «Інтелект, – каже професор Києво-Могилянської академії, – пізнає суще як суще,... найзагальнішу основу, абстраговувану від сущого матеріального й духовного, створеного й нествореного, загального й одиничного, природного й надприродного, від субстанції й акциденції, від сущого позитивного й негативного, від реального й умоглядного» («Nam intellectus cognoscit ens ut ens, quae est ratio universalissima, abstrahens ab ente materiali et spirituali, a creato et increato, ab universali et singulari, a naturali et supernaturali, a substantia et accidente, ab ente positivo et negativo, a reali et rationis.»)⁶⁷. Стверджуючи, що адекватним об'єктом інтелекту є суще, будь-яка суцність, Інокентій Гізель солідаризується, зокрема, з точкою зору на цю проблему Ф.Суареса і не погоджується з Дунсом Скотом, який адекватним предметом розуму вважав суще як істинне. «Все, що містить якусь суцність, – переконаний Суарес, – може бути пізнаним нашим інтелектом... Адекватним об'єктом нашого інтелекту самого по собі є суще як таке... У цьому питанні Св. Тома дотримувався думки, що об'єктом людського інтелекту є щойність матеріальної речі... Проти цієї думки виступив Скот... стверджуючи, що об'єктом нашого інтелекту є суще як істинне» («Quidquid entitatem aliquem habet, potest ab intellectu nostro cognosci... Obiectum adaequatum intellectus nostri, secundum se, est ens ut sic... In hac quaestione D. Thomas opinatur obiectum intellectus humani esse quidditatem rei materialis... Quam sententiam impugnat Scotus..., dicens obiectum intellectus nostri esse ens inquantum verum»)⁶⁸.

Загалом в інтерпретаціях тих чи інших проблем, обговорюваних ним у своєму філософському курсі і зокрема в «Трактаті про душу», Інокентій Гізель демонструє схильність до еклектичного поєднання ідей представників томістичної і скотистичної шкіл. Так, погоджуючись з визначенням Томою Аквінським адекватного об'єкта інтелекту, він відкидає томістину реальну дистинкцію між активним пасивним інтелектом, натомість визнає наявність між ними скотистичної формальної відмінності («intellectus agens et possibilis qua tales distinguuntur formaliter»)⁶⁹. Не зупиняючись докладно на з'ясуванні позиції могилянського професора стосовно пробле-

ми співвідношення волі й розуму, зазначу лише, що й тут спостерігається балансування Гізеля між двома концепціями: інтелектуалізму томістичної школи, представники якої обстоювали перевагу інтелекту в пізнанні й діянні, і скотистичного волюнтаризму, яка надавала цю перевагу волі.

У підсумку можемо сказати, що аналізовані трактати свідчать про зміну розуміння людини в українській думці початку XVII ст. Від характерного для патристики її бачення як поєднання душі й тіла, в якому душа була присутнім у тілі визначальним духовним первнем, а основним призначенням людини вважалося осягнення шляхом духовного самозаглиблення і містичного осяяння божественної істини, відбувся перехід до аристотелівсько-схоластичної інтерпретації людини як гармонійної єдності її духовної і тілесної складової, за беззаперечно пріоритетного положення, що визнавалося за інтелектуальною сферою, прийшло визнання значущості чуттєвого досвіду і пізнання. Ця зміна в розумінні людини була спричинена поширенням схоластичної філософії, яка спочатку була запозичена і впроваджена Петром Могилою, а згодом апропрійована українською думкою і духовною культурою, завдяки чому змогла стати тим соком духовного життя, який наповнював собою дерево української культури в той чи інший спосіб оприявнюючись у її різних сферах.

Література:

1. Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження. – К., 1988. – С. 505.
2. *Крепон Марк*. Європейські ідентичності – К., 2011 – С. 7 – 11.
3. *Лотоцький О.* Схід і Захід у проблемі української культури // Український світ. - № 4 – 6. – 1996. – С. 19.
4. Див.: *Shevchenko I.* The Many Worlds of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. The Kiev Mohyla Academy. – Cambridge. – 1984 – P. 39; *Pritsak O.* The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian history. – June, vol.8, N1/2. – 1984. – p.7.
5. *Shevchenko I.* The Many Worlds of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. The Kiev Mohyla Academy. –Cambridge. – 1984. – P.39.
6. *Ibidem.* – p.36.
7. Див.: *Жильсон Етьен*. Философия в средние века. – М., 2010. – С. 144 – 149.
8. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії // Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження. – С.448.
9. *Giseli I.* Opus totius philosophiae...1646 – 1647 – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Шифр: Мел. М/П 128. – р. 548 v
10. *Αριστοτέλους*. Περὶ Ψυχῆς. – Β.
11. *Етьен Жильсон*. Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – Москва – Санкт-Петербург., 2000. – С. 240 – 241.
12. *Етьен Жильсон*. Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – С. 240 – 244.

13. Alberti Magni. De animalibus. – Libri XVI, tractatus I, cap. XVII, § 90, 91.
14. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 456.
14. Там само. – С. 492.
14. Там само. – С. 459.
15. Josephi de Aguilera Salmanticensis Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima... anno 1722. – Mantuae Carpetanorum, ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco: Superiorum permissu – p. 202.
16. Josephi de Aguilera Salmanticensis. Ibidem. – p. 202 – 203.
- Giseli Innocentii. Opus totius philosophiae... anno Domini 1645 - 1647. – p. 605.
17. Giseli Innocentii. Op. cit. – p. 605зв. – 606.
18. Ibidem. – p. 605v.
19. Ibidem. – p. 607.
20. *Этьен Жильсон*. Философия в средние века. – С. 386.
21. *Этьен Жильсон*. Избранное: Том1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – С. 246
22. *Этьен Жильсон*. Философия в средние века. – С. 454.
23. Там само. – С. 454, 479.
24. Giseli Innocentii. Op. cit. – p. 116.
25. Ibidem. – p. 552 v
26. Ibidem. – p. 553.
27. Ibidem. Op. cit. – p. 101 v.
28. Ibidem. – p. 549.
29. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 460.
30. Giseli Innocentii. Op. cit. – p. 548 v – 549.
31. Josef de Vries. Grundbegriffe der Scholastik. – Darmstadt, 1980. – S. 43 – 44.
32. Ibidem. – S. 44.
33. Dr. Werner K. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg, 1861. – S. 113.
34. Francisco Suarez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis “De anima” – Introduccion y edicion critica por Salvador Castellote. – Madrid, 1991. – DA, 1, 3, 8.
35. Francisco Suarez. – Op. cit. – DA, 1, 3, 10.
36. Bartholomaei Mastrii de Meldula et Bonaventurae Belluti de Catana Ord. Min. Convent. Magistr. Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et metheoris. – Venetiis., MDCCXXVII apud Nicolaum Pezzana. – p. 15.
38. Giseli Innocentii. Op. cit. – P. 554.
39. Ibidem. – P. 554.
40. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 461.
41. Giseli Innocentii. Op. cit. – p. 554.
42. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 450.
43. Giseli Innocentii. Op. cit. – p. 565.
44. Ibidem. – 565 v.

45. *Гайденко В.П.,* Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. – М., 1989. – С. 243 – 245.
46. *Giseli I.* Op. cit. – p. 566v.
47. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 452 – 455.
48. Там само. – С. 473 – 474.
49. *Піч Роланд.* “Tractatus de anima” Інокентія Гізеля у контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів // Інокентій Гізель. Вибрані твори. Том III. – Київ – Львів, 2010. – С. 38 – 39.
50. *Francisco Suarez.* – DA. – V.1.3.
51. *Giseli I.* Op. cit. – p. 576 – 576 v.
52. *Шмонин Д.В.* В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. – Санкт-Петербург, 2006. – С. 238 – 239.
53. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 452.
54. *Giseli I.* Op. cit. – p. 595.
55. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 453 – 454.
56. Там само. – С. 455.
57. *Giseli I.* Op. cit. – p. 595.
58. *Ibidem.*
59. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 454.
60. *Giseli I.* Op. cit. – p. 610 – 610 v.
61. *Francisco Suarez.* Op. cit. DA, 9, 8, 1.
62. *Giseli I.* Op. cit. – p. 611.
63. *Ibidem.*
64. *Ibidem.* – p. 607 v.
65. *Francisco Suarez.* Op. cit. DA, 9, 1, 2-3.
66. *Giseli I.* Op. cit. – p. 611 v.

Примітки:

2. *Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження.* – К., 1988. – С. 505.
3. *Крепон Марк.* *Європейські ідентичності* – К., 2011 – С. 7 – 11.
4. *Лотоцький О.* *Схід і Захід у проблемі української культури* // *Український світ.* - № 4 – 6. – 1996. – С. 19.
5. *Див.: Shevchenko I.* *The Many Worlds of Peter Mohyla* // *Harvard Ukrainian Studies. The Kiev Mohyla Academy.* – Cambridge. – 1984 – P. 39; *Pritsak O.* *The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian history.* – June, vol.8, N1/2. – 1984. – p.7.
6. *Shevchenko I.* *The Many Worlds of Peter Mohyla* // *Harvard Ukrainian Studies. The Kiev Mohyla Academy.* –Cambridge. – 1984. – P.39.
7. *Ibidem.* – p.36.
8. *Див.: Жильсон Этьен.* *Философия в средние века.* – М., 2010. – С. 144 – 149.
9. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем

грецької релігії // *Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження.* – С.448.

10. *Giseli I. Opus totius philosophiae...1646 – 1647 – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.* – Шифр: Мел. М/П 128. – р. 548 v

11. *Αριστοτέλους. Περί Ψυχης.* – В.

12. *Див.: Этьен Жильсон. Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.* – Москва – Санкт-Петербург., 2000. – С. 240 – 241.

13. *Див.: Этьен Жильсон. Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.* – С. 240 – 244.

14. *Alberti Magni. De animalibus.* – *Libri XVI, tractatus I, cap. XVII, § 90, 91.*

15. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії.* – С.456.

16. *Там само.* – С. 492.

17. *Там само.* – С. 459.

18. *Josephi de Aguilera Salmanticensis Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatue de generatione et anima... anno 1722.* – *Mantuae Carpetanorum, ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco: Superiorum permissu* – р. 202.

19. *Josephi de Aguilera Salmanticensis. Ibidem.* – р. 202 – 203.

20. *Giseli Innocentii. Opus totius philosophiae... anno Domini 1645 - 1647.* – р. 605.

21. *Giseli Innocentii. Op. cit.* – р. 605зв. – 606.

22. *Ibidem.* – р. 605v.

23. *Ibidem.* – р. 607.

24. *Этьен Жильсон. Философия в средние века.* – С. 386.

25. *Див.: Этьен Жильсон. Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.* – С. 246

26. *Див.: Этьен Жильсон. Философия в средние века.* – С. 454

27. *Див.: Там само.* – С. 454, 479.

28. *Giseli Innocentii. Op. cit.* – р. 116.

29. *Ibidem.* – р. 552 v

30. *Ibidem.* – р. 553.

31. *Ibidem. Op. cit.* – р. 101 v

32. *Ibidem.* – р. 549.

33. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії.* – С. 460.

34. *Giseli Innocentii. Op. cit.* – р. 548 v – 549.

35. *Josef de Vries. Grundbegriffe der Scholastik.* – *Darmstadt, 1980.* – S. 43 – 44.

36. *Ibidem.* – S. 44.

37. *Див.: Dr. Werner K. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg, 1861.* – S. 113.

38. *Francisco Suarez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De anima" – Introduccion y edicion critica por Salvador Castellote.* – *Madrid, 1991.*39. *Francisco Suarez.* – *Op. cit.* – DA, 1, 3, 10.

40. *Bartholomaei Mastrii de Meldula et Bonaventurae Belluti de Catana Ord. Min. Convent. Magistr. Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et metheoris.* – *Venetis, MDCCXXVII apud Nicolaum Pezzana.* – р. 15.

41. *Giseli Innocentii. Op. cit. – P. 554.*
42. *Ibidem. – P. 554.*
43. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 461.*
44. *Giseli Innocentii. Op. cit. – p. 554.*
45. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 450.*
46. *Giseli Innocentii. Op. cit. – p. 565.*
47. *Ibidem. – 565 v.*
48. *Гайденок В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. – М., 1989. – С. 243 – 245.*
49. *Giseli I. Op. cit. – p. 566v.*
50. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 452 – 455.*
51. *Там само. – С. 473 – 474.*
52. *Піч Роланд. “Tractatus de anima” Інокентія Гізеля у контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів // Інокентій Гізель. Вибрані твори. Том III. – Київ – Львів, 2010. – С. 38 – 39.*
53. *Francisco Suarez. – DA. – V.1.3.*
54. *Giseli I. Op. cit. – p. 576 – 576 v.*
55. *Шмонин Д.В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. – Санкт-Петербург, 2006. – С. 238 – 239.*
56. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 452.*
57. *Giseli I. Op. cit. – p. 595.*
58. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 453 – 454.*
59. *Там само. – С. 455.*
60. *Giseli I. Op. cit. – p. 595.*
61. *Ibidem.*
62. *Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. – С. 454.*
63. *Giseli I. Op. cit. – p. 610 – 610 v.*
64. *Francisco Suarez. Op. cit. DA, 9, 8, 1.*
65. *Giseli I. Op. cit. – p. 611.*
66. *Ibidem.*
67. *Ibidem. – p. 607 v.*
68. *Francisco Suarez. Op. cit. DA, 9, 1, 2-3.*
69. *Giseli I. Op. cit. – p. 611 v.*

Лариса Довга

УЯВЛЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ XVII СТ.

Що таке людина, яка її природа, де пролягають фізичні та духовні межі її існування, якими є її стосунки із соціумом та Творцем, врешті, яке її призначення – питання, що завжди були предметом зацікавлення як філософії, так і теології. Відповіді на них ставали результатом праці багатьох умів, а концептуальна зміна поглядів на людину та її місце у системі світобудови завжди відбувалася досить повільно, сигналізуючи про зміни у культурному коді епохи. На думку Мартіна Бубера зацікавлення людей власною сутністю особливо загострюється і призводить до витворення нових самостійних концепцій тільки тоді, коли за певних зовнішніх обставин втрачається відчуття стабільності, а натомість приходиться усвідомлення самотності та загубленості у безмежжі Всесвіту⁷⁰. Цю тезу підтверджують історичні спостереження Жака Ле Гоффа, який, аналізуючи зміни, які відбулися майже у всіх сферах життя Європи впродовж X—XIII ст., приходиться до висновку, що кульмінацією таких змін стало «народження особистості» і «велике повернення християнської спільноти до земного»⁷¹.

Дослідники культурної антропології звертають увагу на те, що проблема людини, її здатність зробити себе об'єктом саморефлексії, її прагнення осягнути межі свого буття є безконечною сферою гуманітарних наук⁷². Фундатор сучасної антропології Макс Шелер вважав, що історії філософії, теології, культури тощо не можуть бути написаними без вивчення історії становлення самосвідомості людини, формування її уявлень про себе, без виявлення належного порядку цінностей, чи «порядку любові»⁷³. Очевидно, що попри сповідування якихось універсальних цінностей (наприклад, як віра, життя чи любов), кожна культурно-історична епоха витворювала їх власний порядок (*ordo*), то вилучаючи певні цінності з набору пріоритетів, то доповнюючи його новими, то повертаючись до добре апробованих давніх ієрархій, що проявлялося не тільки у філософських та богословських трактатах, але й у всіх видах мистецтва, суспільному житті, навіть у правовій системі та економіці.

Коли метою наукового пошуку є не побудова універсального (без прив'язки до часу і місця) бачення становища людини у Космосі, а реконструкція уявлень про сутність людини, сформованих на окресленій території в обмежений відрізок часу, першим, іноді доволі складним завданням, є визначення кола джерел, що стануть предметом дослідження.

Критеріями вибору може слугувати їх репрезентативність, релевантність щодо культури, яку вони представляють, насиченість фактами, які цікавлять дослідника, різноманітність (використання різнотипних джерел дає поле для виявлення комплексу сталих ідей, уявлень, цінностей, що є спільними для різних суспільних станів чи соціальних груп), а також їх кількість (оскільки більша кількість однотипних джерел робить переконливішими дані про частотність наявності чи відсутності в них окремих ідей, термінів, уявлень, риторичних фігур, а відтак щодо автентичності питомих феноменів досліджуваної культури). Коли ж кількість доступних джерел дуже обмежена, а їх репрезентативність доволі відносна (саме так виглядає джерельна база до реконструкції уявлень про людину в ранньомодерній Україні) дослідник змушений звертатися до непрямих свідчень та неспецифічних, другорядних джерел. Щоправда, новітні дослідження в царині культурології (зокрема, в мікροісторії) показують, що немає явищ, документів, текстів чи фактів, апріорі нецікавих для науки, адже навіть мислителі несамотійні, які виявлялися не креаторами, а ретрансляторами певних ідей, мали суттєвий вплив на формування світоглядної парадигми та способу мислення у своєму середовищі⁷⁴. Тим більше на тих етапах, коли у цьому середовищі тільки починали формуватися навички самостійного філософування, що аж ніяк не могло відбуватися без рецепції уже наявних філософських систем та відбору з них ідей чи положень, найбільш прийнятних для реципієнтів.

Наступне, не менш важливе і складне, завдання на цьому шляху – це пошук адекватної джерелам методології для їх прочитання, співставлення та інтерпретації. І тут доведеться погодитися із провідною ідеєю представників третього і четвертого покоління школи Анналів, яка полягає у необхідності відмовитися від догматизації будь-яких форм і методів історичного пізнання, проявляти творчу розкутість у осмисленні різних історичних та культурних феноменів, усвідомити, що поява нової наукової проблеми неминуче призводить до потреби розробляти новий методологічний підхід до її вивчення.

Після методологічних зауваг загального характеру звернемося до вужчого предмету нашого дослідження, а саме – до антропологічних уявлень у культурі доби ранньомодерної України.

Попри те, що з кінця минулого століття в українській гуманітаристиці зацікавлення історією української культури усіх її часів та вимірів стало модою і виявом «хорошого тону», дослідження, що провадяться у цій ца-

рині все ще не покривають мережива білих плям, якими густо оздоблено наші знання про минуле. Звісно, таку ситуацію пояснюють тим, що за 15—20 років неможливо надолужити занепащене століття, але у багатьох випадках проблема не тільки у нестачі «вільних рук і голів», але й у специфічному налаштуванні пошукового компасу, стрілка якого відчутно збита народницькими поглядами світочів української науки⁷⁵. XIX – поч. XX ст., та надмір раціоналістичним і прагматичним світоглядом сьогодення, якому буває важко адаптуватися до, з сучасного погляду, не завжди логічних, іноді цілком ірраціональних, теоцентричних духовних шукань наших предків. Особливо це стосується філософських та морально-етичних концепцій середньовіччя і ранньомодерного часу, які приходиться досліджувати не на підставі струнко вибудованих систем філософів «першого рангу», а звертаючись або до «підручникових текстів» (рукописних латиномовних навчальних курсів прочитаних студентам Києво-Могилянського колегіуму), або й загалом до текстів нефілософського характеру, таких, як богословські трактати, проповіді, поетичні твори, листування тощо.

Специфіка зазначених джерел не є випадковою. Українська культура середини XVII ст. опиняється в описаній М. Бубером ситуації, коли потік «нового» став таким бурхливим, а нестабільність і непевність життя такою суттєвою, що неминуче постало питання про його доцільність, про здатність людини відповідати за своє теперішнє і майбутнє та якось впливати на їх перебіг. У цей час світська філософська думка в Україні іще знаходилася на рівні осмислення і рецепції здобутків «латинської мудрості» та не була готовою до самостійного теоретичного опрацювання проблем, пов'язаних із сенсом життя, природою моралі, принципами відповідальності за власні вчинки, порядком персональних і суспільних цінностей тощо. Натомість представники православної ієрархії Київської митрополії виявилися як інтелектуально, так і організаційно здатними відповісти на виклики часу, викладаючи власне бачення нагальних питань смислбуттєвого характеру в богословських трактатах, проповідях і навіть літературних творах. У трактатах з морального богослов'я та християнської етики ними розробляються питання сутності людської природи, ієрархічного підпорядкування розуму, волі та сумління, природи вчинків та свободи волі тощо. Відтак тексти богословського характеру професорів Києво-Могилянської академії нарівні з текстами їхніх навчальних філософських курсів, можуть слугувати сучасним дослідникам джерелом до вивчення уявлень про людину в українському соціумі ранньомодерного періоду.

Як уже зазначалося вище, залучення текстів такого «другорядного» чи «допоміжного» характеру в поле культурологічного дослідження ставить перед нами низку методологічних проблем, без розв'язання яких отримані результати можуть виявитися просто не коректними. Особливо

це стосується «богословських текстів», оскільки методи і термінологія, які добре працюють на світському матеріалі, часто виявляються неважливими у сфері релігійної культури. Ця проблема не є унікальною, до її вирішення не раз зверталися дослідники західноєвропейської культури, зокрема представники школи Анналів. Очевидно ми можемо (і повинні) скористатися їхніми напрацюваннями, але не можемо «списати» методологію як певну довершену систему, оскільки ситуація ранньомодерної Європи (з переважанням у культурі світського елемента над богословським і відносною незалежністю світської науки від теології) та ранньомодерної України (із майже діаметрально протилежною ситуацією) надто суттєво відрізняються. На жаль, на українському матеріалі методологія впровадження богословських текстів у поле історико-філософського дослідження все ще залишається не опрацьованою. Симптоматично, що у відносно недавній колективній монографії «Феномен української культури» тільки один невеличкий розділ присвячено «релігійності», але його автор жодною мірою не торкається проблеми функціонування богословських (релігійних) текстів у контексті культури (чи методології дослідження цього феномену), натомість висуває як самоочевидну і таку, що не потребує доказів цілком умоглядну (і більш, ніж спірну) тезу, що «український народ ... був і є одним з найрелігійніших народів світу»⁷⁶.

Не претендуючи на винахід нового методологічного «рецепту», все ж таки спробую викласти власне розуміння того, що значить впровадження богословського тексту в поле культурологічного дослідження та які «небезпеки» (чи «пастки») методологічного характеру чатують на нас на цьому шляху.

Почну з окреслення пам'яток, які вважаю за доцільне віднести до корпусу «богословських текстів». У даному випадку це поняття охоплюватиме доволі широкий спектр різноманітних артефактів: це іконопис та храмова архітектура, церковні піснеспіви, релігійна (духовна, містична) поезія, полемічна література, проповіді (недільні та okazійні), агіографія, описи чуд, апокрифи, тексти, метою яких було навчати основам віри, засадам християнської моралі та принципам християнського життя, фундаментальні богословські трактати тощо. Вважаю за доцільне включити до цього переліку не тільки оригінальні твори українських інтелектуалів, але й ті, що перекладалися, публікувалися і мали певне поширення у межах Київської митрополії. Разом з тим я свідомо виношу за межі дослідницьких зацікавлень побутування сакральних текстів, тобто Старого і Нового Завіту, насамперед, через відсутність надійних статистичних даних про їх циркулювання в українському соціумі XVII ст. та про міру їх доступності й запотребованості у світському середовищі.

Забігаючи наперед, скажу, що одна з найвідчутніших проблем, яку підстерігає тут дослідника, полягає в тому, що богословські тексти імплі-

цитно наділені універсальною, позачасовою та позаетнічною значимістю, як такі, що стосуються Бога, його трансцендентної сутності, одкровення Вічності у темпоральність земного та спрямованості земного у вічність. З огляду на це дослідник богословського тексту повинен бути заангажованим у теологію, відтак питання про місце й час постання і поширення тексту є для нього технічним, певною констатацією факту, який загалом не впливає на вагомість тексту в полі християнського віровчення. Культуролог же, намагаючись здійснити реконструкцію певного культурного простору через інтерпретацію конкретних історичних подій, які у цьому просторі могли відбутися або відбулися, з одного боку, не має права ігнорувати універсальну природу богословствування, а з іншого – не може не зважати на те, що ідентичні тексти (наприклад, ікона, проповіді, життя святих чи вчення Отців Церкви) мали різні сфери та різну мету функціонування, скажімо, у переважно християнському соціумі середньовічного Заходу чи пізньовізантійського культурного простору, в ще не секулярному, але такому, що починає активно «раціоналізуватися» в соціумі ранньомодерного часу чи у переважно секулярному модерному світі. Сфера функціонування богословських текстів та міра їх «вмонтовування» у структуру суспільної свідомості залежала від типу культури, в межах якої вони функціонували та конкретної історичної ситуації, яка сприяла або не сприяла такому «вмонтовуванню». Тобто, якщо звернутися до теорії значення і смислу мовленнєвих знаків, обґрунтованої ще у кінці XIX ст. Готлібом Фреге, і визнати, що значення певного явища може бути різним у залежності від контексту його існування, доведеться згодитися і з тим фактом, що методологія дослідження окремих феноменів як універсальних не спрацьовує там, де їх доводиться розглядати в контексті різних соціокультурних епох.

Коли мова йде про «культурологічний» аналіз богословських текстів, то мається на увазі спроба розглянути їх не тільки і не стільки крізь призму розвитку конфесійної доктрини (відповідності/невідповідності канону, що є специфічною царинною історії богослов'я), скільки як імпліцитно притаманне певній культурі явище, що, по-перше, своєю присутністю відчутно впливало на формування типу культурного середовища, способу мислення, світосприйняття, освоєння буття як такого, а по-друге, само було породжене середовищем, стало продуктом його (середовища) функціонування. Включення таких артефактів у сферу культурологічного аналізу особливо важливим є там і тоді, де і коли властиво філософське «знання» (освоєння світу), строго науковий інтелектуальний дискурс або відсутні зовсім, або присутні у зародковому стані (саме ця остання ситуація властива Україні XVII ст.). Якщо ранньомодерну культуру штучно не препарувати на релігійну, мирську, політичну, професійну тощо, а визнати, що її дієвцями були одні й ті ж люди, які могли по-різному себе вести

у різних ситуаціях, водночас позиціонуючись, наприклад, і членами християнської громади, і педагогами чи спудеями, і фігурантами військових чи політичних подій, і членами родин (варіантів може бути майже нескінченна кількість), але при тому їхня самосвідомість залишалася цілісною (що не виключає ситуативної варіативності поведінки, множинності лояльностей тощо), не поділяючись на низку різних «самосвідомостей», а їхні ціннісні настанови, художні вподобання, уявлення про добро і зло, про щастя чи сенс буття в основі своїй залишалися сталими не залежно від ролі, яку доводилося «грати» у той чи той момент, то «богословські тексти», що функціонували у межах цієї культури (особливо ж зміни, які в них відбувалися) допустимо розглядати як умовного респондента, що може дати власну версію її опису.

Проблема включення християнських богословських текстів у культурологічне дослідження не нова і не один раз так чи так вирішувалася науковцями. Тут не можна обійти увагою праці Арона Гуревича, присвячені культурі середньовіччя, в яких учений вибудовує ієрархію ціннісних уявлень, чи мисленневих категорій, притаманних населенню середньовічної Європи, враховуючи і релігійні практики, і побутування різних типів богословської літератури. Зацікавлення процесами конфесіалізації ранньомодерної Європи породило цілу низку історичних досліджень, присвячених стану релігійності тогочасного соціуму, рівню розуміння та усвідомлення мирянами правд Віри, власної конфесійної приналежності та необхідності виконання певних релігійних практик (присутності на літургії, обов'язкового здійснення християнських таїнств, зокрема шлюбу, сповіді та причастя) тощо. В узагальнюючих працях, присвячених західноєвропейській культурі XVII ст. також зустрічаємо спроби вписування релігійної складової у поле зору культурологічного дослідження через змальовування «портретів» різних прошарків тогочасного суспільства, у тому числі священиків, проповідників, ченців тощо⁷⁷. Чимало досліджень присвячено значенню церковної проповіді у формуванні суспільної свідомості мирян, а також впливу сповідальних практик (у т.ч. пенітенціаріїв, трактатів з моральної теології тощо) на становлення їх морально-етичної та ціннісної парадигми⁷⁸. На жаль, на українському матеріалі є лише поодинокі історичні дослідження у цій царині, між якими найбільш суттєвими можна вважати працю Сергія Плохія, присвячену стану релігійності козацької спільноти, Максима Яременка про українське чернецтво XVIII ст. та Катерини Дисі про чари та відьомство⁷⁹. Втім, у них для аналізу також майже не задіяно власне богословських текстів.

Тим часом вибудувати коректну реконструкцію візії сутності людини в ранньомодерній українській культурі без врахування її релігійної складової виявиться, як на нашу думку, неможливим. Перш за все, це стосується тих випадків, коли мова йде про систему ціннісних орієнтацій, уяв-

лення про значення та мету земного життя, його спрямованості, словом, того, що нині прийнято називати «духовною культурою». Звісно, ми не можемо на кшталт антропологів, котрі досліджують сучасні «нецивілізовані» племена, взяти інтерв'ю у достатньо великій кількості респондентів аби на емпіричному матеріалі показати, яке місце займала релігія у житті тодішніх людей і як насправді вони «вірили» (чи якою була їхня релігійність). Наявні документи дають дуже мало свідчень на цю тему. Разом з тим, якщо вважати слушним твердження, що «релігія приводить людські дії у відповідність до якогось уявного світового порядку й переносить образи цього порядку в площину людського досвіду»⁸⁰, то українська православна спільнота XVII ст. у цьому відношенні не мала би бути винятком. Відтак, питання полягає у тому, якою була «модель» того порядку, якими засобами вона пропагувалася (чи нав'язувалася) в соціумі та до якої міри ставала надбанням «досвіду». На всі ці питання з більшою чи меншою мірою вірогідності можна знайти відповіді, аналізуючи богословські тексти. Саме тут і постає проблема вибору методології для інтерпретації окреслених вище джерел.

Насамперед, це стосується узгодження понятійного поля культури, яка є об'єктом вивчення, з понятійним полем сучасної антропології, здебільшого зорієнтованою на те, що всі явища суспільного життя, у тому числі релігійна культура, повинні мати раціональне пояснення та укладатися у певні схеми ієрархій та ідентичностей. В результаті виявляється, що попри серйозну критику, якій у зарубіжній філософії піддається позитивістська теорія «прогресу» (особливо після сумнівів у її правомірності, висловлених Фрідріхом Майнеке, Теодором Адорно та ін.), вона іманентно присутня у дослідженнях з історії української культури, а зразком «апріорі правильного» культурного поступу слугує просвітницька концепція торжества раціоналізму та звільнення «колективного» розуму (суспільної свідомості) від тиску релігійності. Виходячи з такої позиції виявляється можливим культури окремих європейських народів визнати «неповними» (Дмитро Чижевський) або й «неповноцінними» якщо у них, наприклад, на XVII чи початок XVIII ст. релігійна складова становила надто суттєвий відсоток, а світський елемент був недостатньо яскраво вираженим. Невміння відмовитися від еволюціонізму та прогресизму з одного боку, та природне небажання прийняти як достовірну концепцію неповноцінності, вторинності власної культури з іншого, спонукало дослідників української ранньомодерності штучно шукати там ознак раціоналізму та матеріалізму нехтуючи ірраціональною, трансцендентною складовою⁸¹. Особливо суттєво це позначилося на дослідженні уявлень про людину та її сутність, оскільки за межами наукових інтересів (і за межами вживаної наукової термінології) залишилися усі моменти, пов'язані зі співвідношенням душі та тіла в природі людини, надприродною сутністю людської душі, її пере-

бування у стані гріховності, її призначення до вічного життя тощо.

Натомість прагнення змалювати раціонально обґрунтовану, прозору структуру української барокової культури, знайшовши у ній переконливі ознаки модерності призвело до захоплення пошуками сталої ідентичності, притаманної не просто цій культурі, але й окремим її дієвцям. Тим часом виявилось, що прийняте у сучасній філософії, але не завжди коректно потрактоване, методологічне налаштування на пошук раціонально осмислених особистісних (М. Фуко, П. Рікер, Р. Рорті, А. Макінтайр, Ю. Габермас та ін.) чи цивілізаційних, національних або релігійних (Ч. Тейлор, К. Ясперс) ідентичностей, які апіорі повинні існувати і виявлення яких стає заледве не основною метою історика часто заводять у глухий кут. Це стається коли дослідники, не залежно від того, чи вони схиляються до концепції Мішеля Фуко, зводячи процес самоідентифікації до операцій дискурсивного мислення, чи слідом за Карлом-Отто Аппелем звертаються до так званого духовно-культурного досвіду особи, її комунікативного поля тощо, ставлять перед собою задачу, стисло сформульовану, наприклад, Михайлом Скринником як прагнення визначити «буттєві смисли ідентичності», тобто «поле ціннісних значень українського життєвого світу, завдяки яким індивід упізнає вкоріненість у свою культурно-національну основу»⁸². Таким чином, по-перше, передбачається, що саме ця національно-культурна основа уже остаточно сформована як мінімум у її консервативно ідеалізованому стрижні, по-друге, що індивід, який попадає у поле зацікавлень дослідника, свідомо чи несвідомо мусить бути її представником і, по-третє, що така, закорінена у буттєвих смислах, ідентичність є раз і назавжди визначеною та не може бути полівалентною, множинною (зокрема, полі-етнічною, полі-конфесійною тощо) для однієї особистості чи для однієї культури. Але такий підхід виявляється неприйнятним як для постмодерного суспільства з його багатомірністю топологічної диференціації (П'єр Бурдьє), а відтак «уже» відсутністю необхідності ставити себе на одну з «полічок-ідентичностей»⁸³, так і для українського пізнього середньовіччя чи ранньомодерного часу, з «іще» відсутністю згаданої диференціації, коли уява про ідентичності тільки формується у процесі вибору самоназви, конфесійної належності, політичних лояльностей тощо⁸⁴, а визначальною рисою культурного простору є його «поліморфізм», еластичність «культурного коду» та здатність асимілювати зовнішні впливи.⁸⁵ Екстраполяція сучасних цінностей, понять і смислів на давнину, некоректно задані минулим епохам запитання призводять у кращому випадку до неможливості знайти на них відповідь, у гіршому ж – до суттєвого підтасовування фактів під відповідь, наперед заготовлену дослідником.

Вирішення цієї дилеми нині є предметом обговорення як істориків, так і філософів, котрі займаються українською культурою XVI—XVIII ст.

Філософи, зокрема Вілен Горський та Сергій Кримський вслід за Дмитром Чижевським, вбачали можливість її розв'язання у визначенні певних візуальних чи вербальних кліше (знаків, символів навіть емоційних станів), які функціонують як маркери діахронної ментальної єдності та можуть слугувати основою для визначення ще не остаточно сформованої ідентичності її носіїв. Сергій Йосипенко натомість пропонує відмовитися від пошуку ідентичностей, поставивши в центрі дослідницької уваги не знаки, які сигналізують про наявність певних ідей, а самі ці ідеї «у всіх можливих аспектах їх становлення та функціонування в культурі»⁸⁶, шукаючи цілісність української культури не як певної холистської єдності, а як «інтелектуальної та інституційної тяглості» продукування нових ідей та поновної інтерпретації уже відомих⁸⁷. В обох випадках ми маємо імпліцитно присутню тезу про те, що ранньомодерна самоідентичність (чи ідентичність із питомим корінням) є усвідомленням себе із себе самого, відмежування самості від інакшості чужого, і не передбачає процесу приміряння «інаковості» до себе. Відтак, навіть коли визнається відсутність чітко окресленої ідентичності, цей факт сприймається як такий, котрий свідчить про своєрідну «недорозвинутість» (Д.Чижевський) української культури, а не про наявність у ній полісемантичних значень, нетотожних сучасним культурним кодам. Такий підхід суттєво спотворює і наше уявлення про концепцію людини та її сутності в ранньомодерній Україні, нав'язуючи сучасне розуміння ідентичності як таке, котре безумовно повинно бути в ній присутнім.

Культура, яка після тривалого періоду «східнохристиянського консерватизму» чи не вперше ментально відкривається до сприйняття і адаптації «латинського», за словами Івана Вишенського зіпсованого, чужого і ворожого світу⁸⁸, не могла познайомитися з цим «чужим» інакше, як через вихід за межі власної замкнутості та консерватизму, через проектування на себе чужого і приміряння до нього себе. Враховуючи це, низка сучасних істориків, зокрема, Джованна Броджі Беркоф, Зенон Когут, Сергій Плохій, Наталя Яковенко обґрунтовано пропонують розглядати «поліморфізм» вітчизняного культурного простору вказаного періоду «не як ознаку «недорозвитку», а як стрижневий елемент «культурного коду», що оприлюднював себе у флуктуаціях зовнішніх упливів та внутрішніх поштовхів, у мовному і конфесійному плюралізмі, у мінливості та багат шаровості концептів»⁸⁹. Думаю, ця пропозиція є актуальною і для дослідження історії української ранньомодерної культури, філософії, моралі тощо. Такий підхід дозволить, загалом не відмовляючись від пошуку першоджерел чи запозичень, побачити вітчизняну барокову культуру не як пістряву аплікацію, зшити з клаптиків чужих ідей та помислів, а як свідомо сформований полівалентний автентичний культурний простір, для якого відкритість на сприйняття нового і є органічною часткою самості. Цей момент є

одним з ключових, коли мова йде про формування уявлень про природу людини як істоти соціальної, про формування ієрархії суспільних цінностей та їх співвідношення із вічними моральними цінностями християнської спільноти.

Втім «поліморфізм» не є синонімом «всєдності» або свідченням некритичного засвоєння чужого. Про це також не слід забувати займаючись реконструкцією превалюючих у той чи той відтинок часу ідей і поглядів, духовних та інтелектуальних шукань. Адже так часто майже непереборною виявляється спокуса «чужу», запозичену з європейських філософських чи теологічних праць ідею (особливо коли вона сприймається як «прогресивна»), процитовану чи переказану в одному з українських текстів оголосити такою, що яскраво характеризує епоху⁹⁰, забуваючи, що отримані знання не завжди стають переконаннями, а раз повторена, запозичена в іншого автора, думка або фраза зовсім не конче стає «своєю». Тому для успішного здійснення наукової реконструкції слід враховувати не тільки факти озвучення тих чи тих ідей, але й шляхи їх проникнення на канву вітчизняної культури, а також, що вкрай важливо, частотність їх позитивного використання у текстах різного характеру. Щоправда, останнє завдання поки що є вкрай складним для реалізації в силу того, що основний масив українських ранньомодерних текстів ще й досі залишається не опублікованим, крім того ми не завжди можемо бути певними у їх достатній репрезентативності.

Врешті, як уже згадувалося вище, найсуттєвіша методологічна проблема, яка чекає на дослідника історії української філософії XVII – початку XVIII ст., особливо коли мова йде про реконструкцію уявлень про людину, полягає у тому, що справу прийдеться мати із творами здебільшого релігійного характеру. Відтак, навіть коли в них розглядаються проблеми, які нині віднесено до царини філософії (здебільшого філософії моралі чи культурної антропології), підхід до їхнього трактування передбачає власну специфіку, а, отже, бажаючи отримати від текстів коректну «відповідь» на наші запитання, ми мусимо формулювати їх відповідно до типу джерел. Тобто, за влучним висловом Жака Ле Гоффа, «необхідно співвіднести сучасний словниковий запас, який використовується для опису досліджуваного нами явища, із словниковим запасом, який використовувався для його опису у період, що нас цікавить»⁹¹. Наприклад, говорячи про природу людського буття та кореляцію душі і тіла ми не зможемо обійти увагою уявлення про суть первородного гріха, створення людини за подобою та образом Божим, есхатологічного спрямування історії тощо; аналізуючи погляди на природу людських учинків будемо змушені оперувати такими цілком відсутніми у секулярній етиці поняттями як гріх, спокута та надія на спасіння, коли ж спробуємо розібратися у тому, що з огляду тогочасних інтелектуалів вважалося щастям і якими бачилися шляхи до його досяг-

нення, то змусимо рахуватися з тим фактом, що таке бажане для нас щастя земного життя у текстах XVI—XVIII ст. трактується як цілком досяжне, але марнотне і не надто важливе, а от справжнього, остаточного щастя, шукали не в перипетіях земного життєвого шляху, а у спасінні душі після переходу в потойбічний світ.

Врешті, нам доведеться на деякий час поступитися власним сцієнтиським світоглядом і погодитися з тим, що чуда, розповідями про які рясніють сторінки тогочасних богословських і філософських текстів, були не літературними фігурами і не трюками, прагматично і цинічно придуманими церквою задля одурманення простолюду, а сприймалися як цілком «реальні» явища, які насправді відбувалися, хоча й не мали раціонального пояснення. Віра ж у чуда, становлячи важливу складову релігійного світовідчуття середньовічного та ранньомодерного соціумів⁹², була і своєрідним засобом осмислення світу, аргументом на доказ власної правоти, який міг наводитися як останній та неспростовний коли раціональних доказів виявлялося недостатньо. Для дослідження уявлень про людину описи чуд, які старанно реєструвалися, систематизувалися і публікувалися на території Київської митрополії у XVII ст.⁹³ цікаві моментами «участі» людини у «чуді», її причетності до діяння Творця у реальному земному історичному часі, співпереживання цій події разом з духовним перетворенням під впливом чуда. Потреба людини «зустрітися» з чудом безумовно є фіксацією її потреби відчутти себе причетною до сакрального простору. Чудо стається там і тоді, де й коли люди готові його побачити. Виходячи з їх описів, чуда можна умовно поділити на «позитивні» (на підтримку своїх, які потерпають від різних бід та несправедливостей), «негативні» (на покарання «чужих», несправедливих, від яких потерпають «свої») та «упереджувальні» (через котрі Творець попереджує людей про необхідність морального виправлення та повернення на праведний путь). У будь-якому разі активний прояв «чудо-творення» на певній території є доказом присутності Бога тут і тепер, фіксацією того місця та часу, де й коли активно співдіють сакральний та профанний світи, при тому відбувається не пониження священного, а сакралізація земного.

Мабуть до джерельної бази з реконструкції уявлень про людину в ранньомодерній Україні слід включити низку візуальних текстів, зокрема портрет і барокову ікону, які, у співставленні з творами вербальними, також можуть допомогти заповнити прогалини в наших уявленнях про співіснування сакрального і мирського у просторі реального життєвіття тогочасної людини (тут окремою дослідницькою проблемою є необхідність вяснити, що сприймалося «реальністю» у свідомості ранньомодерного українського соціуму та як співвідноситься уявлення про «реальне», притаманне свідомості людини XVII ст. із сучасним наповненням цього поняття).

Зважаючи на те, що зміст візуального тексту позірно є доволі прозорим і не потребує тривалого часу для його «прочитування», спробую, не претендуючи на винахід достовірного дослідницького (методологічного) рецепту, продемонструвати, як можуть «працювати» різні методології на богословському матеріалі.

Тексти релігійного характеру, з якими доводиться мати справу дослідникам давньої української культури, звично аналізуються методами, розробленими у богослов'ї, але такий тип аналізу дає результати, які стосуються виключно історії православної догматики, залишаючись герметичними щодо стосунків з соціумом. У такому зрізі те «нове», що цікавить історика філософії чи культуролога майже однозначно сприймається як негативне, як те, що порушує чистоту православного канону і несе загрозу втрати конфесійної ідентичності.

Неприйнятність «теологічного» підходу до аналізу «богословських текстів», коли йде мова про необхідність виявити їх функціонування у просторі мирської культури наштовхує на думку, що слід звернутися до «універсальних» методів, розроблених для аналізу культури світської. Найпростіший (і досі найпоширеніший) спосіб їх примінення полягає в ігноруванні специфіки релігійного артефакту та аналізі його так, як і будь-якого світського тексту. Загалом такий шлях не є ні принципово хибним, ні принципово недопустимим, адже, якщо ми хочемо включити релігійну складову в контекст мирського культурного простору з його специфічними цінностями, орієнтованими на земне, прагматичне, тимчасове, то у точках зіткнення релігійної культури зі світською мусять бути зрізи, для вивчення яких цілком примінимими є певні універсальні підходи. Так, скажімо, ікону чи храм можна цілком коректно досліджувати з позицій становлення і зміни малярських чи будівельних технік, використання тих чи тих матеріалів тощо. Релігійну поезію цілком адекватно аналізують виходячи з властивих країні і часові норм версифікації чи поетики, проповідницьку прозу – у контексті сталих правил риторики, часто спільних для громадської промови та церковної проповіді. У такому ракурсі українська художня культура XVII—XVIII ст. досліджується доволі успішно як мінімум впродовж останніх 40 років (тут можна згадати праці Володимира Александровича, Павла Жолтовського, Володимира Кречотня, Людмили Міляєвої, Ростислава Радишевського, Григорія Сивоконя, Миколи Сулими і багатьох інших).

Але цей метод має дуже обмежену сферу придатності, оскільки примінимий тільки на зовнішньому, формальному рівні, поки мова не стосується образності тексту, відзеркалення в ньому моделі того «уявного світового порядку», що становить єдино органічний для богословського тексту контекст побутування. Так, наприклад, досліджуючи український бароковий іконопис мистецтвознавці слушно вказують на те, що

формально відбувається поступовий відхід від візантійського канону, зображення стають об'ємними, барви яскравими, техніки світського малярства поступово імплементуються у живопис сакральний (у тому числі використовуються нові для ікони матеріали, наприклад, основою замість дошки поступово стає полотно, а на зміну темперним фарбам приходять олійні, що призводить до зміни засобів художньої виразності). Із цього аналізу здебільшого робиться висновок про те, що українська «барокова ікона перетворюється на картину з релігійним сюжетом», навіть більше – вона відверто «профанується», оскільки ликам святих іноді надаються риси схожості з обличчями реальних людей. Це настільки «загальне місце» у працях, присвячених давньому українському малярству, що я дозволю собі не наводити посилань на їх авторів.

І тут, на мою думку, ми попадаємо в одну з багатьох методологічних пасток, розкиданих на шляху дослідника, що мислить виключно секулярно. Ось деякі питання, які вочевидь можуть не хвилювати історика мистецтва, але не мають права залишитися поза увагою культуролога. Чи справді суто формальні (технічні) зміни, які відбулися в українському бароковому «іконописанні» є достатньою підставою для того, щоб уважати, що ікона в той момент перестала бути сама собою перетворившись у картину на релігійну тему (в академічній термінології – «історичного жанру»)? Чи вона в ранньомодерному українському соціумі продовжує виконувати свої специфічні сакральні функції, не залежно від того, чим, на чому і як (у якій манері) була написана? Що є визначальним для ікони: формальні ознаки збереження живописного (а точніше – технічного) канону, чи реальна присутність у сакральному просторі храму, дому, а головне – свідомості окремого вірянина? Чи можна оголошувати неканонічними (чи не-іконічними) зображення, якщо у них, не залежно від манери письма, все ж зберігається жорстко зафіксована канонами композиційна схема іконописних сюжетів (тут доведеться посперечатися не тільки із сучасними мистецтвознавцями, але й з ригористичною позицією представників московського православ'я, які оголосили українську барокову ікону еретичною, не сакральною, тобто «квазі-іконою»). Про що на світоглядному рівні свідчить факт існування барокової ікони? Про секуляризацію культури, агресивне втручання мирського в сакральний простір, поступовий відхід від релігійності, чи тільки про зміну типу релігійності? Як вплинули на зміни, що відбувалися в іконопису, проведена Петром Могилою реформа Православної церкви та поступова конфесіалізація населення? Носієм якої інформації може стати для культуролога такий респондент, як іконописне зображення.

Не беруся робити поспішних висновків, наведу тільки приклади можливих трактувань одного й того ж явища, що залежатимуть від методологічної позиції дослідника.

Спочатку, відповідно до звичного мистецтвознавчого дискурсу, допустимо, що українська барокова ікона насправді стає «картиною», тобто перестає виконувати сакральну функцію. Якщо розглянемо цей факт у ширшому культурному контексті то, розвиваючи гіпотезу до логічного завершення, дійдемо висновку, що в Україні XVII ст. одночасно відбувалися два діаметрально протилежні процеси: 1) реформа та укріплення Церкви, дисциплінування та підвищення конфесійної свідомості вірян (для того часу це майже усе населення країни), відчуття відповідальності за моральність/аморальність власних вчинків тощо; 2) тотальна секуляризація соціуму на тлі бурхливого розквіту ідолопоклонства (адже у християнському просторі поклоніння зображенню, яке перестало бути образом сакрального, насправді є поклонінням ідолу, а в українських барокових храмах таки поклонялися святим, змальованим на барокових іконах). Очевидною здається і абсурдність подібного висновку, і необхідність пошуку інших шляхів інтерпретації описаного феномену.

Якщо ж не забувати, що ікона безумовно є богословським текстом і, навіть міняючись зовні, продовжує виконувати належну їй функцію (адже поклоняються не іконі як такій, а святому, на ній зображеному), то ми отримуємо можливість вийти за межі формального мистецтвознавчого аналізу (започаткованого ще Генріхом Вольфліном), і перейти у сферу культурології, знайшовши для сакрального мистецтва власну нішу між різними явищами, що в сумі становлять ранньомодерну культуру України. Ми мусимо виявити способи органічного співіснування (зіткнення-спілкування-конфронтації) сакрального і профанного у тій культурі, напевно визнавши що сакральне не було константою, не було чимось раз і назавжди сталим, що цей простір постійно змінював свою конфігурацію (наприклад, відбувалася його «естетизація»), але від цього кардинально не мінялася його сутність, а наявність зміни не була свідченням його «профанізації» (а тим більше «секуляризації»). Тут виникає низка питань, що вимагають наявності знань у галузі мікроісторії, зокрема, коли йдеться про «вписування» ікони у культурний чи «ментальний» простір певного часу і місця, то необхідно не тільки бачити її, але й знати, як ставився до своєї праці сам іконописець, як ставилися до його праці його сучасники, наскільки «сакралізованим» чи «десакралізованим» був процес іконописання. Врешті, що в уяві тогочасного українця перетворювало певне зображення в елемент сакрального: місце, де воно було написано чи придбане (наприклад, монастир), тип зображення, манера письма, здійснення церковного обряду освячення (чин такого обряду прописаний у Требнику Петра Могили) тощо. Чи все це було не важливим, а для того, щоб ікона сприймалася «повносправною» було достатньо, аби розміщене на ній зображення відповідало уявленню вірянина про могутність та духовну силу (красу, досконалість, піднесеність, харизматичність тощо) християнських

святих. Тільки тоді ми зможемо дати належну оцінку феномену орнаментального багатства, насиченості барв та «життєстверджуючого» звучання української барокової ікони. Якщо йдеться про культуру еліт (а тільки вони могли бути замовниками таких монументальних пам'яток, як, наприклад, іконостас із с. Березне на Чернігівщині, чи ікони із Сулимівки на Київщині), то допускаю, що започаткований Петром Могилою процес «навчання основам віри» приводить до заміни неусвідомленої (хоча, можливо, й глибокої) віри з переважанням почуття «страху» перед всемогутністю Бога вірою «усвідомленою» (навіть «раціональною»), з присутністю почуття любові до Творця і захоплення красою Його творіння (принаймні не на страхові й рабському поклонінні, а саме на синівській любові до Творця та вірі у Його благість наголошують українські проповідники другої половини XVII ст., зокрема Лазар Баранович, Йоаникій Галатовський, Антоній Радивилівський). Для такої віри краса (навіть осяжна, чуттєва) іконописного лику більше не є спокусою (як це сприймалося у час утвердження іконопочитання), а, навпаки, краса зображень сприймається як така, що відповідає духовній красі святих, максимально розкриваючи (демонструючи) її пастві. Виходячи з антропологічної позиції ранньомодерної української Церкви, тіло трактується не як окови чи темниця душі, а як досконале знаряддя її діяння. Думаю, що це світобачення і розкривається в бароковій іконі, яка цілком відповідає такому типові релігійності, тим самим не виходячи поза межі сакрального, а лише доповнюючи світ сакрального новими рисами. Окрема розмова про так звану «портретність» деяких зображень святих та про включення в ікону «портретів» реальних діячів української історії. Тут також можна схилитися до різних пояснень, або прийнявши тезу про «впровадження світських елементів у іконописну канву», або, навпаки, констатуючи факт зростання «раціональної» чи «усвідомленої», «умосяжної» побожності тогочасного соціуму, виходячи з принципів якої використання портретних рис реальної людини при зображенні Святої сприймалося не як приземлення сакрального, а як сакралізація земного, і гарантувало «портретованій» особливу опіку зі сторони «власної» Святої-покровительки. Відверте ж включення в ікону портретів історичних осіб напевно слід трактувати не як свідчення заземлення священного, а як прагнення довести харизматичність певного персонажу (події, ідеї) через її причетність до сакрального.

Приблизно така ж проблема виникає коли мова йде про аналіз текстів української релігійної поезії чи проповідницької прози, які уже досить щільно вивчені вітчизняними літературознавцями, але результати таких досліджень чомусь залишилися осторонь від виписування концептуальної картини релігійної культури ранньомодерної України.

На жаль, обсяг статті не дозволяє детальніше зупинитися на ще одному важливому корпусі текстів, а саме – на методології дослідження морально-

дидактичних перекладних та оригінальних творів, тому спробую декількома штрихами окреслити рамки проблеми, залишивши її детальний розгляд для окремої розвідки. Вивчення щойно названих текстів може дати уяву не тільки про те, як формувалося богословське бачення сенсу людського життя і принципів його правильної організації, але й про те, як православні ієрархи Київської митрополії відповідали на виклик часу, і які нагальні для відповіді питання висувало церковному вченню українське суспільство. Якщо принципово відмовитися від жорсткого поділу ранньомодерної української культури на світську та церковну, а сприймати її як гомогенну структуру, де всі елементи є взаємопов'язаними та взаємозалежними і мають однакову вагу, то у напучувальних, морально-дидактичних, проповідницьких творах можна буде почути не монолог служителів культу, а їх діалог із паствою, діалог, у якому голос мирянина чути не гірше, ніж голос богослова, діалог, у якому не просто ведеться активний пошук консенсусу між духовними та світськими особами, а формується новий культурний простір, де не ворогуючи, а суттєво доповнюючи, збагачуючи одне одного співіснують сакральний та профанний світи.

Як бачимо, втрата ціннісної складової в дослідженнях, що стосуються уявлень про людину та її самореалізації в певному історичному просторі може призвести до принципово хибних висновків. Зрозуміло, що аксіологічний підхід до дослідження української культури ранньомодерного періоду також може виявитися свого роду методологічною пасткою, адже самого концепту «цінність» чи «аксіологія» у тогочасних вітчизняних текстах ми не знайдемо. Якщо зважати на заявлену вище необхідність проявляти обережність щодо екстраполяції сучасних концептів на минулі епохи, то доведеться визнати, що коли трактувати поняття «цінності» у класичному просвітницькому проекті, притаманному французькій та російській культурам, де воно мало засадничо природничо-наукове тлумачення і стосувалося пізнання істини у сциентистському трактуванні, то у такому контексті застосування методів аксіології до дослідження давньої української культури виявиться некоректним. Але у кінці ХХ ст. проект просвітництва зазнав радикальної деконструкції у працях Мішеля Фуко, Жана-Франсуа Ліотара, Жана Бодріяра, Юргена Габермаса та ін. На відміну від просвітництва, яке пов'язувало цінності з такими універсальними, як природа, держава, людина, обов'язок тощо, сучасна культурологія дозволяє розглядати їх у контексті ситуативних мовних практик, де дискурс стає визначальним чинником владних інституцій, як, скажімо, сім'я, право, держава тощо.

На нашу думку, досвід попередніх досліджень вимагає теоретичного «зняття» зазначених вище змістовних та методологічних альтернатив сциентизму, гуманізму, методологічного універсалізму та плюралізму шляхом введення їх в єдиний культурологічний контекст. В даному ви-

падку використовується ідея про цілісність культури як універсально-ціннісного контексту дослідження всіх її феноменів та інституцій в історичній хронології та топологічній диспозиції (Петер Козловські). У цьому ряду рівнозначну цінність становлять і культура, і техніка, і релігія, і політика etc. Наукове дослідження переміщується із сфери протиставлення цих феноменів у сферу компаративістського визначення їх сенсу та істи-туціональних зв'язків.

Зокрема, компаративістське дослідження, вдаючись до співставлення у часі ціннісної структури XVII та XVIII ст., дає змогу виявити, як у надрах теософського мислення XVII ст. зароджуються та розвиваються ті уявлення про суспільні та моральні цінності, які пізніше стануть основою формування в Україні секулярної моральної філософії.

Разом з тим текстологічно-компаративістські дослідження, в ході яких текст старанно препарується на окремі частинки, що зрівнюються з іншими подібними, хоч і є вкрай необхідними для інтерпретації різних феноменів української культури як такі, що дають можливість прослідкувати джерела запозичень та шляхи проникнення певних ідей у площину вітчизняного інтелектуального дискурсу, все ж залишаються недостатніми, оскільки нічого не кажуть про рівень адаптації (освоєння, привласнення) запозичених ідей як системи цінностей, про функціонування тексту як цілісного явища (а ми пам'ятаємо, що «ціле» завжди більше, ніж просто сума його частинок) у власному культурному просторі.

Коли мова йде не про культурну антропологію загалом, а про її певний феномен чи період, як, скажімо, у нашому випадку про формування уявлень про людину в Україні XVII ст., то поле для проведення компаративістського аналізу часто суттєво звужується, а єдиним підґрунтям, на якому можна вибудувати дослідження різнопланових текстів при відсутності джерел суто філософського характеру, виявляється аксіологічний підхід, однаково притаманний як теософським, так і світським джерелам. Порівняння існуючих на той час ціннісних ієрархій дозволяє знайти спільний знаменник між пошуками у царині «віри» та царині «розуму», не абсолютизуючи жодної з них. Синхронічне співставлення цінностей, які побутують у різних майнових станах чи соціальних групах за сферами, які відрізняються тематично, наприклад, моральні, інтелектуальні, естетичні та інші⁹⁴ дасть можливість прослідкувати наявність/відсутність сталих ціннісних орієнтирів, як притаманних соціуму загалом, так і тих, що властиві тільки окремим суспільним групам. Діахронні ж порівняння дозволять прослідкувати сам процес формування певних цінностей та їх генезу.

Відтак можемо дійти попереднього висновку, що тільки вияв системи чи ієрархії цінностей, які вибудовувалися в культурі ранньомодерної України дозволить звести до спільного знаменника різнонаправлені пошуки релігійних та світських мислителів в умах яких і вибудовувалися

культуротворчі коди, а палітра, чи матеріал, з яких вони могли формуватися, черпався із усіх доступних їм джерел – як власних, що беруть витoki у візантійській традиції, так і запозичених із католицького та протестантського світів.

Література:

1. Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 23.
2. Ле Гофф Жак. С небес на землю // Одиссей. Человек в истории. - М.: Наука, 1991. - (с.28-43).
3. Гуревич П. С. Философия человека. - Ч. I. - М., 2001 - с. 17.
4. Шелер, Макс. Формализм в Этике и материальная этика ценностей / Шелер, М. Избранные произведения - М., 1994 - С. 259—338; Він же «Ordo amorge»/ Там само - С. 339—376.
5. Так, наприклад, у Європі нині фіксується підвищене зацікавлення до досліджень філософських текстів другої схоластики, навчальних курсів з філософії окремих університетів - 527 s.), ранньомодерної моральної теології, казуїстики тощо (Наприклад, див. про це: Krzysztof Bohenek, Filozofia czlowieka w kontekście ríknastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciaio-dusza) - Rzeszów, 2008; Симчич М. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії - К., 2009; Misiurek, Jerzy. Histiria i teologia polskiej duchownosci katolickiej. - Т. 1 (w. X—XVII) - Lublin, 1994; Dzuba, Andrzej. Jan Azor Teolog-Moralista - Warszawa, 1988 тощо)
6. Тут маю на увазі погляди Михайла Драгоманова, Михайла Грушевського, Пантелеймона Куліша, Сергія Єфремова тощо, які, зокрема, висували надмір критичні судження про спадщину українських інтелектуалів XVII ст., називаючи її схоластичною, нецікавою, антинародною, такою, що не заслуговує на увагу дослідників.
7. Колодний А. М. Релігійні вияви національного буття українців / Феномен української культури: методологічні засади осмислення. Під. ред. В. Шинкарука. - К., 1996 - с. 374
8. Див., наприклад, Czlowiek Baroku. / Red. Rosario Villari - Warszawa, 2001.
9. Див., наприклад, Preachers and People in the Reformatons and Early Modern Period. / Ed. By Larissa Taylor - Brill, 2001.
10. Плохій, С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні - К., 2005; Яременко, М. Київське чернецтво XVIII ст. - К., 2007; Диска К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII—XVIII ст. - К., 2008.
11. Гіри, Кліффорд. Інтерпретація культур. / Переклад Н. Комарової - К., «Дух і Літера», 2001 - С. 108
12. Такою, наприклад, є для свого часу цікава і важлива (особливо завдяки введенню в науковий обіг низки нових джерел) праця Марії Кашуби: Кашуба, М. Етика в Києво-Могилянської академії / Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. (Составл., вступ. статья, пер. с лат., примеч. М. В. Кашубы) - К., 1987 - С. 5 - 46; чи монографія Володимира Литвинова: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні (ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV - початку XVII ст. - К., 2000.

13. *Скринник Михайло Антонович*. Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі. : Дис... д-ра наук: 09.00.05 - 2008. – с. 3

14. *Бетлій О., Дуса К.* Усе про ідентичність. // Міжкультурний діалог. – Т. 1: Ідентичність. – К., Дух і Літера – 2009 – С. 12.

15. *Яковенко Н.* Вибір імені versus вибір шляху // Міжкультурний діалог. – Т. 1 – С. 57—95.

16. Brogi Bercoff G. Ruň, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Kskstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Ħrodkowo-Wschodnia: o wielowartostwowoňci i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti / ed. Alberto Alberti et al. – Pisa, 2003 – P. 325—387.

17. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в Європейському контексті. – К., Український центр духовної культури – 2008 – С. 10

18. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. – С. 11.

19. Про це див, зокрема: Шевчук, Валерій. «Іван Вишенський та його послання.» // Вишенський, Іван. Твори. Переклад В. Шевчука. Київ, 1986. Ст. 3—18., також Зема В., Семіотика простоти у творах Іоана Вишенського // Генеза. – 1997. – N1(5). – С.183—187.

20. *Яковенко Н.* Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст./ Міжкультурний діалог. – Т. 1: Ідентичність. – К., Дух і Літера – 2009 – С. 95.

21. Так, наприклад, у загалом цікавих і на свій час піонерських дослідженнях Захари, Кашуби, Литвинова, Стратій, Паславського тощо, на підставі окремих реплік, вишуканих у філософських курсах, робився не зовсім слухний висновок про те, що світогляд українських інтелектуалів ранньомодерного періоду в основі своїй можна характеризувати як ренесансно-гуманістичний, раціоналістичний чи навіть просвітницький, що відповідало панівним у радянській гуманітарній науці концепціям розвитку та прогресу, але суттєво суперечило дійсності досліджуваної епохи.

22. *Жак Ле Гофф*. Чудесное на средневековом Западе / Жак Ле Гофф. Средневековый мир воображаемого. М., 2001, с. 41—65 – С. 41

23. Досліджуючи уявлення про чудо у культурі середньовічної Європи Жак Ле Гофф писав: «У тому, що відповідало нашому «чудесному», там, де ми вбачаємо категорію інтелектуальну чи літературну, середньовічні клірики, так само, як і ті, хто черпав зі скарбниці їхнього знання, хто навчався у них, безсумнівно бачили цілий світ, важливість якого неможна недооцінювати» (Жак Ле Гофф. Чудесное на средневековом Западе – С. 42).

24. Див. наприклад, описи чуд, зафіксовані Йоаникієм Гаятовським у збірках «Небо новое» (Львів, 1665) та «Скарбница потребная» (Новгород-Сіверський, 1676), (перевидання цих текстів здійснено у: Гаятовський, Йоаникій. Ключ разумінія / Упор. І. П. Чепіги – К., 1985 – С.242—371.

25. *Гільдебрандт, Дітріх*. Етика – Львів, 2002 – с. 122

Примітки:

70. Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 23.
71. Ле Гофф Жак. С небес на землю // Одиссей. Человек в истории. - М.: Наука, 1991. - (с.28-43). - С. 42 - 43
72. Гуревич П. С. Философия человека. - Ч. I. - М., 2001 - с. 17.
73. Шелер, Макс. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Шелер, М. Избранные произведения - М., 1994 - С. 259—338; Він же «Ordo amore»/ Там само - С. 339—376.
74. Так, наприклад, у Європі нині фіксується підвищене зацікавлення до досліджень філософських текстів другої схоластики, навчальних курсів з філософії окремих університетів - 527 s.), ранньомодерної моральної теології, казуїстики тощо (Наприклад, див. про це: Krzysztof Bohenek, Filozofia czlowieka w kontekście piktnastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciaio-dusza) - Rzesznmw, 2008; Симчич М. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії - К., 2009; Misiurek, Jerzy. Histrira i teologia polskiej duchownosci katolickiej. - Т. 1 (w. X—XVII) - Lublin, 1994; Dzuba, Andrzej. Jan Azor Teolog-Moralista - Warszawa, 1988 тощо)
75. Тут маю на увазі погляди Михайла Драгоманова, Михайла Грушевського, Пантелеймона Куліша, Сергія Єфремова тощо, які, зокрема, висували надмір критичні судження про спадщину українських інтелектуалів XVII ст., називаючи її схоластичною, нецікавою, антинародною, такою, що не заслуговує на увагу дослідників.
76. Колодний А. М. Релігійні вияви національного буття українців / Феномен української культури: методологічні засади осмислення. Під. ред. В. Шинкарука. - К., 1996 - с. 374
77. Див., наприклад, Cziowiek Baroku. / Red. Rosario Villari - Warszawa, 2001.
78. Див., наприклад, Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period. / Ed. By Larissa Taylor - Brill, 2001.
79. Плохій, С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні - К., 2005; Яременко, М. Київське чернецтво XVIII ст. - К., 2007; Дуса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воеводствах Речі Посполитої XVII - XVIII ст. - К., 2008.
80. Гірч, Кліффорд. Інтерпретація культур. / Переклад Н. Комарової - К., «Дух і Літера», 2001 - С. 108
81. Такою, наприклад, є для свого часу цікава і важлива (особливо завдяки введенню в науковий обіг низки нових джерел) праця Марії Кашуби: Кашуба, М. Етика в Києво-Могилянської академії / Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. (Составл., вступ. статья, пер. с лат., примеч. М. В. Кашубы) - К., 1987 - С. 5—46; чи монографія Володимира Литвинова: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні (ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV - початку XVII ст. - К., 2000.
82. Скринник Михайло Антонович. Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі. : Дис... д-ра наук: 09.00.05 - 2008. - с. 3
83. Бетлій О., Дуса К. Усе про ідентичність. // Міжкультурний діалог. - Т. 1: Ідентичність. - К., Дух і Літера - 2009 - С. 12.
84. Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху // Міжкультурний діалог. - Т. 1 - С. 57—95.

85. Brogi Bercoff G. *Руь, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Kskstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Brodkowo-Wschodnia: o wielowartostwowoьci i polifunkcjonalizmie kulturowym* // *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti* / ed. Alberto Alberti et al. – Pisa, 2003 – P. 325—387.

86. Йосипенко С. *До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в Європейському контексті.* – К., Український центр духовної культури – 2008 – С. 10

87. Йосипенко С. *До витоків української модерності.* – С. 11.

88. *Про це див, зокрема: Шевчук, Валерій. «Іван Вишенський та його послання.» // Вишенський, Іван. Твори. Переклад В. Шевчука. Київ, 1986. Ст. 3-18., також Зема В., Семіотика простоти у творах Іоана Вишенського // Генеза.-1997. N1(5 С.183—187.)*

89. Яковенко Н. *Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст./ Міжкультурний діалог.* – Т. 1: Ідентичність. – К., Дух і Літера – 2009 – С. 95.

90. Так, наприклад, у загалом цікавих і на свій час піонерських дослідженнях Захари, Кашуби, Литвинова, Стратій, Паславського тощо, на підставі окремих реплік, вишуканих у філософських курсах, робився не зовсім слушний висновок про те, що світогляд українських інтелектуалів ранньомодерного періоду в основі своєї можна характеризувати як ренесансно-гуманістичний, раціоналістичний чи навіть просвітницький, що відповідало панівним у радянській гуманітарній науці концепціям розвитку та прогресу, але суттєво суперечило дійсності досліджуваної епохи.

91. Жак Ле Гофф. *Чудесное на средневековом Западе* / Жак Ле Гофф. *Средневековый мир вообразяемого.* М., 2001, с. 41—65 – С. 41

92. Досліджуючи уявлення про чудо у культурі середньовічної Європи Жак Ле Гофф писав: «У тому, що відповідало нашому «чудесному», там, де ми вбачаємо категорію інтелектуальну чи літературну, середньовічні клірики, так само, як і ті, хто черпав зі скарбниці їхнього знання, хто навчався у них, безсумнівно бачили цілий світ, важливість якого неможна недооцінювати» (Жак Ле Гофф. *Чудесное на средневековом Западе* – С. 42).

93. Див. наприклад, описи чуд, зафіксовані Йоаникієм Галятовським у збірках «Небо новое» (Львів, 1665) та «Скарбница потребная» (Новгород-Сіверський, 1676), (перевидання цих текстів здійснено у: Галятовський, Йоаникій. *Ключ разумінія* / Упор. І. П. Чепіги – К., 1985 – С.242—371.

94. Гільдебрандт, Дітріх. *Етика* – Львів, 2002 – с. 122

Віктор Щербина

КІБЕРКОМУНІКАТИВНИЙ КОНТИНУУМ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК

Сучасна культура як сукупність норм та цінностей, на основі яких здійснюється людська життєдіяльність, виступає водночас результатом та передумовою суспільного буття, відтак її форми та зміст можуть бути зрозумілими виключно на основі розуміння характеру та змісту суспільного життя нашої доби та антропологічних змін сучасності.

Антропология (anthropology), або, рідше — загальна антропология (general Anthropology) — переважно в англomовних країнах — це сукупність наукових дисциплін, що вивчають людство на всіх історичних етапах його розвитку.

Антрополог фокусує свою увагу, з одного боку, на біологічній і культурній диференціації різних груп людей, з іншого боку — на тих інтегративних рисах, які дозволяють представити людство як єдине ціле.

Техносфера, що її породила та розвиває людство, вступає в новітній етап – від індустріалізованого світу, побудованого на використанні переважно фізичних та хімічних природних процесів, вона переходить до стану кіберкомунікативного континууму, основою якого є використання біотехнологій та маніпулювання речовиною.

Від маніпулювання речовиною на макротілесному рівні людство поглиблюється до маніпулювання на рівні окремих молекул та атомів. Ці зміни супроводжуються зростанням масштабів спільної організованої діяльності людей та, відповідно, характеру такої організації, що призводить до трансформацій соціального світу — його глобалізації, постання специфічного соціального сегменту — інформаційного суспільства (побудованого на технологіях кіберкомунікації), індивідуалізації та мультикультурності.

Ці зміни утворюють низку викликів, подолання яких призводить до вироблення нових здатностей як окремого людського індивіду, так і способів життя людських спільнот у цілому.

Сучасна предметна сфера антропологічних досліджень передбачає розгляд багатьох аспектів людського буття і може слугувати парадигмальною основою досліджень, вказаних вище змін людської природи. Антропологічні дисципліни об'єднані поруч загальних наукових принципів і методологічних підходів, серед яких особливо виділяється «принцип холізму», що орієнтує на багатоаспектний аналіз досліджуваних явищ. Як правило, до антропології відносять фізичну антропологію, археологію, антропологічну лінгвістику й культурну антропологію. Відтак, ми маємо розглянут зміни у фізичному тілі людини, зміни у комунікативному світі та зміни у царині людської культури.

Фізична (або біологічна) антропологія досліджує біологічні аспекти людського існування. У її рамках виділяється палеонтологія людини (палеоантропологія), що вивчає проблеми походження й еволюції людини як біологічного виду. Відгалуженням цього напрямку вважається приматологія, орієнтована на дослідження соціальних форм поведінки людиноподібних мавп. На нашу думку, розвиток біотехнологій (зокрема генної інженерії) призведе до поглиблення впливу людини на тваринне царство та потребуватиме розвитку досліджень у цьому напрямку, оскільки антропними ознаками будуть характеризуватися більше різновидів тварин, ніж у наш час.

Інший напрямок, з яким найчастіше асоціюється назва фізична антропологія, досліджує расову диференціацію людства. Археологія займається аналізом викопних матеріальних культурних об'єктів і реконструкцією на цій основі культури й способу життя древніх народів.

З достатнім ступенем умовності виділяють класичну археологію, що вивчає древні цивілізації Середземномор'я, доісторичну археологію, орієнтовану на дослідження культур безписемних народів і історичну археологію, верхня часова межа досліджень якої доходить до середини 19 ст.

Існує також уявлення про антропологічну археологію як про субдисципліну, що вирішує такі складні комплексні проблеми, як етногенез народів, доместифікація тварин або виникнення землеробства в різних регіонах планети. З цієї точки зору важливим є дослідження виникнення та розвитку мережаних спільнот, як своєрідних «народів» зі своїми соціокультурними ознаками, які мають місце у кіберспілкуванні.

Антропологічна лінгвістика досліджує різні форми людської комунікації, включаючи мову. У її склад входять історична лінгвістика, що вивчає походження мови як універсального феномена людської культури, а також - генезис і історичний розвиток окремих мов; дескриптивна лінгвістика - наука про фонетичну й граматичну структуру мов; етнолінгвістика, що акцентує свою увагу на взаємодії мови й конкретної культури; і соціолінгвістика, що досліджує соціальну обумовленість мовного поведіння різних груп людей. З цієї точки зору великий інтерес представляють до-

слідження змін характеру та змісту комунікаційних процесів, спричинених розвитком новітніх комунікативних середовищ і засобів.

Культурна (рідше – соціальна, соціально-культурна) антропологія орієнтована на вивчення культур окремих народів і людства в цілому. При цьому виділяється етнографія – опис культур конкретних сучасних народів і етнологія – порівняльний аналіз і узагальнення даних, зібраних під час етнографічних експедицій. Сама ж культурна антропологія виступає у вигляді вищої форми генералізації відомостей про інститути культури людства, представлених в універсальній формі.

У структурі антропологічних дисциплін культурна антропологія займає центральне місце, тому що саме в її рамках і її представниками вироблялися базові теоретичні положення, характерні для антропології у цілому.

В окремих випадках у якості самостійної антропологічної дисципліни виділяють прикладну антропологію, орієнтовану на рішення конкретних проблем (наприклад, охорони здоров'я, утворення, національних меншостей і т.д.). Кіберкомунікативний континуум викликає зміни у характері здорового способу життя, рекреаційних процесах.

Інституціональна єдність антропологічних дисциплін у ряді випадків (наприклад у США) досягається на рівні університетської освіти в рамках загальних факультетів, а також на рівні професійних асоціацій.

В сучасній Україні антропологічні дослідження кіберкомунікативного континууму знаходяться на початковій стадії, тому метою нашого розгляду буде аналіз окремих аспектів антропологічних змін доби розвитку кіберкомунікативного континууму.

Дуже поширеною тематикою сучасності є те, що кіберкомунікативний континуум призводить до змін людської тілесності як визначеного соціокультурного феномену.

Перетворене під впливом соціальних і культурних факторів тіло людини володіє соціокультурними значеннями й змістами та виконує певні соціокультурні функції.

Практично всі підсистеми сучасного соціуму тією чи іншою мірою співпричетні до становлення соціокультурного й цифрового тіла - наука й технологія, економіка й політика, утворення й сфера рекреації, мистецтво й релігія, Інтернет. Високий ступінь залежності "людини тілесної" від соціокультурного середовища знаходить висвітлення в термінології, характерної для сьогоденної соціоантропологічної літератури, насиченої такими поняттями, як у згадане вже «цифрове тіло», «медикалізоване» тіло, «технологізоване» тіло, «соціально-дисципліноване» тіло, «зникаюче природне» тіло, тіло «споживче», «культурне» і навіть «таке, що панікує» під натиском цивілізації.

У процесі розвитку інформаційних технологій проявляється все біль-

ше включення «людини тілесної» у соціокультурний простір, спричиняє істотні наслідки для її тіла, що перетворюються з біологічного феномена в явище соціокультурне та інформаційне, яке здобуває, на додаток до своїх природньо заданих атрибутів, якості й характеристики, породжені соціальними й культурними впливами.

Найбільш виразним цей факт стає при порівняльному аналізі наслідків тих впливів, які роблять на людське тіло різні за своїм характером системи соціальних відносин, культурних цінностей, субкультурних орієнтацій, соціотехнічних систем.

Позначення тіла й відношення до нього, його оцінка й використання, характер контролю й обмежень у відношенні різних соматичних проявів, особливості відбиття «людини тілесної» у різних філософських і релігійних вченнях, у мистецтві, освітніх концепціях, з одного боку, і в повсякденних знаннях людей, а з іншого боку – все це свого роду «похідні» від особливостей соціокультурних структур, від динаміки й спрямованості їхніх змін.

Формування кіберкомунікативного континууму як особливої сфери людського буття знаходить своє вираження у формуванні інформаційного суспільства, що вносить у соціальне визначення тілесності дві істотні складові. Перша полягає у тому, що поряд з біологічним й соціальним виникає так зване «цифрове тіло». Друга полягає у тому, що нове онтологічне середовище потребує множинної ідентичності та високої динамічності у змінах людської тілесної визначеності у кіберкомунікативному просторі. Цифрове тіло являє собою децентроване та багатопланове утворення. У мультикультурному середовищі глобалізованого відкритого світу тілесність людини конструюється на основі децентрованого набору засобів, які кожен окремий індивід залучає з різних соціокультурних буттєвих наборів.

Включена у соціокультурний простір, «людина тілесна» опиняється під впливом безлічі соціальних факторів, що об'єктивно впливають на її тіло, на всю її природньо-дану основу (нерідко всупереч її волі й бажанню), робить вибір свого «тілесного поведіння», усвідомлює характер різноманітних соціальних впливів на тіло, вибирає системи «захисту» від них або, навпаки, їхнє культивування, кінчаючи цілеспрямованим формуванням свого фізичного іміджу у відповідності зі сформованими нормами, традиціями або ж всупереч їм.

Тіло людини піддається об'єктивним інтенсивним впливам: екологічних факторів; особливостей способу життя, соціально-економічного укладу окремих соціальних груп; соціальних інститутів та процесів у кіберкомунікативному просторі. Формується образ «людини тілесної» у структурі повсякденних знань і спеціалізованого знання (тіло як особливий об'єкт відбиття, знання про її границі й атрибути; ціннісний «ранг»

проблем, пов'язаних з тілом, у системах цінностей суспільства, групи, індивіда; значеннева, знакова, символічна інтерпретація тіла; функціональні потрактування тіла).

Виникаючи на перетині природного й соціокультурного, модифікована людська тілесність поєднує й матеріалізовані, об'єктивовані наслідки цього «перетину» (напр., ефект «в'ялих м'язів» у результаті соціально обумовленої гіподинамії), і ті якості – «знаки» тіла, або інтегральні надчуттєві якості тіла, якими сам суб'єкт не володіє, але які додані йому співтовариством (наприклад, символізація за допомогою тіла).

Вбудоване в багатомірний простір буття, функціонуючи усередині різних його підсистем, затребуване на різних його «поверхах», тіло людини також знаходить різні рівні буття. На кожному з них, «підкоряючись» відповідним законам (природи, суспільства, культури), перебуваючи у взаємозв'язку й взаємодії з іншими елементами відповідної системи (природними факторами, соціальними інститутами, культурними нормами), тіло щораз модифікується й з'являється не в одній, а в трьох своїх іпостасях, які можуть бути позначені як «природне тіло», «соціальне тіло» і «культурне тіло», до яких в умовах становлення кіберкомунікативного континуума додається четверте - «цифрове тіло».

Під «природним тілом» розуміється біологічне тіло індивіда, що підкоряється законам існування, функціонування, розвитку живого організму.

«Соціальне тіло» – результат взаємодії природно-даного людського організму (природного тіла) із соціальним середовищем: з одного боку, цей прояв його об'єктивних, спонтанних впливів, що стимулюють реактивні й адаптивні «відповіді» тіла; з іншого, воно є похідним від цілеспрямованих впливів на нього, від свідомої адаптації до цілей соціального функціонування, інструментального використання в різних видах діяльності.

«Культурне тіло» – продукт культуровідповідного формування й використання тілесного початку людини. «Культурне тіло» як би «знімає» характеристики двох інших рівнів тілесного буття; воно є свого роду квінтесенцією, завершенням процесу переходу від «безособових», природно-тілесних передумов до власне людського, не тільки соціально-функціонального, але й особистісного буття тілесності.

«Цифрове тіло» – це продукт виходу за межі людської природи, продукт інформаційної взаємодії між людьми в кіберкомунікативному континуумі як новому рівні розвитку техносфери, в якій відбувається екстеріоризація інтелектуальної активності людини. Ця екстеріоризація знаходить своє втілення в людино-машинних системах, побудованих на основі використання кібернетичних технологій, де людина втрачає безпосередню потребу та, відтак, згодом і здатність до інтелектуальної (не плутати з розумною, розумовою) діяльності, а частина техносфери інтелектуалізується. Людина постає перед новим простором свободи та новим викликом

позбавленості історично засвоєних способів буття. Важливим аспектом розгляду тіла як феномена суспільного життя є аналіз інструментальних і термінальних цінностей тіла, тобто його розуміння як інструмента для реалізації позатілесних цінностей або ж як цінності самої по собі. Поділ на ці групи цінностей не носить абсолютного характеру: та сама цінність для різних людей і в різних ситуаціях може мати різне значення й зміст.

Навіть самі, здавалося б, природні тілесно-рухові характеристики завжди на ділі є свого роду «артефактами», «похідними» від соціонормативних структур, що показано в роботах, присвячених проблемам «мови тіла», символічних значень, що надаються окремим частинам, положенням тіла, його кінетиці. «Ідеальні положення...також відповідають стилю якогось часу, як і одяг, танці, музика, віршування, живопис і архітектура» [1].

Навіть й самі елементарні види моторної діяльності, як показують дослідження (А.Н. Леонтьєв, Б.Ф. Поршнев, Р. Бердуїстел, Мосс) [2], є чимось більшим, ніж простою сукупністю органічних процесів вони несуть на собі відбиток особливостей перебування людини в тій або іншій соціальній системі.

Залежно від домінуючого соціального порядку найбільш яскраве вираження власної інструментальної цінності тіло здобуває в різних соціальних практиках.

Тілесність в умовах індустріального суспільства здобуває значення в професійних видах діяльності (виробничій, військовій, спортивній, у пластичних мистецтвах і т.п.) – саме тому тілесні прояви здійснюються в рамках соціальних стандартів і норм. Головні цінності тілесності в епоху індустріалізму зводяться до процесів праці й війни.

Яскравим прикладом тому можуть бути норми фізичного здоров'я, закріплені у вигляді норм «готовий до праці й оборони». У розвинутій формі індустріального суспільства, в так званому суспільстві споживання, до цього додаються ще й модуси тілесності, пов'язані зі споживанням. У певному сенсі культура так званого «гламуру» може бути зведена до принципу - «готовий до споживання».

В інформаційному суспільстві домінуючим аспектом виступає комунікативна активність, тому тілесні практики акцентовані на здатності тіла бути носієм комунікативних змістів, бути інструментом комунікації у кіберсередовищі.

Соціокультурна залежність тіла наочно проявляє себе при зіставленні таких істотних для соматичного поведіння нормативів, як поняття соромітного й несоромітного, припустимого й неприпустимого, гарного й некрасивого, складних у різних соціокультурних системах. Ці норми мають і явний зміст, що соціально диференціює, позначаючи приналежність індивіда до певної соціальної групи, її дистанційованість (протиставлення) іншим і т. п. (П. Бурдьє, М. Фітерстоун).

Розглянемо деякі соціолінгвістичні аспекти антропологічних змін, що виявлені у процесах розвитку специфічного Інтернет-фольклору.

Насамперед, хотілося б розмежувати всі явища, які пов'язані з фольклором і існують у Мережі, і розділити їх умовно на дві групи. До першої можна віднести тексти класичного фольклору, розміщені без змін у Мережі – це сайти, де викладені слова та ноти пісень, фонозаписи, фотоматеріали й т.д. Тут специфічного нічого немає. Інтернет тут стає таким же вторинним носієм фольклорного тексту, як папір або магнітна плівка. При цьому передбачається, що сам фольклор існує зовсім в інших умовах і поширюється своїм «класичним» усним способом.

Першу групу становлять зразки класичного фольклору, які постають у оцифрованому варіанті. Їх мережним фольклором назвати, очевидно, не можна. Це звичайний фольклор, тільки представлений у Мережі.

А от другу групу представляють ті фольклорні явища, специфіка яких обумовлена саме мережним способом їхнього існування. І саме ці явища й можна позначати терміном «мережний фольклор».

Чому представляється доцільним віддати перевагу цьому терміну, а не термінам «Інтернет-Фольклор», «фольклор в Інтернеті», «екранний фольклор» і багатьом іншим, які сьогодні використовуються дослідниками?

Ми виходимо з того, що є усталені терміни – «мережне мистецтво», «мережна література». Їх основною якістю є можливість їхнього існування тільки в Мережі. Поза Мережею вони не існують. Представляється, що мережний фольклор має таку ж властивість. Саме тому цей термін представляється кращим.

Які якості має мережний фольклор?

Звичайно, насамперед, ті, що властиві класичному фольклору взагалі, а саме – колективністю авторства, опорою на усний спосіб передачі, анонімністю, поліваріантністю, зв'язком із традицією. Разом з тим, він має особливості, які притаманні виключно Мережі – інтертекстуальність та інтерактивність.

1. Отже, перша особливість мережного фольклору – це усний спосіб його функціонування. Стосовно мережної комунікації можна відзначити, що одним з найважливіших властивостей Інтернету є тяжіння до усної форми передачі, тяжіння до подолання листа. З лінгвістичної точки зору, спілкування в Мережі на форумах, у Твіттері та у інших подібних форматах відбувається в особливому режимі (або ж мовному реєстрі) – письмово-усному. Інакше кажучи, усний за темпом та характером тем спілкування відбувається шляхом використання засобів писемної мови – саме цей режим спілкування є підґрунтям виникнення специфічного модусу використання писемної мови – так званої «Албанської мови». Ця «мова передбачає свідоме виривлення правопису, відступ від правил орфографії, пунктуації, нехтування лінгвістичної норми – прикладом є відомий сало-

ган президентської кампанії у Росії: «Превед, Медвед!» Слід зауважити, що позанормативність спілкування «албанською мовою» проявляє згодом наявність своєрідної кодифікації просторів та змістів спілкування, тобто ознаки нормативності.

Оскільки специфіка усно-писемного режиму спілкування позбавляє можливості використання притаманних писемній мові засобів вираження емоційної складової спілкування, то у Мережі багатofункціональність писемної мови відтворюється цілою сукупністю спеціальних графічних символів-емотиконів, що передають цілий набір зовсім різних емоційних реакцій – смуток, злість, підморгування, сльози, сміх, зниковілість, страх, подив, посмішка.

Про те, що емотикони є невід'ємною частиною тексту, свідчить наступний мережний анекдот: «Один хакер – іншому: «Мені отут одна подруга роман Достоевського на «мило» надіслала, учора читати почав». – «Ну і як?» – «Цікаво, тільки похмурий він якийсь: п'ять із зайвим мегів тексту, і жодного смайлика!».

2. Другою його рисою є анонімність. Вона пов'язана з тим, що мережне спілкування, на відміну від традиційного, здійснюється не безпосередньо, а опосередковано - через Мережу, через монітор комп'ютера. І в цьому - специфіка мережного спілкування. Тут кожний може вибрати довільно своє ім'я (Nickname) і свій візуальний вигляд - Аватар. Аватар не тільки допомагає зникнути людині за вигаданим ім'ям і вести від цього ім'я віртуальну діяльність, але й більш повно виразити себе, свій настрій, свій внутрішній світ, свою суть.

Звичайно, анонімність Інтернету не можна абсолютизувати - у кожному добутку в Мережі, як і у фольклорного добутку, є свій автор. Якщо це явище значне, автор називається й він відомий. Але якщо говорити про переважну тенденцію, то тут головним виявиться все-таки анонімність, тому що знання автора не виявляється необхідним. Тобто автор є, але не важливо, хто він конкретно, тому що він виражає не тільки свою індивідуальність, оскільки він «уписаний» і в традицію – тобто його творчість відповідає канонам анонімного спілкування та сприймається й закріплюється спільнотою.

3. Третя специфічна риса мережної творчості - колективність авторства. Що вона припускає? – можливість і бажаність корекції й доповнення тексту кожним з учасників комунікації. Тут можна послатися на т.зв. «народний переклад» на матеріали фендомів – Гаррі Поттера, Братерства кільця – своєрідного й відносно нового різновиду масової аматорської творчості. Тут кожний може викласти в Мережу свій переклад, причому здійснений як повністю, так і фрагментарно, на основі чого складається загальний текст. Сам текст водночас постає як простір соціального та психологічного спілкування, створеним та засвоєним простором спільного

буття багато чисельних співавторів. Звичайно, «народний переклад» – не є фольклором у класичному значенні. Але якщо розглядати його як неспеціалізовану творчість, то можна відзначити в діяльності народних перекладачів риси фольклорного типу. Він, як і «класичний» фольклор, має такі якості, як анонімність, як колективність авторства, як поліваріантність. Нарешті, він має якість художності, що не притаманне текстам електронної пошти, текстам у чатах і багато чому іншому.

4. Колективність авторства безпосередньо пов'язана з такою особливістю текстів мережного фольклору, як їхня здатність породжувати варіанти. Якщо говорити про основи варіативності в Інтернеті, то вона визначається самою побудовою Мережі й особливостями функціонування інформації в її межах. Такою властивістю є гіпертекстуальність - здатність текстів, завдяки системі взаємопосилань, існувати у вигляді сукупного тексту, утвореного різними версіями при відсутності первинного взірця.

У якості одного із втілень гіпертекстуальності Інтернету можна розглядати систему Web 2.0, де файли розбиваються на фрагменти, що можуть бути завантажені з різних джерел.

Як проявляється ця властивість Інтернету в самих якостях мережного фольклору? У межах мережної культури прийом посилань до очевидних для учасників комунікації подій, фактів, персон, а також до текстів високої й масової культури, до широко відомих фольклорних текстів, сприяє створенню нових текстів, що заповнюються новими змістами.

Цей прийом, приміром, активно використовується в мережному анекдоті: Вийшло загальне: «Нео: «Оператор, де я зараз перебуваю? Як, не туди потрапив??? Яка Масяня???». Або: «Нео зустрічає Близнюків і запитує в першого: «Ти хто?» – «Я брат». Повертається до другого: «А ти хто?» – «А я брат-2»». У даному випадку герой культового для покоління мережі фільму «Матриця» на ймення Нео (Новий) за логікою побудови світу як віртуальної реальності – Матриці, потрапляє в інші віртуальні світи – до віртуального персонажу Масяні або виникає відсилання до фільмів Брат та Брат-2 коли герой Нео зустрічається з героями «Матриці». Звісна річ, що гумористичність ситуації є очевидною саме для представників певної, визначеної у часі, субкультури, хоча виникає вона на основі використання прийомів традиційного гумору – недоречного співставлення форм та назв.

Подібна багатоплановість і незвичність сполучення символів різних фільмів найчастіше й створює ефект непередбачуваності в мережному анекдоті: ««Матриця» – це трьох-серійний «Армагеддон» на «Титаніку», що приплив у «Перл-Харбор». Або: «Матриця. Перезавантаження». «Титанік. Всплиття».

Улюбленим для представників мережаної субкультури є також сполучення світів «Термінатора» і «Матриці»: «Після ядерного вибуху сміливі

залишки людства зрозуміли, що перемогти машини можна тільки знищивши їхнє джерело харчування й влаштували, як відомо, вічну тьму... Але не тут-то було, машини придумали нове джерело енергії, перетворивши людей у батарейки. Але Кіану Рівз прокинувся, щоб звільнити людство... Він ще не знав, що для початку йому доведеться здолати останнього Шварцнеггера».

Все це дозволяє тлумачити культуру епохи мережних комунікацій як «цитатну», а в мережних текстах знаходити структури, що дозволяють побачити в них суттєву подібність до текстів традиційної культури - колективність авторства, анонімність, варіативність, традиційність, здатність втілювати найбільш загальні подання про дійсність у художніх формах.

Особливості мережного фольклору – практично ті ж. Вони можуть мати інше позначення – не соціальна товариськість, а інтерактивність, не варіативність, а інтер- та гіпертекстуальність.

У цього фольклору є стійка жанрова система: анекдоти, прислів'я й приказки, прикмети, казки, слухи, толки й інші жанри неказкової прози. Звичайно, не потрібно перебільшувати цих зв'язків – подібність не є повною тотожністю, і такі особливості Інтернету, як мультимедійність, опосередкованість спілкування, інтерактивність, звичайно, накладають свої особливості на фольклор. Потрапляючи в Мережу, в інше середовище, він одержує й нові характеристики, які, однак, не скасовують його сутності й дозволяють його дослідникам розглядати його як технологічно нове явище, але безпосередньо пов'язане із традицією.

Фізичні та лінгвістично-комунікаційні антропологічні зміни супроводжуються змінами у режимах культурного буття сучасної людини.

Надскладність та багатовимірність сучасних суспільств обумовлює відповідні характеристики діалогу культур, який також стає багатомірним та надскладним. Історично виникла ситуація, за якої в суспільстві функціонують декілька відносно самостійних та цілісних ціннісно-нормативних систем, що концептуалізуються у вигляді образів сучасного суспільства. Ціннісно-нормативні системи утримуються в межах кожного з таких образів, однак в глобальному цілому вони ніби вкладаються одна в одну, взаємодіють в режимі постійного діалогу, через який утримують власну своєрідність.

Типологізуючи ці системи, можна, *по-перше*, виділити нормативно-ціннісні системи традиційного типу, що мисляться їх носіями як надані ззовні, абсолютні, беззаперечні, вічні та незалежні від людини, засад її буття.

По-друге, можна виділити нормативно-ціннісні системи, що мисляться як сконструйовані, побудовані на основі суспільної згоди та необхідні для утримання сталого суспільного порядку, орієнтованого на досягнення певних гуманістичностей цілей.

По-третє, можна виділити нормативно-ціннісні системи, які розуміються їх носіями як внутрішні компоненти та передумови комунікативних процесів. Культура постає, з цієї точки зору, як певна конвенційно задавана, віртуальна, персоніфікована наддинамічна система, що формується та існує в контексті міжособистісного спілкування.

В умовах глобалізації проблема формування діалогу культур за умови існування як мінімум трьох типів культурної самосвідомості, ускладнюється необхідністю їх взаємної інтерпретації на всіх рівнях соціальної взаємодії – від взаємної теоретичної концептуалізації до стертипізації на рівні повсякденного життя.

Можливість бути почутим та побаченим в координатах іншого типу культурної самосвідомості потребує своєрідної герменевтичної процедури, яка б розкривала змістовні компоненти, норми та цінності одного культурного цілого в контексті іншого. Завдання культурологічного дослідження цієї ситуації полягають у створенні знання про таку «соціокультурну герменевтику», соціальні механізми її відтворення в суспільстві, а також знання про побудову самого багатомірного суспільства.

Сучасне суспільство все більш виглядає як єдина синкретична, недиференційована реальність, в якій зливаються всі сторони життя, що робить практично неможливим визначення довгострокових пріоритетів; люди керуються логікою наслідків, а не цілей; їхня поведінка задається скоріше внутрішнім змістом тих чи інших дій, ніж їх утилітарною корисністю.

В той же час людина втрачає контроль над більшістю значимих соціальних процесів. У зв'язку з цим зростає невизначеність і прогресуюча незахищеність особистості перед неконтрольованими для неї змінами, відповідно до чого виникає прагнення людини відмовитися від досягнення перспективних цілей заради одержання негайних результатів, що в кінцевому рахунку приводить до дезінтеграції як загальних, так і індивідуальних культурних цілісностей.

Значимість ієрархічних відносин у соціальній структурі поступається місцем значимості положення в системі мережних зв'язків. Інформаційне суспільство принципово відрізняється від інших тим, що воно відривається від об'єктивної основи і переносить людей в область суб'єктивного, перетворює їхнє життя в гру, що радикально відрізняється від усіх соціальних відносин часів модерніти.

Соціокультурна взаємодія у такому суспільстві відбувається за посередництвом електронно-комунікативних засобів та має характер мозаїчного резонансу, тобто є децентралізованою і не передбачає соціальної ієрархізованості, основним формотворчим процесом у суспільстві виступає рух символів, а соціальний простір зменшується (або взагалі зникає), виникає можливість безпосередньої взаємодії з людьми безвідносно щодо їх просторового розташування.

Література:

1. *Быховская И. М.* Человеческая телесность в социокультурном измерении: традиции и современность. – М. 1993. – 388 с.

2. *Mauss M.* Body Techniques in Sociology and Psychology: Essays. L., 1979; *Bourdieu P.* Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste. L., 1984; *Foucault M.* History of Sexuality. N.Y., 1984;

Розділ 2



МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЇ

Сергій Безклубенко

ТЕОРЕТИКА-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЇ

Збірник, для якого мене попросили написати цю статтю, присвячується методологічним проблемам культурної антропології. В зв'язку з цим та з огляду на зміст пропонованої статті виникла ситуація деякого непорозуміння. А саме: я вважаю, що найбільша методологічна проблема «культурної антропології» – це сама так звана «культурна антропологія». Суть в тому, що під цим терміном сто п'ятдесят-двісті років тому в ряді європейських країн (зокрема Франції та Великобританії) малось на оці те, що в інших країнах іменувалося етнографією, тобто описом життя народів (етносів). На відміну від етнографії, інтелектуальний потенціал якої відтоді настільки зріс, що вона зажадала перейменування на етнологію, «культурна» (або ще «соціальна») антропологія так і залишилася по суті філософською, тобто умоглядною, або спекулятивною дисципліною з усім, що звідси випливає. А «випливає» звідси її філософський, тобто ненауковий, в гіршому разі – малонауковий характер, оскільки філософія не є наукою (в точному розумінні цього терміну та поняття). Не випадково Станіслав Лем – один з найвидатніших фантастів ХХ століття, до речі, всесвітньо визнаний і як філософ, цілком слушно вважав філософію одним з різновидів фантастики (поряд з релігією, міфологією та казкою). Отож, авторові цих рядківів уявляється, що пора – притому давно пора! – залишити у спокої «культурну/соціальну» антропологію на полицях тієї гігантської історичної кладової застарілих речей, де поряд з алхімією, пляшечками з «ефіром», «флогістоном», запліснявілим «філософським каменем», прокислим «елексіром життя» мирно спочиває середньовічна схоластика. Потрібно облишити малокультурну «антропологію» та зайнятися науковою теорією культури етносів, культурологією етносів, тобто – етнокультурологією.

Отож, я і пропоную увазі читачів начерк того, що може стати основою наукових досліджень етнічних (етно-національних) культур. А розпочати, як заведено, належить з прояснення ключових понять.

1. Поняття «культура»

1.1. Слово – термін – поняття. Слово «культура» належить до числа тих, які вживаються чи не найчастіше. Через це у переважній більшості людей утверджується враження, ніби ми всі чітко усвідомлюємо, і при тому всі однаково розуміємо, що являє собою те явище, яке означається цим словом. Насправді – це далеко не так. На жаль, не всі, хто вважає, що розуміє, справді розуміють. Ба! навіть ті, що розуміють, – розуміють багато що по-різному.

Насамперед, звернемо увагу що це слово являє собою віддієслівний іменник. Дієслово ж, від якого утворився іменник *cultura*, – *colo*. Основні його форми: *colui, cultum sum, colere*. В оригіналі воно має понад десяток значень: обробляти, вирощувати, розводити, проживати, мешкати, населяти, турбуватися, прикрашати насаджувати, шанувати, виявляти увагу, опікуватися тощо.

Не викликає сумніву, що слово *cultura* – справді латинське. Та варто було б узяти до уваги, що дієслово *colo* має глибинний, кореневий індоєвропейський та праукраїнський слід.

В цьому зв'язку варто пригадати давньоукраїнське прислів'я, що характеризує майновий стан бідняка: «ні кола, ні двора»... Форма слова «коло» збігається тут з родовим відмінком іменника кіл (кілок) – «ко́ла». Проте первісний смисл його напевне полягає в іншому: в констатації життєвого становища тих, що зовсім не мали садиби або мали тільки сяке-таке житло, але без двору (того, що за дверима: подвір'я) і без того, що за двором – ділянки оброблюваної землі: власне ко́ла.

Поза сумнівом, що саме від первісного означення цього шматка присадибної (оброблюваної) території (ко́ла) й походить найменування знаряддя його виокремлення: вигородження – город – кол (кіл).

Водночас, можливо, в процесі певного просторового віддалення оброблюваної ділянки від помешкання відозмінилося і значення слова ко́ло, утримавши тільки просторовий смисл – «за», «поза», «біля»... На це виразно натякають й інші теперішні, – насамперед прийменникові та прислівникові, значення слова ко́ло – «біля», «побіля», «навколо», «навкруги», «близько», «поблизу» тощо, – як, зрештою, і його зміст як геометричного терміна (фігури).

Цікавий матеріал для роздумів у цьому зв'язку дають деякі мовнолінгвістичні порівняння та історичні реконструкції. Візьмімо для прикладу «наш» колосок. Це зменшувальна, лагідна, форма іменника колос (грам. множина – колосся). Співставимо це слово з однозвучними грецькими : *колоζ* (колос) – зрізаний (зламаний) вершок, *áколоζ* (ако́лос) – хліб!..

Пригадайте тепер, як називається у нас традиційна, що перейшла до нас з незапам'ятних часів, ритуальна страва на похоронах... Подекуди її нині називають кутею, але це вже вторинне, пізніше наймення, а первіс-

не, відоме й досі, – коливо. Коли були стерті у народній пам'яті смисл та походження цієї назви, друге о для зручності вимови змінилось на и. Та первісно це, безперечно, було саме колово – їжа (страва – з трави), приготовлена із злаків, що вирощуються на полі (зміна к на п перетворила коло на поле). Колово - у значенні сучасного слова збіжжя – тим легше піддалося забуттю (витісненню), що на зміну йому прийшло інше – хліб (слово, походження якого Марія Гімбутас [2, 92] веде від готського (давньонімецького) *hlebu*, хоча на авторитетну думку Агатангела Кримського, його родовід потребує ще з'ясування)

Явище, яке означається словом культура, надзвичайно складне і розмаїте. Справді, ми чуємо: культурна людина – некультурна людина, висока культура, первісна культура, сільськогосподарська культура, художня культура, політична культура, технічна культура, правова культура, культура побуту, матеріальна культура, духовна культура, фізична культура і т.д. і т.п. Що ж таке, зрештою, культура взагалі?..

Підраховано, що побутує кільканадцять десятків визначень поняття культура. Така кількість дефініцій уже сама по собі є свідченням незадовільності, принаймні неповноти, кожного з них. Механічне ж зіставлення цих визначень, їхня, так би мовити, арифметична сума, також не дає бажаної повноти й точності. Ситуація нагадує зміст відомої стародавньоіндійської притчі про слона та кількох сліпців. Один помацав ногу й каже, що слон подібний до колони, другий вчепився за хвіст і вважає, що слон подібний до змії, третій натрапив на бивні й порівнює слона з мечем і т.д.

Стосовно нашого «слона», то існує принаймні три «підходи», три аспекти з'ясування того, що являє собою культура. «Антропологічний», коли під культурою мають на увазі спосіб життя суспільства, народу чи групи народів – первісна культура, східна культура, європейська культура і т.п.; «галузевий» – коли під культурою мають на оці певний аспект суспільного життя (економіка, наука, культура і т.д.). І, нарешті, – «гуманітарний» (або аксиологічний), коли оцінюють ступінь «цивілізованості» особи чи групи людей, навіть народів («культурна людина», «культурні народи», «некультурно», «висока культура», «масова культура», «елітарна культура», «культура мови». «культура праці» і т.д і т.п.).

1.2. Культура як надбання.

Отже, існує практично безліч відповідей на питання, що ж власне являє собою культура. Та попри все їх розмаїття, зауважимо їх істотну (з урахуванням трьох вищезазначених «підходів») спільну рису: всі вони виходять з уявлення, ніби культура – це певні надбання, здобутки.

В цьому зв'язку досить поглянути на типові визначення, що подається в словниках та енциклопедіях: «Культура (від латинського *cultura* – обробіток, вирощування, леліяння, виховання, розвиток, планування) – історично визначений рівень розвитку суспільства (1), творчих сил і зді-

бностей людини (3), виражений у типах і формах організації життя та діяльності людей, а також у створених ними матеріальних та духовних цінностях. Термін культура вживається для характеристики (1)цілих епох у розвитку людства (кажуть: антична культура), певних суспільств (буржуазна культура), народів (російська, українаська культура), (2)специфічних сфер діяльності людей, (3)їхнього життя (культура побуту, культура спілкування), а також у вужчому розумінні як (2) сфера духовного життя людей (наука, література, мистецтво, релігія, філософія тощо)». [12]

Як бачимо, попри змішання трьох аспектів (антропологічного, галузевого та аксиологічного) панує уявлення, що культура – це певні надбання людей.

Та от халепа: археологи називають культурним шаром будь-які наслідки життєдіяльності людей. Тобто включають у поняття культури не лише корисні набутки (знаряддя праці, наприклад, та їх нетлінні залишки), але й геть усілякі покидьки – черепки, об'їдені кістки, обвуглені рештки багать тощо, – сказати б: «історичне сміття». Доводиться, отже, визнати, що земну культуру характеризують не лише польоти землян на місяць, але й виготовлена ними хімічна та бактеріологічна зброя, не лише те, що виставлено в художніх музеях, але й у Бухенвальді та Освенцимі, у Кунейтрі та Прип'яті...

При подібному підході, який попервах може видатись шокуючим, поняття культури втрачає свій ніби наперед заданий аксиологічний (ясна річ, позитивний) смисл... І справа зовсім не в тому, ніби культура має як позитивні, світлі, так і тіньові, негативні, сторони: поняття набуває ніби нейтрального, справді наукового значення. Культура в найширшому розумінні постає як усе те, що є не лише очікуваним результатом, але й несподіваним наслідком доцільної діяльності людей. Підкреслимо: саме діяльності, і саме доцільної, тобто суспільної діяльності людей.

В такому трактуванні поняття культури співпадає з поняттям суспільного життя людей, і вся людська історія постає як історія культури: бо передусім існування людей належить до їх біологічного буття і становить власне передісторію.

1.3. Культура як матеріальні надбання та духовні здобутки.

Коли говорять про культуру, то здебільшого мають на увазі все-таки позитивні результати цілеспрямованої діяльності людей: насамперед і головним чином - предметні, речові результати (твори мистецтва, архітектурні споруди, технічні конструкції і т.д. і т.п.).

Ми й справді сприймаємо культуру, зокрема мистецтво або техніку, передусім, як величезне зібрання виробів – машин, пристроїв, споруд тощо, – як певну скарбницю технічних, художніх та інших витворів. Перевірте на собі: зауважте, що постає перед вашим внутрішнім зором, коли ви почуєте слово мистецтво. Напевне, це будуть уявлення (найчастіше-спогади)

про якісь бачені картини, фільми, статуї, чувані мелодії тощо. І все-таки подібне трактування культури як сукупності матеріальних, предметно-речових та духовних надбань хибне. Не тому, що цілковито позбавлене підстав, а тому що однобічне, відтак – неповне, отже, – недостатнє, а тому й, строго кажучи, – не вірне.

Аби стало ясніше, про що йдеться, наведемо висловлювання відомого дослідника етнонаціональних процесів Льва Гумільова: «Культура – створіння рук і розуму людини – система жорстка, хоча замкнута, не здатна до самостійного розвитку. Будь-який предмет, будучи створеним людиною, набуває форми, яка консервує матеріал: камінь, метал чи слово або музичну мелодію. Творіння рук людських виходить за межі природного саморозвитку. Воно може або зберігатися, або руйнуватися». [3, 27]

Якщо культура – це всього лише плоди рук та розуму, «законсервовані», «закуті» у більш чи менш тривкий матеріал, то вона справді позбавлена розвитку, отже, й майбутнього. Вона ніби відразу «мертва», як антикваріат. Але ж ми знаємо, що це не зовсім так, що культура таки розвивається! Не мають «розвитку» окремі, конкретні мистецькі твори (картини, фільми, статуї, симфонії), однак мистецтво в процесі історичного розвитку людства вдосконалюється, розвивається.

Обмеженість подібного, загалом поширеного, погляду на культуру як на величезне зібрання «артефактів» полягає у тому, що при цьому з поля зору випускається чи не найважливіший аспект культури: сам процес творення цих «артефактів» – культурних цінностей.

1.4. Культура як процес.

Почнемо з того, що культура результується не лише у предметних та речових творах, законсервованих у металі, кераміці, мелодії чи писемних знаках. Існують, по-перше, віддавна винайдені людьми й інші, більш гнучкі й мобільні, здатні до відозмінювання, отже, й удосконалення засоби фіксації досягнень історичного поступу, тобто культури. Це народні звичаї та традиції – безупинний стихійний соціальний та етнонаціональний творчий процес, продуктом якого є сама соціальна людина з її цілком певним усталеним комплексом особливих для кожної спільности почувань, стереотипів бачення світу та практично-дієвих реакцій, – словом культура побутування, успадкована від попередніх поколінь

По-друге, культура акумулюється (при тому не лише завдяки освоєнню успадкованих, але й набуттю власним досвідом нових) у живих знаннях та вміннях живих людей – як реальний творчий потенціал, що реалізується чи, навпаки, не реалізується за певних умов.

Отже, культура – це не тільки зібрання творинь, це і сукупність певних реальних «живих» людських знань та вмінь, «закодованих», «зашифрованих», що перебувають у «згорнутому» вигляді, – мов програми в комп'ютері, у мозку (розумі) людей; культура, далі, – це незупинний про-

цес взаємообміну, в ході якого живі люди збагачують – вдосконалюють та поповнюють – свої знання та вміння шляхом освоєння створеного попередниками і, в свою чергу, власною творчістю поповнюють, збагачують культурну скарбницю свого народу, в ідеалі – і людства. Історичний поступ народу (суспільства) відбувається «нормально», коли ці процеси перебувають у динамічній рівновазі. Якщо ж ця динамічна рівновага порушується, виникають кризові явища. За умови нехтування, забуття створеного попередніми поколіннями, тим більш – його руйнування, народи поступово втрачають свою етнонаціональну ідентичність і, отже, гинуть: зникають як особливі історичні соборні індивіди. Так само, коли виникають труднощі в освоєнні спадщини з причин недостатньої уваги сучасників до підготовки підростаючих поколінь, турботи про забезпечення нормальних умов для реалізації творчих потенцій народу: тоді уповільнюється або й припиняється процес розширеного відтворення культури, настає застій, стагнація, виродження і, зрештою, також загибель нації.

Ясна річ, йдеться не про фізичне зникнення, а про відмирання духовне – через скаламучення самосвідомості народу, втрату здатності до самоідентифікації, підтримання й утвердження традиційних національних цінностей – не те що їх вдосконалення та творення нових. Так щезли, ніби розтанули у плині історії, десятки, сотні, коли не тисячі, народів...

Колись на межах із землями наших пращурів мешкали готи, потім гунни, обри, далі – хозари, печеніги, кипчаки, савромати... Де вони?..

Їх нема...

Зовсім не йдеться про поголовне їхнє фізичне винищення. Мова саме про зникнення з історичної арени як окремої дійової одиниці, суб'єкта історії. Біологічні нащадки індивідів, що складала ті етноси, можуть жити й, безперечно, живуть сьогодні поміж нас. (Нещодавно в Англії був виявлений дивовижний факт: один із сучасних ірландців генетично є потомком по материнській лінії особи, яка жила на там тих островах за дві тисячі років до нашої ери!)...

Отже, підбиваючи підсумок викладеному, можемо сказати: культура – це процес – процес освоєння людиною світу; освоєння людьми довкілля та освоєння людей у довкіллі.

2. Культура як процес освоєння людьми світу.

Нагадаємо: «освоєння» людини в світі полягає в тому, що вона робить його «своїм»: змінюючи, на основі пізнаних закономірностей, дане природою, пристосовує його до своїх потреб або (чи разом з тим) змінюючи себе (змінює щось в собі), пристосовується до реальних умов.

Відповідно до цього і загальний процес освоєння, «обживання» людьми світу має два аспекти – об'єктивний та суб'єктивний, які знаходять своє втілення в істотно відмінних результатах (чи наслідках) і які ми можемо теоретично розрізнити (подумки виокремлювати) як дві «течії» в

єдиному культурно-історичному потоці – по суті два процеси: соціальний та етнонаціональний.

2.1 Соціально-культурний процес.

Соціокультурний процес – це процес освоєння людьми довкілля, результати якого мають об'єктивний характер і безпосередньо загальнолюдське значення. Результатом цього процесу є те, що іменується цивілізацією. Сюди належать позитивні знання та вміння – насамперед, природничі науки, засновані на їх досягненнях технології та технічні пристрої і споруди, а також набутки практичного досвіду у всіх сферах життєдіяльності людей – від повсякденного побуту до суспільного врядування.

$2 \times 2 = 4$. «Два рази по два дорівнює чотирьом» скрізь і всюди, і це не залежить від того, що думає з цього приводу той чи інший індивід. Яблука чи апельсини скрізь – і в Японії, і в Австралії, і в Африці – падають на землю і практично, з однаковим прискоренням. Сума кутів у трикутнику і сьогодні, як за часів Евкліда, дорівнює 180° . Від нагрівання тіла розширюються. Що посієш, те й пожнеш і т. д. і т. п..

Немає, не буває німецької фізики, російської біології, української логіки. Хоча, ясна річ, учені – біологи, логіки, фізики і т.д., – мають певну національну приналежність, тобто можуть бути з походження греками, французами, чехами тощо. Вирази на зразок «американська техніка» чи «японська технологія» – всього лише «географічно забарвлені» метафори, які вказують на країну походження та й годі. Нічого специфічно «американського», «японського» і т.п. вони в собі не містять. Навпаки, саме відсутність суто «національного» чи «регіонального» – їх, так би мовити, «вселюдськість» – і сприяє їхньому світовому визнанню й поширенню. (Негативним доказом вірності останнього може бути приклад з англійськими автомобілями: наявність саме «національної», власне регіональної, особливості (правостороннє розміщення керма – відповідно до прийнятого там лівостороннього дорожнього руху) стоїть на заваді їх поширенню у світі.). Отже, соціокультурний процес по суті є процесом цивілізаційним за змістом та загальнолюдським за характером.

Зовсім інша картина у випадку етнонаціональних культурницьких процесів.

2.2 Етнокультурний процес.

Етно(націо)культурний процес – це процес освоєння людей у довкіллі, результати якого мають суб'єктивний характер і лише за певних обставин можуть набути (а можуть і не набути, що є правилом) загальнолюдського значення. Сюди належать філософія, релігія, мистецтво, морально-правові, політичні уявлення і т.д.

На відміну від математики, фізики, біології і т.д. Філософія, мистецтво, релігія завжди мають досить виразні сутнісні етнонаціональні риси. Немає, не існує, наприклад, «архітектури взагалі» – це абстракція. Архітек-

тура завжди має епітет – китайська, римська, російська, українська і т.д. Подібно й інші мистецтва: скульптура – африканська, мексикаська, грецька...: Кіно – американське, українське, італійське...; Музика – німецька, італійська, японська... і т.д.і т.п. Так само філософія - давньогрецька, німецька, англійська, французька.. Не становить винятку й релігія. Привласнення деякими з релігійних систем епітета «світова» (християнство, іслам, буддизм) - всього лише гіпербола, яка вказує на видавання бажаного за дійсне.

3. Сутність та структура етнокультурного процесу.

Подібно до того, як загальний культурницький процес (процес освоєння людей у світі) протікає ніби двома потоками, течіями, – соціальною та етно-національною, – так і етно(націо)культурний процес, у свою чергу, перебігає ніби трьома струменями: етизації, естетизації та сакралізації. Підкреслимо – це єдиний процес, у якому виокремити його «складові» можливо лише теоретично, тобто подумки, але – можливо.

3.1 Естетизація. (від гр. *aesqhnatai* [естенамай] – відчувати) – фундаментальне поняття етнокультурології (та теорії мистецтва)

У повсякденному житті під естетизацією мають на увазі умисне надавання («приписування») певних позитивних естетичних якостей предметам і явищам, які завідомо їх не мають. Кажуть: естетизація насильства, естетизація волоцюжництва, естетизація смерті і т. п. Зміст наукового розуміння естетизації має мало спільного з такими уявленнями. З наукової точки зору, естетизація – це спонтанний, переважно стихійний процес освоєння людей у довкіллі, в результаті якого те, що спочатку було (а насправді лише видавалось їм!) естетично індиферентним чи навіть неприйнятним, зрештою набуває (лише в їх поглядах!) певних позитивних чи негативних «естетичних якостей». Тобто починає вважатись «прекрасним», «піднесеним» тощо, чи, навпаки, – «огидним», «нищим» тощо.

Надзвичайно цікаві спостереження стосовно цього явища залишив видатний учений-сходознавець академік Агатангел Кримський.

Досконало знаючи арабську культуру – історію, релігію, літературу, поезію, – він аналізував і науково досліджував історію та літературно-художні особливості святого письма мусульман – Корану. При цьому вчений наводив численні факти суперечливого ставлення й протилежних оцінок художніх достоїнств цього літературно-поетичного пам'ятника. Виявилось, що як серед тих, котрі захоплювалися, так і поміж тими, хто негативно оцінював мову, стиль та образну структуру цього твору, були люди всесвітньо відомі, до того ж визнані авторитети щодо художнього смаку і мистецьких уподобань. Наприклад, О. Пушкін, який із захопленням ставився до Корану і навіть написав кілька віршів, наслідуючи його. (Щоправда, Кримський – до речі і небезпідставно – назвав ці пушкінські вірші «досить посередніми»). Але нас цікавить інший аспект.

Навівши численні судження відомих авторитетів, Кримський пише: «Якщо б знадобилося і мені висловитися про художні достоїнства Корану, мені довелося б зізнатися, що в перші роки моїх занять сходознавством Коран наганяв на мене нестерпну нудьгу, яка взагалі з'являється при читанні поетів третьорядних; окремі іскорки поезії не винагороджують за ту водянисту риторичку, що взагалі переважає». Навіть згодом, беручи участь у складанні хрестоматії з арабської поезії, він довго вагався, яку суру (араб. ас-сура [ряд, ранг]) – назва кожної із 114 частин, що з них складається текст Корану. – Авт.) подати за зразок. Але, як згадує вчений, «після цього мені довелося багато читати й вчитуватися в історію Магомета, освоїтися з його психологією, довелося тривалий час жити серед арабів на Сході і часто слухати благоговійне читання Корану в мечеті в урочистій, піднесеній обстановці, і в результаті виявилось, що непомітно для самого себе я Коран прямо полюбив; коли читаю його, то відчуваю задоволення, з яким, наприклад, читаєш твір симпатичної і близько знайомої людини, хоча б це і був талант досить пересічний. Мені здається, – зізнавався Кримський, – що почуття арабіста в цьому відношенні близько підходить до почуттів віруючого мусульманина. Але у своїх слухачів – студентів я завжди помічав пряму огиду до Корану, хоч вони бувають уже підготовлені до його читання» [6, 74-75]. Як бачимо, те, що спочатку було (тільки видавалось!) «естетично» неприйнятним, навіть огидним, внаслідок освоєння з ним перетворилося на свою протилежність. Змінився ж не Коран – змінилося емоційне ставлення до нього.

Розглянемо інший приклад.

Мабуть не буде перебільшенням сказати, що для більшості людей на землі Францію уособлює Париж, а Париж – Ейфелева вежа: національний символ Франції, еталон краси індустріального витвору. Але чи так завжди це було?

Як відомо, вежа споруджувалась до відкриття Паризької Всесвітньої промислової виставки. Так от, на самому початку, тільки-но залізне плетиво конструкцій виткнулось з-за оспіваних «дахів Парижу», як над ще незавершеною спорудою здійнялась смертоносна рукотворна буря. Учинила її французька творча інтелігенція: письменники, музиканти, художники, архітектори тощо. Близько 300 відомих митців (а видатні-таки чи не всі поголовно) зажадали негайно припинити будівництво «цієї варварської споруди, що ганьбить Париж». Ситуація складалась драматична. З одного боку – авторитетна думка представників художньої еліти нації, в чиїх естетичних смаках та уподобаннях мало хто наважувався сумніватись. З іншого – «на носі» відкриття виставки, та й грошей уже чимало «закопано»... Не без труднощів пощастило зрештою досягнути тимчасового, як вважалося, компромісу: хай високоповажні противники будівництва вежі трохи потерплять деякий естетичний дискомфорт – після відкриття Ви-

ставки вежу буде демонтовано, як панове інтелектуали того справедливо вимагають... Проте, як писали в старих повістях, не так сталося, як гадалося. Збудована вежа, мало сказати – сподобалася: справила «фурор»: вразила уяву як учасників, так і гостей Виставки. Зображення її сотнями тисяч розтиражовується по світу. З усіх кінців приїздить допитливі, аби на власні очі побачити новоявлене архітектурне диво. З незалежних причин виконати обіцянку щодо негайного демонтажу «цієї варварської споруди» виявилось неможливо. Та й прибуток чималий почав надходити від її експлуатації. За перші двадцять років були цілком повернуті витрачені на будівництво кошти. А що ж колишні супротивники зведення вежі? Час робив своє – хто відходив до «ліпшого світу», живі потроху освоювались з «варварською спорудою» – звалили. Навіть найзатятіший опонент, Мопассан, час від часу почав навідуватися до ресторану на вежі. Побачений якось там журналістами, він нібито сказав у відповідь на єхидне запитання, чому він тут, на ненависній йому вежі: «Бо це єдине місце у Парижі, де вона не мозолить мені очі!»... Що ж до решти, особливо молодих французів, зокрема парижан, то вони починали життя, коли вежа вже бовваніла на обрії, і для них вона самопочатково була цілковито органічною й невід'ємною частиною не тільки міського пейзажу, а й «обличчя» Франції...

Коли ж напередодні відзначення 100-річчя спорудження вежі журналісти витягли на сторінки газет той давній конфузний скандал, один американський багатій запропонував: якщо ця штукенція ще й досі так нелюба панам інтелектуалам, то він готовий купити її за будь-яку ціну; потім демонтує, упакує кожну деталь у целофан, перевезе через океан і там заново її змонтує у себе на ранчо... Як ця, певно, напівжартівлива, пропозиція обурила французів! Вони відчули себе ураженими: виявлено неповагу, учинено, на їх думку, нешанобливий жест по відношенню до національного символу Франції...

Що ж зазнало змін? Хіба – вежа? Відповідь видається однозначною: змінились почування, а відтак і погляди людей. Змінились же вони внаслідок звикання, в міру того, як відбувалось освоєння (не привласнення, а саме освоєння) людьми цієї споруди, тобто в міру того, як вона «увіходила», точніше, як її образ, подобу «впускали» люди у свій внутрішній світ.

Те, що спочатку ніби було – тільки видавалось! – для багатьох естетично індіферентним, а частині (при тому якій частині? – носіям еталонних уявлень про красу) – й зовсім неприйнятним, у результаті освоєння (простіше кажучи: звикання, звички) перетворилось на свою протилежність. Люди люблять лише своє, рідне чи таке, що стало своїм, рідним. А «чуже» (незнайоме – теж «чуже») їм подобається тільки тоді, коли воно відповідає уже «засвоєному» образу, уявленню, тобто – подобі. В іншому разі, коли нема такої відповідності, потрібен певний час на освоєння цього но-

вого, незнайомого, «чужого». Освоєння ж полягає в психологічному пристосуванні, звиканні.

Отож, ключовим словом у тому, що називається естетизацією, є звичка... До чого люди звикнуть, те – і тільки те – видається їм гарним, тобто красивим, і навіть прекрасним... Оскільки ж люди в різні часи, в різних країнах, регіонах землі жили й живуть у відмінних умовах, то і звикати їм доводилось і доводиться до того, що належить освоїти, або з чим необхідно освоїтись. Саме через це уявлення людей про красу виявляють таку різноманітність від епохи до епохи, від континенту до континенту, від суспільства до суспільства. Більше того: в межах того самого суспільства. Обставини життя та побуту кожної людини не тільки в рамках того самого суспільства, однієї соціальної групи, але навіть однієї родини за необхідністю бувають суто індивідуальними, отож і неповторно своєрідним виявляється її внутрішній світ, зокрема, й, насамперед, почування та уявлення про те, що гарне, що ні.

Звідси логічно випливає важливий висновок: ніяких таких особливих «законів краси» немає й бути не може. Те, що пишномовно іменується «законами краси», – всього лише умовність, яка варіюється в залежності від обставин життя людей. Відносна тривкість «законів краси» вимірюється в'язкістю звички...

Ясна річ, слово звичка звучить якось дуже вже буденно, навіть ніби недоречно, щоб не сказати образливо, у сусідстві з такими «особливими», наче святковими, словами, як краса, художність. До того ж зовсім неакадемічно, а тому й ніби якось «ненауково»... Тож скажемо трохи інакше: звичай. А звичаї – це сукупність усталених, успадкованих від попередніх поколінь уявлень, які мають оціночний (аксіологічний) і нормативний (регулятивний) характер: про навколишній світ, про місце і роль у ньому людей, про їх права та обов'язки стосовно один до одного, відповідна структура почувань, емоційних реакцій та стереотипів практичних дій.

У цьому зв'язку варто вже згадати й найближчий синонім слова звичаї: нрави. Пригадуєте пісеньку Возного з «Наталки Полтавки»: «Всякому городу – нрав і права, всяка імієть свой ум голова...»?

Щоправда, це слово ніби примулилося з часів Г. Сковороди та І. Котляревського, призабулося в українстві протягом останнього століття. Однак, це не причина, щоб від нього відцуратися. Тим більш, що воно має, можна сказати, корінне значення для розуміння того, про що тут йдеться. А саме: слово нрави прозора «натякає» на те, звідки та як проростали й проростають особливі почування й уявлення людей, що називаються грекомовним словом естетичні. Людям подобається («наравиться») те – і тільки те! – що узгоджується з їх нравами – звичаями їх спільноти: воно сприймається (відчувається) і уявляється як гарне, красиве, прекрасне. І навпаки – не нравиться те, що не відповідає звичаям, нравам. Більше

того: з цього самого кореня, із нравів, «проростають» також і моральні почування та уявлення людей. Все, що відповідає звичаям – нравам, – не тільки гарне (нравиться), воно водночас і «нравственне». Останній термін, на жаль, давно уже вийшов з українського слововжитку, замінений імпортованими, привізними: моралісне, етичне. (Хоча і латинське *mos* (родов. відм. *moris*), від якого походить слово мораль, і старогрецьке *eōz* (етос), від якого походить слово етика, означають точнісінько те саме, що й наші звичаї та нрави).

Варте уваги, що в уявленнях багатьох (не тільки нашого!) народів краса перебуває в нерозривній єдності не лише з моральністю, а й і із святістю. Іншими словами: процес естетизації, який ми розглянули окремо, відособлено, насправді, реально, точиться в нероздільній єдності та взаємодії з процесами етизації та сакралізації.

Етизація (від старогрецького *етос*, що дослівно означає звичка, звичай, звичайно). Що собою являє собою наукове поняття етизації.

За аналогією до вищенаведеного визначення естетизації, ми можемо сформулювати його так: Етизація – це стихійний, спонтанний, процес освоєння людьми довколишньої дійсності, в перебігу і в підсумку якого те, що було (насправді тільки вважалось!) морально «нейтральним» або навіть неприйнятним, зрештою набуває (в «очах» людей – їх сприйняттях, уявленнях, переконаннях «набуває») певної моральної цінності або змінює «знак» цієї цінності на протилежний.

Не буде, певно, зайвим ще раз зауважити, що в реальному житті процес етизації є водночас і процесом естетизації (та сакралізації). Це єдиний, так би мовити, «тривимірний» процес, і лише для зручностей теоретичного аналізу він розглядається окремо: така вже невідминна специфіка теоретичного аналізу взагалі – необхідність абстрагування від особливостей, які в кожному даному разі вважаються другорядними.

В найпростішому, абстрактному, або, що те саме, ідеальному, вигляді процес етизації відбувається так. Впродовж свого життя, постійно, день у день, люди змушені здійснювати певний вибір. Окрема людина так само, як і суспільство, у якому вона живе, як людство в цілому. І незважаючи на всі досягнення науки та техніки, і сьогодні, як на зорі цивілізації, кожний здійснює це пресловутим методом «проб та помилок» («пресловутий» – тому, що в його формулу вкралась логічна похибка: треба було б, за логічним принципом дихотомії, сказати методом проб або вже методом проб: удач та невдач).

Так от, все, що людям «підходило», годилося (зауважмо це слово!) до життя, визнавалось ними придатним до бору, годилось для того, щоб брати – добрати: ставало добірним – добрим – добром. Так викристалізуються уявлення людей про Добро. Ці уявлення надалі стають уже критерієм для до-бору: все, що не відповідає «добру», належить облишати,

залишати: воно не-до-бре: зле Так викристалізовується друге з центральних понять моралі – Зло. (Подібно й у чеській, польській, словацькій, сербо-хорватській мовах – zle; навіть у німецькій – schlecht. Звідси й синонім зла у нашій мові – Лихо. Не видається недоречним нагадати, що саме з цього «кореня» виростають і російське лож яке стало синонімом неправди, брехні, і болгарське лоше, і хорватське lóš...

Український синонім злого, недоброго – «погано» завдячує своїм походженням візантійцям. Освічені християнським та ще й античним знанням, вони зневажливо ставились до «іноземців», «іногородців» – мешканців довколишніх територій – і з огляду на відсутність у останніх звички голитися презирливо називали їх, подібно як і древні римляни, – «бородатими». Полатині борода – barba, звідси barbaria – брутальність, невігластво, жорстокість дикість, словом – варварство. По-грецьки борода – (погон) – пог(о-а)нь. Візантійські хрестителі так ретельно, так старанно «пог(о)анили» наших предків, що в українській мові не тільки прижилось це слово, майже витіснивши корінне, але й спородило цілий виводок похідних: погань–поганий–ганити–догана і т. п. – аж до улюбленого покликку недавніх рухівських маніфестантів: «Ганьба!»

Історія кожного народу містить безліч фактів, часом подиву гідних від кумедних (точніше таких, що тепер здаються смішними), до трагічних, які свідчать про безперервний процес етизації людьми засвоюваного ними світу. Звичайно, цей процес, як і всі подібні, тобто стихійні, точиться спонтанно і більш-менш спокійно. Принаймні, спокійно зовні, навіть якщо він сповнений внутрішньої напруги і драматизму. Коли ж до нього долучаються зовнішні сили – владні структури, – що намагаються його прискорити чи, навпаки, загальмувати, а то й зупинити, трапляються жалю гідні ексцеси.

Чи багато сьогодні людей, для яких картопля стала «другим хлібом» знають, а якщо знають, то чи часто згадують про так звані «картопляні бунти» в Росії – збройний опір насадженню цього овоча? Що здавалось колись «злом» – стало (а не тільки здається) «добром». А пресловуті реформи Петра I? А відмова багатьох людей, начебто й не найбільш темних та забитих – все-таки з правлячої верхівки – навіть під загрозою публічного побиття, а то й смертної кари голити бороду, носити європейський одяг, вживати каву і т. д. і т. п.?

Можна віднайти чимало подібних прикладів, коли природний і стихійний процес етизації явищ довкілля збурюється втручанням сил, які прагнуть його підступнути чи повернути у зворотньому напрямі, і саме в такі періоди стає наочно видним злам в практичній етиці, тобто у тому, що люди вважають «добрим», а що «поганим» (злим, лихим, недобрим). «Втручання» ж не обов'язково буває таким варварським, фізично насильницьким, як у згаданих випадках. Це може бути і насильство «метафізич-

не» – навальна пропаганда усіма засобами масової інформації нових зразків «добра» з одночасним «ганьбленням» – паплюженням, висміюванням, опльовуванням – колишніх взірців «добра» уже як «зла».

Останнє відбувається – власне вже відбулося – дослівно на наших очах. Все, що ще «вчора» вважалося «добрим», «гожимм», «пристойним», – принаймні видавалося за таке у газетах, книгах, у радіомовленні та по телебаченню, раптом (кілька років «перебудови» – мить у житті суспільства, навіть у житті одного покоління – не те що історії!) змінилося на протилежне. Викривалось, висміювалось, опльовувалось все, що перед тим видавалось (а кимось і справді вважалося!) Добрим, прекрасним і навіть священним: радянська влада, комуністична партія, комсомол, піонерія, революція, Ленін і його соратники, радянська армія, її устрій, дружба народів, дитяча цнотливість, жіноча сором'язливість, вірність у коханні... І навпаки: в так само однобічному світлі стали подаватись монархія, останні Романови, подвижники церкви, білогвардійці, купці, контрреволюціонери, політемігранти, повії.

Інформаційна навала була такою масованою і всеохоплюючою, що за короткий час ніби сама по собі відбулася докорінна переоцінка всіх цінностей: в уявленнях, смаках та уподобаннях. Стався «перехід» від показної цнотливості – до зухвалої безсоромності, від позірного інтернаціоналізму – до агресивного націоналізму; від натхненної компартійності – до злобного антикомунізму; від безсоромного вихваляння Леніна – до сороміцького його висміювання; від вульгарного атеїзму – до показної побожності; від язичницького поклоніння «кумирам» комуністичної партії та революції – до варварського їх розтрощення й скидання; від матеріалізму й епікурейства – до окультизму та містики; від національного безпам'ятства – до націоналшовіністичного самонавіювання, від священницької безкорисливості у «служінні музам» – до цинічної комерціалізації мистецтва, культури та освіти...

Цей «перехід», цей етичний злам здійснився за нечувано короткий строк і тому справив на багатьох представників старшого покоління враження катастрофи: світ перевернувся!

Насправді «перевернулися» в черговий раз у цьому столітті уявлення й оцінки людей...

Але такі «зсуви», «струси», «злами», незважаючи на їх примітність та вікопомність в історії, все ж становлять винятки. Правилом є надзвичайно повільний, рутинний характер процесів призвичаювання людей до доквілля, освоєння його, отже, і набування (в очах людей!) його явища-мивних етичних якостей та їх видозмінювання

Оскільки звичаї мають стійку тенденцію до перемін від епохи до епохи (O tempora! O mores! – [O часи, O нрави!]), від народу до народу («Что русскому хорошо, то немцу – смерть»), то очевидно, що уявлення людей

про Добро та Зло не тільки історично та національно відмінні, але й піддаються часовим деформаціям та перемінам.

Звідси випливає науковий висновок: нема й бути не може раз і назавжди вироблених моральних норм, хоча люди й прагнуть цього, а декому іноді здається, ніби вже й досягли мети.

Сказане зовсім не означає проповіді аморалізму чи бодай його виправдання. Констатація релятивності моралі як об'єктивного факту нічим по суті не відрізняється від будь-якого іншого науково встановленого факту чи явища, зокрема й «небажаного» чи й навіть «шкідливого», і зовсім не означає автоматичного його схвалення чи навіть «примирення» з ним. Подібно до того, як це буває у медицині в разі відкриття певної хвороби чи навіть діагнозу конкретного захворювання.

На відміну від медицини, однак, люди виявляють часто-густо дивний, майже дитячий спротив визнанню аналогічних явищ у суспільному житті, сказати б – житті суспільного організму, сплутуючи реальне з бажаним. Ось конкретний приклад.

«Мораль у природі людській. Її норми стійкі і вічні», – запевняв нещодавно померлий патріарх російської інтелігенції Д.Лихачов й аргументував своє твердження в такий спосіб: – «Справді, що можна протиставити заповіді «Не убий!»? Яку іншу заповідь? «Убий!»? А заповіді «Не вкради!»? Чи «Не свідчи брехливо!»?».

Якби ж то було так!

Зупинимось для початку хоч би на першій максимі. Поважний академік забув, напевне, чи не хотів пам'ятати, що в часи другої світової війни саме цій заповіді «Не убий!». Був прямо протиставлений протилежний імператив, який вважався тоді цілком моральним: «Убий німця!» Саме так (не фашиста, не окупанта, не загарбника, а – «німця») називалась стаття І. Еренбурга, якнайширше пропагована у світі. Та й взагалі учений, залюблений, за його зізнанням, у російське старообрядництво, випустив з уваги, що не тільки можливо щось протиставити тим біблейським заповітам, що він їх цитує, – але й що вже було щось реально протиставлено їм ще дві тисячі років тому.

Принагідно зауважимо, що у Біблії містяться не лише ось ці десять «заповідей», що їх останнього часу стало модними до речі й не до речі прославляти, навіть оспівувати, а, певне, – сто десять раз по десять... Серед них, наприклад, такі: «душу за душу», «око за око», «зуб за зуб», «руку за руку», «ногу за ногу», «обпik за обпik», «рану за рану», «ушиб за ушиб» [Исх., 21, 23—25]. І такі «доповнення» до заповіді «Не вбий!»: «Якщо хто злословить батька свого і матір, то його належить скарати на смерть». Або: «Хто вдарить людину так, що вона помре, хай буде скараний на смерть» [Исх., 21, 12]. І над те: «Якщо віл битливий був учора і позавчора, і господар його, будучи поставлений до відома про це, не застеріг його, і він

убив чоловіка або жінку, то вола побити камінням, а господаря скарати на горло»[Исх., 21, 29].

Саме ці і подібні «стійкі та вічні» норми жорстокої рабовласницької моралі уже в давнину спонукали людей шукати альтернатив за межами цих заповітів. «Ви чули, що сказано древнім: «Не убий!». А я кажу вам, що кожний, хто гнівається на брата свого, підлягає суду. [Мтф, 5, 21—22] І далі: «Ви чули, що сказано: «око за око і зуб за зуб». А я кажу вам: не виявляй спротиву злу. Але якщо хтось ударить тебе у праву щоку, поверни до нього й другу». [Там же, 5, 27—28] І т.д.

Цей наполегливий мотив Нагорної проповіді, ця остината «Ви чули, що сказано древнім ... а я говорю вам...» надто виразно, надто виключно лунає, щоб можна було її не помітити. Новий Заповіт тому й називається так, що є певним підсумком пошуків альтернативи застарілим моральним приписам Заповіту Старого.

Ці пошуки тривали й потім, при тому йшли в різних, часом прямо протилежних напрямках.

Погляньмо, бодай побіжно, на результати на деяких напрямках.

Відома важливість моральних аспектів ставлення до багатства. В античному світі громадська думка, особливо «освічена», схилилася до осуду заможності та розкошів і роздмухувала своєрідний культ побутової невибагливості та майнової бідності. Майже в кожному міфі, де так чи інакше йдеться про посмертну долю людей, піддаються злорадному висміюванню багатії: вони приречені на вічну неприкаяність саме завдяки багатству – у них повні кишені золота, тимчасом як потрібен для перевезу через ріку забуття всього лише мідяк, якого у них якраз і немає!..

Зразком, сказати б – символом культу бідності та побутової невибагливості, залишається філософ Діоген – отой, що проживанню у бочці з-під квашеної капусти надавав перевагу перед будь-якими палацами. За переказом, якимось до його бочки привели Олександра Македонського. Після відповідної «імпрези» імператор нібито заявив, що хотів би якимось прислужитися славному філософу, і запевнив, що з готовністю зробить усе, чого б Діоген не забажав. Поміркувавши якусь мить, Діоген буцімто з гідністю, але без пихи відповів: «В такому разі зроби ласку – відійди: ти заступаєш мені сонячне світло...»

Християнство, що зародилося як рух обездолених, рішуче взяло на озброєння саме такий підхід до життя та його благ. Хто не пам'ятає параболи про багатія, верблюда та голку! – «Швидше верблюд пролізе через вушко голки, ніж багатій потрапить в царство Боже!». Майже півтори тисячі років Західна Церква, вдаючись до різноманітних заходів, намагалася утримати цей життєвий пріоритет, що його й подосі плакає Східна («Бедність не порок!», «Птичка Божія не знає ні заботи, ні труда!», «даст Бог день – даст і піщу!» І т.д. І т.п.). Але настали часи промислових пере-

воротів та буржуазних революцій з їх культом капіталу, і протестантизм ідеологічно закріплює перелом, що стався у моральних пріоритетах християнського світу. Заможність, багатство, які забезпечують людям побутовий комфорт та різноманітні інші житейські вигоди, – ось справжні, реальні і священні цінності. На цьому і стоїть – квітне! – Західний Світ..

Придивімося ще до одного аспекту моральних цінностей: регламентації шлюбних стосунків.

Насамперед відзначимо, що вони як були істотно відмінними на Сході та Заході дві тисячі років тому, так і залишаються дотепер. Ясна річ, вони зазнали за цей час деяких трансформацій, але в основному в межах власних традицій. Звернемо увагу на характер окремих перемін європейської традиції в контексті нібито «вічних» та «незмінних» моральних норм.

Старий Заповіт, як відомо, смисл статевого життя людей вбачає винятково у продовженні роду і різко засуджує будь-які відхилення. Християнство успадкувало таке ставлення, вірогідно, ще й посилене почуттям огиди до розпусти та всіляких збочень у цій сфері в римському суспільстві часів його розкладу. Плутарх присвячує солідне дослідження статевим взаєминам чоловіків з чоловіками та жінок із жінками у стародавньому світі, і, залишаючись, зрештою, прихильником природних стосунків, наводить вагомні аргументи, що, принаймні, пояснюють живучість гомосексуалізму. Не буде зайвим в цьому зв'язку нагадати, що чимало античних міфів (про Леду, Ганімеда, походеньки Зевса, Юпітера та ін.) Мають своїм змістом саме ці стосунки, не кажучи вже про те, що сам жанр європейського роману бере по суті початок (навіть назву: *Roma* – Рим) від римських творів, у яких живописуються, щоб не сказати смакуються, сексуальні перверсії («Метаморфози» Апулея, «Сатирикон» Петронія Арбітра та ін), тимчасом як послання ап. Павла сповнені гнівного осуду різного роду сексуальних «збочень» навіть в християнських громадах (комунах), наполягаючи на тому, що християнам взагалі було б ліпше уникати навіть шлюбів. Рим зображався першохристиянами не інакше, як вселенська повія...

Від морального осуду в християнізованих країнах згодом часто-густо переходять до законодавчої заборони подібних стосунків під загрозою кримінальної кари. І який результат?

Ще два десятиліття тому окремі представники засобів масової інформації США скаржились на суворі обмеження, що не дозволяють «публічно досліджувати такі сфери досвіду, як проституція та гомосексуалізм». Сьогодні рідко який американський кіно- чи телефільм обходиться без всебічного і прямолінійного зображення цього «досвіду». В ряді країн активно діють громадські об'єднання прихильників «альтернативного» сексу, випускаючи свої газети та журнали, влаштовуючи теоретичні конференції та галасливі маніфестації, навіть свої олімпійські ігри, кілька років тому президент Клінтон, очевидно, не без їхнього впливу, вимушений

був відмінити обмеження на службу гомосексуалістів у армії. Невдовзі суд одного із американських штатів скасував заборону на реєстрацію громадянських шлюбів гомосексуалістів та лесбіянок. З огляду на те, що у США діє прецедентне право, неважко здогадатись, що це означає в плані перспектив подальшого зміцнення «стійких і вічних» приписів на тему «Не прелюбствуй!»

Моральний «імператив» – не роби іншим того, чого собі не бажаєш, або, в позитивному викладі, стався до інших, як хотів би, щоб ставились до тебе, – безперечно, являє собою одну із загальнолюдських цінностей. Проте, на жаль, залишається, як і кілька тисяч років тому, всього лише добрим побажанням, ідеєю, яка ще далеко не оволоділа всіма людьми. Та й чи оволодіє колись?

Ті, хто наполягає на стійкості та незмінності, «вічності» моральних нормативів, в ліпшому разі плутають мораль – з моралізуванням: реальні, фактично діючі в певному суспільстві в певний період часу норми моралі, з моральними приписами різних інституцій; в гіршому – сприймають та видають бажане за дійсне.

Знову варто нагадати: етизація не є якимось окремим процесом, але частиною, «стороною» єдиного процесу освоєння людиною світу, точиться водночас із процесами естетизації та сакралізації, переплітається, а почасти і збігається з ними. Так що естетичне стає етичним, а часом також – сакральним. І навпаки: сакральне часто-густо естетизується і набуває рис етичного.

Про нерозривну єдність уявлень про добро й красу нам нагадає не лише давньогрецьке поняття калокагатія, але й наше споконвічне – нрави.

Слово це, щоправда, дещо примулилося з часів Сковороди та Котляревського («Всякому городу – нрав і права, всяка імієть свій ум гголова...»). Але ця обставина та ще близькість до російщини – не причина, аби від нього відмовлялись. Тим більш, що воно має для нас воістину корінне значення. З «нього», власне з явища, яке означається словом нрави, дослівно ніби проростають і етноестетика і етнетики. Все, що відповідає народним звичаям (сіреч нравам) – «нравиться» (тобто видається людям гарним, прекрасним). Воно ж і вважається нравственным (тобто моралісним, етичним).

Подібним чином, те, що уявляється людям етичним та естетичним, піддається водночас процесу сакралізації, тобто набуває в їхніх очах статусу святого, священного.

3.2. Сакралізація.

За аналогією до уже сформульованих вище визначень естетизації та етизації легко здогадатись, що мається на увазі під сакралізацією. Це – спонтанний, стихійний процес освоєння людьми довкілля, в перебігу та в підсумку якого те, що було (насправді лише видавалось людям!) байдужим

жим з точки зору уявлень про святе чи навіть неприйнятним, «блюзнірським», зрештою набуває (в уявленнях людей набуває!) статусу сакрального (святого, священного).

Перш, ніж продовжити позитивний виклад матеріалу, що характеризує процес сакралізації, уявляється необхідним логічно прояснити сам термін.

Дієслово сакралізація утворюється від однокореневого прикметника сакральне, що походить з латинської мови (*sacralis*) і означає святий, священний, посвячений (тобто принесений у жертву) богам, а також і приречений підземним божествам, тобто проклятий. тож, певно, точніше було б назвати цей феномен (сакралізація) по-нашому: процесом священізації. Зробити такий «переклад» видається не тільки доречним з огляду на сказане про «іноземні ярлики» на наших «домашніх» виробачах, а й доцільним, зважаючи на «коріння» слів, що лежать в основі цих термінів.

Отже, латинородне – сакралізація, пов'язане із жертвоприношеннями (а вони були й людськими) і з прокляттями. А наше священізація? З якого «коріння» воно виростало? Пошукаємо залишків «ячної шкаралупи» на його дивовижному оперенні.

В українській мові існує ціле гніздо слів цього «кореня». Святий, священний, священник, свято, святкувати, святки і т.д. Яке ж із них є першоосновним, первісним?

У народній пісні про «Три криниченьки» та про «три дівчиньки», що їх козак любив, є такі печальні слова:

Я біляву від душі люблю,
З чорнявою залицяюся,
А з рудою, препоганою,
Прийдуть святки - обвінчаюся...
Хто ж такі ці «святки»?

Коли, звідки, чому та куди вони мають прийти?

Пояснюючи це слово (святки), В. Даль, наприклад, твердить: «Святки, м. мн.- время от Рождества до Крещения». Хай так...

Але якщо «святки» - це всього лише час, то чому множина? І як буде цей іменник в граматичній однині?

Закони українського словотворення (парубки – парубок, мальки – мальок, гудки – гудок, катки – каток, вінки – вінок і т.д. і т.п.) підказують: святки – святок. А що означає слово святок? Даль твердив: «Святок м. стар. свято, великий праздник, святдень.» Але множина від свято буде свята, а не святки – та ще й з наголосом на першому складі!.. «Святочничать, - пояснює Даль, – праздновать Святки».

В. Даль, «толковый» знавець «живого великорусского языка», на жаль, не знав «малоросійскаго», сприймаючи й видаючи українщину за один з діалектів «великорусского». «Святковать, юж.зап. – писав Даль, – праздно-

вать, не работать, чтя праздник». В тім то й річ, що на Україні справдана цей день не празникують, а – святкують!

Згадаймо ж, як саме..

..Вечір напередодні Різдва справдана називається у нас не сочельнік (з приводу того, що готують сочиво), а – Святий вечір. І називається Святвечір так навіть зовсім не тому, що він напередодні свята (Різдво), а тому що це вечеря разом із Святками..

Для них, цих Святків, починаючи вечеряти («багата кутя»), ставлять також і посуд із стравами (в символічній кількості, а в останні часи, із втратою розуміння смислу звичаю, й порожні) та кілька чарок з напоями (чи вже суто символічно – поржніх) і ласкаво запрошують Їх до гостини. Подібним чином вшановують Їх щодня – аж до другого Святвечора («голодна кутя»), коли Святків уже випроводжують (або й більш енергійно: проганяють).

Хто ж вони такі, ці Святки?

По-теперішньому, це – предки. Святик – це предок. Спочатку – просто («взагалі») предок, згодом – померлий предок, далі – взагалі померлий родич.

Отож древні слов'яни не празникували Свято, а «спілкувалися» з Предками, «поклонялися». Їм, частували Їх в надії на сприяння у всіх добрих починаннях на «цьому» й на «тому» світі. Саме ремінісценцію дуже давнього «язичницького» обряду вшанування предків і являють собою звичаї, рудименти яких відтворюються за часів християнства в період від Різдва до Водохреща.

Колись це були суто весняні обряди. Перед настанням Нового Року, який відзначали напровесні, люди вважали за необхідне поспілкуватися з Предками (Святками), тому й ходили до них на поклони, на цвинтар, там звали, запрошували їх до себе додому на частування, потім влаштовували їм шанобливі проводи... В часи християнізації внаслідок багаторазового декретного перенесення (з метою викоринити «поганьські» звичаї) початку Нового року (то з весни – на осінь, то з осені – на зиму) стародавній обряд ніби розколовся на дві частини: зимову, коли спілкуються із предками вдома (Святки), та весняну, коли навідуються до місця їх останнього земного перебування – на цвинтар (Проводи, Гробки, Поминальні дні тощо).

Відтак уявлення про святе, поняття святого, священного, святині і т.д., хоч і пов'язані своїм походженням з такими, здавалось би, простими, суто й природно людяними явищами, як повага до предків, несуть в собі від давніх-давен відтінки метафізичного, тобто «надприродного», та містичного, тобто «таємничого», характеру. Бо люди чи не з більшою шанобливістю ставились (та й тепер так!) до своїх мертвих, ніж живих, предків. До тогож часто-густо вважали своїми прямими чи опосередкованими

предками різні стихії. Шануючи тих, кому зобов'язані життям, прагнучи прихистку у них, наші далекі пращури в пошуках своїх предків (святків) виходили уявою далеко за межі кола людей і навіть живих істот. Відгомін тих звичаїв та того значення слова святюк можна вчуті – чи й побачити – навіть сьогодні. Одні, наприклад, гадали, що походять від птахів – лебедя, орла чи сокола. Хтось з-поміж останніх стилізоване зображення атакуючого сокола (рарога – раруга – рурига – рурика) обрав собі за герба. Тризуб і є не чим іншим, як стилізованим зображенням «пкіруючого» сокола.

Деякі гірські жителі, наприклад, Карпат, вважали своїм предком гору (врх). «Верховино, святку ти наш...» – звертались вони лагідно до неї. (Далеке віддуння і сьогодні чується у пісні «Верховино, світку ти наш...») Інші, що жили по берегах річок та озер, вели своє походження від цих життєдайних джерел (наприклад, Дніпра). Пам'ять про ті уявлення зберігає не тільки шанобливе ставлення до головної української ріки (батько Славутич), але й назва найбільшого українського озера – Світязь.

Друга половина цього слова (язь) – зовсім не ймення відомої риби, це – праслов'янська першоназва озера. Виразні сліди цього збереглись у братніх мовах до сьогодні. У болгар: озеро, водоймище – язувир; у чехів – jezírko (озерце), у поляків – jezioro, у сербів та хорватів: jezero і т.д. А перша половина слова Світязь – (світ) – всього лише трансформоване колишнє «свят» (скорочений варіант слова святюк), у якому (я) перейшло в (і). Подібно, як і в попередньому прикладі, а також у назві скульптурного втілення образу (виду) предка (святка) – Св(я)товид.

До речі, в спонтанному процесі священнізації (сакралізації) доквілля виникає і центральне поняття будь-якої релігії. У різних мовах воно означається по-різному, але здебільшого так чи інакше пов'язане з поняттям Добро. При цьому останнє розуміється не тільки і навіть не стільки абстрактно (як моральна категорія), скільки в прямому фізичному значенні – як багатство. У нас: «стали жити-поживати та добра наживати» – це з казки. А ось із пісні про чумака-неборака: «Пропив воли, пропив вози, пропив ярма ще й занози – все чумацькеє добро...». Подібно і в інших мовах. У німецькій: gut – добрий, das Gute – Добро (в моральному сенсі), das Gut – майно, товари – добро в розумінні багатство, der Gott – Бог, божество. В англійській мові: good – добрий (добре), the good – Добро (благо), these goods (множ) – товари, майно, добро в значенні багатство, The God – Бог, божество.

А тепер пильніше придивимося до співзвучності в українській та інших слов'янських мовах означень божества та б(о)гатства. Ця співзвучність помічена давно, але пояснюють її значення по-різному. Так, І.Огієнко писав: «Слово бог було в нашій мові з дуже давнього часу, а дісталось до нас десь із південного Сходу, із персько-іранського світу, пор. санскритське bhago, зендське bagha, перське bagha, – багач, багатство, добро, податель

добра. Наші слова: багач, багатий, багатир, багатство (давніші: богач, багатий, богатир, багатство), збожжя – збіжжя й т. ін. одного пня зі словом бог» [11, 85—86].

Можливо, що й так. Але вірогіднішим видається інше: поняття бо(а)гатства могло бути супутнім поняття добра і виникати з того самого кореня «бр» – завдяки переходу «р» в «г», який часто-густо спостерігається в мовленевій практиці. Відтак брати – в бгати (що означає складати, згортати, втискувати, впихати і т.д – синонімічні до слова брати чи добирати). І вже звідси – набгатий, багатий, багатий, багатство. А що стосується відповідників у санскриті та фарсі, то їх чимало й окрім цих слів у тому прошарку індоєвропейських мов, який був, напевне, спільною стартовою площадкою для подальшого їх історичного розвитку. Так що не обов'язково ці слова були запозичені нашими предками у тамтих чи навпаки: вони цілковито можуть бути нашою спільною спадщиною, з якою кожний обійшовся так, як дозволила історична доля.

Отож поняття Бог, вірогідно, являє собою своєрідний «дистиллят» процесу осмислення добра – і як матеріальних благ (багатства), і як взагалі Добра – всезагального Блага.

Процесу естетизації й етизації піддається не лише священне, сакральне, але й богохульне та сороміцьке.

Відомо, що в нашому тримірному просторі найбільш стійкими спорудами виявляються ті, що зведені на трьох опорах. Це здавна помітили люди, і споконвіку найпростішими і найнадійнішими пристроями були саме триноги – від побутових таганків до священних жертovníків. Як це не дивно спершу може видатись, подібне стосується і державного устрою (тільки ті системи виявляються стабільно саморегульованими, які опираються на три «ноги» – три владні структури: законодавчу, виконавчу та судову), і навіть сфери духу – як містичного (християнський Бог – сам троїстий та й, згідно з народним прислів'ям, «полюбляє трійцю»), так і метафізичного, зокрема – національного.

Бо й справді, те, що часто-густо означається розпливчастим, щоб не сказати туманним, терміном «національний дух» має три, принаймні три, сказати б, іпостасі (від первісного й основного значення грецького слова ὑποστασις – підставка, основа) – етно(націю)етика, етно(націю)естетика й етно(націю)релігія. Саме ця триєдність, ця «трійця» й визначає реальну сутність того явища, яке йменується «національним духом».

І благополучна, – щоб не сказати щаслива, – історична доля тих народів, у яких ця «трійця» – справді «єдина і нероздільна», і, навпаки, – нещасні ті, у котрих порушується ця триєдність, у яких одна з «духовних опор» розтріскується і розщеплюється.

Легко помітити, що принаймні найтвердішою, коли не найважливішою, «іпостассю» у цьому «триножнику» є елемент сакральний. Не важко

й збагнути – чому саме: бо за самим визначенням святе, священне є досконалим, недоторканим, отже, – вічним та незмінним...

Досить провести бодай побіжні порівняння, аби переконатися у цьому.

Чи не найпереконливіший приклад тут подає єврейський народ. Розсіяний по всьому світу, вимушений віками жити в інонаціональному, іноетнічному, інорасовому середовищі, гнаний, переслідуваний, часом безневинно і гвалтівно винищений, він умудрявся і умудряється зберегти свою ідентичність. І то, насамперед, завдяки додержанню єдності етичних установок, естетичних уподобань та релігійних вірувань.

Причому саме останні, записані в заповідях біблейських предків, детально витлумачені в «Торі», закодовані в «Каббалі», підтримувані неухильним щоденним додержанням культових правил дозволяють утримувати у непорушній єдності освячені традицією естетичні та етичні принципи, отож і національну самоідентичність.⁹⁵

Подібне можна сказати і про арабів. Племена, чийм споконвічним заняттям було супроводження торговельних караванів по Аравійській пустелі, на початок VII століття, внаслідок занепаду цього шляху з незалежних від арабів причин, опинились у безвиході. Проповідь Магомета, що поєднала в собі віру в богообраність та цілком певну модель суспільного життя з відповідними етичними та естетичними нормами, зафіксована згодом у «Корані» і підтримувана ритуалом, стала основою для об'єднання цих племен, прищепила їм дивовижну життєздатність. Всього за кілька десятиліть по суті половина відомого тоді європейцям світу, упокорена халіфом – спадкоємцем Магомета, виявилась під впливом ісламу. І в сьогоденнішому світі іслам як певна релігійно-політична і морально-етична система надійно стоїть на сторожі національної самоідентифікації «правовірних»...

Аналогічна національна монолітність характерна і для японців, хоча там «цементуючим» елементом «триєдності» виступає не релігія, а скоріше – традиційна народна етика.

Мир, спокій і злагода характеризують життя і тих народів Індії, де спостерігається упродовж віків така єдність етичного, естетичного та священного.

Існування впродовж тисячоліть стародавніх цивілізацій також ґрунтувалося на цій єдності. І занепадали вони, як і розвалювалися великі імперії, тоді, коли порушувалася, з тих чи тих причин, стабільність, рівновага, ця «триєдність».

Чимало підтверджень цьому надибуємо ми і в сучасному світі.

Особливо ж це стає ясним на прикладі Лівану, де не затухає громадянська війна: бо там, в арабсько-семітській родині, крім згаданих іудаїзму та ісламу, «спрацьовує» ще й християнський «фактор», який, в свою чергу, також позбавлений внутрішньої єдності.

Багато які біди нашого народу – як у минулому, так і тепер, – також завдячують відсутності монолітної єдності духовного життя. Якщо можна ще твердити про спільність народної етики (що вважається добрим, а що – поганим) та естетики (уявлення про красу, смішне, трагічне, нище і т. д.), то у сфері уявлень про священне така єдність геть відсутня. З одного боку – атеїсти, з іншого – релігійні віруючі, останні, в свою чергу, поділені на ряд віросповідань та церков, що мають усталену репутацію (католики, греко-католики, православні, підпорядковані хто московському, хто – київському патріархату, хто прагне автокефалії) та цілий ряд «сектантських» релігійних об'єднань, не кажучи вже про наявність і діяльність інших конфесійних громад серед «національних меншин» (мусульмани, іудеї, буддисти...).

Саме у цьому «вузлі» – джерело всіх українсько-національних тривог та клопотів. Український «національний дух» кульгає на одну ногу...

Отже, розуміння «національного духу», – якщо це поняття взагалі має раціональний, тобто науковий, зміст, – саме як органічної триєдності етнетики, етнестетики та етнорелігії допомагає збагнути багато чого в історії того чи іншого (кожного!) народу. Крім того, подібне розуміння «духу» народу дозволяє осягнути природу такої «невловимої» речі, як національна визначеність, національна «самість» («українськість», «російськість», «германськість» і т.п.) явищ культури, зокрема мистецтва.

3. Становлення етно-національної культури

3.1. Ефект «дистиляції». З огляду на вище викладене може здатися обгрунтованим уявлення про гомогенний характер становлення етнічної (національної) культури. Але це далеко не так. При ближчому розгляді справа виявляється значно складнішою.

По-перше, про певну однорідність «матеріалу», що береться в основу формування етнічної культури, можна здогадно говорити тільки стосовно самого початкового періоду. Та навіть цей етап характеризується надзвичайною складністю процесу, в перебігу якого із сукупного досвіду (окремих) людей «кристалізуються» звичаї сім'ї та роду, із звичаїв роду та племені – нрави народу («народності», «племінного об'єднання» тощо).

За аналогією до широко відомого процесу очищення рідини від різних некорисних домішок (зокрема й шляхом випаровування – возгонки) цей процес дуже кортить уподібнити дистиляції...

Таке порівняння видається не позбавленим логічних підстав: спонтанний, стихійний процес відбору найдоцільнішого, найефективнішого з усього розмаїття індивідуальних практик, справді, чимось нагадує процес дистиляції. Проте логіка такого порівняння таїть у собі й певну загрозу: манить перспективою виділення своєрідного «дистилята» – «чистого етно-національного екстракта», «фермента» («українськість», «російськість», «німецькість» тощо), який нібито й надає певній культурі

неповторної самобутності, своєрідної «національної визначеності».

3.2. Явище ендосмосу. Гай-гай! Перспектива оманлива. Не кажучи вже про подальші історичні етапи, навіть «пелюшковий» період становлення національної (етнічної, народної) культури характеризується (поряд з «дистиляцією» свого, рідного) також засвоєнням аналогічних «дистилятів» сусідніх народів: додаванням, домішуванням чужорідного до свого рідного.

Відбувається щось на зразок купажування. Але якщо у парфумерній, виноробній промисловості (а також чайовій, кавовій, приготування соків тощо) цей процес має свідомий та доцільний характер – змішування здійснюється заради одержання продукту бажаної якості, то «купажування» епіонаціональної культури відбувається спонтанно, переважно стихійно. Якщо продовжити аналогію із закономірностями перетворень рідинного середовища, це можна було б уподібнити до осмосу.

Справді, подібно до того, як між розчинами (різної концентрації та відмінного соляного «складу»), за умови, коли вони не розділені абсолютно непроникною перегородкою, відбувається їх природне перемішування, внаслідок чого через певний час може навіть встановитися однорідний розчин (з переважаючими характеристиками більш концентрованого), так і між народами, їх культурами, що за необхідністю мають не лише відмінний «соляний» склад, але й різний ступінь «концентрації», відбувається процес взаємопроникнення та «змішування» – аж до можливого «урівнення». В разі, коли останнє набуває виразних рис початково більш «концентрованого», говорять про асиміляцію.

Ясна річ, зазначений процес взаємодії, спонтанно і цілковито стихійно, відбувається насамперед там, де відсутні штучні непроникненні перегородки між народами – в регіонах їх безпосереднього природного (природно-історичного) межування – так би мовити, «на периферії», на окраїнах. З огляду на це, процес приграничного взаємопроникнення культур цілком справедливо дістав назву культурного ендосмосу (англ. end – кінець + осмос).

Тут не буде недоречним зауважити, що, за рідкісними і прикрими винятками, люди (сім'ї, роди, племена й народи) ніде і ніколи не існували в абсолютній ізоляції одне від одного. Відтак уявлення про абсолютну самобутність народів та їх культур, як правило, перебільшені. Абсолютно самобутні лише дикуни в джунглях Південної Америки. Як дотепно зауважив (не без вишуканої і цілком доречної гри із словами) Олжас Сулейменов, відомий не лише як оригінальний казахський «русскоязычный» поет, але і глибокий дослідник та цікавий коментатор «Слова о полку Ігоревім», – «само-бытие» народів – исключение, правилом является их со-бытие». Життя народів скрізь і завжди являє собою саме спів-буття, що нагадує «сусідство» «культурних розчинів» різної концентрації. І якими б

малопроникними не видавались «мембрани», що ними іноді прагнуть їх штучно відгородити, – від Великого китайського муру до пріснопам'ятної Берлінської чи новобудованої Ізраїльської стіни, – на «пограниччі» все ж відбувається осмотичний процес: культура «більш високої концентрації», скажемо так, знаходить «капіляри», по яких просочується в середовище сусідньої, насичуючи його своїми «солями»...

Цікаві й не позбавлені глибокого сенсу міркування з цього приводу полишив нам видатний український композитор і культуролог Станіслав Людкевич, роздумуючи над проблемою так званої «чистоти національного стилю».

Визнаючи, що в «найширшім розумінні поняття національного всяке мистецтво... мусило бути від своїх починів і увесь час творчого розвитку національне, тобто залежне і відповідаюче пле-мінним прикметам тої народної сфери, з якої вийшло, і яке витворилося серед певних географічно-історичних чи яких інших умов», він водночас підкреслював, «як скомилікованою є справа націо-нального в культурі і мистецтві і як обережно треба говорити про чистоту національних стилів», яка «не всюди так ясна і зрозуміла, і то з різних скомплікованих причин». Серед цих «скомплікованих причин» Людкевич виділяв дві: «передусім безнасталений племінний і культурний ендосмос і творення консервативних, загальнозасвоєваних форм життя і мистецтва»[8, 138—140].

3.3 Єдність гомо- та гетеро- генезу. «Через безупинне діяння і переймання впливів сусідніх національних елементів у раз змінюється фізіономія народів і племен, – зазначав Людкевич, – через те й не можна властиво говорити про точно відокремлені національні типи: між так званими виробленими національними типами є в дійсності сотні перехідних нюансів, які при відповідних умовах склалися б у нові відмінні типи». [8, 139] «Коли ж якісь народні організми зуміли витворити свої національні типи, це, властиво, треба б зрозуміти так, що вони чи то силою своєї національної індивідуальності чи, радше, щасливих історичних умов встигли виробити повністю свої типові форми культури і мистецтва та дати в них явне вираження свого індивідуального духовного розвою. Такі типові форми, як повне відбиття та повне вираження народного життя, називаємо звичайно в літературі й мистецтві класичними творами мистецтва чи иисьменсгва даного народу». Однак «по такім здвизі творчої сили народної індивідуальності надходив звичайно застій творчості, та вона силою емоції розливалась далеко і широко поза межі своєї сфери і, проникаючи в більшу або полосу оточуючих племен, слабших індивідуально, ще не зовсім скристалізованих культурно, формувала їх па свій лад або надавала їм позірно свій відпечаток». [8, 139] «Кажу лиш «позірно», – застерігав Людкевич, – бо культурно невироблені племена, переймаючи живцем готові форми культури, лиш поверхово та тільки на якийсь час

тратили свою індивідуальність, згодом народний елемент про-никав старі пережиті форми та, засвоюючи їх собі, вливав у них нову життєву силу, робив їх знов здатними до органічного життя» [8:140].

Зауважимо, що в наведених судженнях Людкевича міститься, хай не дуже чітко розрізнення ендосмосу як спонтанного стихійного процесу впливу («тиску») однієї культури на іншу та (з іншої сторони!) – мимовільне, підсвідоме чи й більш-менш усвідомлюване переймання, добровільне запозичення та засвоєння явщ (форм, типів і т. д.) чужої культури. Цьому стихійному, природному, процесу Людкевич надавав надзвичайно важливого значення як неодмінній умові прогресу культури. Знову й знову застерігаючись, «як обережно треба говорити про чистоту національного стилю в мистецтві», він підкреслював, що «культурний ендосмос і переймання чужих форм, хоч би й пережитих, є конечною умовою розвою всіх народів, особливо ж – спізнених у розвою в некорисних його умовах, та що воно не тільки не занапащувало народних елементів, але доводило до скорішого їх культурного сформування.» [8, 140]

Прикметно, що на підтвердження цієї думки Людкевич наводив як позитивний приклад Японію («добре використання навіть зовсім чужих і то давніх культурних здобуків дає не раз велику підйому національного розвою») та як негативний – Китай («відгородження китайців від Європи «китайським муром» привело до повного застою народного життя цього двохтисячолітнього чотиристамільйонного велетня»). Проте навіть якщо взяти до уваги й менш екзотичну для європейських уявлень, але не менш самобутню культуру стародавньої Греції – країни, чиє класичне мистецтво набуло визнання еталонного – то скрізь і всюди там: в архітектурі й скульптурі, живопису й музикуванні, поезії і театрі, – в усіх без винятку галузях мистецтва ми без особливих труднощів можемо виявити недвозначні сліди могутнього впливу інокультур (стародавнього Єгипту, Вавілоу, Фінікії тощо). Але панування там чужих традицій, яким би тривалим хронологічно воно не видавалось, зрештою виявилось «тимчасовим». «Схрещені» з потужними виверженнями місцевого національного життя інородні традиції явили світові цілком оригінальні й неперевершені витвори грецького народу. Подібне відбулось згодом і на Апенінському півострові, де італіки зуміли перетворити («перетравити») культуру етрусків, яка віддавна запанувала над ними.

Аналогічно й наші предки руси виявляли неабияку здатність перетворювати до своїх народних умов і оживляти своїм духом чужоземні впливи. І доживаючи свій вік власні старовинні форми у добі княжій, коли поряд із суто візантійськими (як-от Софія Київська) зразками (засвоєні, тобто естетизовані, вони з часом стали видаватись за «свої», «рідні»), за їх подобою і візцем з'явилися справді свої, рідні (своєрідні!) християнські храми, що вже мали й істотну відмінність від візантійських (іконостас). І

в часи Хмельниччини та Коліївщини, коли, відторгаючи псевдокласичний культ форми та елегантної ерудиції польської естетичної інвазії, в історичних козацьких думках та піснях дали свій класичний народний вираз усній (співаній!) поезії. І в постренесансну повинь італійської культури, коли на тутешньому благодатиюму ґрунті пишно розквітло мистецтво барокко, коли відлуння римського церковного співу не тільки оригінально відбилось у київському церковному співі, але й своєрідно «переломилось», детонувавши «вибух» своєрідної (своєї рідної) народно-пісенної творчості, розширивши форми та збагативши мелос українських народних пісень... І то не тільки у галузі власне мистецтва, а й у всіх інших сферах життя суспільства.

Отож, є всі підстави твердити про органічне поєднання в процесі становлення народної (етнічної, національної) культури елементів як гомогенних, так і гетерогенних.

4. Взаємодія культур:

Наголосимо ще раз: поки що мова йшла про цілком мирне запозичення інонаціональних (інорідних, інонародних, іноетнічних) елементів та органічного включення їх - шляхом засвоєння (естетизації) – до надбань своєї культури, а далі вже й витворення на їх основі своїх власних оригінальних культурних цінностей.

Проте поняття взаємодії значно ширше за своїм змістом. Воно «охоплює» стосунки, пов'язані не лише з мирним, добровільним, взаємопроникненням та взаємовпливом культур, але й з протистоянням, відштовхуванням та боротьбою проти одностороннього проникнення або, навпаки, за односторонній вплив однієї культури на іншу – аж до насильницького насадження, нав'язування своєї культури одним народом іншому.

Отже, для повнішого уявлення про цей, діалектично-суперечливий процес, необхідно ближче розглянути, принаймні, логічно прояснити ці терміни – взаємодія, взаємопроникнення, взаємовплив.

4.1. Взаємодія. Щодо поняття взаємодія справа видається найпростішою. Це процес, що перебігає між елементами, принаймні, двох взаємозв'язаних систем. В нашому випадку, скажімо такими системами виступають народи, їхні культури в цілому чи якісь їх галузі зокрема.

Цілком зрозуміло, що наслідком взаємодії певних систем є відображення (відбитки) цих взаємодіючих систем одна в одній. Ясно також, що міра і характер цих «відбитків» неоднакові – як у кількісному відношенні, так і за якістю.

Видається також очевидним, що навіть у випадку «негативної» взаємодії (відштовхування), не кажучи вже про боротьбу за позитивний результат, кожна система в ході взаємодії залишає в іншій не лише фізичний (предметний) слід свого діяння на неї – певний знак, але разом з ним (у ньому) – і його значення, «зашифрований», «закодований» у цьому сліду

смысл, інакше – більш чи менш істотну інформацію цю конкретну дію, відтак – і про всю систему, що справляє цю дію.

4.2.Взаємопроникнення. Наведемо приклад з трохи конкретнішої галузі знань. «Елементи і будь-які складні системи, – відзначав М. Амосов, – взаємодіють... через поля, частки, тіла. Якщо так можна висловитись, це фізичний аспект Всесвіту. Однак, крім нього, є й інший аспект – інформаційний. Особливо наочно останній проявляється при взаємодії складних систем, коли вони діють одна на одну не тільки безпосередньо самим фізичним фактором, але і зміною його в часі і просторі, взятою окремо від фізичного носія і вираженою іншими фізичними структурами. Можна сказати, що у цих випадках діє інформація, виділена з фізичної дії... Проте виділити цю інформацію із діяння може тільки складна система, здатна відобразити її у власній структурі у вигляді моделі» [1, 15–16]. Ще простіше, до вульгарності наочно: якщо крапля соляного розчину потрапить на поверхню чистої води, то вона просто розчиниться, розтане у воді та й годі. Але якщо така ж крапля соляного розчину потрапить на поверхню молюска, то вона, певна річ, так само розчиниться на вологій поверхні цієї істоти, але на цьому справа не скінчиться. Для живої істоти ця подія послужить сигналом біди, і вона почне реагувати відповідно.

Або ще такий приклад. Якщо хтось знічев'я вдарить бучком об деревину – може зламатися палиця та й знак удару залишиться на колоді. Але якщо хтось в самообороні огріє кийком агресивного собаку, то палиця теж може зламатись, залишивши пекучий слід удару на собачому тілі. Однак для собаки ця подія – ще й певна «інформація до роздумів» з приводу подальшої поведінки: напасти на кривдника чи, навпаки, чимдуж втікати. Якщо нахабний залищальник раптом отримує добрячого ляпаса, від якого залишається червоний і болісний слід на щоці, то, крім усього, – це ще інформація про те, що його зальоти не сприймаються поблажливо...

Та облишмо жарти.

Справа адже не у самому слівці інформація, що стало надзвичайно модним в епоху електронних обчислювальних машин, а в самій суті речей. Вона ж полягає в тому, що при взаємодії високо-організованих систем (якими, безперечно, є культури народів) в кожному акті такої взаємодії завжди можливо розрізнити (і варто розрізнити) безпосередній, частогусто предметний, грубо зримий слід (доказ, наочне свідчення) – знак цієї взаємодії – та його значення (смысл) : виразом чого (та провісником чого) є ця дія. І обидва ці аспекти (сигнали) виявляються дійсними і дієвими (хоча дієвість їх може бути при цьому і тотожною і різко відмінною).

4.3.Взаємовплив. Мова йде, отже, про необхідність розрізнити явища взаємопроникнення систем (чи їх елементів) та їх взаємовплив, навіть якщо цей останній і був би обумовлений першим і, більш того – скидався б зовні на той самий процес.

Коли, наприклад, в Україні з'являються російські театри (на постійній основі чи на гастролях), на книжкових прилавках – РОСІЙСЬКІ видання, на вітчизняних теле- та радіоканалах, російськомовні передачі і т.д. і т.п., – то все це явища припинення російської культури в українську.

Якщо ж у результаті такого проникнення відбуваються певні зміни в українській культурі (щодо форм, тематики, стилю тощо), то це вияв уже впливу російської культури на українську. Якщо, допустимо таку ситуацію, – російські (російськомовні) гастролери чи й діючі в Україні на постійній основі російськомовні художні колективи, вражені незнаним лосі досвідом місцевих митців, перймають (запозичають) дещо у цьому ж плані (наприклад, Маску а ля Верка Сердючка), то це буде вже проявом впливу «української» культури на російську.

Або ще інший приклад. Коли в Україні видаються сонети Шекспіра та ще й у доброму перекладі українською мовою, то це, безперечно, – явище проникнення англійської культури (в даному разі – поезії) в українську. А от коли українські поети, як-от Дмитро Павличко, почнуть самі складати сонети, – це вже прояв впливу англійської поезії (отже, культури) на українську.

Уже звідси ясно – і зовсім не треба вдаватись до аналогу відомого ефекту взаємопритягання «ньютонівського яблука» та Земної кулі, – що випадку «вагової» неспівмірності взаємодіючих систем (коли ефект дії однієї з них на іншу настільки мізерний, що практично може вважатися нульовим) процес взаємодії втрачає характер обопільності і набуває вигляду одностороннього руху. В такому разі маємо справу із одностороннім проникненням одностороннім впливом однієї культури на іншу.

При цьому важливо розрізнити характер цього руху. По-перше, процес впливу може бути як спонтанним, стихійним (на зразок ендосмосу), так цілеспрямовано організованим. Відтак, по-друге, він може бути як цілком добровільним запозиченням, перейманням набутоків іншої культури (передавання своїх культурних досягнень завжди щире: люди виявляють чи не найбільшу щедрість, саме коли йдеться про те, щоб «поділитися» з сусідами своїми піснями, танцями і т.д.), так насильницьким, гвалтівним актом насадження своєї культури іншим. Та обставина, що останнє частогусто здійснюється руками «своїх» же (як, наприклад, «хрещення» Русі князем Володимиром чи «європеїзація» московитів царем Петром), – суті справи не міняє.

Ясна річ, що в реальному житті всі зазначені аспекти взаємодії національних культур можуть химерно переплітатись та поєднуватись: узвичаєні, вони лягають в основу народної (національної) традиції.

5. Традиції.

Щойно був ужитий вираз «народні, національні, традиції». А що, власне, це означає «традиція»?

Слово це походить від латинською *traditio*, яке складається з двох частин: префікса *tran*, що відповідає нашому *пере*, та дієслова *do* – давати, і означає передавання, переказування, заповідання, навчання тощо.

Найближче до такого, дослівного, значення латинородного терміна його російський відповідник *предание* («*предания старины глубокой*»). Український же варіант «*предання*» – переказ, – на перший погляд, містить виразний натяк на усний характер цього «*передавання*», отже, однобічно вип'ячує ту обставину, що йдеться ніби лише про передавання того, що міститься («*кодується*», «*шифрується*» і т.д.) виключно у слові. Зокрема й, передусім, у слові казати. Тимчасом значення і цього слова далеко не вичерпується синонімічними говорити, балакати, мовити тощо. Про його більш глибокий, глибинний, зміст нам натякають не такі вже й далекі його родичі: «*заказник*», «*наказ*» і навіть «*каз*». Заказати – це зовсім не «*замовити*», це – заповісти (*заказник*=*заповідник*), причому з відтінком обов'язковості виконання. («*Внукам-правнукам зажажищ!..*»). Тим не менш, можливо, саме з огляду на цю неоднозначність поняття переказ увійшов ужиток його латино-РОДНИЙ варіант. (Хоча, строго кажучи, ні латинородний термін традиції, ні український та російський відповідники (*переказ*, *предание*) все ж не несуть у собі вказівки на зміст цього передавання ДУХОВНИХ надбань від покоління до покоління).

Так чи інакше, традиція, таким чином, – те, що передається попередніми поколіннями людей нині сущим. Свого роду спадщина. Йдеться не про скарбницю матеріальних цінностей, а про духовний, культурний скарб народу, концентрат народної мудросі; спадщину, хоча й не позбавлену матеріальних носіїв, однак виключно «*духовну*» за змістом: успадкування людьми культурних надбань старших поколінь, органічне наслідування того, що визначає спосіб життя даного народу (етносу).

Тепер ми можемо спробуваги логічно в'яснити поняття. Традиції – це сукупність усталених, успадкованих від попередніх поколінь уявлень про навколишній світ і про місце й роль у ньому людей, про їхні права й обов'язки стосовно один одного, ставлення до природи і т. д., уявлень, які мають оціночний (аксиологічний) та нормативний (регулятивний) характер.

5.1. Структура традиції. Традиції, отже, – надзвичайно важливе за значенням, складне за будовою явище суспільного життя. Структурно у традиціях можна умовно виділити (логічно розрізнити нероздільне в житті), при-наймні, три «шари», три «аспекти». По-перше, це більш-менш цілісна система світоглядних уявлень, що відтворює певну народну (національну, етнічну) картину бачення світу. По-друге, це сфера почуттів, орієнтованих на ці уявлення, отже, – стереотипів сприймання оточуючого, його оцінки за шкалою «сприймання-несприймання» (добре-зле, гарно-погано, корисно-шкідливо і т.д. і т.п.). Нарешті – це сфера практич-

них дій (жестів, рухів, церемоній, маніпуляцій, ритуалів, які відповідають світоглядним уявленням і спрямовані на задоволення почуттів, які супроводжують ці уявлення, та на їх підтримку й поглиблення), вироблених стереотипів поведінки.

Саме цим останнім, в першу чергу, і відрізняються від «переказів». «преданий» власне «традиції». Хоча цей термін, як було зазначено, також не несе у собі виразної вказівки на наочно-дієвий, конкретно-ситуаційний спосіб передавання з покоління у покоління народної мудрості, але через іноземну певизначеність він ніби й не містить недвозначної вказівки на суто усний, винятково вербальний (словесний) характер успадковування культурних надбань та їх зміст.

Можливо, що саме з аналогічних причин закріпилось також і тлумачення терміна англомовного походження фольклор як лише означення усної народної (до того ж винятково художньої!) творчості. Тимчасом у британців цим словом (folklore) означалась взагалі народна мудрість (folk – народ, люди, lore – вчення, знання), подібно як folk:land – народна (громадська) земля folkmote – народне зібрання (збори, зборище).

5.2. Звичай. Певна річ, найпримітнішим носієм народної мудрості виступає насамперед мова, слово. Та при всій його важливості воно ніколи не було настільки однозначним, щоб бути достатньо адекватним і, отже, – надійним носієм цієї самої мудрості. Народом, слава долі, не бракувало мудрості, щоб цей свій, головний, скарб доручати, «ховати» від забуття та втрат не лише у слово. Навіть якщо й прийняти на віру, ніби й тут, у цій справі, «спочатку було слово», то все ж доведеться визнати, що було воно з самого початку й залишається посьогодні далеко не єдиним носієм народної мудрості, а всього лише одним із численних засобів передавання її від покоління до покоління.

Найважливішим тут був і залишається отой самий «суспільний пристрій» (В. Ключевський), своєрідний самодіяльний «громадський агрегат», складовими частинами якого є живі люди і який діє безперервно споконвіку – день-у-день, з року в рік, з діда-прадіда і наймення якого – обряд. [87, 290]

5.3 Обряд. Слово обряд – віддієслівний іменник (від праукраїнського (старослов'янського) дієслова рядити (радити), що означає робити. Обрядувати (обрадити) означало обробити, облаштувати. В сучасних індоевропейських мовах (слов'янських, романо-германських, похідних від санскриту) ми знаходимо його відлуння, безліч далеких і не таких уже далеких його «родичів» (рада і уряд, рядно і раджа, ратуша, ратифікація, бундесрат і самоврядування, наряд і ря(д)жені, заряд і спорядження...). Дати раду (чомусь) означає по-українськи зовсім не «посоветовать» (рос.), а – зробити. Відповідно зрадити – означає зіпсувати справу. Коли наші далекі предки стали землеробами, вони прагнули землю о(б)радити (звід-

си – ора(ди)ти – орати – оранка – орачі – орії, зняряддя цієї праці орадло – радло – рало... Останнє і сьогодні у чехів пишеться через d: radlo (подібно, як мило – mydlo, а в нас – падло).

Обряд як унікальний соціокультурний феномен. Обряд – історично (хронологічно) перший і посьогодні найнадійніший суспільний засіб фіксації суспільної свідомості, придатний для закріплення її здобутків та поширення їх у часі (з покоління у покоління) і просторі (від сусідів до сусідів).

Пояснимо це на конкретних прикладах...

...Можливо доводилося вам, допитливий читачу, бачити на телевізійному екрані надзвичайно цікавий науковий експеримент з мавпами? Якщо бачили, нагадаю, коли ні, то переповімо його. Мавп поселили на одному з річкових островів середньої російської смуги, аби поспостерігати за їх поведінкою в умовах, наближених до природних. Мавпи, як тільки опинились на «самоті», негайно взялися за «з'ясування стосунків», і в коротких двобоях самців досить швидко виявився найсильніший, який і взяв на себе роль вожака. Звичайно, в «середньоросійській смугі» бракувало звичних для мавп харчів. Отож їм щодня й видавали певні порції цих ласощів. Але не розкидали їх, а клали в ямку під каменем. Як тільки відходив від годівниці працівник, мавпи стрімголов мчали до схованки. Першим завжди був вожак. Він загрозливими жестами, мімікою та вигуками відганяв усіх, відвалював камінь, діставав їжу і починав смакувати. Наситившись, дозволяв доступ до ласощів іншим у відповідній ієрархічній послідовності: улюбленим самкам, самкам з дітьми, старшим дітям, а тоді вже й іншим самцям. Кожного дня камінь над схованкою добирався усе більший та більший, і кожного разу все повторювалося достоту. Нарешті, кілька дослідників-чоловіків знайшли валун, який вони ледве змогли підважити утрьох. Як тільки вони відійшли, сценка повторилася, але з несподіваним фіналом: потужний самець, який першим прибіг до схованки, не зміг самотужки зрушити з місця камінь!.. Він гнівався, знову з ревом відганяв усіх, хто смів наближуватися... Йому й на думку не спало, замість цього, запросити своїх сородичів до об'єднання зусиль!.. Іжа цього разу виявилася недосягненою...

Так от, коли вищі примати – дуже й дуже далекі наші пре-пре-предки, – здолавши в собі зоологічний егоїзм, вперше і вдруге спільними зусиллями зсунули ось такий «камінь розбарту», почалося перетворення тваринного стада в людське суспільство. Разом із тим, як праця ставала співпрацею, почуття її учасників ставали співчуттями, вість ставала совістю, відомість ставала су(с)відомістю. Цей історичний шлях становлення суспільства відповідно зафіксований у всіх індоєвропейських мовах. (Порівняйте хоч би російські: общество – сообщество, труд – сотрудничество, чувство – сочувствие, мнение – сомнения, весть-совесть, знание-сознание тощо. По-

дібно в грецькій, латинській, французькій, англійській, іспанській та ін. мовах).

Виникши, суспільна свідомість почнає відгравати вирішальну роль у подальшому становленні суспільства, розвитку людства.

Але як могла ця суспільна свідомість, сказати б, «розпорошена» по окремих головах людей відігравати якусь важливу роль? Потрібно було людям винайти надійні засоби вираження та фіксації як індивідуальних, так і загальної, спільної (суспільної) свідомості. І такі засоби були винайдені – від міміки, жести, пози, вигуків – до членороздільної мови та засобів її фіксації (писемності). Алей найпершим і найефективнішим засобом були й залишаються своєрідні «ділові ігри» людей – імітації колективних дій у певних умовах для досягнення спільної мети, – названі нашими предками містким словом *обряд*.

В обряді надбання суспільної свідомості адресуються не лише до розумової пам'яті учасників, але й до їх пам'яті чуттєвої, наочно-дієвої, просторово-рухової, музично-ритмової ... Чимало давніх обрядів дійшли до нашого часу у вигляді пісень, що стали «дитячими». «Ось так, ось так-так, так у полі сіють мак», «А ми просо сіємо-сіємо, – співають дівчата, – а ми просо витопчем-витопчем, – вторять хлопці»... не що інше, як стародавня формула технології вирощування певних «сільгоспкультур». Подібним чином пісеньки на зразок «Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику...», «Вийди, вийди, сонечко, на моє віконечко, на моє подвір'ячко, на бабине пір'ячко...» – не що інше, як пісенна формула магічного заклинання, історичне відлуння певного релігійного обряду.

«Для свідомості, – писав видатний російський історик В. О. Ключевський, – досить певного зусилля думки й пам'яті, щоб збагнути й запам'ятати істину. Але цього дуже мало, щоб зробити істину керівницею волі, наставницею життя цілих суспільств. Для цього потрібно зодягти істину у форми й обряди в цілий пристрій, який безперервним потоком належних вражень приводив би наші думки в певний порядок, наші почуття у певний настрій, довбав би й розм'якшував би нашу грубу волю й таким чином, через безперервні вправи й навички, перетворював би вимоги істини у звичну моральну потребу, в довільний потяг волі» [5, 290—291]. Ключовим словом для характеристики цього процесу, безперечно, є *звичай*.

Так, саме *звичай*. Нагадаємо, що і його відтерли, замінили іноземними словами, які означають точнісінько те саме: грецьким (*етос*) – *звичка*, *звичай* та латинським *mos* (род. відм. *moris* – *звичка*, *звичай*; множ. *more* – *звичаї*, *нрави*; прикм. *moralis* (*мораліс*) – *звичаєвий*, *нравственный*, *етичний*, *моральний*). Що й казати: слово *звичай* звучить якось ніби надто буденно і прозаїчно для таких «високих» матерій: всього лише чоловіча форма *звички*.

Але це саме так. В ході історичного поступу йшло невинне нагромадження суми корисних для суспільства знань та умінь; завдяки їх повторенню з покоління у покоління відбувалось їх засвоєння людьми вони ставали переконаннями, а звичаєві (моральні!) приписи нормою поведінки. Відповідно формувалися і людські почуття – релігійні, моральні, естетичні. Сгановлення останніх, іагадасмо, ми й назвали відповідно процесами сакралізації, етизації та естетизації.

5.5. Найпоширенішим синонімом до слова звичаї, як відомо, є слово *нрави*. Перше з них натякає на «історію» – шлях формування традиції: те, до чого звикли, що увійшло в звичку. Друге виказує нормативно-регулятивний характер традицій, їхню роль своєрідного «пробного каменя» (індикатора, «лакмусового папірця»): все, що узгоджується із нравами (тобто традиціями, звичаями), вважається добрим (воно – «нравственне»=«моралісне») і гарним, красивим, прекрасним, бо воно «нравиться». І навпаки: все, що не узгоджується із «нравами» (тобто звичаями), вважається поганим, негарним (воно «не нравиться») і навіть недобрим, аморальним («без-нравствсним»).

5.6. «Консерванти» культури. Як видно з вищевикладеного, «ендосмос і культурне засвоєння» як фактори позитивного сприяння розвитку народних традицій, Людкевич протиставляв «консервативним загальнозасвоюваним формам життя і мистецтва». Нагадаємо його думку: «Далеко більше впливали на обмеження народності консервативність деяких суспільно-культурних форм та інституцій, як, приміром, церква і держава».[8, 140]

Такий вплив цих чинників, зазначав він, помітний особливо в середніх віках, зокрема в музиці, що саме тоді починає розвиватись як мистецтво: «Християнство середніх віків, що прагнуло до одностайного царства божого на землі, дало вираз цьому стремлінню у типових загальних формах культури всієї Європи; як християнською церквою і державою, феодалізмом, так і одностайно чернечою наукою і літературою воно не могло мати прихильного вливу на національний напрям у тому новонародженому мистецтві» [120, 139]. І в іншому місці: культура, що «повстала на руїнах старої еллінської цивілізації, так звана «елліністична» на Сході або «романістична» (тобто спопуляризована римлянами) на Заході, з допомогою християнізму загальмувала на довгі віки цілу Європу і ще опісля, в добі гуманізму та псевдокласицизму, показала свою нівелюючу силу» [8, 141].

Що правда – то правда. Церква і держава – своєрідні «брати Прокрусти», які силоміць вкладали (і вкладають подекуди сьогодні!) культуру, особливо ж мораль, право, мистецтво та релігію в свої горезвісні костоломні ложа.

Звернемо пильнішу увагу на цю обставину. Якщо досі у нас велась мова

про загалом мирний, спонтанний, мимовільний (коли не добровільний) процес взаємопроникнення та взаємовпливу культур (міжнародний, між-національний ендосмос та запозичення), то тут ми вже надibuємо на процеси, принаймні почасти, щоб не сказати переважно, – примусові: насильницького нав'язування інокультури (культури інонаціональної, яка при цьому часто-густо видається за нібито інтернаціональну, наднаціональну, космополітичну). В цьому зв'язку уявляється не зайвим зауважити: якщо християнізація європейських народів лише загальмувала «на віки» розвиток їх національних традицій, то «насадження» християнства серед східного слов'янства мало для нашої культури більш драматичні, щоб не сказати катастрофічні, наслідки: самотні традиції виявились підрубані у корінні

5.7. Рутинні елементи культури. Виставляючи церквута державу як найбільш типові консервативні суспільно-культурні форми, що більшою мірою, ніж чужеродні впливи, негативно позначаються на розвиткові народних традицій, Людкевич, наводив зокрема такий доказ: «Це видно найкраще з того, що вищі (т. зв. інтелігентні) верстви народів, які в середніх віках виробили ті культурні форми (тобто, церкву і державу – С. Б.), відчужувались від народного коріння і в даних умовах зовсім легко винароднювалися, тим часом як інші народні елементи заховували завжди свою житгєву органічну силу». Тому вільний дух романтизму (в ньому Людкевич добачав силу, яка про-тистоїть церкві і державі – С. Б.), що виробився під впливом великих суспільних рухів кінця XVIII в., проголосив перший раз свідомо ідею національного відродження та в літературі й мистецтві зманіфестувався як зворот до усної народної поезії. [9, 219]. І трохи далі узагальнюючий висновок: «Ми бачили, що національний напрямок в музиці всіх народів, а головне «менших», мав виразні спільні прикмети, а саме: визначався явним і сильним змаганням створити національний стиль в музиці як мистецтві та проявлявся в запопадливому використуванні народного етнографічного матеріалу». [9, 221]

Особисто Людкевичу видавалось неприйнятним оте «запопадливе» ставлення до етнографічного матеріалу і взагалі було чужим перебільшення ролі та значення «чисто народних» традицій: «І цей народницький клич, який не раз фальшиво ідеалізував усе простонародне та не хотів бачити цього визнаного нині наукою факту, що простонародна творчість всіх часів була завджди в тісній залежності від усяких чужих культурних впливів та що якраз розквіт Української народної пісні в XVII—XVIII ст. завдячується головно культурному плеканню музики і співу під проводом італійців.

Цей простонародницький клич спричинив чимало замішання у наших поглядах на європейську музичну культуру і на її представника – БОРТНЯНСЬКОГО, якому тепер стали відмовляти всякого значення для україн-

ської музики як «ненародному», «чужому», навіть «шкідливому». [9, 222]

Так писав Людкевич 1925 р. у Галичині, що була тоді під владою Польщі, з приводу сотої річниці від кончини видатного української композитора. Відзначаючи з гордістю («ким як ким, але Бортнянським можемо питатись»), що з української музичної сфери XVIII ст., «в добі, коли національна музика всіх слов'ян, не виключаючи чехів, була в пелюшках, вийшов музикант-творець європейської міри, «український Моцарт», Станіслав Людкевич з сумом констатував подиву гідне несприйняття, неспізнання композитора як свого національного». І то виходячи не з самої музичної тканини – «там українське вухо безпомилково розпізнає рідну звукову стихію», – а з огляду на його високопрофесійний зарубіжний вишкіл! «Особливо сильно піднялась течія проти Бортнянського, – зазначав Людкевич. – в добі т. зв. «народницького напрямку» в літературі й музиці (якому почин дали в Росії Серов і Глінка, а у нас Лисенко) – напрямку, який протиставляв «штучній», пережитій музиці «гнилого Заходу» своєрідну «незіпсовану» красу народної пісні, а поліфонній церковно-хоровій музиці – «древні» протонародні, церковні «наспіви». [9, 221—222]

Повчально відзначити – з огляду на рутинність звички «фальшиво ідеалізувати все протонародне» та заскоружле нерозуміння діалектики «чужого» і «кревного» в народних традиціях, – що через якихось тридцять років після дискусії про Бортнянського уже сам Людкевич опиниться в ситуації, подібній до тієї, з якої він «визволяв» Бортнянською. А сталося таке.

Ще 1929 р. на педагогічному з'їзді у Варшаві Людкевич виступив з доповіддю, у якій запропонував свою, оригінальну концепцію (програму і методологію) реформи системи сольмізації. Як відомо, діючу й досі систему для навчання музичної грамоти без інструмента – для вокалу (співу) – придумав ще в XI ст. Гвідо з Ареццо (Гвідо Аретинський). Названа вона сольмізаційною тому, що вперше використовувала склади із приголосної та голосної для назви нот (звуків) гексахорду. Зроблено було це винахідником дуже дотепно. Він склав немудрящого віршика-молитву до святого Іоанна – «покровителя» співу – з благанням змилюватися й не допустити, щоб у співаків похрипли голоси. Кожний рядок цього піснеспіву починався з підвищення на інтервал звукоряду. Початкові склади слів, що з них починались рядки вірша, і «прилипли» до «нот»: «до» (початково – лат. ut (ут) – щоб), «ре», «мі», «фа», «соль», «ля», «сі».

Але це ще не все. Необхідно було ще й уникнути при співі тритонового інтервалу (чиста кварта), який утворювався при використанні «сі» у поєднанні з іншими. Цей інтервал викликав певне слухове напруження, дисонанс, «псував» гармонію, тому одержав ві церковних теоретиків музики наймення «диявол у музиці». Так от, аби подолати цього «диявола», Гвідо вигадав на додаток до слухової ще й наочну мнемонічну схему для заучу-

вання інтервалів – так зване «правило руки». За цим правилом, виходило, ніби «тільки» й треба «після мі-фа-соль співати знову «мі-фа-соль» – тобто штучно уникався небажаний звук «сі», отже, – й капосний інтервал. Фактично цього звуку уникали тим, що «пом'якшували» його: знижували на півтону. Відтак, коли для теоретичних розрахунків застосовували буквенні позначки «нот», то звуки гексахорду (який починався з «ля»), одержали відповідну «абетку» – a,b,c,d,e,f,g. Друга ступінь якраз і була полем битви з «музичним дияволом». І тут, знизивши звук на півтону, пощастило його «перехитрити». Але сам по собі цей звук («чисте» сі), ясна річ, від цього нікуди не подівся. То ж коли виникала така потреба його використати (у випадках, коли уникалась чиста уварта), а відтак і позначати на письмі, вдались до варіативного вирішення: різного графічного накреслення цієї літери. Уже «узаконене» використання «пом'якшеного» звуку позначили літерою В «м'якою» – з округлим начертанням: b mol (бе-моль). Для позначення нспом'якшеного звуку прийняли ту ж саму літеру В, але з прямокутним («квадратним») начертанням – b quar (бекар). Згодом, коли обидва ці знаки втратили своє первісне призначення і стали просто символами: b (бемоль) – зниження («пом'якшення» – бекар), відповідно – відмови від пом'якшення для позначення «чистого» сі використали чергову літеру лптинського алфавіту h. Так і сталося, що для означення другого ступеня натурального звукоряду застосовується восьма літера алфавіту...

Однак, оскільки з розвитком музики й музичної теорії виникла потреба аналогічно то «пом'якшувати» (знижувати), то відповідно «підвищувати» всі тони, система Гвідо Аретинського виявилась надзвичайно складною для застосування, щоб не сказати малоприсадною. Тому в різні часи в різних країнах пропонувались то ті, то інші методи вдосконалення цієї системи. Серед музикантів вони дістали відповідні назвиська – «боце-діза-ції», «бе-бі-за-ції», «даменізації» тощо. Проте жодна з них не була визнана такою, що має очевидні й абсолютні переваги, достатні для того, щоб бути покладеною в основу реформи існуючої, уже пережитої по суті системи.

То ж і наш видатний теоретик, педагог і композитор зробив особисту спробу зарадити справі, запропонувавши при цьому водночас помінати назви «до» і «соль» відповідно на «то» і «до» (щоб позначити «тоніку» і «домінанту», «замість того, що нічого не означає») і називати діатонічні тони то, ре, ме, фа, до, ля, се, то. При хроматичній зміні: підвищені (дієз) – на «і» (ті, рі, мі, фі, ді, лі, сі, ті), при зниженні b (бемолі), – на «у» (ту, ру, му... і т. д.). [10, 393—404]

Цій справі Людкевич присвятив ще цілий ряд виступів в українській (1929 р.) та польській (1929, 1930 рр.) пресі [115, 412—414]. Кардинальних змін, незважаючи на широкий розголос і дискусії (зокрема й у Чехословаччині, Польщі), не сталося. Та все ж знайшовся ентузіаст, фахівець

із сольфеджіо (викладач Львівської музичної школи-десятирічки Г. Терлецький), який узявся запровадити у практику ідею Людкевича. І йшло все добре, та не в добрий час – у самий розпал боротьби в Радянському Союзі «проти космополітизму і низькопоклонства перед Заходом». І от Г. Терлецького, – а «рикошетом» і Людкевича, – «професійні партіоти» звинуватили в... низькопоклонстві перед «гнилим Заходом»!..

«Закид проти реформи, який виринув у дискусії, – говорив в 1949 р. у спеціальній доповіді Людкевич, – орудує вже ідео-логічними категоріями. Інновація у сольмізації є, мовляв, імпорт із Заходу, і в ній виявляється «низькопоклонство» перед буржуазним Заходом чи «консервативний» метод... Тут хочеться сказати, – вів далі «порушник» «народної» традиції, – простіть, друзі, я тут нічого не розумію. Це справді якимсь непорозумінням! Де ж тут логіка і послідовність? Значить, сольмізаційні знаки винаходу папською монаха Гвідо з усіма пізнішими еволюціями на Заході, з термінами дієз, бемоль, дубль-бемоль і т. д. – це приймаємо як недоторкану нашу святість, а спроби реформи, які зовсім не утвердилися на Заході, а тільки були дискутовані у Львові, Варшаві та навіть на Україні, мають бути для нас осоружні, викляті, замкнуті?! Це було б, мабуть, великим зловживанням та перекрученням наших високих патріотичних кличів. Якраз чи не найкращою патріотичною справою було б провести у нас вирішення проблеми, яку Захід досі не встиг розв'язати».[10, 404]

Цим, здається, все й скінчилось. Обійшлося без особливих «последствий» для «порушників». «Вітчизняна» традиція залишається і подосі непорушною. Хоча й косною.

Повчальний з усіх точок зору цей епізод для нас важливий в даному разі як разючий приклад того, як перейняте чуже, завдяки процесу естетизації, етизації та сакралізації, стає своїм, рідним і нарівні із гомогенними явищами культури стає чинником народної (національної!) традиції. Ба більше: звичка, звичай є чи не найпотужнішим консервантом культури, утримуючи в ній навіть пережиті, рутинні елементи.

Література:

1. Амосов Н. М. «Моделирование мышления и психики». К., 1965
2. М. Гимбутас. «Славяне», М., 2004
3. Л. Гумилев. География этноса. – Л., Наука. – 1990, с.27
4. В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. 5.М., 1956.
5. Ключевский В. О. Курс русской истории. // Соч. В 8 тт. Т.3. М., 1957.
6. А. Ю. Кримський. Історія Туреччини. // Твори в п'яти т. Т.4. Ч. IV. К., 1974.
7. Д. С. Лихачев. От покаяния – к действию // «Сов. культура». 1988. 27 авг.
8. С. П. Людкевич. Про націоналізм у музиці // Статті, дослідження, рецензії. К., 1973.

9. С. П. Людкевич. Бортнянський і сучасна українська музика // Статті, дослідження, рецензії. К., 1973.

10. С. П. Людкевич. Критичні зауваження у справі науки сольфеджіо і музичного диктанту в музичних школах; Спроби критичного підходу до питання сольмізації та її реформи // Статті, дослідження, рецензії. К., 1973.

11. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українців.- К., 1997, с.85—86.

12. Советский энциклопедический словарь». – М., 1979.

Примітки:

⁹⁵ Що саме «сакральний компонент» є вирішальним, коли не найважливішим, серед численних фактів засвідчує і той, що про нього повідомив А. Литвин на сторінках журналу «Век ХХ і мир» (№ 9, за 1991р). Нарис має «інтригуючий» заголовок: «Єврейський Іван». А йдеться у ньому про «російських іудаїстів із-під Воронежа». «В Іллінці (назва Села — Авт.) живуть гери — ті, хто не будучи етнічними євреями, повністю перейняли іудейський обряд, Талмуд і Каббалу і через це вважають себе євреями. Саме тому в їхньому середовищі на початку 70-х рр. з'явилися ті, що вирішили переселитися в Ерец — Ізраель. За законами Ізраїля вони — євреї, точнісінько так само, як вважаються такими тати, фараші, лалухи і навіть ...мексиканські іллінці, які перейшли в іудаїзм. Та й у радянських паспортах і метриках у багатьох іллінців позначено цей запис — «єврей», «єврейка». Так склалося, що ті, хто прийняв іудаїзм, доволі скоро починали усвідомлювати себе євреями».

Ірина Лебединська

КУЛЬТУРА ЯК СПОСІБ НАБУТТЯ ІДЕНТИЧНОСТІ: МЕТОДОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ

Усвідомлення значущості культури в індивідуальному житті людини зростало та розвивалося в історії людської цивілізації поступово. Показовим є шлях інтерпретації культури від редукції її до сукупності певних характеристик у античних греків до онтологічної інтерпретації її як способу існування людини в традиції української школи філософії культури. Так стає зрозумілим, що сучасні уявлення про сутність культури – результат порівняно пізнього новоєвропейського осмислення феномена культури.

Який, приміром, смисл у поняття культура вкладала античність? Відомо, що антична полісна ідеологія класичного періоду не знала поняття «людина». Історія, за Геродотом, мислилася як конкретні вчинки громадян. Як у такому контексті могла тлумачитися культура? Як культивування прекрасної індивідуальності, етичних чеснот, естетичних характеристик, культури тіла, одягу, манер, способів спілкування. Таке філософське розуміння культури, як філософії індивідуального культивування, отримало своє втілення і в інших культурних моделях, приміром етико-естетичних еталонах середньовічного лицарства.

У 1530 році з'являється невеличкий трактат Еразма Роттердамського «De civilitate morum puerilium», який, на думку Н. Еліаса, стає важливим симптомом змін у суспільних процесах. Слово цивілізація, що обігрується в роботі у зв'язку з настановами молоді щодо правил поведінки, перетворюється на одне з центральних понять самоідентифікації європейської людини. Віднині європейці починають визначати власну самосвідомість та самотність крізь поняття культура та цивілізація.

Новий час змінює світогляд західноєвропейської людини, що у свою чергу зумовлює появу нового розуміння культури, історії та місця людини в них. Особистість починає усвідомлювати всю глибину та непізнаність «людського»; з'ясовується, що споконвічно людське не може бути реалізоване в одному індивіді, що у людській свідомості існують поняття та смисли, які, й начебто мають розмірності людської індивідуальної

свідомості, проте є надлишковими по відношенню до неї. Так виникає ідея прогресу, а саме поняття культури набуває нового сенсу. Культура постає універсумом загальних, вироблених у ході історії найзначущих і або найцінніших норм, правил, а людина отримує статус культурної залежно від того, наскільки вона оволоділа цим людським досвідом.

Таке розуміння культури як «другої природи» було запропоноване просвітником С. Пуфендорфом у 1684 р. У найбільш радикальних версіях доби Просвітництва людину починають розглядати як «*tabula rasa*» (чисту дошку) онтологічна пустотність, нестача якої долається метою та традицією залучення до культури. Проте й багато сучасних дослідників у цілому принципово не змінили свого розуміння феномена культури. В контексті цих досліджень людина та історія набувають сенсу, об'єднуються у символічну єдність шляхом залучення до культури.

«Проект Просвітництва» (Ю. Габермас) на тривалий час закріпив у свідомості європейців ілюзію, яка здавалася безперечною істиною: достатньо прилучити людину до культури, яка тлумачилася насамперед як освіченість та моральність, і людина автоматично стане моральною, щасливою, а суспільство довершеним та розвинутим. У цьому «картезіанському театрі» (С. Деннет) людина розглядалася передусім як істота раціональна, свідомо та рефлексивна. Людський розум тлумачився як «територія одвічних істин та сховище фіксованих принципів».

Класичний проект Просвітництва виходив з настанов, що людина є нормативною істотою. Вона піддається порядку, прагне істини, добра, краси, а історія насичена метою та завданням на її його розвиток. У тлумаченні різного роду процесів, у тому числі і соціальних, переважав механістичний образ годинника, за аналогією з яким був, начебто, побудований Всесвіт, поштовх якому колись надав Бог, який і дотепер рухається за його законами. Культура в такому контексті тлумачилася як щось, що свідомо прищеплюється, формується, до чого людина долучається в процесі перебування в певному культурному середовищі. Так відбулася «вузлова подія» в історії людства, яка започаткувала драматургію антропологічного сценарію та задала вектори інститутів соціалізації, згідно з якими витоки недосконалого людського існування віднайшли своє пояснення в зовнішньому безладді.

Крім того, як помічає В. Вельш, новочасне мислення мало ще дві характерні формальні ознаки, які відіграли визначальну роль в європейській культурі. Основним пафосом Нового часу був пафос радикального початку та претензія на універсалізм: «Ідеться не про реформу та оновлення і в жодному разі не про просте оживлення, натомість – про радикальний новий початок. І цей характер радикально нового не лише інтенсивно посилювався в початковій фазі, а й пізніше постійно визнавався і прославлявся як особливість цього початку» [11, 91]... «Другий формальний момент,

претензія на універсалізм, яким сам собою випливає з першого, з радикальності нового підходу. Бо коли жодне значення не лишають без змін, то слід наново розбудовувати не щось окреме, а все разом. І фактично нова наука, починаючи з її методу, осягається як *mathesis universalis*» [11, 92]... «Старі особливості повільно, але неминуче поглиналися. Так із середини XVIII ст., наприклад, поєднання багатьох історій перетворилося на одну історію... Обидві характеристики – як радикальність, так і універсальність – є очевидними характеристиками «технічного духу» [11, 93].

Віднині, самовпевнена європейська наукова думка спрямувала свої зусилля на оволодіння світу зовнішнього, а не природи людини. Логічно був зроблений висновок: зміна суспільного устрою гарантує людині свободу й розквіт. Людина фактично стала заручницею зовнішніх сил та обставин. Так по суті відбувся антихристиянський культурний поворот. Ці світоглядні настанови обернулися низкою революцій, які виявилися практичним втіленням класичної онтології розуму, тобто класичного типу раціональності.

В історичному контексті такі висновки є цілком зрозумілими. Здобувши опертя в науці, завоювавши природне місце людини, наука загубила її місце екзистенціальне, тобто власне, людське. Середньовічні універсалії – Людина, Бог, Свобода, Безсмертя, втративши свої місця в ієрархії соціокультурних цінностей, опинилися в новому світоглядному контексті Нового часу. Приміром, людина потрапила кудись на периферію Всесвіту, перебуваючи в одному ряду з будь-якою іншою істотою, а, отже, стала звичайним, рядовим предметом вивчення природничими науками. Змусивши віру доводити свою істинність і безсумнівність, наука позбавила не тільки її, а й людину статусу божественного походження.

У подальшому виявилось, що осмислення людини та культури не вичерпуються здоровим глуздом і розумом, а прилучення людини до культурних цінностей не зумовлює безпосередній прогрес у моральному та й у будь-якому іншому людському вимірі. Водночас з'ясувалося, що і в культурі, і в людській свідомості є пласти, байдужі до тих причинно-наслідкових відношень і залежностей, які виокремлює наука, що заданість культури людині автоматично не передбачає наявності в неї бажання оволодіти цією культурою, зробити її цінності та ідеали вимірами власного життя.

Більше того, з'ясувалося, що людина досить «лукава істота»: навіть декларує загально-людські цінності та ідеали, вона в особистому, буденному житті спирається на зовсім протилежні за своєю природою інстинкти та рефлексії: «Фройд показує нам, що в людському суб'єкті існує щось, що говорить, говорить у повному розумінні слова, тобто бреше – бреше зі знанням справи й поза участю свідомості», – пише Ж. Лакан [22, 257]. У зв'язку з цим виникає запитання: а що примушує людину так діяти, які мотиви реально керують нею, не отримуючи при цьому адекватної про-

екції у свідомості? Отже, перед європейцями знову постав спектр питань, що свідчив про розгортання нового проблемного поля в європейській культурі. У найпарадоксальнішій формі кризи раціоналістичного світогляду виразив знову таки З. Фройд, для якого протиріччя раціоналізму були самоочевидними. Він виявив та сформулював метафізичний парадокс у відносинах людини і суспільства. Суть якого полягає в тому, що людина і суспільство онтологічно єдині, вони не можуть існувати одне без одного, проте протягом усього свого спільного існування людина, з одного боку, та суспільство, з іншого, виробили безліч захисних механізмів одне від одного, а також і такий специфічний спосіб людського існування в суспільстві як культура.

Виходячи з такої особливості культури, як володарювання над природою, З. Фройд розумів поняття «природа» (*natura*) передусім як природу людини, людську натуру, якою треба оволодіти. Він був упевнений, що культура та людина, чия природа, з його погляду, зводиться до двох головних доміант – сексуальності та агресивності, перебувають у початковому антагонізмові. Причина цього антагонізму вбачалася саме в культурі та її інститутах. «Наша культура здійснює на нас тиск, який ледь можна виносити, вона потребує коригування,» – писав вчений [45, 291]. Чи мають ідеї З. Фройда підстави для свого існування сьогодні? Чи не є вони наслідком лише терапевтичної практики вченого? І що таке культура з точки зору сучасної психологічної науки та чому невдоволеність нею є постійним станом людства?

Хоча саме поняття культура має тисячорічну історію і нараховує більше, ніж 500 визначень, вважається, що становлення культурологічного знання почалося в Новий час, тобто в період складання класичної онтології розуму як класичного типу раціональності. Попередня традиція інтерпретації феномена культури зумовила доміантний смисл у становленні предметної області науки про культуру. Поняття культура завжди розглядалося в опозиції до поняття натура. Власне, ця опозиційність і конституювала західно-європейську культурологію як науку. До речі, відомо, що термін культурологія американського походження і не відразу прижився в європейських науках.

Серед європейських дослідників, що зробили вагомий внесок у становлення класичної теорії культури, можна назвати, безумовно, неокантіанців – В. Віндельбанда, Е. Кассіра, Г. Ріккєрта, а також представників філософії життя – В. Дільтея, Г. Зіммеля, які в межах класичного метафізичного дискурсу, спрямували свої зусилля не тільки на прояснення сенсу культури, але головним чином на розробку методології дослідження культурних явищ, символічних за своєю суттю, а, отже, таких, що потребують особливих методологічних процедур.

Становлення класичної культурології відбувалося в досить цікаво-

му інтелектуальному контексті. У Німеччині наприкінці XIX сторіччя посилюється науковий інтерес до історії і, зокрема, до відмінності між історією та наукою. Головна ідея, яку активно почало розробляти кантіанство, а В. Віндельбанд виклав у своїй ректорській промові у Страсбурзі (1894 р.), стосувалася розрізнення методів пізнання природничих наук та історії, а також проголошення історичного знання науковим.

До цієї промови в науці домінувала думка, висловлена А. Шопенгауером у роботі «Світ як воля та уявлення», що історичне знання, оскільки воно має справу з індивідуальними фактами не є науковим.

Проголошуючи право історії на статус наукового знання, В. Віндельбанд «не усвідомлює, що вся традиція європейської філософії від ранніх греків і до його днів проголошувала, що це знання є неможливим: індивідуальне як нестале, скороминуще існування може сприйматися й переживатися тільки тоді, коли воно трапляється, й ніколи не може бути предметом тієї сталої і логічно збудованої речі, яка називається науковим знанням», – пише Р. Колінгвуд [19, 73]. Продовжуючи далі аналіз внеску В. Віндельбанда у становлення культурології, Р. Колінгвуд вважає єдиною послугою, яку зробив вчений для розвитку й становлення гуманітарного знання як наукового, пропозицію В. Віндельбанда замінити старомодне поняття «історія» на «науку про культуру». Але, на думку англійського вченого, прийняття цього терміну лише позитивістським способом стерло різницю між гуманітарною та природничою науками [19, 84].

Отже, з самого початку виникнення перед культурологією постала непроста проблема – виокремившись від природничого знання, утворивши власну методологію дослідження – не втратити науковість, уявлення про яку було задане природничою парадигмою Нового часу. Головною ознакою науковості в класичному раціоналізмі вважалася об'єктивність знання. «Істина як відповідність» і «знання як точність репрезентацій» – основні постулати класичної епістемології розуму. Цікавим є те, що «свої сертифікати» на незалежність психологія теж здобувала, по-перше, в математиці, по-друге, в експерименті», хоча сторіччями обителлю психології вважалася філософія» [46, 120].

Ця опозиційність, *pro and contra*, стає живою тканиною дослідницького процесу, пронизує методологічне мислення, задаючи методологічні установки. Крім того, відомо – мислення, що працює в межах традиційної бінарної логіки, функціонує за принципами ієрархії й забороняє будь – які маргінальні засоби вираження, а, отже, стає репресивним щодо іномислення, інобачення.

Сучасний рівень психологічного та філософського знання вимагає переосмислення класичної інтерпретації культури як ідеальної перспекти-

ви індивідуального розвитку та формування людини (за традицією Проєкту Просвітництва) згідно з яким культура розглядається як необхідна сукупність норм та стереотипів поведінки людини в суспільстві.

Трагічний досвід доби Просвітництва та низки світових революцій дають змогу дійти висновку, згідно з яким недостатньо залучити людину до культури й освіти, щоб вона стала довершеною. Якщо просвітники були впевнені, що людська природа не потребує вдосконалення, а людина є *tabula rasa* : достатньо написати на ній що завгодно і як завгодно, а всі зусилля треба переорієнтувати на переустрій навколишнього світу, то мислителі ХХ ст. роблять висновок, що радикальна перебудова цього світу обертається лише новими бідами та розчаруваннями, а термін «просвітництво» взагалі набуває негативного сенсу, оскільки не несе в собі нічого позитивного.

Розчарування в культурі пов'язане передусім із класичним раціоналістичним розумінням і баченням її ролі в житті людини, з традиційною установкою на культуру. Традиційність ця, беручи свій початок у філософії історії відомого німецького просвітника Й. Гердера, наділяє культуру та історію певною еволюційною перспективою, тим трансцендентним сенсом, прилучившись до якого, людина тільки й отримує змогу відбутися як людина. Цей трансцендентний сенс розумівся знову ж таки абсолютно в душі Просвітництва – людяність, гуманність, освіченість, вихованість і т.п. Марксизм, до речі, ставився дуже критично до ідеалістичних концепцій філософії історії та філософії культури, проте розглядав історію та культуру в межах традиційної класичної раціоналістичної парадигми – як кумулятивне нарощування загальнолюдських цінностей та ідеалів Істини, Добра, Краси, як прогрес в освіті і вихованні. Така інтерпретація культури обернулася своєрідним «Ренесансним перспективізмом», метафорою «суб'єкт», а також ідеєю незалежної, самодостатньої ідентичності особистості, яка виявилася здатною самостійно забезпечити власну цілісність, бажану пластичність і автономність, і навіть власну можливість.

«Ідея суб'єктів як авторів їх власних життєвих сценаріїв потребує пріоритетної та незалежної особистісної ідентичності. Як у перспективізмі Ренесансного живопису, який існував за межами картини у привілейованій позиції бачення майстра. Ця відмінна точка зору знайшла відгук як у дискурсивному результаті Просвітництва, так і у привілейованій позиції, що засновувалася на виключенні іншого»[41, 23].

Відкриття феномена непрозорості культурного досвіду людини, більше того усвідомлення того, що культурний світ не є простим засобом, чистою можливістю досягнення устремлінь людини, не є прозорим для її бажань і сподівань, а існує і рухається за своїми власними законами, чинить опір, утримує в собі ризик, збитковий, амбівалентний, принципово не даний, а заданий і є зосереддям усіх причинних зв'язків універсуму,

змусив дослідників відтепер розглядати культуру як простір людського існування, в якому людина, за М. Гайдеггером, є не тільки «буття-в-світі», але головним чином «буття – з – іншими», співбуття. І тому людина завжди ідентифікується як людина культури, незалежно від ступеню освіченості, інтелігентності тощо.

Мабуть, саме цим пояснюється те, що для багатьох людей приналежність до культури сприймається несвідомо, переживається як природна належність до певної землі, соціуму, «космосу», як доля, тобто як те, що не вибирають, неproblemатично, говорячи словами А. Шюца. «...я в природній настанові повсякденності сприймаю як неproblemатичне що структурований соціальний і культурний світ є історично встановленими рамками стосунків, спосіб даності яких у мені та ближніх людей так само не викликає питань, як і спосіб даності «природного світу» [42, 19]. І тому, коли власна культура, за певних обставин, перестає влаштовувати людину, людина «переростає» власну культуру, розриви культурної ідентичності обертаються для неї кризою та драматичними особистими подіями, свідками яких ми сьогодні всі являємося. Вміння та здатність дистанціюватися від власної культурної приналежності (зумовленості, заданості) розглядається в європейській гуманітарній традиції окремими дослідниками як прояв свободи та здатності людини до самодетермінації та самовизначення. На що, доречі, звертає увагу Ч. Тейлор коли пише про ідеал відсторонення як складову нашого культурного спадку. «У книгах пророків та у Псалмах до нас промовляють люди, які протистояли майже одноставному цькуванню з боку їхніх спільнот, щоб донести об'явлення Бога. Подібно Платон змальовує Сократа, як людину, що її міцна вкоріненість у філософському мисленні дозволяє їй зберегти гордовиту незалежність від думки афінян» [34, 57].

Відтак, культура не тільки створює перспективу майбутнього ідеального проекту, а й постає як символічний спосіб людського існування, поза яким особистість просто не може відбутися. В онтологічному вимірі культура є наперед заданою кожній людині життєвою реальністю світу життя, способом її буття (*die Lebenswelt*). В контексті феноменологічного розуміння культури вживання визначень «культурна» або «некультурна» людина вбачається досить неповним. Гуманістична орієнтація зазначеного підходу очевидна: вона заперечує оцінковий підхід до культури з позицій «поганий – гарний», «розвинутий - нерозвинутий», стверджуючи самоцінність та унікальність кожної культури та кожної людини, хоча й можливо шляхом певної ціннісної релятивізації та посилення «режиму амбівалентності». Як зауважує М. Попович, не все, що створене людиною, ми згодні вважати культурою. Чи згодні ми говорити про культуру катувань, чи є це насправді культурою? В такому контексті стає очевидним, «... що суб'єкт, якщо він має бути збереженим взагалі, повинен бути збереже-

ний в якості конструкції, а не як об'єкт виводу. Єдине питання, чи є суб'єкт достатньо корисним, щоб заслуговувати конструювання», – розмірковує Б. Рассел [1, 24].

Перші спроби методологічної рефлексії з приводу досліджень культурних явищ у радянській науці з'являються в 80-х роках ХХ ст. Л. Баткін, аналізуючи стан сучасної культурології, запропонував вивчати історію культури поєднуючи два способи – соціокультурний або семіотичний та діалогічний. Соціокультурним, семіотичним він називає метод, у якому дослідника «цікавить ідейна й психічна реальність, що знаходиться поза текстом, яку можна розгледіти крізь нього, як крізь скло, що вкрив іній. Текст – це виток, в якому треба шукати дещо більш глибинне, об'єктивне.» У такому разі, продовжує далі автор, «культура в цілому теж повинна бути побаченою в ряді інших, позакультурних структур. Культурна смислова творчість та спілкування послідовно зводяться до інформації, специфічне й унікальне – до загального, суб'єкт – до семіотичного устрою, який призводиться до руху лише в присутності загадкового суб'єктного змащування» [4, 108].

Іншим, протилежним шляхом дослідження є, на думку автора, так званий діалогічний шлях, де метою дослідження виступає смисл, а не інформація, твір, а не текст. Тоді «мета кожного разу полягає в пересмисленні – у відкритті твору як бескінечно – особливого, мислимого лише на межі з усіма іншими особливими духовними світами. А культура є принципово незавершеною.» Шляхом подолання цієї ситуації в дослідницькій емпіриці Л. Баткін вважав поєднання двох шляхів. Прикладом такого синтезу для нього була творчість М. Бахтіна, у якого, на його думку, при дослідженні історії літератури відбулося поєднання жанрового досвіду «сократичного діалогу» і «меніпеї» [4, 108].

Цікавим є те, що частіше за все приналежність до тієї чи іншої позиції була несвідомою, вона спрацьовувала як контекстність істини, як неявне, неартикульоване знання, як необхідна, за тих ідеологічних умов, відсутність авторства методологічної рефлексії.

Нового звучання проблема ідентичності набуває в контексті сучасного епістемологічного пошуку.

На думку відомого українського культуролога Є. Бистрицького, найбільш перспективним є «поєднання досвіду теоретичного аналізу раціональної організації сучасного «полісу» з постмодерним досвідом екзистенціально – вольової плюралізації». Дослідження ідентичності, цілісності й проблема самовизначення потребують неklasичних способів розуміння.

«Традиційно інтеракція різних соціокультурних світів – «форм життя» – осмислювалася за допомогою методології, яка була напрацьована в межах пізнавальних і світоглядних пошуків філософської герменев-

тики (В. Дільтей, М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рікер та ін.). Врешті-решт, теоретично, проблема міжлюдської єдності й колективної ідентичності з точки зору герменевтичного підходу має хоча й не «абсолютне», але все ж таки рішення. У такий підхід зіткнення мов, символічних засобів принципово знаходить рішення, хоча й крізь ментальні конфлікти, але у процесі ідеальної інтерпретації сторонніх значень. В якості основи їх можливого «єднання» береться поле смислів, де за допомогою теоретичних методів перекладу, розуміння, емпатії можливе взаємоузгодження... Але зараз йдеться не про конфлікт інтерпретацій, а про конфлікт політичних онтологій» [7, 6—8].

Новітні дослідження феномену ідентичності безпосередньо вводять нас у контекст неklasичних епістемологічних роздумів, а саме, роздумів епістемологічного постмодерну з його ідеями перспективності істини, «games of truth» (гри в істину), яка для психоаналітичного дискурсу, на думку М. Фуко, обертається проникненням безкінечного числа розрізень у власну область, що перетинає всі дисциплінарні та професійні межі. Ці «games of truth» постійно обертаються роздумами про методологічну кризу в психології, яка, на мою думку, є лише певним етапом у становленні її власної ідентичності.

Муки становлення нової ідентичності як у психології, так і в теорії культури, їх до певного часу складні взаємовідносини в англійській культурі, приміром, оформилися в психологічну антропологію, дисципліну, яка викладається в провідних англійських університетах і знімає, як на мене, проблему «двобою за чистоту походження». А термін «культурологія» дослідники пов'язують з ім'ям американського культурантрополога Л. Уайта, який, цілком в дусі біхейвіоризму, вважає поведінку народу функцією його культури. На думку дослідника, люди поводять себе так, а не інакше тому, що вони були народженими і вихованими в певних культурних традиціях. Поведінка народу визначається не фізичним типом або генетичним кодом, не ідеями, бажаннями, надіями та страхами, а зовнішньою екstrasоматичною культурною традицією. У радянській науковій традиції таким простором міждисциплінарного перехрестя стала культурно-історична психологія. Саме завдяки культурно-історичній психології виявилася можливою постановка проблеми конструювання типів культурної ідентичності і в сучасній вітчизняній психології.

«Процес занурювання соціальних зв'язків у глибини свідомості (про який говорить Виготський, аналізуючи формування внутрішньої мови) є – в логічному плані – процес перетворення розгорнутих і відносно самостійних «образів культури», її готових феноменів у культуру мислення, динамічну й розправлену, конденсовану в «точці» особи. Об'єктивно розвинута культура виявляється оберненою в майбутнє формою творчості нових, таких, що ще не існують, але є тільки можливими «образа-

ми культури». Соціальні зв'язки не тільки поринають у внутрішню мову, вони в ній докорінним образом перетворюються, отримують новий (ще не реалізований) смисл, нову спрямованість у зовнішню діяльність» [6, 111—112].

Варто додати – смисл культурного опосередкування полягає не тільки в тому, що ідентичність людини насичується культурним порядком, універсальними речами, які є запорукою існування людського роду як такого, проте й в тому, що саме в культурі відбувається постійна проблематизація людського існування, ставляться під сумнів самі основи та його перспективи, що власне, і спричиняє спроби її реінтерпретації, а також, говорячи словами Ю. Кристевой, «набувається загадковий вимір людського досвіду, який разом із приналежностями і поза ними називається свободою» [21, 196].

З іншого боку, людська індивідуальність набуває власної виразності знову таки в культурі завдяки своїй приналежності неприналежності до того чи іншого культурного універсуму. Адже, не тільки універсальні норми, цінності преломляються в специфічних культурних контекстах, але й індивідуальність людини, закріплюється та набуває сталих координат лише в певній культурі. Кожна культура, володіючи низкою базових понять, означає і тим самим обмежує і структурує психічний ландшафт людини, встановлює семантичні кордони «індивідуальних різноманітностей» (А. Вежбіцька, А. Лавджой).

Які методологічні загрози для інтерпретації феномена культурної ідентичності приховує пошук механізмів культурного опосередкування психічних явищ шляхом реконструкції культурного минулого?

Головною умовою конструювання ідентичності людини, якщо ідентичність розуміти як «рівність людини самій собі в потоці часу» (саме так, як ми пам'ятаємо, визначав ідентичність М.Мамардашвілі), є його її життєвий шлях, життєва історія, які насичують та структурують біографію людини, культури, суспільства життєво важливими подіями. Тобто структура культурної ідентичності людини конституюється в процесі проживання нею власної життєвої історії (Н. Чепелева, А. Шюц.)

Одним із перших звернув увагу на методологічні труднощі реконструкції та інтерпретації життєвої історії людини З. Фрейд. Ось що з цього приводу він писав: «Оскільки ми відстежуємо розвиток від його фінальної стадії назад, зв'язок виявляється безперервним, і ми відчуваємо, що досягли розуміння, яке є цілком задовільним або навіть вичерпним. Проте, якщо ми підемо зворотнім шляхом, якщо ми почнемо з посилок, які ми вивели з аналізу, та спробуємо простежити їх розвиток аж до кінцевого результату, тоді у нас не буде більше враження неминучості послідовності подій, які не могли вишикуватися інакше. Ми одразу помічаємо, що результат міг би бути й іншим» [20, 204].

Тобто, фактично висловлюючи цю думку, З. Фройд означає проблему опосередкованості психічних явищ умовами, які не тільки залишаються за екраном рефлексії, проте дуже часто носять випадковий характер, відіграючи при цьому тим не менш каталізуючу роль. «Все, починаючи зі звуку слова, кольору листя і закінчуючи відчуттям шматочка шкіри, може, як показав нам Фройд, сприяти драматизації і кристалізації почуття самоідентичності людської істоти. Тому що будь-яка річ такого роду в індивідуальному житті може відігравати роль, яка на думку філософів могла би, або принаймні, мала би бути зіграною лише речами універсальними та загальними. Вона може уособлювати сліпий відбиток, який ми бачимо на всьому, що робимо. Будь-яка констеляція подібних речей, що здається довільною, може задавати тональність життя. Будь-яка така констеляція може сформувати безумовну заповідь, служінню якій може бути присвячене життя; ця заповідь не буде менш безумовною від того, що вона може бути зрозумілою, саме найбільше, тільки одній людині», – пише Р. Рорті [33, 63–64]. Це дивовижне відкриття психоаналізу лише посилює сумніви, які так важко долалися в історії європейського гуманітарного знання, щодо наукових (в класичному розумінні цього слова) можливостей психології і які змушували її постійно потрапляти в пастку позитивістських методів дослідження. До речі, класична математика завдання відновлення причин по набіру наслідків вважала некоректними. Тому сучасна математика лібералізує власні методологічні канони.

На роль випадкового звертав увагу і Мерло-Понті. У «Феноменології сприйняття» він висловив думку про те, що в плоті випадкового начебто існує певна структура, дещо на кшталт сценарію, який не тільки перешкоджає багатству інтерпретацій, а, навпаки, складає їх глибинні засади, перетворюючи подію в тривалу тему історичного життя.

Усвідомлення ролі довільного, ролі випадку в науці, які інтерпретуються як вияв свободи, «чуттєво – зрозумілий і м'яко – пестливий анархізм буття», «як бажана радість хаосу, безпринципно-анархічна стихійність, про мету якої не тільки нічого не можна сказати, проте надає насолоду як раз те, що нічого не можна сказати і навіть не має бажання говорити» [25, 306], змусило дослідників розглядати історію життя людини не як однозначну детермінацію або циклічну причинність, а спрямувати зусилля аналізу до феноменів розриву меж, порогів, за якими починаються нові шляхи розвитку, нові причинні ряди, нові типи особистісної раціональності. Шлях реконструкції минулого перетворюється на пошук «ритмічних вузлів» (П. Рікер), «ситуацій історії» (Ж. Лакан), сингулярних подій (Ж. Дельоз), опорних точок або вузлів мережі складної і рухливої тканини персонального досвіду людини.

М. Фуко називає розриви найрадикальнішими тактами історії. На його думку, «проблема навіть не в традиціях і не в слідах, а у зрізі та межі; не

в тому, що розглядаються основи, які тривають, а в тому, що вивчаються трансформації, що оцінюються як основи й відновлення основ.<...>гострі стики перервності»[40, 10].

Подіями, що розривають звичний плін речей, руйнують сталий життєвий порядок, вважаються, як відомо, граничні стани, які переживає людина, такі як народження, смерть, материнство, ерос, сон, сп'яніння. «До цього належать також такі феномени розриву, як революція, відокремлення частини держави або конверсія, коли життєві форми стикаються одна з одною або відокремлюються одна від одної без того, щоб всеосяжний порядок регулював цей перехід», – вважає Б. Вальденфельс [10, 29]. С. Жижек називає радикальним розривом ланцюга причинності «ризик свободи». Проте, всі вони, на мою думку, можуть класифікуватися як універсальні життєві ситуації, в яких виразно виявляються базові архетипи людського роду, що є носіями та «охоронцями» ідентичності роду людського як такого.

М. Фуко теж зауважує, що таке тлумачення методології дослідження по – новому ставить проблему документа історії. Тепер літературний аналіз виявляє себе як структуру, притаманну творові, книжці, текстові [40, 9]. Проте структура – це «костеніння» смислу.. Психічна реальність людини, приміром, реагує на такі події встановленням меж між суб'єктивним минулим і суб'єктивним теперішнім.

Розрив, межу, поріг можна інтерпретувати і як опір матеріалу, що аналізується. Відсутність збігу інтерпретації дослідника та власної «логіки» матеріалу. В психоаналітичній традиції, приміром, опір інтерпретується як протидія перетворенню несвідомих процесів у свідомі, як опір інтерпретаціям аналітика, як втаємниченість і захист. У психотерапевтичному дискурсі такими місцями можуть бути – мовчання, описки, обмовки, паузи, зникання, за якими, як вважається, приховується інша, суто індивідуальна (частіше за все конфліктна) психічна реальність.

У текстовому аналізі – це апокрифічна культура, сміхові, карнавальні традиції, в структурах яких записані «бентежність та неспокій»; так зване маргінальне мистецтво – плани, щоденники, начерки, чернетки, тобто, все те, що утворює периферію творчого процесу, його подієвий ряд.

Східна художня практика та естетика, які традиційно орієнтувалися на цілісність сприйняття та зображення, вже дуже давно усвідомили семантичну значущість у віршах – паузи, в живописі – плями, у сценічному мистецтві – жест. «Пустотно – біле» кун бай в чаньській школі поезії та живопису є найбільш значущою часткою сувою, ніж саме зображення. В східному театрі кожний жест актора несе величезне навантаження, має свій точний малюнок і власне значення, а, отже, транслюється, ідентифікується і розуміється, додатково підтримуючи специфічну ознаку східної культури, яку інколи називають культурою «натяку».

Фактично – це виявлення місця зіткнення різних позицій, місце – розрізнення, інакшості, «другості». Це те місце, з якого можна починати пошук – діалог. Місця розривів генерують проблему, лаштують переходи, створюючи парадоксальні ситуації, які потребують, приміром, деконструкції наративу. Опір матеріалу, парадокс не є проблемою буття – це проблема інтерпретатора, його її мови, дискурсивних можливостей, бачення проблеми. Коли загинув американський космічний корабель *Discovery*, головним експертом з'ясування причин його загибелі був призначений всесвітньо відомий фізик Р. Фейнман. Висновок, зроблений вченим, приголомшив: до загибелі корабля призвели комунікативні розриви між численними технічними службами, що обслуговували його роботу.

Очевидно, що розриви, межі, пороги не становили б такого наукового інтересу якби вони не ініціювали виникнення чогось іншого, якоїсь іншої реальності, не запускали в дію якісь дуже важливі для подальшого плину подій механізми. Дестабілізація дискурсу, розриви вважають сучасні дослідники мають бути предметом особливої уваги. На думку В. Вельша, Р. Барта, особливо на цьому наполягають фахівці з кризового менеджменту, прихильники ідей синергетики, адже подібні ситуації провокують запуск механізмів смислоутворення і відкривають шляхи до інтерпретації автентичності явища, події, історії – *story*.

Коли аналітичні стратегії розгортаються в напряму пошуку шляхів, ліній, кордонів та перехресть, ми вступаємо в сферу топографії. Що дає підстави проводити певні кореляції між психікою людини та топографією? І чому представники різних шкіл і напрямів такі потужні мислителі як М. Гайдеггер, К. Леві-Строс, К. Левін, Ж. Дельоз, П. Бурдьє, М. Мамардашвілі, З. Фройд, я вже не говорю про сучасних соціальних конструктивістів, виявилися не байдужими до топографічних метафор та інтерпретацій.

Культурне опосередкування психічного досвіду людини, створюючи усталену рамку інтерпретації, як один із важливих елементів психічної цілісності, виконує як мінімум подвійну функцію – воно насичує нашу ідентичність універсальними смислами та значеннями, вбудовує її у символічний культурний ландшафт, певним чином призначає на функціональну регулярність, і водночас підтримує нашу індивідуальність і можливість, говорячи словами Ж. Бодріяра, принаймні не дублюватися до безкінечності.

Говорити про конструювання ідентичності в нон-есенціалістській термінології поки що зарано, або, принаймні, дуже проблематично, вважає більшість західних дослідників. Оскільки все, що виникає в людському бутті фіксується в соціальних структурах та відносинах і може існувати лише в просторі *between* (між), у відносинах до чого-небудь ще, крізь невизначені розриви між ідентичністю і не-ідентичністю, приміром. Тому, інтерес дослідників у питаннях ідентичності та політик ідентичності

фокусується на питаннях, які асоціюються з топологічною складністю.

Особливої популярності у сучасній науці набув онтологічний структуралізм. Витоки структуралістської методології У.Еко знаходить у схоластичній методології, К. Г. Юнг починає аналіз історії теорії архетипів (від грец. *arche* – початок і *typos* – образ) з Філона Іудея.

Ми можемо назвати дослідження структуралістів з висоти ХХІ ст. «романтичним позитивізмом», «універсальним гуманізмом», як завгодно, від цього не змінюється сутність відкриттів, зроблених в межах цієї парадигми. Структурний метод, зауважує К. Леві – Строс, і не претендує на вичерпний аналіз суспільства, він лише намагається виявити певні сталі величини, які повторюються в різні часи і в різних місцях земної кулі.

Зв'язок між подіями та станами розуму К. Леві-Строс уявляє у вигляді ґрат, які розум накладає на досвід. Індивідуальні відмінності набувають цілісності вираження завдяки соціальному порядку, який, у свою чергу, лише на рівні кінцевого індивідуального досвіду отримує все необхідне для свого існування. Тобто мова фактично йде про існування певної універсальної породжуючої «культурної» граматики на кшталт ідей Н. Хомського.

Рухаючись подібним шляхом, тобто скориставшись структуралістською методологією, можна безумовно, реконструювати і вивчати і феномен ідентичності. Чим досить успішно і займаються дослідники. Проте, як відомо, на зміну структуралізму прийшов пост-структуралізм. І, на мою думку, для подальшого просування дослідження, є сенс розглянути аргументи їхньої критики, спрямованої, як відомо, на пошук та інтерпретацію «неструктурного» в структурі.

На думку У. Еко, онтологічний структуралізм має два важливих наслідки. По-перше, якщо Пра-Система (тобто базова сукупність структурних елементів культури – І. Л.) існує, вона має бути присутня та розрізнена у будь-якій своїй поверховій презентації. Але якщо вона презентується, вона вже не може бути системою або структурою.

По-друге, якби вона і становила собою структуровану систему, її не можна було б ані побачити, ані визначити. Отже, методологічним наслідком визнання Пра-Системи буде заперечення структурного методу в якості методу пізнання реальності, оскільки для того, щоб народився смисл, потрібна присутність хоча б одного члена опозиції.

Треба сказати, зауважує вчений, що такий висновок не може нас лякати, адже «комунікація існує не тому, що мені все відомо, але тому, ще є речі, мені невідомі. І те, що створює мене як людину, це моя відстороненість від буття, моя ненаділеність повнотою буття. Людина повинна мислити і виробляти свій підхід до реальності, тому що вона збиткова та обділена. Вона наділена збитковістю. Вона є нестача, рана, *beance*, зіяння. Ми завжди в іншому місці. Ми онтологічно укорінені в розрізненні» [44, 15].

Ж. Дерріда обігрує заперечення структуралізму по-своєму: «...тема рознесення несумісна зі статичним, синхронічним, таксономічним, позаісторичним мотивом структури...Немає жодного суб'єкта, який був би агентом, автором і господарем рознесення. Суб'єкт і, насамперед, свідомий і розмовляючий суб'єкт, залежить від системи відмінностей та від руху рознесення; він не є присутнім для самого себе раніше рознесення»[16, 46]. За умов такої інтерпретації проблематизується саме класичне поняття цілісності суб'єкта.

Робить спробу відмовитись від структуралізму і Р. Барт, пропонуючи замінити пошуки усталеної структури текстовим аналізом, тобто пошуком «шляхів смислоутворення, проникнення у смисловий об'єм твору, в процес означування». «У багатовимірному писанні все доводиться розплутувати, проте розшифровувати нічого; структуру можна відстежувати, «протягувати» (як підтягують вічко, що спустилося, на панчохах) в усіх її повторях і на всіх її рівнях, проте неможливо досягнути дна; простір письма даний нам для пробігу, а не задля прориву; письмо постійно породжує смисл, проте він тотчас і щезає, відбувається систематичне вивільнення смислу»[3, 389—390]. Ван Дейк вважає, що структуралізм дозволяє встановлювати сталі, канонічні структури, проте, навряд чи може виявити стратегії, які існують в багатьох варіантах і залежать від контексту [13, 262].

Як же примирити іронію метафізичного заперечення і необхідність конструктивного наукового дослідження?

Спробую і я наблизитись у своїй аргументації до відомої наукової полеміки, яка виросла з критичної дискусії феноменологів та структуралістів. Отже, яке визначення структури існує в сучасному гуманітарному дискурсі?

Вінсент Декомб у роботі «Сучасна французька філософія» наводить визначення структурного аналізу зроблене М.Серра, яке практикується в структурній компаративістиці. «У відношенні даного культурного змісту, хай то буде Бог, стіл або таз, аналіз є структурним (і тільки і є структурним), коли він виявляє цей зміст як взірць». І далі В. Декомб підсумовує: «структурний аналіз виходить із структури, тобто із зв'язків, які визначаються чисто формально певними якостями, якими володіє сукупність елементів, чия природа не уточнюється; спираючись на задану таким чином структуру, цей аналіз показує, що певний культурний зміст (система спорідненості, міф) є її моделлю або, як ще кажуть, «репрезентацією». Що доводиться в данному випадку? Ось що, ні менше, ні більше: цей зміст є ізоморфним певній кількості інших змістів. І структура – як раз те, що зберігається в ізоморфізмі між двома сукупностями»[14, 85].

Виходячи з такого визначення структури стають зрозумілими сумніви та заперечення постструктуралістів. Проте згадаємо зауваження

К. Леві-Строса, який не абсолютизував метод структурного аналізу, а вважав його цілком доречним при вивченні феноменів культури, що й довів на власній практиці.

Головний антиструктуралістський аргумент, на мою думку, полягає в метафоричній фразі про смерть суб'єкта в структуралізмі. Чи є підстави для цієї критики? Безумовно, що так. Адже зрозуміло, що пошуки та інтерпретація сталих, канонічних структур у досліджуваних явищах, обертається головним – можливістю втрати автентичності, неповторності, унікальності об'єкта, з чим власне і асоціюється особиста ідентичність людини як її життєве авторство.

Які традиції вивчення та інтерпретації психічних феноменів на кшталт структуралістських ми маємо в психології, яка традиційно була чутливою до пошуків індивідуального, автентичного явища ?

К. Левін, якого вважають засновником топологічної психології та одним із засновників конструктивізму, у роботі «Теорія поля в соціальних науках» здійснює, на мою думку, психологізацію феномена структури. Ось що він пише: «Одне з головних психологічних понять – це поняття психологічної позиції. Позиція – це просторові стосунки областей. Можна було б вважати, що когнітивна структура має ту ж саму розмірність, що і позиція, тому що вона належить до відносної позиції різних частин поля. Проте структура належить не до позиції однієї точки, а до позиції безлічі точок»[23, 60]. Тобто фактично, займати певну позицію означає говорити про орієнтацію, наприклад, у певному символічному порядку. Говорити про орієнтацію – вважає Ч. Тейлор, припускати існування певного просторового аналога, в межах якого ми відшукуємо свій шлях [34, 48]. І точку відліку, з якої цей шлях розпочинається, додаю від себе. Або, як зауважує Б. Вальденфельс, «все, що існує, не може бути відокремлене від способу даності та доступності, а отже від певної умісцевленості»[10, 19].

Не випадково, що психологічною основою формування ідентичності окремі дослідники вважають саме розвиток психічного простору, який інтерпретується як суб'єктивно значущий фрагмент буття і включає низку фізичних, соціальних і чисто психологічних явищ, з якими людина себе ототожнює та охороняє всіма посильними для неї фізичними та психологічними засобами. Вважається, що психічний простір розвивається в онтогенезі шляхом переносу існуючих і появи нових меж. Виокремлюються феномени, які конституують (підтверджують, утримують і або розхитують, розладнують) психічний простір людини. Це – територія, особисті речі, звички, друзі, смаки та цінності, природа. (Дім або оселя, додаю від себе). Аналогом психічного простору людини може слугувати феномен територіальності у тварин.

Так, приміром, В. Топоров у роботі «Міф. Ритуал. Символ. Образ дослідження в галузі міфопоетичного» пише про особливість російського жит-

тя, яку він називає «вторинним історичним хаосом», і перелічує її ознаки – розриви, крайнощі, зради, зречення, спокуси, відсутність рішучості і волі зробити вибір і прийняти відповідальність... Вчений вважає, що ці особливості, які я дозволю собі назвати певними репрезентаціями культурної ідентичності, виразно відображаються у ставленні російської людини до речей, майна, власності та вигоди. (Не в грошах щастя). Г. Флоровський називав цей феномен роковим недоліком (изъяном – рус.) у зв'язку творця та речі. На його думку, російська душа, як правило, втрачала «душевну користь речей» вважаючи, що земна доля – мандрування, яке не передбачає прив'язаності до речей, проте задовольняється кочовими звичками [37, 99].

Одним із таких основних механізмів опосередкування ідентичності людини може вважатися культурна установка як «певний цілісний стан суб'єкта», «спрямованість змісту свідомості суб'єкта на певну активність» (Д. Узнадзе), яка переживається людиною в усій його психічній цілісності, а, отже, замикається на всю структуру психіки в єдності її рефлексивних та буттєвих шарів. [Причому, рівень рефлексії є «вторинним» (можливо похідним – І. Л.) по відношенню до рівня буття. Онтологічно автентичним існуванням володіє рівень буття психічного. Він задає обрій значень, конститує фундаментальний шар буття. Цілісність же психічного можлива завдяки тому, що рефлексивні та нерефлексивні її шари володіють відносно усталеною визначеністю взаємодії. Психіка людини об'ємна, якісь шари її є актуальними, інші знаходяться на периферії. Проте вони не є сторонніми психіці, а за певних обставин можуть досягати рівня рефлексії. Структура психіки, як відомо, змінюється в процесі історичного розвитку. Етапи розвитку згортаються в її власну структуру, яка завдяки цьому стає багатовимірною та різнофункціональною.

Культурна причетність (присутність, приналежність, уміцєвленість) людини є однією з інтерсуб'єктивних умов людського досвіду. Бути присутнім у світі означає мати своє місце в певній системі координат, привласнити відповідний спосіб або форму існування в культурі. «Феномен особистості означає відтворення в точках індивідуального людського існування саме цієї побудови самої себе навколо безумовного невербального існування свого ментального стану в світі, ...яке фактично здійснює онтологічне, буттєве закорінення свідомості (котре видається «онтологічним доказом» буття Божого). У світ, що без цього не завершується, вписується людина; в ньому для неї має бути місце, місце для акту, який її онтологічно зав'язує. А потім виявляється, що це включення і є місце, на якому можна розмістити, вмістити світ (наприклад, на «вроджених ідеях»)» [27, 101]. В сучасному психологічному дискурсі відпрацьовується метафора «точкового суб'єкта», яка «зводить» онтологічне місце людини в світі до точки в системі координат. Згідно інтерпретації І. Журавльова,

«точка за межами цієї системи не існує, так само як і координати не існують самі по собі. Проте у спробах вирішити цю головоломку ми інколи не помічаємо, що точка – це і є її координати»[18, 67].

Переорієнтувавшись на вивчення інтерсуб'єктивних умов людського досвіду, феноменологічна традиція запропонувала методологічно важливе поняття життєвого світу (Ю. Габермас, А. Шюц), яке у вузькому сенсі тлумачиться інколи як корелят інтерсуб'єктивного досвіду.

Життєвий світ в інтерпретації Е. Гусерля – це сукупність первинних, фундуєчих інтенцій, світ людської безпосередності, феноменальний світ людських стремлінь, фантазувань, бажань, сумнівів. Йому притаманні очевидність, інтуїтивна достовірність, суб'єктність життєвого світу – анонімна. Її зміст визначається не активністю суб'єкта, а існуючими феноменами світу, як суб'єктивними, так і інтерсуб'єктивними. Він є певною цілісністю, самоочевидною та самодостовірною, не має чіткої архітекτονіки, структура його невизначена та не експлікована.

По відношенню до людини життєвий світ є об'єктом всіх її його цілей, проектів, задумів. Будь – яка організуюча діяльність призводить до фокусування (зосередженості) на певних аспектах життєвого світу, до виникнення «закритих світів», опосередкованих особливою метою. Для нас життєвий світ існує як сукупність смислів, які можна інтерпретувати, заперечувати і навіть спростовувати. Здатність розуміти, тобто розрізнити символічне значення смислу і є культурою людини, за М. Мамардашвілі [26, 113].

Життєвий світ є інтегральним аналогом (В. Какабадзе) інтенціонального предмета інтерсуб'єктивності. З поняттям інтенція, інтенціональність працює багато вчених. Воно є не тільки одним із базових понять феноменологічної філософії, проте й важливою ознакою неklasичного мислення, що артикулює принципів тотожність свідомості і культури. Вважається, що до наукового обігу його ввів Ф. Brentano, вчитель Е. Гусерля. Проте найбільш ґрунтовну розробку феномен інтенціональності отримав у філософії Е. Гусерля. Інтенціональність, за Е. Гусерлем, «це характерна властивість переживань «бути свідомістю про щось»... Чиста свідомість є, таким чином, зверненість до іншого, вихід за власні межі; предметність дана свідомості з самого початку, так що розгляд чистої предметності і чистої свідомості – це по суті одне й те саме. Інтенціональність – це безперервний динамічний вихід за власні межі, переступання власної межі»[12, 117].

У другій Амстердамській доповіді під назвою «Феноменологічна психологія» Е. Гусерль, аналізуючи картезіанські мотиви новоевропейської філософії мислення, пише: «Кожен смисл, чи то невизначено спільний або такий що визначає себе відповідно з реальними одиницями, інтенціонально утримується у внутрішній сфері нашого власного мислячого,

оцінюючого життя і формується в нашому суб'єктному генезісі свідомості. Будь-яка буттєва значущість відбувається в нас самих, кожна очевидність, яка обґрунтовує її досвід, і теорія живуть в нас самих і мотивують як звичка подальший хід роботи свідомості» [12, 10] .

Оскільки наперед заданий світ є присутнім як само собою зрозуміле, постійно і невідворотно співвіднесений з функціонуючою суб'єктивністю, всі люди і ми самі виявляємося інтенціональними утвореннями, які конституюються в суб'єктивності відповідно до об'єктивно-реальних смислів і буттєвої значущості. Навіть «в собі і для себе» буття об'єктивного, наперед задане деякій випадковій свідомості, виявилось смислом, що конституюється в самій свідомості [12, 13].

Вважається, що одним із перших у психології інтенціональність як смислоутворюючу активність виділяє В. Франкл. «Сутність людини включає в себе її спрямованість назовні, на щось або на когось, на справу або на людину, на ідею або на особистість. І лише оскільки ми інтенційні, остільки ми й екзистенційні; самоздійснення – похідний модус смислового спрямування, інтенції до здійснення смислу» [38, 73].

На мою думку, проблему інтенціональності можна розглядати як феноменологічну версію пошуку обумовленості (опосередкованості) психічних переживань людини, адже, як зауважує Фон Врігт, інтенціональність – це місце в історії. Фактично мова йде про те, як, яким чином в нас відбуваються, виникають ті чи інші психічні стани, тобто наша здатність переживати у відповідності або у невідповідності з нормами та стандартами культури до якої ми належимо. Ми сміємося і плачемо, страждаємо і відчуваємо ніжність, не замислюючись над тим, чому це з нами відбувається і чому ми так чинимо. А «все залежить від положення суб'єкта. Положення ж суб'єкта визначається його місцем у світі символічного...або у світі мови», – вважає Ж. Лакан [22, 109].

Відбувається це, на думку Л. Вітгенштейна, тому, що людина набуває свою картину світу не шляхом підтвердження її вірності, і дотримується цієї картини теж не тому, що вважає її коректною. Зовсім ні: це успадкований досвід, відштовхуючись від якого ми розрізняємо істинне і помилкове, удаване, добре і зле. «Ми в точці обміну індивідуальної душі на універсальну. Універсальним є те, що живе безперервним образом, щоб рух нашого ока, що переходить з предмета на предмет, не був свавільним рухом, який не має відношення до предмету. Універсальна душа знаходиться в іншому вимірі...не в вас і не в мені, а між нами... Це і є топос або універсальна душа. В моменти, коли ми торкнулися цього життя, ми відчуваємо себе абсолютними істотами. Це і є точка переживання абсолюта або себе в якості точкових... У цих точках ми відчуваємо себе абсолютними системами відліку», – пише М. Мамардашвілі [26, 308].

За С. Кримським, культура, як відтворення людської історії в її потен-

ційності, не замінює історію, оскільки має особистісну структуру переживання та трансформації історії в норми та цінності окремих людей, але дозволяє перетворювати історію в біографію індивідуального життя людини, в її глибинний семантичний простір і час.

Символічний порядок культури структурований мінімальними породжувальними структурами, праформами, культурними інстинктами та інтуїціями людського існування. М. Мамардашвілі називав їх «матричними» станами людських дій та свідомості, у просторі яких формуються і зароджуються в людях, як осад або вторинний продукт станів та якості людської пам'яті, вірності, добра, тобто екзистенційні модуси, культурні інтуїції людського існування. Саме вони, на думку вченого, організують, впорядковують, структурують наші переживання.

Проте для людини культура не існує як космічний порядок. Вона він упорядковує і або розладнує культурний світ своєю «інакше – дією» на тлі інших «інакше-дій» (Е. Гусерль), які разом створюють нескінченний культурний простір, невизначений і потенційний, де відбуваються дивні перетворення і події виходять за межі прямих намірів. Крізь розгортання культурних подій культурний зміст актуалізується, але вичерпаним до кінця бути не може. Між особистістю та культурним буттям існує розрив, тріщина, в просторі якої відбуваються чудові події, створюються символічні квазіпредмети, механіка яких схована від людини, її волі та раціонального контролю.

Однією з первинних смислоутворюючих інтенцій може вважатися інтенція на культурну ідентифікацію, базовою інтерсуб'єктивною умовою якої я пропоную розглядати культурну присутність і або причетність людини.

Потрапивши в певне місце в символічному просторі культури, людина починає втілювати, уособлювати функцію цього місця, оскільки просторове розміщення завжди є певним способом підпорядкування, місцем фіксації. Місце, топос організує подію комунікації таким чином, що позиціонування набуває характеру інтенціональної смислової кореляції.

У сучасному гуманітарному дискурсі дослідники все частіше вживають (використовують) поняття «поле». Поле політики, поле історії, поле ментальності, психосоціальне поле. Таке досить часте використання конструкту «поле» пояснюється не тільки його евристичними можливостями, але й загальним інтересом, притаманним постмодерністським дослідникам до просторових характеристик досліджуваних явищ, а також деякими новітніми тенденціями у тлумаченні статусу об'єкту.

Як зауважує У. Еко в роботі «Роль читача. Дослідження з семіотики текстів», «Поняття «поле», запозичене з фізики, означає змінене бачення класичного зв'язку, встановленого між причиною і наслідком, як не порушної, односпрямованої системи: тепер передбачаються складна вза-

емодія рушійних сил, конфігурація можливих явищ, повний динамізм структури [43, 95].

З цими спостереженнями відомого вченого важко не погодитися. Адже можливості, що їх відкриває використання даного конструкту перед дослідником дійсно цікаві і, на мій погляд, мають певну перспективу.

Сьогодні вже важко сказати, хто першим почав використовувати це поняття в гуманітарному дискурсі, проте відомо, що у психологічні дослідження його ввів Курт Левін, який вважав продуктивною можливість залучати до термінологічного апарату психології поняття, які працюють і несуть певне смислове навантаження в природничих науках. За версією К.Левіна «Теорію поля краще за все, напевно, характеризувати як метод, а саме метод аналізу причинних зв'язків і побудови наукових конструктів» [23, 66]. Головною характеристикою поля, за К. Левіним психологічного життєвого простору, є його потужна синтезуюча природа. Настільки потужна і впливова, що вона здатна здійснювати детермінацію більш вагому, ніж особистісні детермінанти. Ця детермінація стає можливою оскільки поле ні нейтральне, ні вільне від значень, а володіє глибиною впідпорядковуючою енергією, енергією значень сторіччями накопичених артефактів – «сторічний тренд цивілізацій» (П. Рікер).

Поле можна проінтерпретувати і в традиції аналітичної психології як недиференційовану енергетичну систему, життєвий контакт, взаємодія з яким призводить цей недиференційований потенціал до диференціації, розвитку та трансформації у свідомий досвід.

Ф. Перлз називав полем ситуацію на межі контакту. Поле, в його інтерпретації – це диференційована єдність нерозривно пов'язана з вичлененням протилежностей. Інший гештальт – психолог С. Гінгер пояснює необхідність введення поняття поле побудовою недуалістичної концепції простору, де значення має не фігура, а фігура у співвідношенні з полем.

Аналізуючи феномен історичного поля, П. Рікер підкреслює його можливості поставити проблему попередньої артикуляції. «Поняття історичного поля слугує не тільки нижньою межею у класифікації нарративних структур, воно знаменує собою найбільш фундаментальний перехід від вивчення «пояснювальних ефектів» оповідання до вивчення його «репрезентативної» функції» [31, 292].

Р. Барт запропонував в окремих випадках використовувати замість поняття код менш жорстке поняття – поле. Проте А. Моль, приміром, ставиться досить критично до феномена поля і вважає, що це поняття працює лише на макроструктурному рівні.

Коли така кількість потужних дослідників звертається до певного конструкту, мабуть в цьому є свій сенс. Їх міркування можуть бути достатньо сильним аргументом доцільності введення конструкту в поле культури, який, на мою думку, дозволяє поставити низку необхідних для

продовження дослідження завдань / проблем. Будь-який розвиток розпочинається з польової структури. «Розвиток відбувається від загального до окремого, шляхом диференціації суцільного поля, – чи то під дією оточуючого середовища, чи під впливом внутрішніх сил, які вказують та зберігають напрям, проте не є конституюючими або ж преформуючими», – констатує Ж. Дельоз [15, 19]. Тому можна припустити, що психічна самототожність людини – це польовий феномен. Все що «потім» з нею починає відбуватися – результат відомого нам рознесення. Як у Ж. Дерріда «суб'єктивність – як і об'єктивність – є наслідок рознесення...Суб'єкт... не конституюється інакше, ніж поділяючи себе, очаснюючись, розносячи себе» [16, 47].

Мінімальними умовами будь-якої структури, в тому числі й психічної, взагалі є дві серії: одна з них визначається як означальна, а друга – як означувана.

Диференціація поля і утворення нульової точки протилежностями стає умовою конституювання ідентичності. «Ситуація «поле» є рішучий чинник у виборі нульової точки...Нульова точка задається протилежностями. Протилежності починають існувати від розподілу чогось недиференційованого, що я пропоную назвати предразличным (рус.). Точку, з якої починається розподіл, зазвичай називають нульовою.»[28, 26]. Ф. Перлз вважає, що психологічна нульова точка існує завжди, переміщуючись, в залежності від нашого організму, вперед і назад (прямо як у Ж. Лакана – «туди-назад» – в тезі про первинну ідентифікацію! – І. Л.)

Про те, що людина мислить протилежностями, вона здогадалася лише в ХХ ст. Саме тоді, коли бінарність, як базова епістемологічна матриця, почав витискатися на периферію європейського метафізичного розуму. А на зміну ясному, строгому символу світового дерева, де є центр, коріння і гілки, прийшов таємничий та невизначений символ ризоми.

Вважається, що система бінарних ознак почала складатися в архаїчному суспільстві. «В надрах міфопоетичної свідомості випрацьовується система бінарних (двійчастих) розрізняючих ознак, набір яких являється найбільш універсальним засобом опису семантики в міфопоетичній моделі світу і звичайно включає в себе 10—20 пар протилежних одна одній ознак, які мають відповідно позитивні та негативні значення. Свій-чужий, чоловічий-жіночий, сирий-варений... На основі цих наборів двоїстих ознак конструюються універсальні знакові комплекси, ефективний засіб засвоєння світу первісною свідомістю.»[36, 162].

На бінарному чередуванні – життя-смерть, минуле-майбутнє, літо-зима – побудовані як біологічні, так і культурні ритми. Ж. Бодріяр у роботі «Прозорість зла» звертає увагу на дивну хворобу, якою хворіють кипариси. Через мінімальну різницю літньої та зимової температур, тобто через тісне сусідство пір року, а фактично – відсутність кліматичних змін, яку

вчений трактує як відмову від розрізень, відбувається «збіг» рослини з її власним генетичним кодом. Повернення генетичного коду є результатом від'ємного прискорення. Але далі він зауважує ... «будь-яке розрізнення між добром і злом набуває значущості лише на самому краю нашої раціональної моделі. В межах цих кордонів можливі етичні роздуми і практичні визначення. Проте по той бік, на рівні процесу, який ми самі привели в дію і який тепер минає поза нашою участю, з невблаганністю природньої катастрофи царює неподіленість добра і зла, й тим самим, неможливість існування одне без одного, в чому, власне, і полягає теорема про прокляту сторону речей» [8, 155].

Р. Барт у роботі «S/Z» виокремлює з кількох сот фігур, які називають та впідпорядковують світ, Антитезу, функція якої полягає в освяті принципу непримиренності протилежностей. Будь-який перехід крізь Антитезу виявляється формою трансгресії. Цікаво, що місцем трансгресії в інтерпретації Р. Барта, виявилася позиція самого оповідача, його тіло. Саме на рівні тіла роз'єднуючий бар'єр Антитези має рухнути, а непримиренні протилежності – змішатися, воз'єднатися [2, 20]. Так тіло стає топографією думки, межею та поверхнею Я.

Не дивно, що тілесними гримасами трансгресуючої ідентичності людини пронизані прадавні натурфілософські системи, Діонісійська релігія, орфізм, творчість Платона і взагалі все світове мистецтво. Варто лише згадати гротескні тіла Ф. Рабле і його знамениту естетику числа, прозорі схематичні фігури середньовічного мистецтва та судомні посмішки експресіоністів. На цих яскравих прикладах можна спостерігати як феномен людського тіла використовується митцями заради репрезентації власних ідей. (Останні психологічні дослідження (Т. Ребеко) свідчать, що тіло людини відіграє важливу роль у збереженні та підтримці психічної ідентичності).

Антрополози припускають, що культура на початку свого існування була тісно пов'язаною з фізіологією людського тіла. Так, В. Тернер вважає, що саме тілесний досвід людини забезпечує первинну класифікацію дійсності. Кольорова триада біле-червоне-чорне – представляє, на думку вченого, архетип людини як процес насолоди та болю. Символічне або безпосереднє сприйняття цих кольорів є похідним первинного психофізіологічного досвіду. Іманентні людському тілу вони сприймаються як містичні сакральні сили потойбічній людині, трансцендентні його/її свідомості і профанному існуванню [35, 53].

Культурні опозиції утворюють «мережу культурних зв'язків» (Н. Єліас). Той, хто практично оволодіває ними, набуває відчуття культурної орієнтації. Функціональним гарантом цієї орієнтації і стає культурна ідентичність людини, в психічному просторі якої осідає, архівується її власний шлях культурного становлення та існування.

У роботі «Джерела себе» Ч. Тейлор зауважує: «...істотнішим для ідентичності є те, що вона виконує функцію орієнтації – тобто відіграє роль рамки, в межах якої речі мають для нас смисл – тільки завдяки якісним розрізненням, які вона містить. Більше того, важко уявити собі, щоб можна було виконати цю функцію без звернення до таких розрізнь. Наша ідентичність – це те, що дозволяє нам визначати, що є для нас важливим, а що – ні... наші ідентичності визначають простір якісних розрізнь, в якому ми живемо та здійснюємо вибір»[34, 48].

Фактично тут відбувається поглиблення і розвиток окремих ідей культурно-історичної психології (в тому числі і культурно-історичної психології) і зокрема ідеї Л. Виготського про смислове структурування свідомості.

П. Бурд'є, аналізуючи політичну онтологію М. Хайдегера, пропонує цікаву інтерпретацію набуття габітусу перебуванням у політичному полі. «Будь-яка думка репрезентує констеляцію слів і тем, поєднаних чисто соціологічним зчепленням, заснованим на відчутті етико-політичної орієнтації. Відчуття практичного зв'язку між позиціями і точками зору, яке набувається в міру знаходження в полі і яке стає тим мінімальним спільним, що зв'язує володарів протилежних позицій, – це також те, що дозволяє миттєво «відчувати» (майже експліцитно в періоди кризи...) етичні і політичні конотації на перший погляд нейтральних термінів, схоплювати відтінки, неявні зв'язки...Концептуальні революції є невіддільними від революцій в структурі поля»[9, 157].

Зрозуміло, що культура завдяки своїй потенційній безкінечності володіє «символічним залишком», що вона надмірна по відношенню до індивідуального сприйняття та переживання, так само, як людина надмірна по відношенню до власного втілення в культурі. Людина не перекладається на мову зовнішньої виразності. Вона для себе в культурі завжди збиткова, ніколи в ній сповна не реалізується і не вичерпується, принципово не втілюється і не перекладається. Зовнішній образ може переживатися як такий, що завершує і вичерпує іншого, проте не як такий, що вичерпує і завершує мене», – писав М.Бахтін [5, 37].

Пояснити це можна такою онтологічною властивістю смислу як надлишковість, яка виразно проявляється у щезанні смислу від можливостей втілення в сумі значень. «Смисл протистоїть виявленню як випадкове може протистояти постійному: смисл вислизає від виявлення, він не локалізується в сумі значень, він нависає лінією обрїю над формою вираження і, як обрїй, постійно щезає від нас, коли ми прагнемо його схопити»[29, 26].

Як іронічно зауважують окремі дослідники, категорії цінність і смисл безумовно мають певне відношення до психіки, проте їх важко віднести до власне психічних феноменів. Вони не локалізуються ні на полюсі

об'єкту, ні на полюсі суб'єкту. Сучасні психологічні дослідження схильні спершу звертати увагу на їх трансгресивний характер, тобто межовий спосіб існування – на межі психіки і культури (В. Ключко). Рефлексивні процедури, спроби раціоналізації лише поширюють сферу абсурду і спричинюють шок від неможливості збагнути, приміром, вчинок самопожертви. Єдиним його смислом, головним особистісним ресурсом здійснення виявляється його психологічний смисл, тотожність якого «гарантується тільки безперервністю певних означуваних (поняття Бог, світ...) у порядку мови, оскільки згортає значення, які мають ще самі згорнутися в порядку мови... Ось чому остання можливість, певно, полягає в тому, щоб ототожнити смисл із сигніфікацією»[15, 36—37].

Адже значення – це вимовлені, пророблені, інтоновані (Н. Автономова) структури, що фундують символічні структури свідомості і підтримують її історичну тривалість, спадковість або те, що П. Рікер називає відстежуваністю (*followability*). Проте в цьому як раз і полягав парадокс Л.Керола, зауважує Ж.Дельоз, значення ніколи не відіграє ролі останньої засади, оскільки саме неминуче залежить від денотації.

Думка, що топоси породження смислових подієвостей не локалізуються в індивідуальній психіці, а визрівають на перехресті з зовнішнім простором, тобто із контексту, не останню роль в артикуляції якої зіграв К. Леві-Стросс, стала фактично одним із головних мотивів повороту європейської науки від структуралізму до постструктуралізму.

Ідея ця не нова. Згадаймо М. Бахтіна: «У людини не має внутрішньої суверенної території, вона вся і завжди на межі, дивлячись у себе, вона дивиться в очі іншому або очима іншого». Згадаймо і Л. Виготського, який розумів становлення психічних процесів як перехід до нового принципу їх породження. Припушу, що в традиції культурно-історичної психології Б. Ельконін назвав цей феномен об'єктом психології розвитку або «особливою реальністю переходу».

Для позначення поняття ідеальної події Ж. Дельоз вводить термін сингулярність – «місце космогенези», «точка поза вимірами», «проміжок між вимірами». Певне очікування події. (Згадаймо передрозуміння Г. Гадамера, цільове поле М. Мамардашвілі, особистісне знання М. Полані). І. Пригожин інтерпретує ці ідеї як пафос сінергетики, яка змістила акценти з принципу детерміністського розвитку на самоконструювання та самопобудову. Подальша організація або структурація смислового поля – це вже становлення історії (*story*). «*Story* – це вже спосіб організації, чим вона і відрізняється від простої хроніки подій; вона організується у відповідності з мотивами або темами, які з'єднують або роз'єднують в ній окремі частини. Завдяки цьому, історія яку розповіли, вже володіє пояснюючим ефектом,» – вважає П. Рікер [31, 190].

Між смислом артикульованим і соціальною та біографічною ситуацією

встановлюється історичний зв'язок, який це місце маркує і визначає, тобто фіксує. Опозиції, вписані в структуру поля, структурно оформляються в теми та мотиви. В смислових полях як у фокусі стягуються культурні уявлення про те чи інше явище, складаються певні історичні наративи, з культурного несвідомого проектується психологічні переживання, утворюється складна система взаємозв'язків та взаємопроекцій. Кризь розгортання культурних подій смислове поле актуалізується, але вичерпаним до кінця бути не може. Між особистістю та культурним буттям існує розрив, тріщина, в просторі якої відбуваються чудові події, створюються символічні квазіпредмети, механіка яких схована від людини, її волі та раціонального контролю.

З часом у культурі відбуваються події, які призводять до втрати первісного смислу, інколи до повного його стирання. Породжувальні структури пристосовуються до нових контекстів, первісні сенси подвоюються, потроюються, нарощують нові та втрачають старі значення. Відбувається розшарування функцій культурних образів. Якщо на ранніх стадіях розвитку культури домінує регулятивна функція, то з розвитком відбувається її зміна. «Образ перестає означати те, що виражає. І хоча формально він залишається в своєму попередньому вигляді, ніяк не видозмінений і формально не зрушений, він розщеплюється і втрачає своє буквальне значення. Більше того, він починає саме не означати те, про що говорить»[39, 43].

Визначивши культурну ідентифікацію як інтенцію до смислу, зухвало дозволю собі припустити, що культурна ідентичність людини як форма її культурної приналежності, як смисловий феномен, «костеніє» (Г. Гадамер), «ієрогліфується» (Є. Панофський) приблизно в таких самих складних процесах інтертекстуального становлення, оскільки ми пам'ятаємо, що згідно з Ж. Лаканом «несвідоме структуроване як мова», а «текст – це поле методологічних операцій...які існують тільки в дискурсі» (Р. Барт).

Спочатку людина набуває первинну ідентифікацію, занурюючись у життєву форму родинних стосунків. Ось як інтерпретує первинну об'єктну ідентифікацію Ж. Лакан. «Кожному об'єктному відношенню відповідає свій спосіб ідентифікації, сигналом якого слугує тривога. Такі ідентифікації передують ідентифікації власного Я...Зазвичай суб'єкт дає об'єктам своєї первинної ідентифікації ряд уявних еквівалентів, які зміцнюють його світ – позначивши ідентифікацію з одними об'єктами, він негайно розриває і будує ідентифікацію знову, проте вже з іншими і т.д. Кидання ці (рух «туди» і «назад») створюють ті рамки, в яких прийдеється сформуватися – реальному людському. Після даної стадії, в ході якої фантазми символізуються, настає генітальна стадія, де реальність стає фіксованою»[22, 94].

Причому, як відомо, об'єктами первинної ідентифікації можуть бути

як реальні, так і уявні речі, предмети, символи, образи, звуки, оскільки для психічної ідентифікації це розрізнення не має значення. Так само як не має значення валентність ідентифікованих об'єктів (позитивні/негативні), оскільки первинна ідентифікація відбувається несвідомо, яке, як нам відомо, є байдужим до часу, простору та культурної логіки. Більше того, як відзначає П. Рікер «сенса психічних феноменів може бути досягнений поза будь-яким експліцитним атрибутиванням. Саме в цій формі вони і входять до тезаурусу психічних значень. Можна навіть сказати, що ця здатність психічних предикатів бути зрозумілими через самих себе, за умов незавершеності будь-якої експліцитної атрибуції і конститує те, що можна назвати психічним»[30, 120]. Це важливе спостереження П. Рікера, як мені здається, є водночас і відповіддю на відому сварку про природу інтенційних переживань, який змусив дослідників розрізняти інтенційність простих психічних актів і інтенційність трансцендентну.

Якщо соціологічні дослідження виокремлюють латентну, артикульовану та інституціалізовану ідентичність, то психологічна традиція пропонує розглядати первинну та вторинну ідентифікацію. Де первинна ідентифікація – це ідентифікація дитини спочатку з матір'ю, а потім із тим із батьків, стать якого дитина визнає своєю. І вторинна ідентифікація (в літературі її інколи називають повторною ідентифікацією) як єдино можливий шлях індивідуалізації людини – тобто набуття нею суверенності, «конкретності», як шлях «реінтеграції і трансформації первинної ідентифікації в модуси появи вторинної» (С. Жижек).

«Єдиний спосіб, застосовуючи який суб'єкт може відірвати себе від своєї первинної «органічної» спільноти, перерізати свої зв'язки з нею та ствердити себе в якості «автономного індивіда», полягає в тому, щоб перемістити свою фундаментальну відданість (allegiance), визнати субстанцію свого буття в іншій, другій спільноті, котра є універсальною й, водночас, «штучною»; більше не «спонтанною», а «опосередкованою»...Цей зсув від первинної до вторинної ідентифікації не веде до прямої втрати первинних ідентифікацій: відбувається те, що первинні ідентифікації зазнають певного роду транссубстанціації; вони починають функціонувати як форма появи (appareance) універсальної вторинної ідентифікації»[17, 136].

Поняття спрямованості свідомості, її «інтенції на культурну ідентифікацію», запропоноване авторкою, відіграє важливу методологічну роль в інтерпретації феномена культурної ідентичності людини, оскільки надає можливість ввести проблему ідентичності в контекст неklasичної парадигми, тобто підкреслити принципову взаємозумовленість та неподільність ідентичності людини і культури.

Класична інтерпретація феномена культури на певному етапі розвитку вичерпала свої можливості, оскільки фактично втратила культуру як об'єкт інтерпретації, надавши їй статус ідеальної перспективи. Логіка роз-

витку знання про культуру призвела нас до межі класичної інтерпретації, а, отже, поставила перед необхідністю її реінтерпретації у не класичній перспективі.

Не класична інтерпретація культури позбавляє її прозорості та самодостатності, вводить параметри ситуативності, невизначеності, випадковості, фрагментарності, амбівалентності, мозаїчності, що проблематизує її можливості забезпечити людині бажану аутосуб'єктність лише фактом прилучення до неї. Так, у гуманітарному дискурсі виникло проблемне поле, яке потребувало вже постнекласичної методології, провідною ідеєю якої стає проблема становлення та самоконструювання ідентичності людини в культурі.

Інтенційність культурної ідентичності людини означає її опосередкованість «умісцевленістю» в символічній топології світу культури. Символічне позиціювання як базова інтерсуб'єктивна умова конструювання культурної ідентичності людини є водночас корелятом її смислової інтенційності.

Література:

1. Аналитическая философия: становление и развитие (антология) [Пер.с англ., нем.] – М.: «Дом интеллектуальной книги», 1998. – 528с.
2. *Барт Р. С*, Ролан Барт; [пер. с фр. Г.Косикова и В.Мурат]. – М.: РИК «Культура» Издательство «Ad Marginem», 1994. – 303с.
3. *Барт Р* Нулевая степень письма / Ролан Барт; [Пер.с фр.Г. Косикова] – М.: Академический Проект, 2008. – 431с. – (Философские технологии).
4. *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л.М.Баткин. – М.: Российск. Гос.гумат. ун-т, 2000. – 1005с.
5. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин.- М.: Искусство, 1979. – 424с.
6. *Библер В. С.* На гранях логики культуры: Книга избранных очерков / В.С.Библер. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 440с.
7. *Бистрицький Є.* Політична філософія посткомунізму: обрії методології / Є.К. Бистрицький. – // Політологічна думка. – 1995. – №9. – С. 3—12.
8. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность Зла / Жан Бодрийяр; [пер.с фр.Л.Любарской и Е.Марковской] – М.: Добросвет, 2000. – 258с.
9. *Бурдьє Пьер* Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пьер Бурдьє; [пер.с фр. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой]. – М.: Праксис, 2003—272с.
10. *Вальденфельс Бернгард.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс [Пер.з нім.В. І. Кебуладзе] – Київ: ППС – 2002, 2004.– 206 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
11. *Вольфганг Вельш.* Наш постмодерний модерн / Вольфганг Вельш [Пер. з нім. А. П. Богачова, М. Д. Култаєвої, Л. А. Ситниченко] – К.: Альтерпрес, 2004. – 328с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).

12. *Гуссерль Э.* Амстердамские доклады (П ч.) Феноменологическая психология // М. – Логос, 1994, № 5. – С.
13. *Дейк. ван Т. А.* Язык. Познание. Коммуникация / Теодор Дейк; [Пер. с англ. В. В. Петрова]. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с.
14. *Декомб Винсент* Современная французская философия: Сборник / Винсент Декомб; [пер. с фр. М. М. Федорова]. – М.: Изд-во «Весь мир», 2000. – 344с.
15. *Делез Ж.* Логика смысла / Жиль Делез; [пер.с фр. Я. Свирского]. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга»,1998. – 480с.
16. *Деррида Ж.* Позитивизм / Жак Деррида; [пер.с фр.В. В. Библихина]- К.: «Д.Л.», 1996. – 192с.
17. *Жижек Сл.* Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Славомир Жижек; [Пер. з англ. Димерець Р. Й.]. – Київ: ППС–2002,2008. – 510с.
18. *Журавлев И. В.* Психолого-лингвистический анализ субъективности / И.В.Журавлев; Психол. ж-л. – 2004. – Том.25. – №4. – С.66—73
19. *Колінгвуд Р.* Ідея історії / Робін Дж. Колінгвуд [Пер.з англ. О. Мокровольського]. – К.: Основи,1996. – 615с.
20. *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего / М. Коул – М.: «Когито-Центр», Изд-во «Институт психологии РАН», 1997. – 432с.
21. *Кристева Юлія.* Самі собі чужі / Юлія Кристева [Пер. з франц. З. Борисюк].– К.: «Основи», 2004. – 262с.
22. *Лакан Ж.* Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953—1954) / Жак Лакан [Пер. с фр. М. Титовой]. – М.: «Логос», 1998. – 432с.
23. *Левин Курт* Теория поля в социальных науках / Курт Левин; [Пер.с англ. Д. Картрайт]. – СПб.: «Сенсор», 2000. – 368с.
24. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / Клод Леви-Стросс; [Пер.с фр.под ред.В. В. Иванова]. – М.: Наука, 1983. – 397с.
25. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство,1979. – 773с.
26. *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути)/ Мераб Константинович Мамардашвили – М.: Ad Marginem, 1995. – 547с.
27. *Мамардашвили Мераб* Как я понимаю философию / М. К.Мамардашвили – М.: Изд. Группа «Прогресс», «Культура», 1995. – 445с.
28. *Перлз Ф.* Эго, голод и агрессия / Фредерик Перлз; [Пер. с англ. Н. Б. Кедровой, А. Н. Кострикова]. – М.: Смысл, 2000. – 358с.
29. *Подорога В.А.* Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии: Серен Киркегор, Ф.Ницше, М.Хайдеггер, М.Пруст, Ф.Кафка. / В. А.Подорога. – М.:Ad Marginem, 1995. – 426с. (Сер.: Философия по краям).
30. *Рікер П.* Сам як інший / Поль Рікер; [Пер. із фр. В. Андрушко, О. Сирцова].– К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
31. *Рікер П.* Время и рассказ. Том 1: Интрига и исторический рассказ Поль Рікер; [Пер.с фр. Т. В. Славко]. – М.: Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 315с.
32. *Розин В. М.* Феноменология глазами методолога / Вопросы философии.- 2008. – №5. – С.116—125.
33. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти [Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. – М.: Рус.феномен.об-во, 1996. – 282 с.
34. *Тейлор Ч.* Джерела себе / Чарльз Тейлор [Пер. з англ. А. Васильченко,

А. Водяний, Г. Некрасова, О. Федорко, В. Навроцький, І. Березко] – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.

35. Тернер В. Проблема цветовой классификации // Семиотика и искусствове-
трия. – М.: Наука, 1972. – 50—81.

36. Топоров В. Н. Модель мира / В. Н. Топоров. – Мифы народов мира; Т.2. – М. :
Советская энциклопедия, 1992. – С.161—164.

37. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области
мифопоэтического; Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс, Культура, 1995. –
623с.

38. Франкл В. Человек в поисках смысла / Виктор Франкл; [Пер. с англ. и нем.
Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша и Е. В. Эйдмана]. –М. : Лабиринт,1997. – 368с.

39. Фрейдберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейдберг. – М.:
Лабиринт,1997. – 448с.

40. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко [Пер. з фран.В.Шовкун]. – К.
Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 326с.

41. Netherington Kevin Expressions of identity Space, Performance, Politics. – SAGE
Publications, 1998. – 181 p.

42. Шюц Альфред, Лукман Томас Структури життєсвіту / Альфред Шюц, То-
мас Лукман [Пер. з нім. В. Кебуладзе] – К. : Український центр духовної культури,
2004. – 558с.

43. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / УЕко; [Пер. з англ.
Мар'яни Гірняк]. – Львів: Літопис, 2004. – 384с.

44. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию /УЭко; [Пер. с ит.
А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник]. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432с.

45. Энциклопедия глубинной психологии. Т.2. Новые направления в психоа-
нализе. Психоанализ общества. Психоаналитические движения. Психоанализ в
Восточной Европе.[пер.с нем. / Общ. ред. А. М. Боковикова.] – М. : «Когито-Центр»,
МГМ, 2001. – 752с.

46. Ярошевский М. Г. История психологии от античности до середины XX века
М. Г. Ярошевский. – М.: Педагогика, 1996. – 56 с.

Людмила Малес

НАЦІОНАЛЬНІ ТА ГЕНДЕРНІ КОНСТРУКТИ В СИСТЕМІ РЕГІОНАЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

Актуальність і унікальність запропонованої до розгляду стратегії аналізу полягає у поєднанні національної та гендерної проблематики. Класичні тексти та фундаментальні дослідження з етнології ігнорують гендерний аналіз, не помічають можливостей його використання для уточнення і глибшого розуміння власних результатів. Те ж справедливо і для гендерної теорії та гендерних досліджень.

У той час як перетин гендерної та національної проблематики дозволяє порушити цілий ряд важливих як для кожної із відповідних дисциплін середнього рівня, так і для власне теорії соціокультурного аналізу завдань. Вони, у свою чергу, дають відповіді на численні питання розуміння перетину гендерних та національних структурацій: чи рівноцінні національні і гендерні образи; чи національні та гендерні уявлення функціонують окремо і лише після «провокації» перетинаються, накладаються і дрібняться вже за двома основами, породжуючи націогендерні уявлення; про роль архаїчного і модерного в національному та гендерному; про співвідношення елементів структури націогендерних образів; про усталеність національних і гендерних ідентичностей тощо.

Гендерний та національний аналіз об'єднує ще один методологічний прорахунок: складність вивчення власне цих процесів підміняється розподілом соціальних показників за статтю чи національністю відповідно. Як результат, часто отримуємо грубо сконструйований артефакт, піддатливий довільним ідеологічним інтерпретаціям.

Тож у цитованому далі дослідженні (виконане в рамках проекту «Етногендерна ситуація в Україні в контексті євроінтеграційного вибору», керівником якого є авторка) принциповим було припущення про визначальну роль національної ідентичності при характеристиці та виділенні національних груп та презентація гендерних уявлень, а не «говоріння від імені статі».

З одного боку, статистичні та соціологічні дані засвідчують зменшення ролі традиційних ознак ідентифікації національного. Так, за даними

останнього перепису при виразній національній ідентичності визнання рідною мовою мову своєї національності коливається від 3% у євреїв, до 96% в угорців. Релігійна належність греків чи німців, та й зрештою підірвана радянським часом традиція помісних церков, сьогодні відроджується далеко не завжди у звичних національних рамках, а мусить конкурувати із екзотичною привабливістю східних релігій, активнішим наверненням новітніх церков і сект. Щодо походження, то показовим є приклад заповнення анкет поляками, де зустрічаємо такі етнічні самоназви як «українка (полька)», «українка (польське походження)», «українка (бабуся полька)» (порівняй із американець італійського, іранського чи ірландського походження). «На сьогодні зустріти „чистого“ поляка в Україні надзвичайно важко» [10].

З іншого боку, недавні зміни паспортних даних і суттєве зменшення вимог фіксації національності спричинили активну дискусію у суспільстві, опоненти цих новацій заявляли, що це довершить радянську політику денационалізації, зникне чітка задокументована опора національної ідентичності. Ці опозиції навряд чи загубляться, адже, слідуючи концепціям постструктуралізму, у практиках соціокультурного аналізу центром дослідження стає «дискурс національного», але особливу увагу слід звертати на його взаємоопертя на гендерний дискурс, де можуть критися причини тривкості чи мінливості національних ідентичностей.

У ході дослідження була виявлена, з одного боку, невиразність та фрагментарність національного та гендерного при спробі його обговорення, а з іншого, – ці ознаки досить уживані як символічні атрибути інших соціальних статусів і самостверджень.

Питання національної ідентичності у контексті формування через співставлення та протиставлення «Ми-Вони» груп найперше проявляється як риси впізнавання та помічання, котрі і маркують відповідну групову належність.

Справді, учасники із Ужгороду з готовністю називали «помітні» національності та ознаки їх виділення.

– Я не можу виділити в Закарпатті людину за національною приналежністю, оскільки в нас настільки змішалися національності, що їх вже не можливо відділити одну від іншої. А українок можна виділити легко, оскільки вони мають природну красу.

– З усіх національностей я можу виділити в натовпі євреїв. У них особливий вигляд і характер. Українці чимось схожі на італійців, вони також імпульсивні люди. Можна виділити словаків і угорців, вони є дуже жадібними.

– А я з національностей можу впізнати поляків. Крім цього я у натовпі можу зразу виділити справжню українку. У неї є природна краса.

– Я не можу відрізнити українців від росіян, скажу лише, що українці

чомусь завжди ходять нахмурені. Я часто маю справу з угорцями і вважаю, що вони більш привітні і дружелюбні. [1]

Та відсутність однаковості у відповідях чи навіть приписування протилежних рис доводить скоріше зворотне – за умов загально визнаної неатрибутивності для більшості випадків національної приналежності в українському суспільстві, ці визначення більш, ніж довільні. Тож в умовах міста та без значної концентрації жителів зі спільним етнічним походженням зовнішній контроль чи примус у процесі національної ідентифікації та підтвердження її дотриманням традицій мінімізований і обмежується хіба родиною. Лише досить виразні антропоморфні відмінності представників різних національних груп впадають в око: «євреїв завжди виділяли за зовнішністю» [2], «Чёрный волос, смуглая кожа, большие глаза» [3].

Але враження однорідності не означає повного прийняття та взагалі ігнорування національного. Сучасна українська ситуація все ж скоріше визначається як полікультурна – тобто акцент змістився із рівності на різність (такий собі плагіат із ідеологій гендеру).

З одного боку, присутнє суспільно схвалюване і певним чином навіть клішоване сприйняття міжнаціональних стосунків на засадах інтернаціоналізму та дружби народів, активно пропагованих у радянські часи. «Луганськ – це казан багатьох національностей, ми не акцентуємо, хто є хто, всі дружимо, поважаємо різні традиції, змішані шлюби, всі приїжджі у першому-третьому поколінні». А з іншого боку – повсякденний досвід свідчить про більш диференційоване ставлення до цієї полікультурної ситуації. Коли всі приїжджі мало знають одне одного, то й атомарність подібних спільнот може навіть посилюватися порівняно із звичайним урбанізованим середовищем.

Привертає увагу відмінність у характері сприйняття міжнаціональної ситуації в суспільстві представників домінуючих і малочисельних національностей. Для базових національностей – українці та росіяни – характерне більше відсилання до національного статусу: ідентифікація за громадянською належністю, вболівання за загальнодержавне становище мови і мовлення (ЗМІ, освіта, культура, держуправління). У той час як для національних меншин (євреїв, угорців, вірмен, німців) характерний більший акцент на міжособистісному етнопсихологічному сприйнятті (повага, приниження, нерозуміння), увага до збереження культурних традицій в умовах діаспори, общини чи поодинокого проживання. «Я хочу сказать, что когда я приехала в Луганск, я долго не могла прижиться. Я думала, что никогда не полюблю этот город – все-таки я уже 18 лет здесь живу. Я думала, никогда к этому всему не привыкну. Потому как у нас более доброжелательный народ. Люди доброжелательные, люди идут навстречу. Вот та же говорят Западная... они там бандеровцы, они там жестокие – да нет. [...] Мне уже 40, то есть 25 лет, как я уехала из деревни – меня уже

половина там не знає. Но у нас ... «Добрый день», «добрий день» – все здороваются, что-то спросишь – обязательно ответят. А здесь – я не могу это видеть. Может быть, потому что в Донбасс со всех регионов собрался народ и нет у него такого единого какого-то... И народ как-то «каждый сам по себе.»» [4]

Наскільки б закоріненими (більш типово для західних та південних регіонів) чи асимільованими (східних чи північних) не були національні меншини, а чутливість до заторкування національних почуттів у них залишається загостреною. На питання: «Як Вас сприймають як представника певної національності...?» – німкені найперше сказали: «фашизм» [5]. То ж попри побутування ще з часів СРСР концепту «дружби народів» та ідеї тісного взаємопроникнення різних національних груп, має місце активна стереотипізація: від ідеалізації, як правило, власної національності (як ми це побачили у вище наведеному фрагменті обговорення українок з Ужгороду) до повного несприйняття чи ворожості.

Із такою вибірковою або ж цензурованою толерантністю стикаємося у багатьох ситуаціях – це явище позначає політкоректність у співвідношенні нормативного образу і особистих симпатій-антипатій чи досвіду. «Я общался с неграми одно время. [...] Нормальные ребята. Только что черненькие» [6] Так на індивідуальному рівні відбувається те, що, можливо, переживали цілі країни в результаті географічних відкриттів, чи у ході глобалізації: зіставлений з оригіналом міфологізований образ втрачає свою химерність.

Але означені процеси, хоч і можуть похитнути стереотипізовані – часто монструозні – ксенофобні уявлення, замінити їх новою строкатістю картини народів світу, та не творять загальнолюдської (ойкуменічної) цілісності. Для цього потрібен той таки – Інший. Цим Іншим в кристалізації ідентичностей може бути стать, елімінація якої нині досить ефемерна, а то й утопічна. У межах регіону, явленого у соціально-історичній, культурній, економічній специфіці умов життя спільноти, ідентичність конституюється різностатевими ґендерними наборами. Саме вони і фігурують у подальших загальнодержавних протиставленнях Заходу-Сходу, Центру-Периферії як колона шахтарів у поході до київських чиновників чи виборювання звання першої красуні представницями різних регіонів..

І якщо національна складова регіональної ідентичності з'являється завжди «голосно» перебираючи на себе чи не всю увагу (як то сталося із кримськістю, зведеною до російськості перед «загрозою» татар), то ґендерна, фігуруючи майже повсюдно, рідко проговорюється прямо, а лише через граматичний рід.

Власна національна, ґендерна, чи інша невидима, бо «глибоко соціалізована» приналежність дається взнаки, коли ми покидаємо межі спільного соціокультурного простору, комунікуючи із досить далекими культур-

ними групами, тоді вона стає предметом нашої рефлексії. Як правило, це стосується виїзду за кордон: євреї, поляки чи українці з України відразу впізнають себе і колишніх співгромадян по Радянському Союзу.

І це проявляється навіть у самопочутті найбільш «євро інтегрованих» жителів західних прикордонних областей. «Наших не впізнати не можливо – невихованість» [1]; «Коли я був у Словаччині, ми йшли собі нормально, нас всі вважали місцевими, але ми себе відчували дискомфортно» [1].

Ось так ми шкалу співставлення «орієнтуємо на Захід»: Луганськ у фокус-групах і інтерв'ю апелює до Західної України як Іншого (як в позитивному, в основному у вихідцях звідти, так і негативному смислах). Закарпаття апелює скоріше до закордону, що теж географічно знаходиться західніше.

Власне регіональна специфіка, як продемонструвало дослідження, проявлена надзвичайно слабо і у більшості випадків зумовлюється скоріше відібраними до дослідження національними групами та мірою урбанізованості території. Серед усіх питань, пов'язаних із національними відносинами, помітна відмінність міст лише за ознакою ступеню дотримання національних традицій, яка вибудовується в порядку зменшення: Ужгород, Херсон, Вінниця, Луганськ – це пояснюється представленням у Вінниці та Луганську двома детрадиціоналізованими групами (а такими, згідно розподілу за національністю, є українці, росіяни, євреї), в той час як перші два міста мали по одній такій.

Представники різних регіонів України, національностей, статей та вікових груп демонструють великий спектр гендерних уявлень і стратегій. За цим різноманіттям криються певні гендерні образи, які, на відміну від статі, не зводяться до дихотомії «жіноче-чоловіче», а накладаються на породжений ними континуум.

Провівши факторний аналіз відповідей респондентів щодо наявності та ступеню вираженості трьох десятків рис (врода, охайність, колективізм і так далі) у жінок та чоловіків, можемо виокремити цілісні образи, котрі містять сталі комбінації таких рис-характеристик.

Найперше, слід сказати, що респонденти оцінюють наявність одних і тих же рис у чоловіків та жінок, виходячи з різних підстав. Про це свідчить чітка відособленість одних і тих же за складом списків характеристик, пропонованих для оцінки їх наявності у чоловіка та жінки при спільному факторному аналізі. В оцінці кожної зі статей фігурують відсилання до цілісних образів, які функціонують у сучасному культурному середовищі. В оцінці Жінок фігурує ціла низка образів: «Добропорядна жінка»; «Кохана»; «Бізнес леді»; «Лідер» (Емансіпе); «Домогосподиня»; «Відповідальна за виживання сім'ї»; «Воїн» (Амазонка); «Подруга» (Розрада) – вони розташовані у мірі спадання їх значимості.

У більшості випадків жінок сприймають через образ «Добропорядної

жінки» (30% всієї варіації відповідей), також досить вживаним є образ «Коханої» (10% варіації), решта іпостасей з'являються в одиничних випадках і лише доповнюють картину новими штрихами, але не становлять її сюжет. Для респондентів обох статей ці образи звучать дуже схоже.

Подібна ситуація у протилежної статі. Чоловіків оцінюють за допомогою найрізноманітніших образів: Ліричний герой (ніжний та люб'язний, котрий містить фемінні риси); Міщанин (кріпкий господар, Газда); Лідер; Бізнесмен (Господар, Менеджер); Джентльмен; Товариш; Воїн; Герой коханець (Ловелас, Дон Жуан). Але переважаючими є образи «Ліричного героя» (30% всієї варіації відповідей) та «Лідера» (10% варіації), решта є скоріше комбінаціями цих двох типів, тож проявляються як особливі випадки.

Таким чином, уже із першої найзагальнішої типізації рис, за якими ми оцінюємо представників різних статей, можна зробити важливий висновок: ми прагнемо бачити один в одному поруч з собою перш за все Хорошу Людину (добру, чуйну, порядну). Він ґрунтується ще й на тому, що при оцінці типового представника певної статі здійснюється не експертна характеристика – оскільки у звичайної людини відсутній достатній для цього досвід та інформація – а певне узагальнення рис власного оточення поправлене на ідеал, сформований у тому ж таки оточенні.

Тож нав'язуваний образ неспівмірних протилежностей статей через перенесення східного образу інь-янь, їх «різнопланетностей» (яку пропонує, бестселер Дж.Грея «Чоловіки з Марса, жінки з Венери») залишається ідеологічною схемою деяких гуманітарних наук, перш за все – психології та ЗМІ.

Деякі з образів можуть з'являтися як серед типових чоловічих образів, так і жіночих. Це, наприклад, «Лідер»; «Ліричний герой» чи «Кохана» (в обох визначальними є чутливість, підкреслення традиційно фемінних рис); «Воїн». Та попри схожість типів – їх наповнення гендерно марковане, що співвідноситься із соціологічними поняттями позиції та ролей: одній і тій же позиції (наприклад «керівник», «один з батьків», «коханий/на») відповідають гендерно зумовлені рольові набори вимог та очікувань.

Бачимо, як відразу змінюються акценти із «Домогосподині» на «Газду», бо наповненість рисами у них відмінна. А «Бізнесмен» для чоловіків не існує в єдиній формі, а розпадається на кілька образів-підтипів в залежності від домінування організаторського, керівного чи інноваторського самостверджуючого начал. Це в свою чергу може бути індикатором кращого опанування ділової сфери чоловіками, а звідси більша диференційованість їх іпостасей.

Цікаво, що у «Коханої» окрім ніжності, чутливості, чуйності, краси та доброти важливими є гостинність та хазяйновитість, чого ми не спостерігаємо в образі «Ліричного героя». Те ж «Воїн» – сильний, безстрашний і

далеко не естет – в залежності від статі перетворюється на відповідальну за виживання сім'ї Амазонку (про це свідчить велика вага риси «хазяйновитість» поряд із значимістю хоробрості та сили), чи самотнього Вовка. В усному обговоренні жінки саме з такими коннотаціями акцентували свою відповідальність за сім'ю, її благополуччя. В складних сучасних умовах це означає, особливо для українок та росіянок з Луганська чи Херсону, «усе нести на своїх плечах», «боротися за виживання» тощо.

Ця самостійність через фактичну самотність у розв'язанні щоденних сімейних проблем з'являється у відповідь на проговорюваний ними образ неспроможного їх вирішити чоловіка – чи то п'янички, чи то просто безвідповідального, добре, якщо хоч матеріально допомагає. «Багато з них пиячать; займає зручну позицію – «Я заробляю гроші, і мене не цікавить, як вирішуються проблеми в сім'ї» [7]; «Зарабатыватель денег» [7]; «Чоловік сьогодні – це не пристосований до сьогоднішнього дня» [7]. Для учасниць з західних регіонів ця ж ситуація відсутності у сім'ї чоловіка породжена скоріше заробітчанством, про що опосередковано свідчить активніше тут обговорення закордонного досвіду, а тому розведення «глава сім'ї» – «берегиня дому» зберігає свою силу попри очевидну суперечливість повсякдення.

Таким чином, у схожі типи, які реалізують подібні функції, включаються риси-доважки в залежності від статі носія, що і формує в результаті гендерне забарвлення соціальних ролей. Більш того при позірній подібності (за назвою) того чи іншого жіночого чи чоловічого образу-типу слід зазначити різну їх наповненість рисами-характеристиками не лише в залежності від носія, а й від того, хто оцінює.

Бачення власної статі відрізняється від уявлення про протилежну через несиметричність міжстатевих відносин та рольових ніш, закріплених національною культурою. Саме через це чоловіками акцентується образ жінки як закоханої, готової всім жертвувати заради кохання, усе простити. Жінки у самооцінці більше нюансують ролі дружини, хазяйки дому, берегині, домогосподині тощо. Щодо поцінування чоловіків, то жінки, окрім власне ідеального Коханого («Ліричний герой») оперують образом «Героя коханця» із рисами Ловеласа. Вони ж як окремий образ виділяють «Колегу» (у образі Товариша), що постає як окремий тип чоловіка, з яким можна просто поговорити, на допомогу якого можна завжди сподіватися і не переплітатися при цьому долями чи тілами. Для чоловіків же ця іпостась чоловіка іманентна, тож може бути в кожному із вказаних образів. Озвученням цих розбіжностей в образотворенні може бути обговорення можливостей дружніх стосунків між статями. «Я думаю, що між чоловіком і жінкою є дружні відносини. Я розрізняю кохання і дружні відносини»; «А я вважаю, що нема дружби між чоловіком і жінкою, є або секс-відносини або ділові стосунки, або вони є просто знайомими» [8]; «Як на мене, це

можна і сумніву не піддавати. Чоловіча дружба – що може бути міцніше. [9]». Чоловіки включають риси і коханця, і товариша-колеги у власний образ «Ліричного героя» – він, перш за все, товариський, добрий і ніжний.

Таким чином, для жінок чоловік постає перш за все як Ловелас, Воїн, Товариш і Лідер, а самооцінка чоловіків акцентує риси Ліричного Героя, Бізнесмена, Джентльмена і Газди. Самооцінка жінок – це героїня нашого перехідного часу: добродісна, бережлива і сильна людина А з погляду ж чоловіків вона, перш за все: домогосподарка, розрада, кохана, а також незалежна і ділова. Даються взнаки гендерний розподіл ролей у сім'ї та очікування взаємодоповнення статей у міжособистісному спілкуванні.

Далі ми побачимо як ці погляди поділяються різними національними групами, адже у даному разі, як і загалом по країні, переважила кількість українців і, відповідно, їх думка. Для кожної з національних груп домінуючими виявилися свої образи, де усні спостереження підкріплюють узагальнюючі оцінки, котрі були отримані як статистично значущі відмінності між групами у їх відповідях на питання стосовно характеристик чоловіків та жінок власної національності.

Українцями чоловіки описуються у різномірних категоріях: Воїн, Товариш, Ловелас, менше Ліричний герой. В той же час, на їх думку, чоловікам не властива хазяйновитість і гостинність. А от євреї не вбачають у чоловіках войовничості, лідерства чи донжуанства, найсильніше вони підкреслюють ліричні риси чоловіка, вони ж виділяють його товариськість, також ділову вдачу (загалом в оцінках чоловіків досить скромну) та хазяйновитість, хоча остання і не так помітна як у наступній групі. Бо саме для поляків чоловіки – це Газди і Джентльмени, можливо саме так вони уявляються справжнього пана, малозначимими при цьому виявилися образи Ліричного героя і Товариша.

Щодо жінок, то при їх оцінці також найсильніше розійшлися думки українців та поляків. Для перших, жінка – це Розрада, Берегиня, Кохана, що не виключає і певну силу та відвагу, а її незалежність оцінюється більш ніж скромно. Поляки ж найвище серед усіх національних груп оцінили незалежність і водночас хазяйновитість жінки.

Оцінки євреїв були найвищі щодо ділових якостей жінок та їх незалежності (хоча і не в рівень з поляками), решта ж жіночих чеснот були оцінені досить слабо, на відміну від представників інших національностей, вони не сприймають жінку як домогосподиню чи скромну жертвну дружину. Як засвідчило обговорення у групах, і чоловіки, і жінки впевнено говорили про мудрість, хитрість та розум як відмінну рису єврейок.

Загалом думки представників різних національностей щодо жінок найсильніше розходяться у визнанні їх незалежності і досить подібні при оцінці її силових якостей.

При характеристиці чоловіка розділилися думки різних національ-

ностей найбільше щодо образу Ліричного героя та Газди, а от у публічній (зокрема, економічній) сфері успіх чоловіків на думку всіх національних груп досить скромний, що, мабуть, пояснюється – як об'єктивно, так і суб'єктивно – загальною ситуацією в державі. Найзначущішими виявилися відмінності у сприйнятті особливостей міжособистісних відносин, стосовно ж талантів, то тут думки більш помірковані і частіше збігаються.

Підсумовуючи, слід зауважити, що гендерні дослідження демонструють сильну вкоріненість та взаємозв'язок національних і гендерних стереотипів у традиціях нашого суспільства, які виводять нас на загальнішу проблематику культурного життя спільноти. Сьогодні національні традиції функціонують переважно на рівні міжособистісних відносин у місцевих організаціях, відтворення та контролю приватної сфери, визначаючи в цих рамках і "свою" інтерналізовану систему уявлень стать-гендер.

Більш того, багатонаціональна структура сучасного суспільства має слабку надію на збереження власної культури в умовах цивілізаційних та глобалізаційних викликів постмодерності, тож національно-культурне життя громад майже повністю витіснене з публічної сфери, і тим сильніше намагається конституювати власну ідентичність саме через опору на збереження традицій в сфері повсякденності.

Гендерні відносини менш відмінні у міжрегіональному співставленні, більш помітні нюансування при опорі на національність (вплив традицій і ментальних схем) і найзначущіший у груп з різним способом життя (поселенькі, майнові, освітні та професійні структурації). Тож гендерна ідентичність наповнює регіональні культури змістовно, а не стає критерієм їх розмежування в рамках суспільства.

Гендерні та національні установки взаємоопираються в сучасності, а, отже, вимагають ретельної наукової уваги. І тому не досить вказати на існування та «номенклатуру» гендерних стереотипів у суспільстві – вкрай необхідно прослідкувати їх обґрунтування в рамках національних традицій виявивши приховані механізми їх генералізації та функціонування.

1. Стенограма фокус-групи, жінки, українки та росіянки, м.Ужгород
2. Стенограма фокус-групи, жінки, єврейки, м.Ужгород
3. Стенограма фокус-групи вірмени, м.Луганськ
4. Стенограма глибинного інтерв'ю українка, м.Луганськ
5. Стенограма фокус-групи, жінки, німкені м.Херсон
6. Стенограма фокус-групи, чоловіки, росіяни, м.Луганськ
7. Стенограма фокус-групи, жінки, українки та росіянки, м.Херсон
8. Стенограма фокус-групи угорці, м.Ужгород
9. Стенограма фокус-групи, чоловіки, українці-росіяни, м.Вінниця
10. Стенограма фокус-групи, жінки, польки, м.Вінниця

*Валерій Капелюшний
Геннадій Казакевич*

ЕТНІЧНІ СПІЛЬНОТИ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ В ЄВРОПІ В ЕПОХУ АНТИЧНОГО ТА РАНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Однією з фундаментальних проблем етно- та націології є проблема виникнення етнічної групи та початкових етапів її існування. За останні півстоліття вирішення цієї проблеми здійснюється переважно з точки зору двох методологічних підходів, в межах яких існує й розвивається низка взаємопов'язаних наукових концепцій. Перший з них – примордіалістський або переніалістський базується на уявленні про давній та об'єктивний характер етнічних спільнот. Вони зароджуються як племена або етноси, проходять стадію домодерних націй, на основі яких формуються сучасні політичні нації. Прихильники другого підходу, який отримав назву конструктивістського або інструменталістського, стверджують, що етнічна група з'являється лише тоді, коли її членів починає об'єднувати почуття групової належності, етнічна (національна) ідентичність. Обидва підходи та особливості їх становлення достатньою мірою висвітлені в українській історіографії (Касьянов 1999). Вони активно застосовуються, зокрема, у дискусіях щодо часу й характеру формування українського етносу й нації (див., напр.: Струкевич 1999).

Водночас, проблема виникнення етнічних спільнот у віддалені історичні епохи привертає мало уваги фахівців в Україні. У більшості праць з давньої або середньовічної історії земель України та Європи широко використовуються різноманітні етнічні терміни, такі як «кіммерійці», «скіфи», «грецькі колонії», «германські племена», «держава антів» тощо. Однак питання про те, яким є сутнісне наповнення цих етнічних термінів, як правило, навіть не ставиться. При цьому останніми роками на Заході з'явилася ціла низка праць, у яких етнічні категорії такого типу піддані жорсткій ревізії. Автор одного з цих досліджень, наприклад, стверджує, що етнонім «слов'яни» був створений візантійськими інтелектуалами у VI—VII ст. для окреслення різнобарвного варварського населення на північ від Дунаю, для якого на той час були характерні певні спільні риси у художньому стилі та технологіях, а також спільна «слов'янська» мова,

яка використовувалася на рівні міжгрупових комунікацій у якості *lingua franca*. Жодної прабатьківщини, з якої слов'яни завдяки міграціям розселилися на теренах Східної Європи, жодної ексклюзивно притаманної слов'янам матеріальної культури, жодної спільної ідентичності, яку поділяли усі слов'яни, не існувало. Усе це було сконструйоване науковцями XIX – першої половини XX ст. (Curta 2001). Нині аналогічні погляди утверджуються або утвердилися у стосунку до інших груп давнього населення Європи, зокрема германців та кельтів (Collis 1997, 2004; James 1999; Wells 2001; Dzino 2007; Campbell 2009). Їх нині теж здебільшого прийнято розглядати як результат інтелектуальної діяльності освічених кіл грецького та римського суспільства, хоча у частини академічного загалу така позиція викликає затятий опір (Megaw, Megaw 1996, 1998; Rodway 2010). У цій статті ми ставимо собі за мету показати, що конструктивістський або примордіалістський підходи, взяті окремо, не здатні вирішити питання часу й характеру виникнення етнічних спільнот. Проте, синтетичне поєднання окремих теоретико-методологічних принципів обох підходів дає можливість наблизитися до вирішення проблеми етнічних груп та ідентичностей в епоху античності та раннього середньовіччя.

Засновниками примордіалістського підходу можна вважати греко-римських авторів, у творах яких вперше на теоретичному рівні була здійснена спроба осмислити поняття етнічності на підставі виділення «об'єктивних» ознак, притаманних тій чи іншій групі. Наприклад, Вергілій специфічними ознаками певного народу вважав мову, одяг, зброю (*Aeneis*. 8. 722—3), а також зовнішній вигляд загалом. «У них золотаве пишне волосся і золотий одяг, вони блискають смугастими плащами; молочні шиї обвиті золотом» – говорив він про галлів (*Ibid.*, 658—660).

Більш прискіпливий підхід відрізняв Тацит, у «Германії» якого можна знайти вичерпний перелік етнічних критеріїв античної історіографії: зовнішній вигляд (*habitus corporum*), звичаї (*mores*), культура (*cultus*), релігійні інститути (*instituta ritusque*), мова (*sermo, lingua*), зброя (*patria arma*) (*Germ.*, 4, 10, 27, 28, 43, 45). Тацит зробив кілька важливих уточнень, що дозволяють чіткіше зрозуміти, яким чином його сучасники уявляли собі етнічність. Він, наприклад, не був схильним вважати германцями котинів та осів, оскільки вони погоджуються сплачувати данину й говорять іншими мовами (*Ibid.*, 43). Також римський автор не знав, до якої «етнічної групи» віднести варварські племена Східної Європи. Певкіни, «яких дехто називає бастарнами», способом життя, осілістю й житлами повторюють германців, однак через змішані шлюби вони все більше стають схожими на сарматів. Венедів, на думку Тацита, можна віднести до германців бо вони споруджують будинки, носять щити й пересуваються пішими, що відрізняє їх від сарматів, які проводять життя у сідлі або на возах (*Ibid.*, 46). Важливо підкреслити, що Тацит не намагався приписати тим або іншим

племенам усвідомлення приналежності до «германців» або «сарматів», чим інколи «грішили» деякі інші античні автори. Для нього ці категорії були елементами умоглядної класифікації, яка в цілому мала полегшити тогочасній читацькій аудиторії сприйняття малозрозумілого світу варварів. Тацит виступав свого роду Карлом Ліннеєм від античної етнології.

Інші представники греко-римського історіописання, а також ранньосередньовічні автори, сприймали етнічний поділ людства у руслі цієї ж традиції (див.: Pohl 1998, р. 18). Оскільки по відношенню до окремих народів ойкумени античні письменники нерідко застосовували термін «рід» (д.-гр. γένος, лат. gens), можна припустити, що спільність походження також вважалася певним критерієм розрізнення тих чи інших груп населення. Водночас, поряд із цим терміном для означення груп іноземців-варварів зазвичай застосовувалися терміни ἔθνος та *patio*, що мали нейтрально-зневажливий семантичний зміст.

У даній роботі не хотілося б звертатися до історіографічного огляду сприйняття понять «етнос», «нація», «народ» в епоху розвиненого середньовіччя та нового часу. Мислителі цих періодів не виходили за межі тієї ж парадигми «об'єктивних ознак» етносів, до яких діячі Просвітництва додали хіба що майже метафізичне поняття «національного характеру». Епоха *nation était* значно актуалізувала питання етнічної (національної) приналежності й пожвавила наукові пошуки у цьому напрямку. Щоправда, за межі примордіальної парадигми ці пошуки здебільшого не виходили. Прикладом може служити теоретизування К. Михальчука, який наприкінці XIX ст. писав наступне: «Кожна народність або національність, у вузькому сенсі цього слова, є вищою формою розвитку племінних типів людства – це свого роду похідна культурна раса, яка являє собою органічне сполучення в одному цілому різноманітних інколи племінних властивостей людської природи, які утворюють з певної групи населення ту чи іншу суспільно-етнічну індивідуальність, яка відрізняється від інших таких індивідуальностей сукупністю властивих їй одній особливостей фізичної природи, мови, характеру, темпераменту, побуту, понять, звичаїв й різноманітних витворів її розумової, моральної й практичної творчості» (Михальчук 1899, с. 181). З наведеного, дещо заплутаного, визначення випливає, що для існування «суспільно-етнічної індивідуальності» зовсім не обов'язковим є усвідомлення належності до неї окремими особами. «Народність або національність» існує об'єктивно й діє примусово. У цьому відношенні погляди діячів українського національного руху нагадували погляди їх опонентів – марксистів.

В основу радянської дефініції етносу було покладене відоме визначення поняття нації, сформульоване Й. В. Сталіним у 1912 р. Згідно цієї дефініції, існування нації характеризувалося чотирма основними ознаками: спільністю мови, спільністю території, спільністю економічного життя

й спільністю психічного складу, що проявляється в спільності культури. Сталіну закидають плагіат думок інших теоретиків марксизму (Касьянов 1999, с. 45), однак навряд чи «вождь» міг додати щось принципово нове до визначення нації або етносу в епоху фактично безальтернативного панування примордіальної парадигми.

Праця Сталіна не була єдиним джерелом формування радянської теорії етносу. У 1923 р. С.М. Широкогоров, один з російських емігрантів у Китаї, видав монографію під назвою «Етнос», де проголосив себе засновником даного поняття й дав йому визначення – група людей, які говорять однією мовою, визнають єдине походження, мають комплекс звичаїв, спосіб життя, традиції, які зберігаються й освячуються, й відрізняються нею від інших таких саме груп (Широкогоров 1923, с. 13). Широкогоров, таким чином, надавав важливого значення «визнанню» індивідуумами своєї належності до групи (етносу). Цей підхід синтезував з марксистським Ю. В. Бромлей – патріарх та головний творець радянської теорії етносу. Він не був ані першим, ані єдиним науковцем, який працював у напрямку теоретичного осмислення проблеми етнічності у Радянському Союзі. Однак саме у його працях теорія етносу набула свого завершеного, можна навіть сказати, досконалого вигляду.

Стисло вона виглядала наступним чином. Під етносом Ю. В. Бромлей розумів сукупність людей, що історично склалася на певній території, яка має відносно стабільні особливості мови, культури та психіки, а також усвідомлення своєї єдності й відмінності від інших подібних утворень (самосвідомість), зафіксоване у самоназві (етнонімі). Етнічна самосвідомість розглядалася як необхідна передумова для існування етносу як такого, адже «етнос являє собою тільки ту сукупність людей, яка усвідомлює себе як таку, відрізняючи себе від інших аналогічних спільнот». Самосвідомість ніби фокусує уявлення про спільність походження та історичну долю людей, які складають етнос. Така етнічна самосвідомість, яка сформувалася в ході етногенезу, фактично виступає не тільки як найважливіший визначальник етнічної приналежності, але й як сила, яка об'єднує членів етносу і протиставляє їх іншим етносам. (Бромлей 1987, с. 13—14). На цих міркуваннях, вміщених в одній з пізніх праць Ю. В. Бромлея, варто наголосити, адже вони показують, що патріарх радянської етнології насправді не був таким вже «примордіальним динозавром», як його іноді намагаються зобразити опоненти.

Ю. В. Бромлей виділяв поняття етнос у вузькому та широкому сенсі. Для визначення першого він ввів термін «етнікос» – сукупність осіб однієї етнічної належності. Етнос у широкому сенсі, або етносоціальний організм, має відносну самостійність (територію, певні функції самоврядування й самоуправління) й синтезує, таким чином, етнічні та соціальні функції. Етносоціальний організм може збігатися з розміщенням етносу,

включати у себе лише частину етносу, а інколи етнос може мати одразу два соціальні організми. У складі етносу можуть існувати субетноси та етнографічні групи (різниця між ними полягає у наявності або відсутності власної групової ідентичності). У свою чергу, кілька етносів можуть утворювати метаєтнічну спільність.

Виникнення етносу є результатом етногенезу, тривалого історичного процесу. Ю. В. Бромлей був змушений відштовхуватися від марксистського стадіального бачення формування етносу, за яким спільнота, відповідно до розвитку продуктивних сил та існуючої соціально-економічної формації, зароджувалася у вигляді сукупності племен, які згодом об'єднувалися у народність, що у свою чергу могла перетворитися у націю. Однак дослідника не задовольняла така спрощена схема. Він розробляє складну теорію «етнічних процесів» (вперше термін уведено до наукового вжитку Н. Я. Марром у 1920-ті рр.).

За Ю. В. Бромлеем етнічні процеси поділяються на еволюційні й трансформаційні. Перші виражаються в значній зміні кожного з основних елементів етносу, насамперед – мови й культури. Етномовні процеси можуть включати звичайні словникові зміни, розширення або звуження соціальних функцій мови, виникнення двомовності або повної мовної асиміляції тощо. Етнокультурні процеси можуть виражатися у посиленні або послабленні культурно-побутової однорідності етносу, запозичення тих або інших елементів матеріальної й духовної культури в контактуючих з ним етносів (акультурація). Трансформаційними Ю. В. Бромлей називав ті етнічні процеси, що ведуть до зміни етнічної приналежності, й виділяв серед них процеси об'єднання та поділу. Процеси об'єднання включають у себе фузію (злиття кількох раніше самостійних народів, близьких за мовою й культурою, у єдиний етнос), консолідацію (внутрішньому зімкненні більш-менш значного етносу в ході згладжування розходжень між наявними всередині нього локальними групами), інкорпорацію (перетворення раніше самостійного етносу на субетнос у складі великого сусіднього етносу), асиміляцію (розчинення самостійного етносу або його частини в середовищі іншого), інтеграцію (взаємодію усередині держави або великого регіону декількох суттєво різних етносів), етногенетичну фіксацію (расове змішання). Процеси етнічного поділу мають вигляд парціації (поділ єдиного етносу на кілька більш-менш рівних частин, жодна з яких не ототожнює себе повністю зі старим етносом), сепарації (виділення зі складу етносу певної частини, яка згодом перетворюється на самостійний етнос) або сецесії (вихід із складу «суперетносу» окремого етносу на знак неузгодженості міжетнічних та інших взаємовідносин) (Бромлей 1983, с. 274—294).

Якщо не брати до уваги доволі одіозну «соціобіологічну» теорію пасіонарного етногенезу Л. М. Гумільова, можна сказати, що радянські дослід-

ники не мали альтернатив теоретичним розробкам Ю. В. Бромлея (який до того ж був академіком і директором Інституту етнографії АН СРСР). Лише наприкінці 1980-х рр. з'явилися публікації, які поставили під сумнів об'єктивний характер існування етнічних спільнот. Вони породили жорстку методологічну дискусію на сторінках часопису «Этнографическое обозрение», яка розгорнулася вже після смерті «патріарха» й відбувалася на тлі розпаду радянської системи, загального остракізму, якому були піддані марксистські підходи в гуманітарних науках, а також зовсім не кабінетних міжетнічних конфліктів у Російській Федерації. Дискусія не призвела до появи консенсусу. Інститут етнології РАН нині очолює В.А. Тішков, автор монографії з промовистою назвою «Реквієм за етносом» (2003). Однак й ідеї Ю.В. Бромлея зберегли значну частину прихильників. До останніх належить, наприклад, С. Є. Рыбаков, який розробляє майже метафізичну концепцію «етнічної субстанції» (Рыбаков 2001, с. 14—17).

Українські дослідники проявляють більшу однаковість, яка полягає насамперед у більшій прихильності до примордіалістського підходу (що й не дивно з огляду на гостру актуальність питання творення національної держави). Виходом з методологічного хаосу 1990-х рр. для української етнології та соціології значною мірою стали праці британського примордіаліста Е. Сміта, якого В. А. Тішков, дещо перебільшуючи, називає «західним аналогом академіка Бромлея».

Е. Сміт визначає етнос як тип культурної спільноти, що надає великої ваги міфам про походження та історичній пам'яті й відрізняється однією або кількома культурними особливостями: релігією, звичаями, мовою, інституціями. Атрибутами етнічної спільноти є групова власна назва, міф про спільних предків, спільна історична пам'ять, один або більше диференційних елементів спільної культури, зв'язок із конкретним «рідним краєм», почуття солідарності у значної частини населення. Посилення або ослаблення значення кожного з цих атрибутів для членів спільноти прямо пов'язане зі ступенем єдності та самоусвідомлення членів спільноти. Коли кілька атрибутів поєднуються й набирають більшої ваги й сили, зростає почуття етнічної ідентичності, а з ним і почуття етнічної спільноти. І, навпаки, коли кожен із цих атрибутів слабне й занепадає, зникає й почуття етнічної належності, а звідси й сама етнічна спільнота розпадається або поглинається (Сміт 1994, с. 29—30). Ядром етносу, за Е. Смітом, є люди з високою мірою етнічної самосвідомості, які не лише маніфестують приналежність етносу, але й сприяють генеруванню, репродукції етнічності.

Існує також маргінальний прошарок людей з подвійною та потрібною ідентичністю, які перебувають під впливом інших етнічностей, а також етнічні категорії, яким властивий високий ступінь асиміляції. Посилювати етнічну ідентичність аби сприяти її самооновленню може державотво-

рення, війна з зовнішнім ворогом, релігія або релігійна реформа, соціальні рухи та культурні запозичення.

Українською мовою видано одразу три монографії Е. Сміта (чи не абсолютний рекорд!), й, не в останню чергу, саме від методологічних розробок британського ученого відштовхується В. Б. Євтух, якого можна визнати провідним теоретиком етносоціологічних досліджень у сучасній Україні. В. Б. Євтух визначає етнос як «особливий вид спільності людей, яка утворилася історично і є особливою формою їхнього колективного існування». До основних якісних характеристик етносу В. Б. Євтух відносить мову, специфічні елементи матеріальної та духовної культури (звичаї, обряди, норми поведінки), релігію, самосвідомість. При цьому дослідник віддає належне традиціям радянської теорії етносу, зауважуючи, що етнос як спільнота формується й розвивається об'єктивним історичним шляхом, незалежно від волі окремих людей, що до неї входять. Головною умовою виникнення етносу є мова та територія, етнос здатний до стійкого багатовікового існування за рахунок самовідтворення, а основними формами його існування є плем'я, народність, нація (Євтух 2003, с. 32).

Попри значну популярність на пост-радянському просторі, в академічних колах західних країн погляди Е. Сміта аж ніяк не є «мейнстрімом». Для сучасної західної, насамперед англо-саксонської наукової традиції, властивий здебільшого конструктивістський підхід. Притаманними йому ознаками є відсутність розвиненого понятійно-категоріального апарату для визначення етнічних явищ. Поняття «етногенез» відсутнє взагалі (до нього прирівнюється процес формування етнічної ідентичності), замість терміну «етнос», для якого характерне чітке визначення, використовуються слабо окреслені назви на кшталт «етнічні групи» (ethnic groups), «етнії» (фр. *ethnie*) або навіть «сутності» (entities, в етнічному розумінні). Етнічна група розглядається як культурно та соціально обумовлена конструкція, єдиною (sic!) визначальною характеристикою якої вважається етнічна ідентичність – самоусвідомлення індивідом приналежності до групи. Вона, у свою чергу, має низку особливостей. Етнічну ідентичність не можна чітко окреслити, визначити або описати. Вона не є статичною субстанцією, якою люди володіють, навпаки етнічні ідентичності постійно змінюються. Люди взагалі можуть не мати етнічної ідентичності, а якщо вони її мають, то для одних вона може бути важливішою ніж для інших. Відчуття приналежності до етносу існує для підкреслення відмінності від інших, а не подібності всередині групи. Етнічні ідентичності є множинними та ієрархічно організованими. Говорити про етнічну спільноту можна лише тоді, коли з'являється етнічна ідентичність; спільність культури, мови, релігії та соціальних інститутів не має великого значення (James 1999, p. 67—77).

Слід підкреслити, що представники примордіальних підходів дотриму-

ються схожих поглядів на етнічну ідентичність. Вони визнають існування людських спільнот, у яких повністю відсутнє усвідомлення належності етносу, диференційований підхід суспільства до етнічної ідентичності, структурований та ієрархізований характер цього поняття та його першорядне значення для визначення існування етносу. Наприклад, Ю. В. Бромлей визнавав, що усвідомлення своєї приналежності до певної групи може бути властивим не усій спільноті загалом, а лише окремим її частинам або окремим особистостям. На думку Ю. Бромлея, усвідомлення етнічної спільноті може бути виражене у концентрованій формі окремими її представниками, а це у свою чергу дає підстави вважати, що для визнання факту існування етносу як такого не обов'язково, щоб усі його члени мали відповідну етнічну самосвідомість. Цілком достатньо «концентрованого» вираження цієї самосвідомості (Бромлей 1983, с. 176—177).

Е. Сміт згадує у своїх роботах турків в Анатолії, які до 1900 р. здебільшого не усвідомлювали окремої «турецької» ідентичності – тобто окремої від панівної османської та всеохопної ісламської ідентичності (Сміт 1994, с. 30). Стосовно ієрархії ідентичностей Е. Сміт зазначає: «ми ототожнюємо себе з різними колективними об'єднаннями, як от родинами, гендерними категоріями, місцевостями, професійними групами, партіями, конфесіями та етносами, і залежно від обставин, іноді доволі легко, можемо переходити від одного об'єднання до іншого. Водночас, ми можемо бути чоловіками або дружинами, християнами або мусульманами, інтелігентами або чорноробами, і належати до певних регіональних або етнічних спільнот, активізуючи своє представництво в цих об'єднаннях заради конкретної мети. Отже, кожен з нас має складні ідентичності — від найвужчого родинного кола до найширшого кола всього людства; окрім того, у вільному суспільстві багато з цих ідентичностей стають другорядними й дедалі умовнішими» (Сміт 2004, с. 24).

Загалом, різниця між поглядами конструктивістів та сучасних примордіалістів полягає здебільшого не у різному тлумаченні одних і тих саме явищ, а у питанні часу виникнення цих явищ. На думку перших, про наявність етнічної групи можна говорити тільки після появи у неї власної колективної ідентичності, тоді як другі вважають, що етнічна ідентичність становить лише заключну фазу довготривалого процесу формування етносу.

Засновником конструктивістського підходу до етнічних явищ вважається Фредрік Барт, основні теоретичні підходи якого сформульовані у програмній передмові до збірника «Етнічні групи й кордони». За Ф. Бартом, етнічна група є формою соціальної організації, головною ознакою якої є приписування ідентичності собі та приписування її іншим (Barth 1969, р. 13). «Об'єктивні» ознаки, за якими розрізняють етнічні групи, а саме культурно-побутові особливості, ціннісні орієнтації, норми й стан-

дарті моралі, насправді не є об'єктивними: одні й ті самі ознаки у різних суспільствах можуть або розглядатися як такі, що відрізняють групу від інших, або на них взагалі можуть не звертати увагу. «Вони можуть мати виключний вплив на поведінку, а можуть не мати; вони можуть поширюватися на всі сфери соціальної діяльності, а можуть бути релевантні в окремих її секторах». Стабільність етнічної групи визначається тільки її кордонами, тобто протиставленням тих, хто входить до етнічної групи, тим хто до неї не входить. Діагностичну роль для визначення етнічної приналежності відіграють тільки соціально релевантні фактори, а не «об'єктивні» відмінності: якщо особа, попри будь-які відмінності у зовнішньому вигляді чи у поведінці, зараховує себе до певної етнічної групи, вона хоче, щоб її поведінка оцінювалася й інтерпретувалася як поведінка члена цієї групи (Ibid., p. 13—15). Тим не менш, зазначає Ф. Барт дещо нижче, етнічні групи зберігаються як значимі одиниці лише тому, що існують відмінності у поведінці, тобто постійні культурні відмінності (Ibid., p. 15—16). Іншими словами, навіть для конструктивістського підходу наявність культурних відмінностей залишається значущою, адже саме на основі цих відмінностей фактично формується етнічна ідентичність – етнічна група.

Сучасний стан конструктивістської парадигми представлено у згаданій вище монографії В.А. Тішкова:

- етнічні групи та їх характеристики є результатом історичних, економічних та політичних обставин й ситуативних впливів.
- членство в етнічній групі залежить від самовизначення. Тільки після того як індивіди почнуть поділяти спільні уявлення про те, що собою являє етнічна група, або вони вписані у рамки цих уявлень зовнішніми обставинами, вони починають діяти згідно цих уявлень, а етнічність набуває організованих та інституціолізованих відмінностей.
- первинну значимість мають лише ті ознаки культури, які використовуються для маркування відмінностей і групових кордонів, а не уявлення фахівців про те, що «традиційним» для тієї чи іншої групи.
- ключову роль у конструюванні етнічної ідентичності має політика етнічного підприємництва, тобто мобілізація членів етнічної групи на колективні дії з боку лідерів, які переслідують політичні цілі, а не виражають культурну ідеологію групи чи «волю народу» (Тишков 2003, с. 105—107).

Підхід до етнічного явища з точки зору виключно етнічної ідентичності в академічному середовищі західних країн став фактично загальноприйнятим й настільки популярним, що для пояснення примордіальних підходів радянських дослідників їхні колеги нерідко змушені вдаватися до доволі розлогих коментарів та роз'яснень (Jettmar 1983 p. 217; Curta 2001, p. 15—18). Прихильники примордіального підходу, до яких, як вже

зазначалося, належить абсолютна більшість українських дослідників, у свою чергу піддають конструктивізм жорсткій критиці. Наприклад, В. Г. Балушок, автор найгрунтовнішого сучасного дослідження з етногенезу українців, у теоретико-методологічній частині своєї роботи зазначає, що конструктивістський підхід є продуктом наукової думки специфічного етнічного середовища недавніх і до того ж різноетнічних іммігрантів Північної Америки, а також закидає цьому підходу політичну заангажованість. «Дуже політично доцільно відстоювати ситуативну етнічність у тій же Франції чи США, де ситуативність, як правило, є однонаправленою: представники етнічних меншин переважно змінюють ідентифікацію, поповнюючи ряди етнічної більшості» (Балушок 2008, с. 34). Такі закиди є не до кінця справедливими вже тому, що головні теоретики конструктивізму походили з Європи – Фредрик Барт був норвежцем, Райнхард Венкус, який першим застосував конструктивістський підхід до вивчення середньовічних спільнот – австрійцем, й лише Бенедикт Андерсен, автор концепції модерної нації як уявленої спільноти (Андерсон 2001) – американцем, який, щоправда, народився у Китаї. Конструктивізм сформувався у ліберальному європейському та американському університетському середовищі насамперед як протипага націоналістичній риториці та асимілятивній політиці західних урядів періоду холодної війни. Його уявлення про штучний та ситуативний характер етнічних явищ не стільки сприяли асиміляції етнічних меншин, скільки перешкоджали консолідації державних націй на заході, тож вигідність конструктивізму для сучасних держав є примарною. Додамо, що саме на основі конструктивістського підходу в останні кілька десятиліть будувалася політика європейського мультикультуралізму, відповідно до якої етнічна своєрідність визнавалася навіть бажаним явищем за умови згуртування навколо ідеї політичної нації. Публічне визнання поразки мультикультуралізму урядами деяких європейських країн, зокрема Німеччини, на початку 2011 р. свідчить якраз про намагання західних держав дистанціюватися від конструктивістських позицій. В узагальненому вигляді «західне» бачення етнічної групи в епоху античності можна знайти, наприклад, у праці Дж. М. Холла. Його тези, які можна охарактеризувати як «поміrkований конструктивізм», мають наступний вигляд:

- етнічність являє собою соціальний, а не біологічний феномен; вона визначається соціальними, а не фізичними критеріями;
- генетичні, лінгвістичні, релігійні або спільні культурні риси не обов'язково визначають наявність етнічної групи. Це – лише символи, якими маніпулюють відповідно до суб'єктивно сконструйованих меж;
- етнічна група відрізняється від соціальних та інших схожих груп почуттям пов'язаності з особливою територією, а також наявністю міфу про спільне походження, який поділяють члени спільноти;

- етнічні групи часто формуються шляхом привласнення ресурсів одною частиною населення за рахунок іншої в результаті завоювання або міграції, або шляхом реакції проти такого привласнення;

- етнічні групи є динамічними та рухливими (fluid); їхні кордони не є непроникними, а самі вони можуть бути об'єктами процесів асиміляції або розділення (differentiation);

- індивідууми не обов'язково діють виходячи з почуття членства у своїй етнічній групі, хоча виникнення загрози групі призводить до конвергенції групової поведінки та норм, а також тимчасового придушення індивідуальної різноманітності;

- така поведінкова конвергенція та етнічна загостреність більшою мірою притаманна домінуючим та виключним (excluded) соціальним групам;

- етнічна ідентичність може бути встановлена лише на противагу іншим етнічним ідентичностям (Hall 1997, p. 32—33).

Дж. М. Холл досліджує Давню Грецію, де, на його думку, етнічність існувала на кількох рівнях. На «субеллінському» рівні почуття приналежності мешканців окремих поселень до іонійців, дорійців, ахейців тощо існувало вже у пост-мікенський період. У VI ст. до н. е. на базі цих «блоків» почала формуватися спільна еллінська ідентичність. Її творенню сприяли Олімпійські ігри, які слугували, у тому числі, для цементації союзів між правлячими родами різних регіонів Греції. У цей період елліństwo розглядалося крізь призму генеалогічного дискурсу, а не через критерії мови та культури; доступ до елліństwa був закритий багатьом групам, які ми нині розглядаємо як грецькі. Лише під час та після греко-перських війн елліństwo набуло відомих культурних ознак. Дж. М. Холл говорить про «культурну ідентичність» елліністичного періоду (Hall 2002, p. 276—277).

Деякі науковці, які сповідують більш чистий конструктивізм, схильні пов'язувати появу «етнічності» з утворенням держав, вважаючи, що у більш ранній час домінували інші форми групової ідентичності, насамперед, соціальна (Shennan 1994, p. 19). Однак такий погляд поділяють далеко не всі дослідники навіть на заході. Так, вивчення групової ідентичності у давніх германців показують, що деякі з племен могли мати сильну етнічну ідентичність, яка, щоправда, не залишалася незмінною. Залежно від конкретних обставин, одні племінні ідентичності могли зберігатися упродовж тривалого часу, інші – зникали (Heather 1998, p. 95—112). Процес виникнення тих чи інших етнічних спільнот (ідентичностей) для германців був значною мірою зумовлений зовнішніми обставинами, насамперед – контактами з Римською імперією. Наприклад, спільнота батавів була утворена з частини племені ебуронів, які мешкали на лівому березі Рейну та зарейнських германців, яким виділив землі Цезар у середині I ст. до н.е. Процес формування батавів як етнічної групи прискорило

створення за сприянням римлян залежного державного утворення, яке постачало імперії допоміжні війська (Roymans 2004, p. 251—256). Інший приклад – вандали, що відомі як носії пшеворської археологічної культури римського часу на території Польщі, а також як племінне утворення, що взяло участь у Великому переселенні народів. Вважати тих та інших однією етнічною спільнотою, на думку Дж. Мартенса, неможливо, адже етнічна ідентичність вандалів сформувалася вже під час міграцій територією Римської імперії (Martens 1994, p. 63).

Дж. Мартенс вважає, що вандали та інші германці для того, щоб відізнати себе від інших племен, послуговувалися відмінностями у віруваннях, звичаях, одязі та зброї, тобто тими саме критеріями, що й Тацит (Ibid., p. 64). Не поділяє цієї думки У. Поль. Говорячи про об'єднання на кшталт франків або аллеманів, він зазначає, що «недоцільно вважати мову, зброю, одяг або зачіски об'єктивними ознаками стабільних етнічних ідентичностей в епоху раннього середньовіччя. Це не означає, що усі люди були схожими; багато груп мали характеристики, яких не мали інші. Однак це були переважно невеликі локальні або соціальні групи (face-to-face-groups), але не народи. На рівні великих *gentes* або *regna*, стабільні критерії, які дозволяли б зовнішньому спостерігачеві побачити різницю, а інсайдерам відчувати свою відмінність були у кращому випадку винятком» (Pohl 1998, p. 64). Однак, більше ніж ймовірно, що порівняння франків та аллеманів з одного боку та слов'ян або аварів з іншого, не залишило б різницю між ними непомітною.

Прихильникам конструктивізму В.Г. Балушок закидає те, що вони «не враховують, що «сконструювати» в етнічному житті можна лише те, що вже підготовлене до цього самим життям» (Балушок 2008, с. 18). Цей же дослідник вважає, що етнос є об'єктивним утворенням, незалежним від волі людей, яке виникає на основі «етнічного підсвідомого». Люди, як правило, не усвідомлюють народження етносу, адже етнічна ідентичність виникає лише на «завершальному етапі етногенезу» (Ibid., с. 21—22). Прийняти цю точку зору заважає той факт, що існування первинного «етнічного підсвідомого» або «етнічної субстанції» для етносів доби античності та раннього середньовіччя неможливо довести, а самі ці явища належать швидше до сфери філософського осмислення, ніж до наукової емпірики. У давнину, як свідчать наведені вище приклади батавів або вандалів, формування етнічних спільнот дуже сильно залежало від випадкових політичних та економічних обставин. Однак наявність певної об'єктивної «підготовленості» основи для формування етносів важко заперечувати. Принаймні європейський матеріал засвідчує, що ситуативні коливання при формуванні певних етносів були можливими лише у межах, визначених факторами мовно-культурної спільності.

Чудовим прикладом можуть слугувати ті самі давні елліни, а точніше

їх сприйняття «стратегічним сусідом» та найзапеклішим ворогом – Ахеменідською Персією. На рубежі V—VI ст. до н. е., тобто у той час, коли загальна еллінська ідентичність ще не встигла сформуватися, для персів не тільки усі грецькі племена, але й македоняни являли собою певну спільність. Про це свідчать, зокрема, списки підкорених Дарієм I народів, в одному з яких (бл. 520 р. до н. е.) греки фігурують як Yauna (похідне від назви іонійців, грецького «племені», з яким перси познайомилися найраніше), а в іншому (бл. 486 г. до н. е.) македоняни названі Yauna takabara, тобто «греки, які носять капелюхи у вигляді щита» (Fol, Hammond 1988, р. 246—247). Отже у даному випадку мовні та культурно-побутові ознаки дозволили персам ідентифікувати етнічну спільноту ще до того як вона «народилася» у вигляді спільної ідентичності. Зовнішня загроза у вигляді Персії спричинила або значно прискорила процес формування над етнічної еллінської ідентичності на основі мовно-культурної близькості. Для подолання загрози греки об'єдналися зі спорідненими за мовою македонянами, але не, наприклад, з фракійцями, попри існування довготривалих культурних контактів з ними. Отже, у даному випадку спрацювали мовно-культурні критерії, які були значимі, як для самих членів групи (еллінів), так і для членів іншої групи (персів). З огляду на численні спроби політичної консолідації груп гето-дакійського населення у I ст. до н. е. – I ст. н. е., цілком ймовірно, що схожі процеси формування спільної ідентичності відбувалися й у цьому етнічному середовищі. Хоча підтвердити це неможливо за браком джерел.

У будь-якому разі й греки, й фракійці займали порівняно компактний територіальний ареал, у якому виникнення спільної ідентичності було принаймні теоретично можливим. Але як бути з територіально розпоршеними спільнотами, яких ті ж греки називали узагальнюючими термінами «скіфи», «кельти», «германці», «слов'яни» тощо? Що являла або могла являти собою їхня етнічність? У випадку з кельтами джерела дають змогу простежити два рівні ідентичності. Власне «кельтами», а також синонімічними назвами «галати» та «галли» починаючи з VI—V ст. до н. е. грецькі, а згодом римські автори називали сукупність груп нееллінського населення на північному заході Європи. Територіальний критерій для греків був першорядним й сучасні конструктивісти до певної міри мають рацію, говорячи, що етнонім «кельти» був за своїм смисловим навантаженням дещо схожий на неологізм «індіанці». У IV—III ст. до н. е. унаслідок міграційних процесів, природа яких потребує окремого з'ясування, торгівельні, військові та дипломатичні контакти античного світу з кельтами стали значно тіснішими. Приблизно відтоді термін «кельти» та його синоніми поступово набуває не тільки географічних, але й культурних ознак. Античні автори визнають, що «кельти» мають особливу мову, специфічний одяг, зброю, зовнішній вигляд тощо.

На локальному рівні «кельтів» поділяють на групи, які в античній літературі мали назву *ἔθνος*, *natio* та *gens*. Крім того, Цезар у «Записках про галльську війну», говорячи про конкретні галльські етнічні групи, найчастіше застосовував термін *civitatis*, під яким, виходячи з контексту, найчастіше слід розуміти територіальну громаду, яка має власні політичні структури. Термін *natio* у творі Цезаря застосовувався переважно як нейтральне найменування, наприклад, для означення віддалених племен або у значенні сукупності народів. Зокрема, Цезар говорить про захист послів як загальноприйнятту практику «усіх народів» [*omnes nationes*] (III, 9). Терміни *natio* та *gens* застосовувалися також й для означення сукупності груп населення певної країни, зокрема Галлії та Аквітанії (III. 11; VI. 11, 17). Згодом в історіографії XIX—XX ст. окремі групи кельтів називатимуть «племенами», водночас через складнощі із визначенням смислового навантаження цього поняття у сучасних працях західних авторів щодо конкретних кельтських «племен» застосовується термін «етнічні групи» й такий підхід є достатньо обґрунтованим.

Етнічні групи давніх кельтів виступають під власними етнонімами, що вже засвідчує наявність певних форм етнічної ідентичності. Джерела не дають відповіді на питання, чи охоплювала ця ідентичність усі суспільні прошарки. Наявність у кельтів доволі розвиненого прошарку родовой знаті з сильними генеалогічними традиціями вказує на те, що етнічна ідентичність була притаманна принаймні військовій аристократії. Користуючись термінологією Р. Венкуса, можна сказати, що вона становила *Traditionskern*, «ядро традиції», що передавало з покоління у покоління, поширювало й пропагувало етнічну ідентичність (див.: *Wenskus 1961*).

У політичному відношенні кельтські «племена» були організовані як чіфдом-вождівства. Під цим терміном слід розуміти протодержавне утворення, яке являло собою «групу общин, адміністративно підпорядкованих центральному селищу, де знаходилася резиденція вождя. Завдання лідера полягало у тому, щоб забезпечити захист чіфдома від можливої агресії сусідів, створити якомога ефективнішу систему управління та оптимально організувати виробничий процес для отримання максимуму сукупного додаткового продукту. У протодержавах з'явилася первинна стратифікація суспільства на вождів та їхніх наближених, жерців, адміністраторів, дружинників і простий люд. Проте межі між цими соціальними прошарками залишалися ще досить аморфними та умовними» (Рубель 1997, с. 40). Така форма суспільно-політичної організації є універсальним явищем, поширеним на певному етапі як у Європі, так і за її межами. У повсякденному житті членів подібних утворень етнічна свідомість не відіграє істотної ролі, поступаючись своїм значенням соціальній ідентичності. Наскільки дають зрозуміти греко-римські джерела, у кельтських вождівствах домінуючими критеріями ідентичності також було усвідомлення прина-

лежності до певного соціального прошарку, а також відносини особистої відданості певному представнику знаті. У цьому відношенні суспільство давніх кельтів більшою мірою нагадувало пізніше середньовічне.

Сукупність етнічних груп, які в античних джерелах фігурують як «кельти», «галли» або «галати», не становили єдиного етносу. Помічено, що існування етнічної єдності обумовлюється наявністю певного поля інформаційних зв'язків (Аругтюнов 1982, с. 78), яке у випадку з давніми кельтами не могло підтримуватися на величезній території від Ірландії до Туреччини. Відповідно, кельтів не можна вважати етнічною спільнотою в сучасному розумінні цього слова. Однак для їх опису цілком доречно буде застосувати запропоновану Ю.В. Бромлеем категорію етнолінгвістична спільність. Це метаєтнічне утворення, всередині якого простежувалася певна мовна та культурна близькість, а також певною мірою усвідомлювалася спільність походження. На думку Ю.В. Бромлея, подібні спільності були основними етнічними підрозділами первісної епохи й на їхній основі у більш пізній час почали формуватися племінні союзи (Бромлей 1987, с. 41—42).

Справді, на рівні комунікацій між різними етнічними групами кельтів інколи простежується тенденція до формування метаєтнічної або надплемінної ідентичності. Для цього існували сприятливі передумови у вигляді мовно-культурної близькості. Насамперед слід відзначити вплив мовного фактору. Як зазначає С. Аругтюнов, на рівні побутової свідомості, на рівні автостереотипа етноса й уявлень про цей етнос серед його сусідів, саме мова є у більшості випадків є найважливішою ознакою й визначальником етносу. Мова є універсальним медіатором етнічних процесів, адже насамперед через мовленнєву діяльність реалізується будь-який етнічний процес (Аругтюнов 1987). Хоча дані про кельтські мови на європейському континенті розподілені дуже нерівномірно, діалектна близькість цих мов загалом не ставиться під сумнів. Поширення одних і тих саме топонімів та етнонімів практично на всій території кельтського ареалу показує, що мовна картина світу різних етнічних груп кельтів відрізнялася мало (Sims-Williams 2003). Той факт, що носії взаємно зрозумілих кельтських діалектів при зустрічі відчували певну спорідненість, був важливим для конструювання етнічності (Rodway 2010, p. 35).

Визначити роль матеріальної культури у формуванні кельтської ідентичності дійсно значно складніше. Свого часу вважалося, що специфіка пам'яток матеріальної культури у тих чи інших регіонах визначалася етнічним поділом населення, а «окреме суспільство минулого – народ як автономний соціально-історичний організм» відповідало археологічній культурі як сукупності археологічних пам'яток, включених у процес пізнання даного суспільства минулого (Генинг 1989, с. 82). Нині цей висновок переглянуто як західними дослідниками, так і їхніми колегами в

Україні. Щоправда, якщо частина археологів наголошує насамперед на поліетнічному характері більшості археологічних культур (Толочко 2007, с. 79), інші наполягають на тому, що археологічні культури взагалі не пов'язані з етнічністю, а натомість відображають індивідуальні та колективні смаки, моду й стиль, поширені у тому чи іншому регіоні (Shennan 1994, р. 15—21).

Нині достеменно відомо, що кельтам не відповідала певна уніфікована археологічна культура. Поняття «латенська культура», яке уживається по відношенню до кельтів вже понад століття, насправді являло собою певну сукупність ремісничих традицій, насамперед у галузі металургії та металообробки, а також художніх стилів, що змінювалися з часом. Вона поділялася на велику кількість локальних комплексів (археологічних культур та культурних груп), які, у свою чергу, теж здебільшого не були пов'язані з певними етнічними групами. Показовим є приклад культурної групи Падеа-Панаг'юрські Колонії на теренах Трансильванії. Нині доведено, що ця група відображала традиції поховального обряду, особливості костюму та обладунку військової знаті кількох місцевих етнічних груп як кельтського, так і гето-дакійського походження (Rustoiu 2005). Латенські традиції широко запозичувалися некельтськими народами, водночас, у цілій низці регіонів, де проживання носіїв кельтських мов є доведеним, ці традиції були практично не відомі.

Водночас, повністю відкидати фактори матеріальної культури при дослідженні етнічних явищ не варто. Художній стиль, особливо в умовах традиційної культури, несе у собі вагоме семіотичне навантаження, він становить, за висловом В. Міґоу, своєрідну «візуальну мову» (Megaw, Megaw 1998, р. 432), яка була добре зрозумілою її носіям. Володіння цією мовою було пов'язане не тільки з естетичними, але й з релігійно-міфологічними уявленнями, а це вже сфера безпосередньо пов'язана з колективною ідентичністю. Той факт, що ватажок кельтів Бренн, який у 278 р. до н.е. захопив і пограбував Дельфійське святилище, насміхався над греками, які зображували своїх богів у людській подобі (Diod. XXII. 9. 4). Йому просто була не зрозумілою «візуальна мова» греків.

Отже, певні передумови формування «кельтської» ідентичності у вигляді мовно-культурної близькості існували. Писемні джерела дозволяють вважати, що принаймні у кількох регіонах кельтського ареалу ці передумови реалізувалися у формування ідентичності. Так, у Галлії I ст. до н. е. крім великих етнополітичних об'єднань арвернів, секванів, едуїв, гельветів та інших, існували й пангалльські релігійні та судові інститути. Йдеться насамперед про організацію друїдів, яка принаймні номінально мала надплеменний характер у Галлії. Цезар згадує щорічну асамблею галльських друїдів в землях карнутів, де здійснювалося судочинство, рішення якого визнавалися усіма галлами незалежно від належності до кон-

кретної групи, обирався верховний жрець тощо (Caes. BG. VI. 13). Цезар, звісна річ, міг перебільшувати політичну роль друїдів та їхнього зібрання, але сам факт існування подібних надплемінних інституцій сумнівів не викликає. Схоже за характером явище зафіксоване у ранньосередньовічній Ірландії (Ross 1997, р. 432—438), а у самій Галлії після перетворення її на римську провінцію, практика проведення щорічних асамблей, які відтоді мали виключно релігійний характер, була перенесена у Лугдунум (Штаерман 1988, с. 547).

Галли могли усвідомлювати певну єдність не тільки між собою, але й з представниками інших племен, близьких за мовою та культурою. Зокрема, у середині I ст. до н. е. бої, витіснені зі своїх земель у Центральній Європі, мігрували на захід, де стали союзниками гельветів у їхній боротьбі за політичне домінування у Галлії. Після поразки гельветів, бої, що мали репутацію войовничого народу, були прийняті на рівноправних засадах громадою племені едуїв, які надали їм землі для поселення (Caes. BG. I. 28). Очевидно, такий розвиток подій був можливий лише за умови усвідомлення спорідненості, а також близькості мови й культури. Відомо також, що в період підкорення Цезарем Галлії жителі Британії надавали галлам військову допомогу та притулок утікачам від римлян (Caes. BG. II. 14; IV. 20). Для римського командування ця проблема була настільки суттєвою, що змусила Цезаря організувати дві дуже небезпечні й дорогі експедиції на острови.

Показові процеси відбувалися у долині Рейна, яка до рубежу ер була достатньо монолітним в культурному відношенні зоною. За умов домінуючого впливу латенської культури, у цьому регіоні відбувалися інтенсивні контакти носіїв кельтських та германських мов (Wells 1997; Roymans 2004, р. 29). Під час римського завоювання Галлії, населення північно-західної частини країни, яке римляни називали белгами, вважала себе германцями за походженням [*plerosque Belgos esse ortos a Germanis*] (Caes. BG. II. 4), при чому деякі племена претендували на походження від войовничих кимврів та тевтонів (II. 29). У 70 р., тобто приблизно через 130 років після остаточного підкорення Галлії й встановлення кордону римської імперії по Рейну, спалахнуло повстання прикордонних «германських» племен під проводом Цивіліса, колишнього командира допоміжних частин римської армії. Цивіліс намагався підбурити до повстання галльські племена, посиляючись на спільне з ними походження повсталих батавів та каннінефатів. Зокрема, зі слів Тацита, Цивіліс пояснював, що за часів антиримського повстання галлів на чолі з Віндексом війська едуїв та арвернів зазнали поразки від батавської кінноти й допоміжних загонів, у складі яких були белги. Таким чином, «Галлія була розгромлена її ж власними мужами» [*Galliam suismet viribus concidisse*] (Tac. Hist. IV. 17). В іншому місці Цивіліс знову апелює до спільності походження й називає батавів та каннінефатів

лише «невеликою частиною народу галлів» [exigua Galliarum portio] (Tac. Hist. IV. 32). Ця інформація заслуговує на дуже уважний розгляд, адже Тацит, який передає її, у даному випадку йшов у супереч римської історіографічної традиції, яка чітко розмежовувала Галлію та Германію по Рейну. В інших місцях Тацит не тільки дотримувався цієї традиції, але й, як автор «Германії», виступав у якості одного з її творців. Тому цілком ймовірно, що заклики Цивіліса до єднання галльських племен на основі усвідомлення спільного походження у дійсності мали місце. У даному випадку етнічна або мета етнічна ідентичність видається саме тією ситуативною, штучною, соціально та політично обумовленою інституцією, якою її зображують прихильники конструктивістського напрямку. Однак цей же випадок показує як культурна та, частково, мовна близькість могла послужити основою для формування уявлень про належність до певної етнічної або метаєтнічної спільноти. Слід погодитися з тим, що у повсякденному житті ці уявлення важливої ролі не відігравали (Roymans 2004, p. 253), однак їх значення у політичних процесах не можна недооцінювати.

Таким чином, суперечка між прихильниками об'єктивного й споконвічного існування етносів, з одного боку, й тих дослідників, які наголошують на штучному та ситуативному характері етнічних спільнот у відносно пізні часи, нагадує суперечку про першість «курки або яйця» (етносу або етнічної ідентичності), яка не є надто важливою для конкретного історичного дослідження. Прихильники конструктивізму та примордіалізму дивляться на один і той саме предмет, але перші розглядають групу, шукаючи у ній ідентичність, яка була суттєвою для членів цієї групи, тоді як другі бачать мовно-культурні відмінності, що були більш суттєвими для зовнішнього спостерігача. Дослідження найдавніших етнічних спільнот з позицій виключно примордіального або конструктивістського підходу є недоцільним, адже обидва підходи мають як слабкі, так і сильні сторони й тому можуть ефективно доповнювати один одне.

Слабкою стороною примордіалізму є перебільшення ролі мовної або культурної близькості тих чи інших груп населення, що далеко не завжди призводила до виникнення чітко окреслених етнічних спільнот, а також надмірний географічний детермінізм, який не завжди враховує роль міграцій давнього населення. Очевидно, не дуже міцним ґрунтом для наукових реконструкцій є уявлення примордіалістів про «етнічну субстанцію», «етнічне підсвідоме» тощо, оскільки ці категорії не можуть бути чітко окреслені й виявлені на конкретному джерельному матеріалі. За браком відповідного емпіричного матеріалу вони можуть бути лише предметом філософського осмислення. Прихильники примордіальних підходів, особливо на пост-радянському просторі, тяжіють до розроблення складного понятійно-категоріального апарату, з чітким розмежуванням понять «етнос», «етнікос», «субетнос» та ін., стадіальним поділом етнічних явищ за-

лежно від рівня соціально-економічного розвитку суспільства. При цьому часто забувають про той факт, що будь-які наукові терміни є умовними й такими, що далеко не завжди відповідають тій реальності, на відображення якої претендують. Особливо це стосується термінології, що коріннями сягає радянської теорії етносу з її заздалегідь визначеною установкою на лінійний та еволюційний характер розвитку людського суспільства. Не випадково, у західній науці використовуються більш формальні й розмиті визначення на кшталт «етнічна група» та «етнії», які, натомість, не обтяжені жорсткими критеріями застосування (як, наприклад, термін «етнос племінного типу») або ідейно-світоглядним вантажем. Використання цих термінів для визначення найдавніших етнічних спільнот виглядає значно більш продуктивним.

Конструктивісти, у свою чергу, суттєво переоцінюють роль і значення етнічної ідентичності. Як вдало висловився С. Родвей, «у нас є свідчення, що мови, які ми називаємо “кельтськими” були поширені на всіх територіях, де античні автори зафіксували перебування “кельтів”, що на мою думку є значно важливішим, ніж факт, що деякі носії кельтських мов не називалися “кельтами” до модерного періоду» (Rodway 2010, p. 36). Етнічні кліше античних авторів звичайно далеко не завжди збігалися з ідентичністю населення, яке вони описували. Однак дуже часто за ними стояли реальні, хоча й не завжди усвідомлені членами суспільств, зв'язки. Ф. Кюрта зазначає, що слов'яни стали слов'янами не тому, що говорили слов'янськими мовами, а тому, що слов'янами їх називали сусіди (Curta 2001, p. 345). Однак не менш слушним є й те, що якби слов'яни не розмовляли слов'янськими мовами, вони б ніколи не стали слов'янами навіть в очах цих сусідів. Зв'язок мови й культури з етнічною ідентичністю у більшості випадків є наочним й словесна еквілібристика конструктивістів навряд чи здатна його заперечити. Теоретичні викладки прихильників даного підходу доволі часто вступають у суперечність з конкретним джерельним матеріалом, у якому згадки про маніфестацію етнічних почуттів у додержавну епоху є не такою вже й рідкістю. При чому далеко не всі подібні повідомлення джерел можна списати на рахунок суб'єктивізму їх авторів.

Тут доречно згадати методологічний підхід структуралізму, який наголошує на необхідності будівництва інтелектуальних моделей для пізнання реальності (Дельєж 2008, с. 178—179). У вивченні груп населення Давньої Європи застосування таких «моделей» як кельти, германці, слов'яни тощо фактично неможливо уникнути й навіть найбільш радикальні конструктивісти не можуть запропонувати нічого кращого, ніж заключити ці терміни у лапки. Приклад стародавніх кельтів, який ми розглянули вище, дозволяє виділити принаймні два типи етнічних спільнот, які були характерні для епохи античності та раннього середньовіччя. Перший з них – ет-

нолінгвістичні спільноти, які мали дуалістичну природу. Спільноти цього типу («елліни», «кельти», «слов'яни», «германці» та ін.) були насамперед інтелектуальними конструкціями представників освічених прошарків сусідніх народів, що використовувалися для класифікації й пізнання світу іноземців-варварів. Однак в об'єктивній реальності цим конструкціям могли відповідати спільноти людей, об'єднаних мовно-культурними ознаками. За певних обставин, до яких насамперед слід віднести військову загрозу з боку суттєво відмінних за своєю культурою сусідів, на основі цих аморфних спільностей могли утворюватися метаєтнічні або, за термінологією Дж. Холла, культурні ідентичності. Як свідчить приклад давніх греків, такі ідентичності могли бути дуже потужним інтегруючим фактором.

В межах однієї етнолінгвістичної спільноти або на пограниччі між близькими етнолінгвістичними спільнотами виникали етнічні групи. Крім певних спільних рис у мові та культурі члени етнічних груп мали уявлення про спільне походження й колективну ідентичність, безпосереднім втіленням якої була групова власна назва. Етнічна ідентичність мала елітарний характер й формувалася ситуативно, здебільшого на основі дій об'єднуючої військово-політичної організації (вождівства). У повсякденному житті етнічна ідентичність поступалася за своїм значенням соціальній та релігійній ідентичностям, однак на рівні комунікацій між групами її роль не слід недооцінювати. Об'єднані такою ідентичністю групи були здебільшого нетривкими (хоча могли бути й виключення), вони розпадалися або долучалися до інших груп, хоча етноніми могли зберігатися упродовж століть.

Подальші дослідження процесів формування етнічних спільнот та ідентичностей зможуть розширити запропоновану нами теоретичну модель. Однак очевидним видається те, що лише відмова від крайніх точок зору й досягнення певного компромісу між примордіалістськими та конструктивістськими підходами дозволить наблизитися до істини у пізнанні найдавніших етнічних спільнот.

Література:

1. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму: Пер. з англ. – К.: Критика, 2001. – 271 с.
2. *Арутюнов С.* Роль и место языка в этнокультурном развитии общества / С.А.Арутюнов // Этнические процессы в современном мире. – М.: Наука, 1987. – С. 44—54.
3. *Арутюнов С. А.* Этнические общности доклассовой эпохи // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1982. – С. 55—82.

4. *Балушок В. Г.* Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнічність. – Біла Церква: Вид. О. В. Пшонківський, 2008. – 304 с.
5. *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса – М.: Наука, 1983. – 412 с.
6. *Бромлей Ю. В.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность – М.: Наука, 1987.
7. *Генинг В. Ф.* Структура археологического познания (проблемы социально-исторического исследования). – К.: Наукова думка, 1989. – 296 с.
8. *Дельеж Р.* Нариси з історії антропології. Школи, автори, теорії. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 287 с.
9. *Євтух В. Б., Трошинський В. П., Галушко К. Ю.* та ін. Етносоціологія: терміни та поняття: Навчальний посібник – К.: Видав-во УАННП «Фенікс», 2003. – 280 с.
10. *Касьянов Г.* Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
11. *Михальчук К.* Что такое малорусская (южнорусская) речь? // Киевская старина. – 1899. – Т. 66. – №8. – Отд. 1. – С. 135-195.
12. *Рубель В. А.* Японська цивілізація: традиційне суспільство і державність. – К.: Аквілон-Прес, 1997. – 256 с.
13. *Рыбаков С. Е.* Судьбы теории этноса. Памяти Ю.В.Бромлея // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 1. – С. 3-22.
14. *Смит Е.* Націоналізм: Пер. з англ. – К.: Видавництво «К.І.С.», 2004. – 170 с.
15. *Смит Е.* Національна ідентичність: Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
16. *Струкевич О.К.* Українська «нація до націоналізму»: пошуки критеріїв ідентичності в Україні-Гетьманщині XVII ст. // Український історичний журнал. – 1999. – №6. – С. 17—33.
17. *Тишков В. А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной Антропологии. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
18. *Толочко П. П.* Археология и древняя история: в защиту исторического марксизма. – К.: Академперіодика, 2007. – 104 с.
19. *Широкорогов С. М.* Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – Шанхай: Б.В., 1923. – 70 с.
20. *Штаерман Е.* Принцип Августы // История Европы. С древнейших времен до наших дней. Т. 1. / Отв. ред. Е. С. Голубцова. М.: Наука, 1988. С. 539—558.
21. *Campbell D. R. J.* The So-Called Galatae, Celts and Gauls Early Hellenistic Balkans and the Attack on Delphi in 280—279 BC. Diss. – Leicester, 2009. – 355 p.
22. *Collis J.* Celtic Myth // Antiquity. – 1997. – Vol. 71. – P. 195—201
23. *Collis J.* The Celts: origins, myth and inventions. – London: Tempus publishing, 2004. – 256 p.
24. *Curta F.* The making of the Slavs: History and archaeology of the Lower Danube region c. 500-700. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 463 p.
25. *Dzino D.* The Celts in Illyricum – Whoever they May Be: the hybridization and Construction of Identities in South-Eastern Europe in the Forth and Third centuries BC // Opuscula archaeologica. 2007 (2008). No 31. P. 49—68.
26. *Fol A., Hammond N.G.L.* Persia in Europe, apart from Greece // Cambridge Ancient History. Vol. 4: Persia, Greece and Western Mediterranean. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – P. 234—253.
27. *James S.* Atlantic Celts. Ancient people or modern invention? – Madison: University of Wisconsin Press, 1999. – 160 p.
28. *Jettmar K.* The origins of Chinese civilization: Soviet views // The origins of Chinese civilization / Ed. D. N. Keightley. – University of California Press, 1983. – P. 217—236.

29. *Hall J. M.* Ethnic identity in Greek Antiquity. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 187 p.
30. *Hall J. M.* Hellenicity: between ethnicity and culture. – Chicago: University of Chicago Press, 2002. – 312 p.
31. *Heather P.* Disappearing and reappearing tribes // Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300—800 / Ed. W. Pohl. – Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998. – P. 95—112.
32. *Martens J.* The Vandals: myths and facts about a Germanic tribe of the first half of the 1st millennium AD // Archaeological approaches to cultural identity / Ed. S.J. Shennan. – New York: Routledge, 1994. – P. 57—66.
33. *Megaw J.V.S., Megaw M.R.* Ancient Celts and Modern Ethnicity // Antiquity. – 1996. – Vol. 70. – P. 175—181.
34. *Megaw J. V. S., Megaw M.R.* «The mechanism of (Celtic) dreams?»: a Partial Response to Our Critics // Antiquity. – 1998. – Vol. 72. – P. 432—435.
35. *Pohl W.* Telling the difference: signs of ethnic identity // Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300—800 / Ed. W. Pohl. – Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998. – P. 17—70.
36. *Rodway S.* Celtic – definitions, problems and controversies // In Search of Celtic Tyllis in Thrace (III C BC). Proceedings of the Interdisciplinary Colloquium Arranged by the National Archaeological Institute and Museum at Sofia and the Welsh Department, Aberystwyth University, Held at the National Archaeological Institute and Museum, Sofia, 8 May 2010, / Ed. by L.F. Vagalinski. – Sofia: NOUS Publishers, 2010. – P. 27—50.
37. *Ross A.* Ritual and the druids // The Celtic World / Ed. By M. Green – London, New York: Routledge, 1997. – P. 423—443.
38. *Roymans N.* Ethnic identity and imperial power. The Batavians in the Early Roman Empire. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004. – 277 p.
39. *Rustoiu A.* The Padea-Panagjurski Kolonii Group in south-western Transylvania (Romania) // Celts on the Margin. Studies in European Cultural Interaction 7th century BC – 1st century AD. Dedicated to Zenon Woźniak / Ed. by Dobrzańska H., Megaw V. & P. Poleska. – Krakow: Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences, 2005. – P. 109—119.
40. *Sims-Williams P.* Ancient Celtic place-names in Europe and Asia Minor. – Oxford, Boston: Blackwell, 2006. – 406 p.
41. *Shennan S.* Introduction: archaeological approaches to cultural identity // Archaeological approaches to cultural identity / Ed. S.J. Shennan. – New York: Routledge, 1994. – P. 1—32.
42. *Wells P. S.* Beyond Celts, Germans and Scythians. – London: Duckworth Publishing, 2001. – 176 p.
43. *Wells P. S.* Celts and Germans in the Rhineland // The Celtic World. – London, New York: Routledge, 1997. – P. 603—622.
44. *Wenskus R.* Stammesbildung und Verfassung; das Werden der frühmittelalterlichen Gentes. – Köln: Böhlau, 1961. – x, 656 s.
45. *Megaw J. V. S., Megaw M.R.* Ancient Celts and Modern Ethnicity // Antiquity. – 1996. – Vol. 70. – P. 175—181.
46. *Megaw J.V.S., Megaw M.R.* «The mechanism of (Celtic) dreams?»: a Partial Response to Our Critics // Antiquity. – 1998. – Vol. 72. – P. 432—435.

Мирослав Борисенко

ЕТНОЛОГІЯ МІСТА: МЕТОДИКА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

Сучасні пошуки ідентичності в українському суспільстві перетворилися на яскраве шоу. Політики, громадські діячі, «експерти» широкого профілю годинами дискутують під уміле диригування ведучими на всіх каналах, щоп'ятниці чи щосуботи, постійно апелюючи до історичної тематики. Обговорення історичного минулого, проблем етнічності та розвитку культури в форматі пустопорожньої балаканини лише поширює в суспільстві відверте роздратування. В той же час, сучасні етнічні процеси в Україні дійсно потребують широкого обговорення фахівцями – істориками, лінгвістами, етнологами, культурологами, оскільки етнодемографічна картина суспільства за останні роки змінилася кардинально.

Модерна українська нація відчуває потужний вплив урбанізаційних процесів, хоча дослідження сучасного українського суспільства зберігають певну упередженість до міського соціуму, оперуючи категоріями, характерними для XIX ст. Міський спосіб життя, фольклор, обрядовість городян занадто довго зберігали маргінальний статус у вітчизняних культурологічних дослідженнях.

Сьогодні урбанізоване суспільство вже є незаперечним фактом. За останнім переписом 32 мільйони 290 тисяч українських громадян проживають в містах. Звичайно, Україну важко назвати надурбанізованою державою, адже більша частина населення все ж таки мешкає у невеликих районних центрах, містечках із значним масивом одноповерхової забудови, із недостатньо вираженим громадським центром та слаборозвинутою міською інфраструктурою, але навіть у них ми спостерігаємо все більше явищ характерних саме для міської культури. Лише в останні роки було декларовано актуальність та коло проблем міської антропології, йдуть активні пошуки методології. Однак нерозв'язаними та практично невідомими залишаються важливі проблеми етнокультурного розвитку українського народу в умовах урбанізованого суспільства. Академік С.Павлюк наголошує, що сучасними гуманітарними науками майже ви-

пушені із поля зору функціонування масової та популярної культури, вуличної субкультури, молодіжної субкультури, особливостей побуту та субкультурної специфіки окремих груп міських мешканців таких як наркомани, злочинці, соціальні маргінали⁹⁶. Для нас вчених, наголошує далі С. Павлюк, особливо важливим є розгортання досліджень в урбаністичній етнології з огляду на її вкрай важливий прикладний характер у ділянці етнополітики, мовного будівництва та деколонізації міського культурно-цивілізаційного середовища, адже саме міста сьогодні визначають усі головні перспективи сучасних етнокультурних та етносоціальних процесів.

Сучасний стан етнології міста в Україні можна назвати постколоніальним. В умовах боротьби за національні права народознавчі дисципліни предметом своїх досліджень обирали переважно сільський соціум. Відстороненість українських народознавців, соціологів, етнологів від міської проблематики, сучасні вчені пояснюють етнодемографічною ситуацією, при якій усі завойовники, головним чином мали вплив на середовище, де була їх найбільша концентрація, а вона вочевидь була в містах, тому – український етнос зберіг свою чистоту і недоторканість переважно у сільській місцевості⁹⁷. Така картина характерна для інших слов'янських народів, що нещодавно здобули свою державну незалежність. Часто ця теза, наприклад, лунала під час проведеного у 2006 р. круглого столу – «Етнологія міста у Чорногорії»⁹⁸.

Відсутність до недавнього часу у вітчизняній етнології урбаністичних досліджень можна пояснити також і особливістю урбанізаційних процесів в Україні. В ХХ ст. зберігалася вагома частка міграційних потоків за межі країни. Значна частина українського селянства виїжджала далеко за межі свого краю – до Америки, Канади, Росії, Казахстану тощо. Причини цього процесу лежать у площині соціально-економічної та політичної історії нашої батьківщини. Голодомор, репресії, колективізація, війни, депортації а також сучасна трудова міграція призвели до скорочення частки українського населення в містах України. Крім того в Україні впродовж першої половини ХХ ст. найбільш активні темпи приросту населення демонстрували невеликі міста, орієнтовані переважно на обслуговування одного або кількох виробничих центрів. Як наслідок, значна частка міського населення України зосереджена в невеликих містах із слабо вираженими урбанізованим простором. В той же час, у великих містах, переважно на Сході та у центрі країни зберігається значний відсоток російського та російськомовного населення. Однак, як показують сучасні етнодемографічні дослідження, в період незалежності активно зростала частка українців і в обласних центрах. Як пише В. Шкляр, за період між двома останніми переписами, зростання частки українців серед населення обласних центрів України помітно у всіх регіонах: від 2,86% у Тернополі до 13,32% у

Чернівцях⁹⁹. Таким чином, І всеукраїнський перепис населення продемонстрував тенденцію до «вирівнювання» населення, а, отже, і до опанування українцями міського простору.

Передумови та початки становлення етнографії міста, як окремого наукового напрямку, в Україні були ще в XVIII—XIX ст. В перших програмах економічно-статистичних та топографічних описів, розроблених в XVIII ст., більше питань відводилось для вивчення міст та містечок. Наприклад Ф. Туманський ще у XVIII відрізняв специфіку міського і сільського життя й пропонував їх окреме вивчення¹⁰⁰. Не можна не згадати також і проведений перший частковий одноденний перепис населення Києва, організований українськими етнологами П. Чубинським, Ф. Вовком. Українські етологи початку XX ст. В. Петров, Н. Загледа також спостерігали суттєві зміни в побуті міського населення – появу нових обрядів, трансформацію родинних відносин, появу специфічного фольклору субкультур міста тощо. Звичайно, в умовах радянського тиску на гуманітарні науки, спроби вивчення міської культури та субкультур міських мешканців не були реалізовані.

Складна ситуація склалася і в повоєнний період. В цей час комуністична партія намагалася стимулювати вітчизняних істориків ширше досліджувати сучасний стан українського робітництва, як основної групи міського населення, для демонстрації та пропаганди здобутків комуністичного ладу. Однак, більшість українських науковців намагалися дистанціюватися від цієї проблематики, прикриваючись власною безпорадністю. Насправді, дослідження побуту робітників в 50-60-х роках XX ст. могли продемонструвати низький рівень матеріального забезпечення робітників, спрощення побуту, поширення асоціальної поведінки тощо. Саме тому науковці намагалися оминати ці теми, обмежуючись цілком лояльними, констатацією появи нових комуністичних обрядів, свят, соціалістичного способу життя тощо.

В 60—80-х роках науковці Інституту фольклору та етнографії АН УРСР М. Приходько, А. Пономарьов, А. Куницький, В. Зінич, В. Миронов, А. Орлов та інші¹⁰¹. Відомі українські вчені вивчали переважно побут робітників, широко застосовуючи методіку етносоціальних досліджень. Були розроблені питальники, проведенні масові анкетування робітників, переважно на виробництві, проводилися огляди житла тощо.

Штучне дистанціювання від міської тематики протягом тривалого часу просто неможливе. Зосередження промисловості в містах та різкий урбанізаційний стрибок, поява міських нетрів, які незважаючи на свою віддаленість від центру, перетворилися на своєрідну чорну візитівку багатьох великих міст Європи поставили проблему міста в центрі гуманітарного дискурсу другої половини XIX ст. В умовах домінування німецької історичної школи права, М. Вебер сформулював власну концепцію міста.

Він продемонстрував ненадійність зовнішніх критеріїв, якими активно користувалися в XIX столітті – наявність торгівельних та ремісничих верств, адміністративно-військового центру, огорожених укріплень тощо. Він вважав, що місто починається власне із появи городян, а точніше, їхнього особливого правового статусу, що впливає із обов'язкового володіння землею та будинками в межах міста та зобов'язанням захищати саме місто. Правова концепція міста стала фактично найбільш вживаною при дослідженні міста як історичного феномену.

Сучасна історична наука відмовляється від історико-правової концепції М. Вебера. Сьогодні виникають питання стосовно атрибуції самого терміну міщани та городяни, фактичної та юридичної приналежності до міської громади, інтеграції людей у міське життя. Урбаністичні дослідження другої половини XX ст. стали на шлях комплексного аналізу.

В першій третині XX ст. починає формуватися міська соціологія як окрема галузь соціологічних досліджень. Одним із засновників цілої школи антропології міста став американський соціолог Л.Вірт, який вперше розглянув урбанізм як стиль життя. Для Л.Вірта міський соціум цілком відмінний від традиційного, адже він пропонує своїм мешканцям десятки нових нетипових ролей, які городянам доводиться виконувати в повсякденному житті. В результаті попередній досвід людини стає вже застарілим, таким, що не задовольняє потреби людини в конкретних життєвих обставинах. Як наслідок відбувається розпад та трансформація сформованих інститутів, виникають нові зв'язки між групами міського населення.

В короткій статті важко дати огляд становлення міської антропології, власне, – це зовсім окреме завдання. Лише варто наголосити, що в активній дискусії першої половини XX ст. основні проблеми були згруповані у два умовні блоки – санітарно-гігієнічний та соціально-економічний. Умови життя міської бідноти, що наочно демонструвалися катастрофічно високою смертністю серед мешканців міських околиць, на перше місце вивела завдання формування якісно нового міста. Міста, в якому не буде існувати такого різкої різниці між бідними та багатими, об'єднаного спільним простором, з мінімальним рівнем комфорту тощо. Пошуки нової урбаністичної ідеї були реалізовані різним шляхом в СРСР, Німеччині, Великобританії або США. Як результат в цих країнах починає формуватися новий міський організм, побудований на раціональних засадах архітектурної та інженерної творчості. Однак 50—60-ті роки XX ст. емпіментували нові проблеми урбанізму – відчуження людини, несприйняття середовища, високий рівень злочинності тощо. Місто, з усіма технічними перевагами – водогоном, каналізацією, трамваєм й метро все одно стало для своїх мешканців незрозумілим, чужим та небезпечним. У цей період, в різних країнах світу, незалежно один від одного, зароджується новий підхід до вивчення міста – екологічний. Американські дослідники визна-

чальними елементами в екологічному комплексі вважали середовище, населення, соціальну організацію та технологію, які функціонально корелюються: зміни в одному, ведуть до змін в іншому¹⁰².

Урбанізаційні процеси примушують нас відмовитися від застарілих методик XIX – початку XX ст. Саме життя демонструє, що предмет дослідження антропології міста можна окреслити лише застосовуючи екологічний підхід. Сучасне міське середовище занадто складне, багатобарвне та піддається швидкісним трансформаціям, щоб ігнорувати досягнення різних наук.

У містобудівельних теоріях XX ст. матеріальний світ міста – вулиці, будинки, проспекти, транспорт, розглядалися не тільки як продукт виробничої діяльності людини, але як предметне оточення, що впливає на повсякдення людини. Місто вже не є адміністративно-господарським центром, що протиставляється сільській окрузі, воно є завершеним середовищем існування людства. Функціональне трактування предмета в містобудівних концепціях стало занадто тісним для розуміння взаємодії людини та оточуючого світу. Так народився концепт, за яким міська культура є співвідношенням двох середовищ – світу міжлюдських комунікацій та предметно-просторового оточення або матеріального світу сучасного городянина¹⁰³. На межі взаємодії матеріального та соціального простору сучасного міста й формується специфічний міський спосіб життя, що проявляється в повсякденні.

В західній антропоцентричній науковій традиції повсякденне життя людини стало центральною темою досліджень гуманітарних наук. Особливо роль повсякдення в науковому дискурсі зростає в XX ст. О. Коляструк пише, що під впливом науково-технічного прогресу, повсякдення почало активно претендувати на високу значущість, висуватись на авансцену суспільного життя¹⁰⁵.

Актуальність наших досліджень лежить не тільки у вузькому полі урбаністичної історії. Неможливо заперечити культуротворчу роль міста, в якому зосередженні потужні інформаційні та міграційні потоки. Місто постійно продукує нові культурні штампи, котрі змінюються та взаємозаміняють один одного. Ці зразки культури, не завжди позитивні, автоматично засвоюються, або, краще сказати, копіюються, без відповідної рефлексії і навколишнім аграрним світом. Дуже часто ці паростки, або нарости, все залежить від психологічних установок суб'єкту, ми можемо спостерігати в умовах функціонування сучасної традиційної культури. Як пише Б. Посацький: «місто з часу свого виникнення і просторового формування є елементом розселення і одночасно джерелом розповсюдження специфічного міського зразка і способу життя у позаміське (переважно сільське) середовище...»¹⁰⁶.

Культурні штампи, вироблені містом, продовжують притягувати до

себе все нових мешканців. Під час опитування в Білорусії респондентам задавали питання: чи захочуть вони переїхати в місто, якщо в селі вони отримують роботу та високі соціальні стандарти. Виявилось, що кожен 5 опитаний, переважно молоді люди, мріяли про переїзд до міста¹⁰⁷. Людей до міста тягне не тільки через занепад економіки, але й той особливий стиль міського життя, який продукується містом та поширюється на оточуючу сільськогосподарську округу. В сільському середовищі з'являються нетипові елементи міського стилю життя, які викликані не трансформацією житлових та професійних умов, а сліпим копіюванням. Безумовно, наслідки такого впливу мають стати предметом сучасних етнологічних досліджень.

Звичайно, цей процес є взаємообернений. Не тільки місто підкорює своїх неофітів, змінюючи їхній стиль життя, поведінку, культурні установки тощо. Відбувається й зворотній процес, адже й мігранти адаптують середовище до своїх потреб. Російська дослідниця Н.Дмітрієвська писала, що в 1970-х роках у Франції відбувалися дослідження, метою яких було в'янити, яка кількість мігрантів може інкорпоруватися в місто, розчинитися в ньому. Виявилось, що це лише приблизно 14%¹⁰⁸, оскільки інші намагаються підлаштувати місто під свої традиційні побутові практики.

Міське середовище не є уніфікованим простором, розкресленим немов на ватмані архітектора червоними лініями та плямами забудови. Городянин постійно бере участь у калейдоскопі культурних переживань, що пов'язані із оточуючим світом і які детерміновані просторовими опозиціями. «Багатолітні спостереження Р.Баркера та його колег показали, що міське середовище для його мешканців ніколи не буває суцільним та однорідним, а завжди складається із набору просторово-поведінкових комплексів, що прив'язані до окремих ділянок території... Городянин, як виявилось, уявляє себе й реально формує своє перебування в місті не інакше як пристосовуючись до таких «середовищ»¹⁰⁹.

Таким чином, в буденному світі щоденного руху в місті, людина проходить через десятки таких територій, самотужки освоюючи їх, часто всупереч задуму архітектора. Так, міський парк із зони відпочинку може перетвориться на маргінальний простір, особливо в нічний та вечірній час, в той же час стоянка навпроти «стекляшки» на улюблене місце відпочинку та активних міжособистісних комунікацій. Така особиста асиміляція місцевості базується на універсальних моделях сприйняття людиною просторових координат. Кожен архітектурний об'єкт сприймається із певними конотаціями, що залежить від висоти, колористики, загальної композиції та інших параметрів. В результаті такого культурного засвоєння мікрооб'єктів на карті міста, формуються нові асоціативні назви, легенди, заборони тощо. Цей процес умовно можна було б назвати етнологією місця.

Засвоєння міста відображається, насамперед, у творчості людини – фольклорі, графіті, вуличній моді тощо. Сьогодні міська культура в очах етнологів дефрагментована, розбита на маленькі шматочки, оскільки важко охопити такий складний організм як сучасне місто. Найбільш активно досліджуються молодіжні субкультури міста. Починаючи від відомою праці Т. Щепанської,¹¹⁰ до сьогодні, інтерес до цієї проблематики все зростає. Загалом підсумки цього напрямку в російській історіографії підбиті в невеликій статті Д.Громова¹¹¹. Над цієї темою активно працюють українські дослідники молодшої генерації – М. Красіков, Н. Аксьонова, О. Забловський та інші.

Однак, згадуючи дослідження міського фольклору, варто внести певні зауваження. Вивчення професійного сленгу, жаргону, балад, легенд, пісень тощо окремих вікових та корпоративних груп відбувається без зв'язку із середовищем їх побутування. Власне, відбувається вивчення фольклору окремих груп міського населення, яке неможливо назвати міським фольклором як таким.

Фольклор міста буде напряму пов'язаний із конкретним предметно просторовим середовищем. Поле цих досліджень є надзвичайно широким. Це і топонімічні легенди, оскільки народження міста усвідомлюється не як збіг політичних та соціально-економічних обставин, а як запрограмований акт, що знаходить своє відображення у широкому пласті народних легенд, пов'язаних із виникненням назви міста або окремої його частини. Також легенди пов'язані із наявністю цілого ряду сакральних точок – церков, монастирів, некрополів тощо, які активно включені у міський простір, а внаслідок активних містобудівних процесів можуть змінювати своє функціональне використання, зберігаючи сакральне значення. Ми можемо помітити, що навіть при досить щільній та однотипній забудові міста ХХ ст. людина намагається надати окремим будинкам або кварталам певного індивідуального значення. Звичайно, в містах відбулася десакралізація будинку як просторового об'єкту. Однак, чи зникли архаїчні уявлення людини про дім як особливе місце, в якому реалізовані ключові просторові опозиції і вилилися у специфічні обряди жертвоприношення описані ще Е. Тайлором?

Міське середовище наповнене легендами про замуровані жертви, привидів, що мешкають в багатоповерхівках, «нечистих» квартирах та будинках тощо. В багатоквартирних будинках «живуть» полтергейсти та «барабашки», що час від часу нагадують своїм «сусідам» виттям, пересуванням предметів, моторошними звуками тощо. Набір таких персонажів та оповідей про них досить типовий і має свої закономірності, однак майже завжди прив'язаний до певного матеріального об'єкту – будинку, квартири, району тощо. Наприклад, японські міста, одні із найбільших у світі, густо «заселені» привидами, монстрами, видіннями, що спокійно співіснують

із величезними хмарочосами, найрозвинутішим міським транспортом та новітніми технологіями¹¹².

Інший важливий аспект проблеми – побутова культура городян. Задоволення своїх щоденних потреб в міському просторі буде відрізнятися від традиційної практики. Часто тип поселення, рівень урбанізації в цілому по країні визначає інтенсивність етнокультурних процесів у місті¹¹³. Якщо класична етнологія стверджувала, що побутові особливості формуються як результат етногенетичних процесів і напряду пов'язані із традиційними основами життєдіяльності етносу, то в сучасному місті повсякденне життя людини буде визначатися середовищем його існування. Протягом століть, пристосовуючись до природно-кліматичних умов, людина виробляла свою специфічну систему задоволення побутових потреб, яка є основою життєдіяльності етносу. В місті ми спостерігаємо подібну ситуацію – людина також пристосовується до антропогенного ландшафту, який вона ж і продукує.

Особливість міського середовища полягає в тому, що місто не тільки задовольняє але й формує нові потреби людини. Саме ця властивість дозволяє згладити певний конфлікт, коли новоприбулі мігранти не знають, що вони можуть вимагати від нового місця проживання, а молоде місто не знає, що воно може дати своїм мешканцям¹¹⁴. Саме тому архітектори та теоретики містобудування розглядають урбанізований простір як набір функцій, що знаходяться у певній послідовній залежності одна від одної. Наприклад, розвиток міського транспорту залежить від мобільності населення та його компактності проживання, що в свою чергу пов'язано також із побутовими практиками, оскільки від форми житла (одноповерховий приватний будинок, окрема квартира, місце в гуртожитку) багато в чому й буде залежати специфіка задоволення повсякденних потреб людини.

Таким чином, ми маємо справу із цілком особливим способом життя, який можна назвати міським стилем життя або в ширшому значенні – міською культурою. Цей специфічний стиль формується в умовах творчого засвоєння людиною навколишнього антропогенного ландшафту.

Використання методів анкетування, хронометражу робочого та вільного часу людини, дозволили створити повну картину повсякденного життя людей в умовах сучасного великого міста. Якщо в традиційній культурі основні побутові зусилля родини припадають на робочі дні тижня, перетворюючи вихідний на час святкового «байдикування», то в міському середовищі, навпаки – більшість домашніх справ відкладають на кінець тиждень. Однак вивчення побуту тільки за матеріалами обстеження бюджетів часу є однобоким. Необхідно відтворити повну картину матеріального світу домашнього господарства мешканців міста. Насамперед, необхідно використати обстеження домашнього господарства, його технічного оснащення, побутування різноманітних приладів, удо-

сконалення домашнього начиння тощо. Потрібно також мати уявлення про сімейно-родинні відносини – особливості виховання дітей, розподіл хатніх обов'язків в родині. Зрозуміло, що в урбанізованому світі чоловіки отримують суттєві привілеї, оскільки значна частина «суто чоловічої праці» - ремонт будинку, турботи з опалення, прибирання снігу тощо усупільнені й виконуються професіоналами. В результаті чоловіча частина міського населення більш активно включається у побутове життя своєї родини. В останні роки чоловіки ширше залучаються до таких, ще зовсім нещодавно «табуйованих» робіт, як прибирання, приготування їжі, прання, догляд за дітьми. Таким чином, патріархальним родинним відносинам у міському соціумі залишається усе менше місця. Виникають умови для емансипації жінки.

Безумовно, неможливо уявити повсякденне життя людини без житла. Скориставшись принципом французького етнолога Ж. Ф. Сімона – за досліджуваним матеріальним об'єктом шукати зв'язок людини із оточуючим світом¹¹⁵, розглянемо міське житло та його значення в етнографії міста. Типове міське житло – квартира для проживання малої родини сформувалася в кінці XIX – на початку XX ст. Незважаючи на збереження одноквартирних будинків в зоні міської та приміської забудови, саме квартира в багатоповерховому будинку є атрибутом міського стилю життя. Сучасна міська квартира є основою повсякдення городянина, без вивчення якого неможливо навіть наблизитися до розуміння міської культури.

Д. Дондурей вірно зауважив, що коли ми говоримо про міську культуру, ми не завжди звертаємо увагу на те, що задані містом параметри життєдіяльності переплетені міцними зв'язками із їх існуванням в межах «малого світу» безпосереднього мешкання, яке ми називаємо завжди із психологічним наголосом – дім¹¹⁶. Переважна більшість мешканців міста сьогодні проводить час переважно в межах свого помешкання, що стало осередком задоволення своїх культурних та матеріальних потреб¹¹⁷.

Іноді навіть побіжного погляду на житло окремого мешканця вистачає для того, щоб скласти картину повсякдення людини. Звичайно, житлові приміщення в місті звужують можливості для самовираження особистості та адаптації житлового простору під її потреби.

Характерною ознакою житлового приміщення в місті є його монофункціональність. Господарська діяльність сільського населення відбувається в межах власної господи, тут же задовольняється найбільша частина повсякденних потреб. В той же час, міський спосіб життя орієнтований на активне використання побутової сфери обслуговування. Як наслідок, житлове приміщення використовується для задоволення однієї або кількох потреб – сну, відпочинку, спорадичний прийом їжі. Таким чином, характерною ознакою стає зменшення обслуговуючих приміщень, зменшення площі кухонь, комор тощо. При скороченні кубатури житло-

вих приміщень на перше місце виходить раціональне планування із максимальним використанням усього простору.

Досвід засвоєння міської культури в пострадянській Україні є досить оригінальним. Міський спосіб життя не передбачає таких процесів як первинна обробка та зберігання продуктів харчування. В той же час навколо радянських багатоповерхівок виростили майже непомітні погребі, де мешканці зберігали овочі, вирощені на власних ділянках чи привезені із своєї сільської домівки. Це явище відомий український архітектор Б. Пosaцький назвав парадоксом урбанізаційних процесів в Україні в другій половині ХХ ст. : «Наприклад у Львові у нових житлових районах на горищі дев'ятиповерхового будинку «хтось утримує курей, а чимало таких будинків оточено городами»¹¹⁸.

«Еталонний», якщо можна так сформулювати, міський спосіб життя полягає у максимальному відстороненні людини від свого житлового простору та орієнтацію на задоволення своїх побутових і культурних потреб в межах самого міста. Він передбачає активне споживання різноманітних культурних цінностей та розваг – походи в театри, кіно, танці, музеї, гості тощо. Відповідно домашній простір багато в чому десакралізований, відзначається високим рівнем комфорту та механізацією господарських процесів¹¹⁹.

Міський спосіб життя – це умовне поняття, котре можна диференціювати за сукупністю ознак, використовуючи згадані вище маркери. В чистому вигляді, напевне, не існує, ні міського, ні сільського способу життя в сучасному світі. Варто пам'ятати також і соціальний фактор. Серед великих міст можуть проживати пенсіонери, соціально незахищені особи, етнічні мігранти тощо, які будуть слабо включені в освоєння міського простору. Їх спосіб життя буде носити цілий ряд нетипових рис для цього середовища. Наприклад, монофункціональність житлового середовища та орієнтація на задоволення своїх побутових потреб за межами житла є характерною для осіб із невлаштованим особистим побутом – студенти, мігранти, заробітчани, маргінали тощо. Серед цих груп монофункціональне використання житла є індикатором спрощеного, невлаштованого або тимчасового побуту.

Неповною буде картина побуту без дослідження інфраструктури міста, оскільки пересування у місті займають за кількістю витраченого часу третє місце після приготування їжі та догляду за помешканням. Отже, близькість житла до транспортних потоків, наявність сучасного розвинутого громадського транспорту стає одним із найважливіших факторів комфорту міського середовища.

Одна із найперспективніших тем етнології міста є дозвілля городян. Сьогодні, в умовах глобалізації, поширення інформаційного суспільства людина перетворюється із творця культури на пасивного споживача. Па-

сивні форми дозвілля призвели до ціннісної деградації вільного часу людини як основи її духовного розвитку та самовдосконалення, оскільки пасивне засвоєння інформації через ЗМІ займає найбільшу частину вільного часу¹²⁰. Важливе місце в системі дозвілля мають також заняття спортом, спілкування із родичами, сусідами, знайомими, технічна творчість, різноманітні хобі тощо.

Особливий темп життя, його висока швидкість, постійний дефіцит часу, викликаний великими відстанями, чергами, пробками та іншими малоприємними щоденними турботами городян, призводить до нових змін у сфері харчування. Серед усіх домашніх робіт приготування їжі займає центральне місце. В міському середовищі із середнім рівнем механізації домашнього господарства приготування їжі може займати – 50-60 % усього часу, що його витрачають городяни на хатні роботи¹²¹.

Помітно, що в сучасних умовах мешканці села більш прив'язані до звичної для них традиційної їжі, вони частіше готують національні страви¹²². В той же час, структура харчування у світі змінилася за останні сто років кардинально. В наш побут увійшли консерви, розчинні продукти, замітники, напівфабрикати тощо. М'ясні, овочеві та фруктові консерви почали масово виготовляти у США в останній чверті XIX ст. Тоді вперше виникла необхідність нагодувати тисячі золотошукачів у віддалених районах (саме необхідність довготривалого зберігання та компактного транспортування дала поштовх для розвитку консерв та консервантів, а пізніше – розчинних субпродуктів). Однак, вже на початку XX ст. ці продукти стали широко популярними, їх можна було купити майже в кожному магазині. Стимулювали розвиток харчової галузі також і Перша та Друга світові війни – почали використовувати розчинні продукти, субпродукти, замітники, які поставлялися для потреб армії на відстані у тисячі кілометрів. Харч військових, моряків, мандрівників вже за кілька років став повсякденною їжею звичайних обивателів. Наприклад, в улюбленій книжці радянських домогосподарок – про смачну та здорову їжу, яка була розрахована саме на активне міське населення, ми бачимо рекламу розчинних супів, компотів, киселів, найрізноманітніших консервів тощо. Все XX ст. відбувається подальша трансформація повсякденного харчування людини направлена на здешевлення продуктів, їх доступність та простоту приготування.

Традиційна щоденна їжа майже повсюдно в містах витісняється універсальними, глобальними системами харчування, що часто призводить до поширення різноманітних захворювань, патологій та змін на генетичному рівні народів, оскільки генетична адаптація представників етносу до місцевої їжі не встигає змінюватися за трансформаціями екологічних умов існування індивідууму в постіндустріальному суспільстві¹²³.

Цікаво, що традиційна кухня не була повністю знищена, вона була ви-

тісна до святково-обрядової сфери. Сьогодні традиційну повсякденну їжу можна частіше зустріти на святковому столі городянина, поруч із ритуальними стравами.

Значних змін в умовах глобалізації зазнав і традиційний костюм українців. Ще в міжвоєнний період зберігалось багато елементів традиційного вбрання українців у селах, хоча в міському середовищі вже панували європейські уявлення про моду. Особливістю міського способу життя, як уже говорилося, є скорочення саморобних предметів матеріально-побутової культури, зокрема і одягу. Серед спеціальностей ремісників середньовічного міста виділяється група професій пов'язана із виробництвом одягу. Усього вчені нарахували 32 такі спеціальності¹²⁴. Цікаво, що відсоток шевців, чинбарів, чоботарів, кравців, шаповалів тощо серед ремісничого люду міст залишався стабільно високим аж до XIX ст. Наприкінці XIX ст. відбувається переоцінка цінностей, що торкнулася й моди. Адже одяг було зараховано до категорії товарів а його пошив став окремою галуззю промисловості¹²⁵.

В умовах сучасного міського простору предмети повсякденного використання часто набувають етнодиференціальних функцій¹²⁶. Багатокультурне міське середовище вимагає від його мешканців використання зовнішніх часто стереотипних атрибутів етнічності. Так, в суто міському середовищі з'являються предмети, що вже втратили свій утилітарний характер – вишиванки, гончарний посуд, вироби із соломи, різноманітні предмети інтер'єру із претензією на етноспецифіку.

Одяг в традиційному суспільстві був виготовлений в межах домашнього господарства, членами родини з урахуванням традиційних прийомів. Консервативність крою та колористики була викликана активною взаємодією громади та індивідууму. Особистість, індивідуальність майстрині могла проявитися в межах оздоблення, не змінюючи сам стиль. Міський мешканець, купуючи готовий одяг, стає споживачем із стереотипним намаганням копіювати більш заможні прошарки урбаністичного соціуму.

В той же час в міському середовищі одяг все більше відіграв роль соціального маркера, який допомагав пристосовуватися людині в складній ієрархічній структурі середньовічного міста. Військові, священнослужителі, аристократія, цехові майстри носили відмінний костюм, який здалеку говорив не тільки про майновий стан свого господаря, але й про його корпоративну приналежність. Зважаючи на переважно рівне, однорідне середовище сільської громади такої необхідності не існувало.

Вже в середньовічних містах існував один із атрибутів сучасної міської культури – громадське харчування. В містах Київської Русі зустрічається кілька сотень різних ремісничих спеціальностей. Найбільше серед них пов'язаних із приготуванням їжі, а це означає, що в містах, на відміну від сільської округи, існував потужний ринок готової їжі – по суті давній фаст

фуд. Велика кількість мігрантів, купців, сезонних робітників, слуг, втікачів тощо, що не мали свого господарства, створювали попит на цьому ринку. Послугами користувалися також і місцеві ремісники або купці, оскільки в пізньосередньовічному місті торгівельні ряди та ремісничі майстерні остаточно відокремилися від житлової забудови, а, отже, їх власники також могли купувати їжу на винос. З часом, існування системи громадського харчування із ринком орендованого житла стає одним із найбільш яскравим маркером міської культури. Міські мешканці мають високу мобільність, часто змінюють не тільки свої заняття, але й місце мешкання. У зв'язку із високою мобільністю, далеко не всі громадяни мають власне домашнє господарство, а, отже, задоволення своїх базових потреб, зокрема, у їжі відбуваються в місті.

Однією з ключових проблем сучасної етнології є проблема мігрантів в містах. Для європейської та американської науки ця проблематика стала актуальною з початком розпаду колишніх колоніальних імперій, активним рухом населення в колишні метрополії. За висловом Блер Рубл, сьогодні доречніше говорити про те, як мігранти змінюють конфігурацію міста, аніж про те, як місто асимілює їх¹²⁷. В останні роки ця проблема хвилює також і дослідників із Росії, хоча за влучним висловом В. Дятлова, – «чайнатаунів» в Росії ще немає, але їх чекають, як чекають похід до стоматолога, але якщо «чайнатаунів» ще немає, це не означає, що не існує проблем «чайнатаунів»¹²⁸.

В Середньовічному місті місцевий феодал, що володів територією і був зацікавлений у її капіталізації, запрошував на поселення представників різних етнічних груп, вкладаючи з ними певну угоду. Ці групи отримували не тільки власну юридичну незалежність, але як обов'язковий виразник цієї окремішності – територію. Тому більшість етнічних територій виникли внаслідок специфічних обмежень і домовленостей між владою та мігрантами. Сучасні перспективи поширення районів компактного проживання представників інших національностей в містах України є досить туманними. В умовах відсутності ефективної міграційної політики держави, інтерконтинентальні мігранти намагаються інкорпоруватися до місцевого соціального та економічного простору – здобути освіту, роботу, власний бізнес тощо, будуючи свою кар'єру на певних преференціях їх як носіїв іншої етнічності – знання мови, культури, зв'язків із своєю батьківщиною. В той же час, у своєму повсякденному житті, контакти мігрантів із оточуючим світом будуть носити швидше за все тимчасовий, спорадичний характер.

Виникає цілком справедливе питання: які інструменти дозволять розкрити особливості побутової культури, чи можливо використовувати класичні методики етнологічної науки? Розгляд цієї проблеми необхідно розпочати із вивчення самого середовища, його матеріально-функціональної

структури. Міське середовище на відміну від природнього ландшафту постійно змінюється. В традиційному аграрному суспільстві людина також впливає на природу, її господарська діяльність приводить до змін у флорі, фауні, кліматі. Однак динаміку цих змін неможливо порівняти із тими процесами, що відбуваються в урбанізованому світі. Лише за десятиліття невеличкі селища перетворювалися на потужні промислові центри із десятками та тисячами мешканців, потужною інфраструктурою, новими житловими кварталами тощо. Так само, за кілька десятиліть ці регіони можуть перетворитися у депресивні зони із масовим відтоком людей, занепадом виробництва та міського господарства. Крім того, міста більш зазнають руйнувань внаслідок політичних та економічних катаклізмів – криз, воєн, революцій. Таким чином, трансформація міської культури може розглядатися виключно в динаміці, із врахуванням історичних обставин.

Звичайно, при вивченні міського середовища методами класичної етнології виникає досить багато труднощів, що пов'язано із специфікою предмету. В межах одного будинку, ВУЗу чи підприємства складно зробити вибірку, що відображала б головні тенденції в місті. Соціальна картина урбанізованого простору є досить різноманітною із часто відсутніми зовнішніми показниками. Сусідами по будинку можуть бути люди із різними культурним, освітнім рівнем, представники різних національностей та конфесій. Відповідно головним завданням буде виділення головних спільних принципів задоволення своїх побутових потреб людьми в межах однакового «житлового простору».

В урбаністичній соціології широко використовуються кумулятивні методи – обстеження бюджетів часу, домашнього начиння, сімейних доходів та витрат. Найбільш цікаві дані дають обстеження бюджетів часу. Використовуються як метод хронометричної фіксації щоденних дій суб'єктом так і самореєстрація даних, які реципієнт сам заносить до облікової карти протягом доби. Другий метод при певних погрішностях все ж дає набагато більше можливостей, оскільки представляє картину побуту в комплексі. Користуючись методом особистого спостереження етнолог фіксує лише одне явище (приготування їжі, дозвілля тощо), але із більшою точністю. При паралельному використанні обох методик та подальшій кореляції їх результатів, об'єктивність емпіричних даних лише підвищується.

Важливим джерелом інформації про повсякденне життя людини є обстеження сімейних бюджетів. Перші спроби дослідити сімейний бюджет у вітчизняній етнології знаходимо в програмі, розробленій Російським Географічним Товариством в 1852 р. Доходи й, насамперед, розподіл витрат, дозволить реконструювати систему споживання, показати залежність городянина від міської інфраструктури. Наприклад, в Інституті рукописів НБУ ім. Вернадського в Ф.41 зберігаються особисті документи відомого

київського математика, професора М. Букреева. Професор вів протягом кількох років дуже детальні домашні книги, в яких записував усі витрати на домашнє господарство. Це унікальний документ, що розповідає нам не тільки про рівень життя міської інтелігенції 20-х років ХХ ст., але й демонструє сам стиль життя. Ми бачимо, що специфіка домашнього господарства в той час вимагала щоденних відвідин базару або магазинів. Закупівля продуктів передбачала існування тісних горизонтальних зв'язків із продавцями – молочниками, булочниками, м'ясниками тощо. В той час, як сучасна система закупівлі продуктів городянами вже автоматизована і втратила свою комунікативну складову.

Проблематичність вивчення повсякденного життя пов'язана також із так званими індексними висловлюваннями, в які оповідач вкладає певний прихований сенс, що просто тікає від стороннього слухача, якщо він не знайомий із життям свого респондента. Ці особливі індексні вирази помітив Гусерль й детально опрацював американський соціолог Г. Гарфінкел. Хотілося б процитувати останнього: «Для цілей своєї повсякденної діяльності люди відмовляються дозволяти один одному розуміти «про що вони насправді розмовляють». Сподівання, що співрозмовник тебе зрозуміє, випадковість висловлювань, специфічна туманність посилянь, ретроспективно-перспективний смисл кожного реально зробленого висловлення, яке чекає чогось пізнішого, аби зрозуміти, що малося на увазі раніше, це санкціоновані властивості повсякденного дискурсу.»¹²⁹

Швидкість життя у місті, постійні зміни статусу, часті соціальні контакти впродовж дня, примушують городян виробити певні стандартні елементи поведінки. Лише за один день людина стає пасажиром міського транспорту, покупцем у магазині, їй доводиться обирати стиль поведінки у стосунках із колегами, малознайомими людьми, керівництвом або своїми підлеглими. В швидкоплинному міському житті ритуалізований світ буденних перетворень просто розчиняється, він поступається стандартизованій поведінці. Постійні зміни статусу протягом кількох годин можливі лише при існуванні певного поведінкового шаблону, який сприймається суспільством за мовчазною згодою як стандарт. Як писав Г. Гарфінкел суспільна стандартизація спільних порозумінь незалежно від того, що саме стандартизується, спрямовує діяльність осіб на події сценічного характеру й надає особам можливість помічати, коли події відхиляються від нормального курсу й мобілізувати свої зусилля для того, щоб повернути їх у нормальне річище¹³⁰.

Таким чином, предметом таких досліджень стане швидше за все типова стандартна поведінка людини в процесі освоєння міського простору, але не сама людина. «В повсякденному житті ми типізуємо людську діяльність, що нас цікавить тільки як засіб отримання бажаних результатів, а не як демонстрацію особистості нашого супутника»¹³¹. В типових ситуаці-

ях повсякденного життя ми усі також приймаємо типові ролі¹³². Розкриття певних нормативів повсякденного життя можливе через дослідження девіантної поведінки, що широко використовується в сучасних працях з історії повсякдення.

Набір типових поведінкових штампів дає можливість мешканцям урбанізованого середовища уникнути кожного разу стресового стану при переході з одного статусу в інший. Такий стан речей сприймається як цілком зрозумілий носіями міського способу життя, оскільки він потребує від об'єкту найменше зусиль для реалізації своїх щоденних потреб. В той же час, мігрант зустрічається із певними труднощами, оскільки для нього такий тип поведінки є незнайомий. Таким чином, культурний зразок групи з якою зближується мігрант для нього є не прихистком, а навпаки – екстремальним місцем пригод, не інструментом для вирішення проблемної ситуації, а навпаки – самою проблемною ситуацією¹³³. Процес адаптації та переходу мігрантів до нового способу життя у місті, здобуття нових навичок та засвоєння нових побутових практик є окремий напрямок дослідження міської культури, що потребує використання методів наукових досліджень психології та соціології.

Отже, сучасний інтерес до етнології міста викликаний цілком об'єктивними чинниками. Сьогодення України ставить перед українським суспільством завдання подолання постколоніальних комплексів, більш широкого погляду на власну культуру, історію та майбутнє. Процес урбанізації сьогодні визначає багато тенденцій не тільки в економічному, але й в культурному та політичному житті нашого народу.

Спроби визначити міську культуру лише за принципом протиставлення її традиційному способу життя в аграрному світі не дадуть бажаних результатів. Об'єктивним може бути лише погляд на місто як на специфічне середовище існування людини, що складається із взаємодії двох складних систем: матеріально-просторового світу та сфери соціальних комунікацій. В повсякденному житті людина постійно й свідомо контактує із цим середовищем, в результаті цього контакту і відбувається активне засвоєння міської культури.

Міський спосіб життя формалізується через особливі духовні сенси та переживання, що їх використовує людина в повсякденному житті. Таким чином, ми можемо говорити про особливий міський спосіб життя, який помічаємо завдяки спеціальних маркерів. Серед них – побутова культура, житло, одяг, система харчування, споживання, дозвілля тощо, які набувають в урбанізованому середовищі нових рис. Міський простір пропонує своїм мешканцям концентровану форму задоволення своїх побутових потреб, що виноситься за межі житла. В результаті цілий ряд сакральних дій та сенсів, що супроводжували людину в умовах життєдіяльності традиційного суспільства, спрощуються або зникають. Реконструкція

архітектурно-функціональної типології міського житла дає можливість найбільш повно зазирнути за лаштунки повсякденного життя людини, оскільки використання традиційних методів накопичення емпіричного матеріалу, що практикуються у вітчизняній етнології з XIX ст. в міському середовищі, ускладнено. Отже, перед науковцями стоїть завдання перетворити антропологію міста на справді синкретичну галузь наукових знань про людину: широко використовувати досягнення архітектури, культурології, соціології, соціальної психології, історії.

Примітки:

⁹⁶ Павлюк С. Етнічна самоідентифікація сучасного українського міста: тенденції і прояви / Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX століття. / Гол. ред. Павлюк С.П. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – С.8.

⁹⁷ Шкутяк З. Івано-Франківськ в контексті етнокультурних процесів українських міст / Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX століття. / Гол. ред. Павлюк С.П. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – С.9.

⁹⁸ Етнологія града у Црної гори: радови са округла стола, Подгорица 16 новембар 2006. – Подгорица: Црногорска академија наука, умјетности, 2009. – 303с.

⁹⁹ Скляр В. Етномовні процеси в українському просторі: 1989-2001 рр. – Харків: Ексклюзив, 2009. – 544с. – С.265.

¹⁰⁰ Горленко В.Ф. Становление украинской этнографии конца ХУІІІ - первой половины ХІХ ст. – К., 1988. – С.52.

¹⁰¹ Борисенко М. Житло і побут міського населення України у 20-30-х рр.. ХХ століття. – К.: Стилюс, 2009. – 16-18 с.

¹⁰² Труфанов И. Проблема быта городского населения СССР. – Ленинград: Из-во Ленинградского университета, 1973. – С.47.

¹⁰³ Глазычев В. Культурный потенциал города / Культура города: проблемы качества городской среды / Сб. науч. тр./ – М., 1986. - С. 16.

¹⁰⁴ Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології. – К.: Курс, 2005. – С.42.

¹⁰⁵ Колятсрук О.А. Интеллигенция УСРР у 1920-ті роки: повсякденне життя. – Харків: Раритети України, 2010. – 386с. – С.14.

¹⁰⁶ Посацький Б. Простір міста і міська культура (на зламі ХХ-ХХІ ст.) – Львів: В-во «Львівська Політехніка», 2007. – 208с. – С.37.

¹⁰⁷ Бэларусы. Сучасныя этнакультурныя працэсы. - Мінськ, 2009. – С.65.

¹⁰⁸ Дмитриевская Н. Образ города: эссе к проблеме синтеза наук // Телескоп. – 1998.- №6. – С.30-35. – С.30

¹⁰⁹ Козанов Г.З. Особенности городской среды / Культура города: проблемы качества городской среды / Сб. науч. тр./ – М., 1986. - 92-102с. – С.96.

¹¹⁰ Щепанская Т.Б. Символика молодежной субкультуры: Опыт этнографического исследования системы 1986-1989 гг. – СПб., 1993.

¹¹¹ Громов Д. изучение молодежных субкультур России: современное состояние проблемы.// ЭО. – 2008. - №1. – С.3-7.

- ¹¹² Росс Катриэн. Япония сверхъестественная и мистическая. Духи, призраки и паранормальные явления. – М.: АСТ, 2005. – 160с.
- ¹¹³ Этнические процессы и образ жизни: на материалах исследования населения городов БССР/ Минск: Наука и техника, 1980. – С.191.
- ¹¹⁴ Дукельский В. Город как источник культуры / Культура города: проблемы качества городской среды. / Сб. науч. тр./– М., 1986. – С. 68.
- ¹¹⁵ Любарт М.К., Симон Ж-Ф. Бретонская этнология от истоков до современности // ЭО. – 2009. - №3. – С. 92
- ¹¹⁶ Дондурей Д.Б. Квартира новый тип учреждения культуры./ Культура города: проблемы инноваций. Сб. науч. тр. – М., 1987. – С. 54.
- ¹¹⁷ Там само. – С.55.
- ¹¹⁸ Посацький Б. Простір міста і міська культура (на зламї ХХ-ХХІ ст.) – Львів: В-во «Львівська Політехніка», 2007. - С.38
- ¹¹⁹ Райтвийр Т. Качество городской среды как предпосылка развития культуры(на примере Эстонской ССР) / Культура города: проблемы качества городской среды. / Сб. науч. тр./– М., 1986. – С.129
- ¹²⁰ Бюджет времени и перемены в жизнедеятельности городских жителей в 1965-1998 годах / Отв. Ред Т.М.Караханова. – М.: ИС РАН, 2001. – С.19.
- ¹²¹ Время города и условия его использования. / Сб. науч. тр. – Новосибирск, Институт экономики и организации промышленного производства, 1976. - С.89.
- ¹²² Бэларусы. Сучасныя этнакультурныя працэсы. - Мінськ, 2009. – С. 70.
- ¹²³ Боринская С., Козлов А., Янковский Н. Гены и традиции питания // ЭО. – 2009. - №3. – С.117-137.
- ¹²⁴ Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. – М.: Наука, 1978. – С.34.
- ¹²⁵ Вільшанська О. Повсякденне життя міст України кін. ХІХ- поч. ХХ ст.: європейські впливи та українські національні особливості. – К., 2009. – С.53.
- ¹²⁶ Вопросы истории и этнографии города / Сб. статей. – Чебоксары, 1988. – С. 68.
- ¹²⁷ Блер Рубл. Капітал розмаїтості. Транснаціональні мігранти в Вашингтоні, Монреалі та Києві. – К., 2007. – С.30.
- ¹²⁸ Дятлов В.И. Чайнатауны в современной России. Несколько предварительных замечаний редактора составителя. // ЭО. – 2008. - № – С.3-5.
- ¹²⁹ Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології. – К.: Курс, 2005. – С.48.
- ¹³⁰ Гарфінкел Г. Вказ праця. – С.75.
- ¹³¹ Шютц А.смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии /Сост. А.Алхасов. – М.: Институт фонда «общественное мнение», 2003. – С.182.
- ¹³² Там само. – С.183
- ¹³³ Шютц А. Вказ. праця. – С.204.

Людмила Малес

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ

Урбаністична проблематика уже кілька років поспіль не сходить зі шпальт преси та ефіру, радіо і телебачення: це питання розпродажу міських земель, руйнування пам'яток архітектури, хаотичної забудови центру столиці країни і багатьох її міст. Нагла зміна міського простору збудує громадян, породжуючи більш усвідомлену ідентичність та самоорганізаційні ефекти, зрештою, стає добрим підґрунтям для передвиборчої кампанії (прикладом чому став блок «ГАК»). Саме ця проблематика нагально актуальна нині для міської громади і науковці, як її частина, не можуть стояти осторонь¹³⁴.

А з іншого боку, в цій ситуації соціологічного осмислення потребує проявлена у містобудівних процесах роль престижності міського простору, конвертація економічних, соціальних, політичних, символічних капіталів, зміна статусу та портрету мешканців, умов їх життєдіяльності.

«Тема міста далеко не маргінальна в соціології та інших соціальних науках» – із цим твердженням А. Чешкової [3, 13] неможливо не погодитися, тим більше, що опирається вона на міркування теоретиків сучасної соціології, які виводять проблематику міста далеко за межі галузевого поділу. Так 17—20 грудня 2008 року в Токіо відбулася конференція «Ландшафти глобального урбанізму: Влада, маргінальність та креативність» організована 21-м комітетом «Urban and Regional Development» Міжнародної соціологічної асоціації, на пленарних засіданнях якої виступали, зокрема, такі відомі урбаністи, як С. Сассен, Ш. Зуян, Е. Свінждов, Ф. Ву та Г. Терборн¹³⁵. Проте розробка проблематики міста все ще знаходиться в обмеженому колі спеціалістів, тем, засновків та висновків, породжуючи їх певну герметичність.

Слід зазначити, що класичний аналіз міського простору, опертий на досвід Чиказької школи чи французьких урбаністів¹³⁶, хоч і пропонує картину структурування міста, отриману точними методами, але не дає можливості виокремити в останній роль цілеспрямованого політичного,

економічного та символічного впливу соціальних суб'єктів. Тоді як пропонується соціокультурний підхід, де ландшафт міста розглядається як результат політичних стратегій структурування і структуруючих ефектів самоорганізації городян, дозволяє краще зрозуміти культурне навантаження та механізми динаміки територіальних змін та їх зв'язок з процесами, що відбуваються у соціальному просторі. Про складність і різнонаправленість цих зв'язків свідчать проваджені дослідження з соціальної історії міста, феномен «комуналки», «престижу адреси» та ще багато іншого.

Культурне сприйняття міського простору має досить давню історію. Перша значна робота в рамках цього підходу, як зазначає А.Чешкова, була виконана В.Файрі в Бостоні ще в середині минулого століття. У цій роботі стверджувалася необхідність врахування культурно заданих сенсів міського простору і, відповідно, нерелевантність складній природі соціальної взаємодії поширеного на той час екологічного підходу. У розвиток таких ідей і з'являється тема культурних ландшафтів. Інший напрямок цього підходу асоціюється з іменами Г. Саттлза та К. Лінча, котрі більше уваги приділяли локальним спільнотам. Аналізуючи доробок прихильників культурного підходу А.Чешкова не оминає і феміністського дискурсу, його впливу на методологію соціологічного осягнення міста [3; 26—27].

Водночас у сучасній соціологічній теорії активно розвиваються культурорієнтовані стратегії осмислення всього соціуму (Дж. Александер, Ш. Айзенштадт, Л. Іонін, С. Лапін) – з одного боку, а з іншого, значну традицію має і проблематика соціального, символічного, фізичного просторів, їх виробництва (П. Бурдьє, Е. Соджі, А. Лефевр, Л. Каганський). Ці традиції у взаємодоповненні формують теоретико-методологічне підґрунтя соціокультурного підходу до міського простору.

Та із усього спектру соціокультурної проблематики міста найбільшу емпіричну реалізацію отримала тема престижності різних місць простору міста, що стало предметом багатьох досліджень як на наших теренах, так і в роботах науковців із інших пострадянських країн. Певно, що найбільшу кількість таких «точкових» (на рівні якогось одного міста) замірів міського простору маємо з Росії: Н. Устьянцева (Саратов), Є. Заборова (Єкатеренбург), Л. Бляхер (Хабаровськ), П. Антіпова (Пермь), Є. Герасимова, С. Чуйкіна, Е. Панеях (Санкт-Петербург). Та все ж – найприскіпливіше була вивчена Москва. Особливостям соціопросторової структури Москви, основним критеріям оцінювання та надання переваг певним територіям москвичами, присвячені публікації Г. Костинського, Н. Барбаша, О. Трущенко, а також В. Амеліна, Дж. Бейтер, А. Дегтярьова і Ю. Вешнинського [5, 58—61, 212—214; 6; 7]. Натомість аксіологічна, субкультурна, ритуальна чи комунікативна проблематика у формуванні урбаністичного ландшафту мало висвітлена.

У фаховій літературі з містобудування та архітектури теми соціальних, економічних, політичних наслідків зміни урбаністичного ландшафту рідкоживані, а журналістські дописи з проблем руйнування архітектурно-історичних перлин навіть у супроводі коментарів мистецтвознавців не можуть замінити всебічного наукового аналізу нинішньої ситуації джен-трифікації¹³⁷ у змінах центральної частини великих міст, яка розгортається нині на пострадянському просторі.

Тож, підсумовуючи аргументи на користь суспільної та наукової актуальності проблематики, її розробленості у літературі, далі спробуємо використати можливості соціокультурного аналізу урбаністичного ландшафту у виявленні аксіологічних, субкультурних, ритуальних, комунікативних аспектів його функціонування за умов інтенсивної пере- і забудови міста Києва у пошуці нових інтерпретацій змін його урбаністичного ландшафту. Ці завдання – актуалізації та демонстрації евристичності соціокультурного аналізу міського простору – звичайно, не вичерпують усього обширу теми, але дозволять продемонструвати ті її аспекти, які виводять на подальше емпіричне та теоретичне соціологічне опрацювання проблематики, що і стане метою даної статті.

Соціальне навантаження простору міста проглядається у всі часи, проте по-різному, що і використовується у міській політиці. Вишуканість стилю і робота архітектора у минулі віки була знаком приналежності до заможних домовласників, що чітко розділяло і зонувало соціальні групи у міському просторі. Навіть в межах одного будинку підсліпуваті вікна першого поверху та просто оформлені мансарди відтінювали великі із складним переплетенням вікна основних житлових поверхів – кожен перехожий легко прочитував ці стратифікаційні ознаки.

Ідеологія функціоналізму ХХ століття супроводила зміну соціального навантаження розподілу і маркування міського простору. Набуло широко розповсюдження зонування. Масове житлове будівництво (з рівнонаповненістю типових мікрорайонів мінімумом об'єктів життєзабезпечення) вихолощує функцію дистанціювання, яку виконував архітектурний ансамбль. Та й сам ансамбль: ритмічне чергування різновеликих будинків і допоміжних споруд – стає помітним лише з висоти пташиного лету, що зміщує суб'єкта оцінки з міської публіки на комісію експертів. Окрім символічного вираження змінився й суб'єкт управління процесом організації простору міста. Ще наприкінці ХІХ століття держава через міську владу починає розширювати свій контроль над цим процесом, аж до його повного перебрання до своїх рук за радянських часів.

І ось нині, фіксуючи високу значущість центральних районів міст, дослідники дивуються, чому ж «городянин надає перевагу не функціонально зонованому і побудованому на найкоротших відстанях раціональному середовищу периферійного району, а вузьким, кривим і функціонально

змішаним вуличкам історичного центру»? [9, 292]. І мов у відповідь на це запізніле питання зарубіжна постмодерна критика ще в минулому столітті дискваліфікувала функціональну архітектуру як позбавлену історичної, національної, культурної своєрідності, як антигуманну. Досвід західних міст показав, що зразкові з точки зору функціоналізму квартали або переінакшувалися мешканцями, або руйнувалися самою владою як нежиттєздатні [10]. І натомість з'являється так званий «новий урбанізм», тобто відтворення міста співмірного людині, ідеологію якого пропагує А. Лефевр [11].

Проте на наших теренах, навіть у часи побудови ринкової економіки і демократичного суспільства, ці дискусії архітекторів та дослідження соціологів не знайшли місця у конкуренції економічного і політичного капіталів агентів виробництва простору міста. Рівно тридцять років тому вийшла у світ стаття відомого мистецтвознавця Р.Юіга «Архітектори США: гуд бай, скляні ящики і все решта», а ось наші будівничі нині охоче їх вітають. І постають висотні будинки посеред центральних кварталів. Мімікуючи під стару забудову, будівельники залишають фасад зруйнованого будинку, ступінчасто підвищуючи висотність новобудови у глиб двору. Таким чином відбувається розмежування можливостей огляду: турист бачить лише відновлений фасад, що не порушує його загальне враження історичності вулиці; офісний працівник, окинувши оком Центр із вікон сусіднього хмарочоса, помічає приховану частину цих архітектурних айсбергів; а ось жителям будинків цього кварталу не видно вже майже нічого (ні сонця, ні колишнього спортивного майданчика, ні дерев). Ця гра в піжмурки, як варіант джентрифікації, може бути розтлумачена через прагнення агентів виробництва простору зберегти символічну цінність історичного Центру, байдуже, що лише для туристів, з можливістю подальшої її конвертації у їх економічний капітал.

Таке ущільнення, так само як і ущільнення мешканців квартир у середині минулого століття, не лише естетично, екологічно, санітарно-гігієнічно погіршує урбаністичний ландшафт, а й призводить до соціальних наслідків.

Багато в чому розкрити соціальне тло цих змін нам дозволить концепт приватне-публічне. Цей концепт позначає один з базових структуруючих напрямків розвитку соціальних процесів суспільства [12]. Публічність майже завжди була головним об'єктом соціологічної уяви, теоретизування і дослідження, що донедавна сприймалося як самоочевидність. А ось у повноті своїй дихотомія була відновлена в гендерних дослідженнях, які виявили політичність різної значимості і цінності обох цих сфер, сегрегацію відповідно до поділу публічне-приватне чоловічого і жіночого і так далі. Традиційне суспільство, яке базувалося на натуральному господарстві, мало розрізняло сферу публічного і приватного через слабку залуче-

ність основної маси селян до справ державних, мистецтва та науки і лише час від часу до громадських. Тож основна демаркаційна лінія чоловічого та жіночого проходила у сфері сімейно-побутової. Чоловікові належало вдома майструвати, а в полі орати, а жінці, відповідно, ткати та жати. Відмінності у характері роботи не завжди були пов'язані із ступенем її тяжкості чи виснажливості, щоби чітко розвести та логічно пояснити, чому жінці орудувати серпом гоже, а косою – ні, слід місити глину, щоб обмазати хату, а не для вироблення глечиків тощо. Проте вони неухильно дотримувалися і накладали свій відбиток на гендеризацію простору самої господи: лише батько чи почесний гість мав право сидіти за столом «у червоному куті» навпроти печі, коло якої клопотала жінка, а ще далі вглиб – на полу бавилися діти. Традиційну гендеризованість дому на кабільських прикладах у своїх ранніх працях детально описує П. Бурдьє.

Суттєва віддаленість місць праці від дому у містах вимагає від сім'ї зміни гендерного порядку: якщо жінка сидить вдома, то вся територія дому, магазину та двору позначається як сфера приватного і жіночого; якщо ж західноєвропейська та радянська жінка опинялися на виробництві, то, згідно даної ідеології, це відбувалося винятково через нестачу коштів чи примус держави, адже світ професій та публічних інституцій визначався як чоловічий. Проте сучасна академічна і політична активність жінок вносить суттєві корективи у ці розподіли.

Та ж традиційність встановлює ще одні рамки – зведення соціальних кіл приватності до родинних, адже саме в межах розширеної патріархальної сім'ї знаходилася сфера інтимності. Справді, самота, стриманість та анонімність – пізніші феномени, пов'язані із формуванням міського способу життя та урбаністичної культури. Тож на фоні інших європейських країн українці помітно сильніше покладаються на родичів та допомогу родини: чи не найбільшу участь у догляді за дітьми бере прапокоління наших співгромадян, українці найчастіше допомагають дітям та внукам, які живуть окремо, окрім домашньої роботи мають обов'язком піклуватися про інших членів сім'ї, а також отримують від них фінансову та трудову допомогу [13, 77–79]. Проте загальна тенденція до зменшення частки повної, багатодітної, багатопоколінної сім'ї спонукає до активізації стосунків із сусідами, товаришами, колегами тощо. Довіра до цих груп хоча і не перекидає рівень довіри до родичів, але суттєво вища за рівень довіри до соціальних інститутів [14; 27].

Хоча сусідські стосунки потребують окремого дослідження, проте дані соціологічного моніторингу Інституту соціології НАН України свідчать, що свій двір «ближче»: хоч і оцінюється населенням благоустрій та санітарний стан вулиць, парків, довкілля як гірший (переважно незадоволені ним близько 60%, а задоволені – 16%), аніж стан подвір'я (43% і 33% відповідно), та працювати, тим більше без оплати, на озелененні перших

мешканці згодні на 10% менше, аніж брати участь у прибиранні та впорядкуванні територій за місцем проживання [14, 50—54]. Простір міського двору – це одне із основних середовищ соціалізації, самореалізації для домогосподинь, молодих мам чи людей літнього віку, на нього часто поширюється приватність самого дому (особливо за неможливості мати власне приватний дім).

Питання, як приватність може вписуватися чи випадати із загальнокультурної традиції суспільства, ми частково порушили у попередній статті [15], де були співвіднесені межі змін приватного-публічного з ідею двох почергових культурних стилів за В.Паперним. Культура-1, за В.Паперним, характеризується пріоритетом масовості, розширенням, відкритістю до нового і запозичень, сміливістю у починаннях та зрушеннях тощо. Культура-2 – це мовби затвердівання попередньої епохи, вибудова ієрархій, посилення ролі індивіда та закритість до критики і зовнішніх впливів [16]. Тож окреслені зміни публічного-приватного у переходах від культури-1 до культури-2 в повній мірі відобразилися і на придомовому просторі.

Так, культура-2 культивує культуру двору. Віддавна двір перебував під захистом мурів байдуже фортечних чи монастирських, за якими простягалася дике поле. Така нездоланна межа «ми-вони» із входом для чужих лише через браму з «контрольно-пропускний пунктом» оточує і цивільну споруду – головний (Червоний) корпус Київського університету, що одразу викликало у відомого українського науковця Віктора Петрова (знаного під псевдонімом В.Домонтович) асоціації із уже згадуваними закритими зонами¹³⁸. Пізніше розростання забудови і занурення цих острівців неприступності у міський ландшафт все ж не зруйнувало повністю підкреслену інакшість оточеного простору і тих, хто за мурами. Єдине, позиція суб'єкта оцінки частіше перебувала поза мурами, в метушливому гамірливому публічному просторі міста.

Але найбільше асоційовані із «дворовою» темою славнозвісні дворики Одеси, Львова, Чернівців, Києва, інших міст, у численних своїх втіленнях в середині будинку чи кварталу, оторочені балконами чи системою арок. Де в одних архітектурних традиціях набули поширення глухі, а в інших – прохідні двори, але щоразу вони створювали захищений внутрішній простір, дозволений навіть для малечі та вагітних. Те, що тут формується окремішня субкультура – доводить численна фольклорна, усно історична та мистецька традиція оспівування двору¹³⁹, його атмосфери, особливого шарму, яка протиставляється маргінальній культурі підворіть.

За культури-1: подибуємо нечисленні комплексні забудови в дусі конструктивізму 20—30-х рр. чи ж масове будівництво «хрущівок» у 60-ті. Тут двір щезає, ряди будинків утворюють поміж собою міні-вулиці як за функціональністю (проходи, проїзди, під'їзди), так і за паноптичною со-

ціальністю, адже через великі вікна будівель навпроти так само можна споглядати, як і з будинку, що має вихід на цю територію, не відділену від пішоходів, транспорту, великих проспектів. З цієї перспективи стає очевиднішою відповідь на згадуване вище питання: чому населення міст надає перевагу тісним і плутаним вуличкам центру, а не ретельно спланованим «спальним» районам. А оскільки в процесі джентрифікації центральних кварталів міста двори забудовуються чи перепрофілюються на автостоянки, то приватність двору залишається хіба за мурами нових районів котеджної забудови – так отримуємо більш ранній як для західних міст процес субурбанізації.

Таким чином окреслюються ті процеси розвитку міського простору, котрі, хоч і мають аналоги у зарубіжній практиці та літературі, вирізняються специфічним соціальним та культурним контекстом. Інтерпретація в термінах розвитку приватного і публічного, культурних стилів, застосування можливостей соціокультурного аналізу у виявленні особливостей дозволяють повніше описати зміни простору міста, їх наслідки.

Література:

1. Сучасний стан і перспективи розвитку соціології в Україні та Європі : матеріали міжнародних соціологічних читань пам'яті Н.В.Паніної / наук. ред. Є. Головаха та О. Стегній. – К. : Інститут соціології НАНУ, 2008. – 192 с.
2. Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. – 2005. – № 6 (80). – С. 8—38.
3. Чешкова А. Методологические подходы к изучению городской пространственной сегрегации / А.Чешкова // Российское городское пространство: попытка осмысления / отв. ред. В.В. Вагин ; Сер. “Научные доклады”. Вып. 116. – М. : МОНФ, 2000. – С. 13—38.
4. Малес Л. Простір міста як арена розгортання стратегій структурування / Л. Малес // Сучасні суспільні проблеми у вимірі соціології управління. – Донецьк, 2008. – Том IX. – С.276—284.
5. Ильин В. Государство и социальная стратификация советского и постсоветского обществ 1917—1996 гг. (Опыт конструктивистско-структуралистского анализа) / В. Ильин – Сыктывкар : Сыктывк. ун-т. Ин-т социологии РАН, 1996. – 349 с.
6. Устьянцева Н. В. Социально-пространственные структуры крупного города: городская среда, ее инфраструктуры и социальные слои : автореф. дис. на соискание наук. степени канд. соц. наук. : спец. 22.00.03 / Н.В. Устьянцева. - Саратов, 1998. - 19 с.
7. Трушина Л. Е. Эволюция пространства городской среды (структурно-семиотический аспект) / Л. Е. Трушина // Перспективы практической философии на рубеже тысячелетий : материалы теоретического семинара. 09.03.99. / ред. В. Г. Марахов, Ю. Н. Солонин. – СПб. : СПб гос. ун-т, 1999. – С. 114—116.
8. Смелзер Н. Социология / Н. Смелзер ; пер. с англ. – М.:Феникс, 1994. – 688 с.
9. Клочкова О. Н. Аксиологические аспекты сохранения архитектурно-

исторического наследия / О. Н. Клочкова // Культура, власть, идентичность: новые подходы в социальных науках – Саратов : Изд.-комерческое предпр. «Волжский сад», 1999. – 291—295.

10. Батракова С. Язык архитектуры постмодернизма и конец великой утопии / С. Батракова // Борьба тенденций в современном западном искусстве – М. : Наука, 1986. – С. 150—181.

11. Лефевр А. Идеи для концепции нового урбанизма / А. Лефевр // Социологическое обозрение. – 2002. – Т2. – № 3.

12. Ходус Е. Современное социокультурное пространство в приватно-публичной перспективе: модусы реконфигурации / Е. Ходус // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Х., 2008. – С.431—434.

13. Головаха Е. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження / Е. Головаха, А. Горбачик, Н. Паніна. – К. : ІС НАНУ, 2006. – 141 с.

14. Українське суспільство 1992—2008. Соціологічний моніторинг. – К.: ІС НАНУ, 2008. – 82 с.

15. Малес Л. В. Місце приватності в українському суспільстві – буття поміж традиціями / Л. Малес // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Х., 2008. – 435—439.

16. Паперный В. Культура Два / В. Паперный. – М. : НЛО, 1996.

17. Домонтович В. Університетські роки / В. Домонтович // Хроніка–2000. – 1993. – №.1—2(3—4) – С. 136—139.

Примітки:

¹³⁴ Про небайдужість академічної спільноти до змін урбаністичного ландшафту свідчить нещодавно започаткований Науково-дослідним центром візуальної культури (НаУКМА) міжнародний семінар „Пост/радянський урбанізм”, а також семінари «Міський простір: проблеми для дослідника» львівського Центру міської історії Центрально-Східної Європи, у роботі яких авторка брала участь.

¹³⁵ Детальний звіт про конференцію зробив М.Харламов: http://new.hse.ru/sites/infospace/podrazd/facul/facul_soc/DocLib3/Харламов_Токио.pdf

¹³⁶ Аналіз можливостей класичних концепцій і сучасних підходів до вивчення міста представлений у роботах С.Матяша, Е.Перцика, Е.Михайлова, а також у попередній статті автора [4].

¹³⁷ Джентрифікація – це відновлення старої забудови центральної частини міста, що призводить до збільшення її цінності та відповідної внутрішньоміської динаміки населення. Причини та видозміни нової сегрегації інші соціальні наслідки джентрифікації наводить у своєму підручнику Н.Смелзер [8; 253], щоправда, вважаючи її явищем суто американським, в той час як ті ж процеси нині фіксуються у багатьох великих містах Європи.

¹³⁸ «Червоний будинок охопив великий простір. Геометризував видноколо. Довжелезний мурований паркан того ж темно-червоного кольору продовжував в обидва боки пряму лінію будинкових стін. [...] Сторіччя тому Університет це знаходився поза містом. [...] Так будовано палаци й казарми в Росії. Так збудований

Університет у Києві. Піраміди належали пустелі; палаці, казарми і Університет – так само. Порожнеча грандіозного простору покликана була підкреслювати їх ізольовану виключність. [...] У вестибюлі в студента відбирали його посвідку. Ніхто з непосвячених не смів стати причетним до містерій науки. Імперія оберігала спокій державного неруху» [17].

¹³⁹ *Можемо згадати, наприклад, один з московських двориків, де відбуваються події фільму «Покровські ворота».*

Мирослав Мацейків

ПИТАННЯ ЕТНІЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ В НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ О. ПОТЕБНІ

В історії становлення і розвитку психології другої половини XIX століття помітне місце займає Олександр Потебня (22.11.1835—11.12.1891). Загальновідомий як лінгвіст, але менш відомий як психолог, О. Потебня виявив глибоку обізнаність у багатьох соціально-психологічних питаннях. Його наукова спадщина привертала увагу ряду психологів (Л. Віготського, П. Чамати, М. Ярошевського та ін.), збуджує постановку нових теоретичних і експериментальних досліджень.

Положення О. Потебні про взаємозв'язок мови й мислення, про єдність свідомості й мови, етнічної психології (психологічної антропології) й художньої творчості залишаються актуальними і сьогодні (І. Данилюк, В. Моляко, С. Тищенко та ін.) і їх враховують учені, розробляючи проблеми провідної ролі мови в розумовому розвитку людини, проблеми виховання й національного самоусвідомлення тощо.

Вивчаючи проблеми загального й порівняльного мовознавства, процеси виникнення і розвитку мов як засобів спілкування і творчості, пов'язуючи їх із динамікою розвитку суспільства, науки, культури і мистецтва, О. Потебня створює психологічний напрямок у вітчизняній лінгвістиці. Спираючись на праці В.Гумбольдта, Г. Лотце, Х. Штейнталя та інших представників західноєвропейського мовознавства, філософії та психології виробляє свою концепцію мови і поетики – «лінгвістичну поетику», теоретичні положення якої, з точки зору психології значущі тим, що в ній вчений заклав основи культурно-історичного підходу до проблеми генези етнічного та загальнолюдського мислення.

Розвиваючи свою концепцію, О. Потебня доводить, що послідовні зміни процесу пізнання в ході історичного розвитку людини найяскравіше відображаються в мові, в її граматичних формах. Учений вважав, що розвиток мови й думки відбувається постійно і показує «участь слова в утворенні послідовного ряду систем, що охоплюють ставлення особистості до суспільства». Така історія розвитку думки в мові викладена ним у працях:

«Мысль и язык» (1862), «К истории звуков языка» (1873), «Из лекций по теории словесности» (1894), «Язык и народность» (1895) та ін.

Мова відіграє особливу роль у житті минулих і теперішніх поколінь. Зі словом асоціюється феномен людського спілкування, народження письма, збереження досвіду, культурний розвиток, наукові, художні й естетичні здобутки. Але справжній світоглядний прорив у розумінні значення слова відбувся в другій половині XIX століття, коли такі філософи мовознавці як В. Гумбольдт, М. Лацарус, Х. Штейнталь та ін. безпосередньо пов'язали словесність із душею, сутністю народу, нації.

Інтерес О. Потебні до народної психології значно активізувався у зв'язку з виділенням її у самостійний напрям науки, де вивчалися вищі духовні утворення (мовлення, мислення, самосвідомість і т. ін.). Ідея народності хвилювала громадську і наукову думку, передових діячів літератури і мистецтва середини XIX століття, що було спричинене передусім загальним ходом розвитку людства. Своє відображення ця ідея дістала в усіх сферах суспільного життя і культури. Народна психологія тісно межувала з фольклористикою, етнографією, мовознавством, котрі, в свою чергу, переживали тоді період самовизначення. Неподільність цих ланок знання і їхня взаємопроникність були характерними для часу, в якому жив і працював О. Потебня, і цим зумовлюється ряд рис у нових напрямках його наукових пошуків. Так, із самовизначенням психології, в міру того, як вона утверджувалася серед інших наук, відбувалася і орієнтація на неї як на «пояснювальну» науку щодо мовознавства і етнографії.

Займаючись історією, фольклором, літературою і мовою, О. Потебня старанно вивчає духовне життя народу (мова, казки, пісні, звичаї розглядаються ним як прояви народної психології), прагне знайти таким чином додатковий матеріал для розбудови мовознавства. Цим визначається його інтерес не лише до народної психології, а й до психології взагалі. Ще задовго до появи в 1886 році статті німецького психолога, фізіолога, філософа і мовознавця В. Вундта «Про цілі і шляхи етнічної психології» – в 60 роках О. Потебня сформулювали основні принципи етнічної психології.

Він вважав, що потрібно прагнути до визначення характеру народу шляхом вивчення його психічних властивостей в їх взаємозв'язку. Народ є така органічна істота, як і окрема людина, тому необхідно досліджувати його звичаї, забобони, спосіб мислення, але розглядати їх у взаємозв'язку, стосовно єдиного народного організму, таким чином виявляться особливості, що відрізняють один народ від інших. В О. Потебні було своє бачення розвитку етнопсихологічної науки: чільне місце він відводив при цьому принципам романтизму й ідеалізму. Деякі висунуті ним положення випередили свій час, зокрема вивчення психіки людини за продуктами духовної діяльності – пам'ятках мови, фольклору, вірувань, культури взагалі. О. Потебня під впливом праць М. Лацаруса, Х. Штейнталья, що були покла-

дені в основу «психології народів», висловив ці думки ще до В. Вундта.

Слід зазначити, що О. Потебня дає ряд методологічних вказівок. Насамперед, щодо правильного співвідношення особистісного і того, що притаманне етнічним спільнотам як таким, відрізняючи при цьому те, що властиве даній етнічній спільноті – народу і що запозичене в інших. Народність потрібно спостерігати і вивчати в реальному живому побуті народу, але народ снує в безкінечній кількості окремих одиниць особистостей, до того ж слід враховувати взаємні впливи народностей, яких відбувається на думку О. Потебні, обопільний обмін понять, слів, звичок, одне слово – всіх національних особливостей, котрі, завдяки властивій людській натурі об'ємності, так поєднуються, що видаються вже звичками і рисами їх самотнього образу.

Головною рисою концепції народної психології, яку розвивав і розробляв О. Потебня, стала висунута в XIX столітті думка, що початком і основою народної психології є мова, котра зумовлює існування етнічних спільнот. Питання етнопсихології розуміються ним як проблеми, що вводять мову в психічне життя і дають змогу пояснювати її певними психологічними закономірностями. Усвідомлення народної єдності як спільноти встановлюється єдністю мови. Спілкування народу зумовлюється єдністю елементарних прийомів мислення, вираження в системі мови, отже, мовна приналежність створює об'єктивні умови формування психічної діяльності народу. О. Потебня доводив, аналізуючи взаємозв'язок мови і мислення, що свідома діяльність є перша в часі подія, оскільки через мову здійснюється перехід від підсвідомості до свідомості [1, 69].

Мова дає систему зображення (вираження, відбиття) думок і повідомлення (передавання, переказування) їх. О. Потебня, як і В. Гумбольдт, переносив стосунки, факти і залежності індивідуальної психології на народну. Етнопсихологія як нова галузь психологічної науки, змістом якої є дослідження ставлення індивідуального розвитку до народного, повинна показати можливість розрізняти національні особливості і побудови мов як результат спільних законів буття. Закони духовної діяльності єдині для всіх часів і народів, вважав О. Потебня. Деякі ж відмінності спричинені діючою на мову думкою, тому перша вічно твориться, справляючи зворотний вплив на другу, переводячи її на вищі ступені розвитку.

О. Потебня відмовляється від погляду на мову тільки як засіб означення вже готової думки і від того, що прихильність до своєї мови є лише справою звички. Він доводить, що мова тому тільки служить означенням думок, що вони суть способу перетворення первісних, до язичницьких елементів думки і в цьому розумінні можуть бути названі її засобами. Загальнолюдські властивості мов полягають у тому, що несуть системи символів, служниць думки. Інші ж властивості мов визначаються приналежністю до тієї чи іншої етнічної спільноти.

Шлях вирішення завдань етнопсихології – порівняння явищ духовної культури, що залежить від кількості матеріалу, його деталізації. Остання включає описування та аналіз розумових і моральних схильностей, сімейних стосунків і виховання дітей, а також мовних пам'яток усної народної творчості. О. Потебня відзначав, що народна творчість характеризує народний темперамент, домінуючі пристрасті, поняття про добродетель і правду.

Таким чином, у середині XIX століття було покладено початок нової галузі психології – народної психології (психологічна антропологія), одним з основоположників якої був О. Потебня. Лише в останній чверті XIX століття в Німеччині за редакцією М. Лацаруса і Х. Штейнтала почав виходити перший в Західній Європі «Журнал народної психології та мовознавства».

Питання про нації і раси було актуальним для європейської науки у другій половині XIX століття у зв'язку з політичними подіями – національними рухами, колоніальними експансіями. Погляди О. Потебні були близькими поглядам М. Міклухо-Маклая, які заперечували поділ на вищі і нижчі раси. Так зливається воедино напрям психології, що йде за ідеями М. Міклухо-Маклая, з прогресивним напрямом етнографії та мовознавства, всередині яких розвивалися ідеї етнічної психології. У цьому відношенні конкретні матеріали О. Потебні з етнопсихології, що включені в статті, лекції і доповіді, служать науці про людину. Праці вченого, крім теоретичних проблем власне етнічної психології, насичені спостереженнями, єдиними в своєму роді, оскільки зроблені дослідником, що стояв на прогресивних і передових позиціях, спираючись на досягнення вітчизняної та світової науки.

В умовах пришвидшеного розвитку мовознавства та етнографії в другій половині XIX століття нове німецьке видання «Журнал народної психології та мовознавства» привернув увагу О. Потебні. Український вчений, як і автори журналу (М. Лацарус і Х. Штейнталь), вважав, що кожний народ має свій особливий склад думки, свідомості. Тому необхідна і наука про народний дух, яка була б складовою частиною психології і відкрила б ті закони людського духу, котрі виявляються там, де люди діють спільно, як єдність.

Предметом досліджень німецькі вчені теж оголосили «дух спільності», а народна психологія трактувалася ними як психологія суспільної людини. Суспільство, відповідно до їхніх поглядів, виникло при поділі людського роду на народи. Отже, народна психологія повинна насамперед пояснити людину, виходячи з соціально-психологічних характеристик. А дослідження народного духу відкривало шлях до вивчення рушійних сил суспільства, а через психологію повинні були пізнаватися закони суспільного розвитку. Нова дисципліна мала вивчати закони людського духу, що

застосовувалася там, де спільно живуть і діють люди як певна єдність.

Складовими елементами народного духу, за визначенням О.Потебні, є мова, міфологія, релігія, народна творчість. Мові, як В. Гумбольдт, Х. Штейнталь, учений відводив особливу роль: вона є нашим спільним духовним органом, через неї відбувається духовне єднання народу, оскільки у взаємному розумінні того, хто говорить, і того, хто слухає, виростає усвідомленість і пробуджується почуття їх спорідненості. Такий вплив можливий через особливості мови, адже в ній відбивається світогляд народу і водночас вона сама є відображенням споглядальної діяльності.

За всіх відмінностей складових елементів народної психології від індивідуальної, перша мислиться О. Потебнею як народження другої, тобто і та, і та визначають процеси, притаманні індивіду, хоча властивості національної культури як цілісності і властивості індивіда, що складають народ, не тотожні. Обґрунтування цього методологічного принципу полягало в тому, що дух живе тільки в індивідах і не має існування поза ними. Звідси випливає висновок про те, що народна психологія повинна вивчати ті самі основні процеси, що й індивідуальна. Згідно з прийнятою схемою методів і принципів поділу психічних процесів (почуття, воля, мислення) відбувався і розподіл суспільних форм свідомості. Релігія відносилася до почуття, міфологія до мислення, народна творчість до уявлення і т.д. Народний сукупний дух розкладався на елементи, відбувалося їх групування.

Невідповідність між прийнятими методами індивідуальної психології і поставленими соціально-психологічними завданнями призводила до деяких проблем. Одна з них – питання застосування інтроспективного методу. Новим був підхід О.Потебні до дослідження народної психології шляхом вивчення відкладених у мові форм світогляду народу. Але тоді етнічна психологія мала б перетворитися, як у М. Лацаруса та Р.Лотце психологія народів, у своєрідну теорію історичних явищ: культури, мови тощо, та цим не охоплювалися поставленні завдання, бо пропонувалося вивчати не процеси, а тільки результати психічної взаємодії. – мову, міфологію, релігію, фольклор і т. ін. Хоча О. Потебня уже виявляв інтерес і до явищ соціальної організації народів, зокрема у праці «Мова і народність».

У системі В. Вундта, що була викладена ним у статті «Про цілі і шляхи етнічної психології» та в фундаментальній десяти томній праці «Психологія народів» (1990—1920), психологічна наука поділялася на фізіологічну і історичну психологію. Остання мала вивчати історію людської культури з метою пізнання вищих проявів психічної діяльності людини. Вищі психічні процеси (мова, мислення, воля) не піддаються експериментальному вивченню, вважав В. Вундт, а тому вивчати їх необхідно культурно-історичним методом. Тут же було визначено місце і психології народів. Зміни, які В. Вундт вніс в етнічну психологію, полягали насамперед у тому,

що вона включалась до загальної системи психології, котру учений розробляв і яка посіла провідне місце у світовій психологічній антропології.

Ті зміни, про які говорив О. Потебня і які він оцінював як принципові, стосувалися заміни гербатіанської психологічної теорії і вундівського вчення про апперцепції, асоціації та вольової дії. Тобто на місце гербатіанської спільності уявлень приходила вундівська спільність волі. Одна психологічна теорія замінювалася на іншу, побудовану в тих же межах інтроспекціонізму. Стосовно етнічної психології зберігалася та сама послідовність – принципи пояснення народного духу як великої кількості душ залишились ті самі, що і в одичній індивідуальній свідомості. Подібно до того, як в індивідуальній психології вважалося необхідним розкласти свідомість на елементи і з'ясувати їхні зв'язки та способи групування, як елементи уявлень і волі відносились до складних уявлень і вольових дій, у народному дусі співвідносились душі, що є сукупною особистістю, самостійною єдністю. На народну психологію переносились закони індивідуальної психології, котрі трактувалися згідно з ученням В. Вундта, який спирався на установки асоціативної психології. Разом з поняттям апперцепції в неї привносились і уявлення про активність душевної діяльності.

Прийняте положення не означало, звичайно, що за етнічною психологією не визнавалося власної галузі дослідження. Такою галуззю О. Потебня, як і В. Вундт, вважав процеси, пов'язані з духовними спільнотами людей. Тобто ставлення людини до духовного середовища і є її ставленням до духовної спільноти. При цьому індивідуальна свідомість виходить за межі власної детермінанти. Субстратом духовної спільноти, за О.Потебнею, є мова, міфи, традиції. Він доходить думки про взаємозумовленість одичного і цілого – народна душа є витвір «одичних» душ, з яких вона складається. Визначаючи, що психічні явища, породжені спільним життям, має вивчати народна психологія, О.Потебня бачив їхні джерела в індивідуальній свідомості, оскільки тільки в ній вони можуть існувати. Духовна сукупність життя народу не існує поза психічними явищами, хоча продукти її: мова, міфи, традиції – об'єктивні. Таким чином, вважав О. Потебня, можуть існувати спільні закони духовних явищ, котрі не присутні уже в законах індивідуальної свідомості. Оскільки емпіричні факти свідчили про новий пласт психічних явищ, що виходять за межі одичної психіки. Проблема індивідуальної та суспільної свідомості не могла бути розв'язана на тому рівні науки, яка лише робила перші кроки.

У своїх дослідженнях О. Потебня керувався положеннями народної психології М. Лацаруса, Г. Штейнталя, а також В. Вундта, що полягали в методі вивчення її шляхом аналізу результатів чи продуктів духовної діяльності людини, що зводила розуміння духовних утворень культури до психологічних і генетичних законів. Ця ідея, запропонована названими

вище авторами, була частково прийнята О. Потебнею, який прагнув знайти психологічне пояснення суспільними явищами.

Отже, в європейській та вітчизняній науці обставини склалися так, що дослідження народної психології (психологічної антропології) стало справою етнографів і мовознавців (В. Гумбольдт, М. Лацарус, О. Потебня, І. Срезневський та ін.). Підтримана і розвинута думка про те, що основою народної психології є мова, якою пояснюється існування етнічних спільнот. Ця думка найтісніше була пов'язана з психологічним напрямком у мовознавстві та літературознавстві (В. Гумбольдт, Д. Овсяннико-Куликовський). Головною рисою народної психології стає її зв'язок з мовою. Такий підхід найбільш яскраво виявився у працях О. Потебні.

Особливу увагу О.Потебні привертає ідея В. Гумбольдта про те, що мова є діяльність і тут у вченого на перший план виступає ідея розвитку мови, яку він розглядає як поступальний процес, як перехід від нижчих до вищих, а також як появу нових форм: «Заміна простої форми не є лише латка на старому платті, а створення нової форми людської думки» [1, 66]. Діалектичний характер процесу розвитку народу О. Потебня вбачав у його історичності. Духовне життя певної спільноти людей, подібно до всього існуючого, має історію, тому «всьяке пізнання, по суті, є історичне» [7, 306].

Використовуючи психологічні поняття, він не поділяє повністю ні гербертівської, ні штейнталівської схем. Так, приймаючи діалектику роздумів В.Гумбольдта про співвідношення суб'єктивного і суспільного в мові, відчуває незадоволеність від того, що, розглядаючи «відношення мови до духу народного», В. Гумбольдт інколи «не міг відірватися від метафізичної точки зору» [1, 70—71], що саме поняття «суспільності» (спільноти) трактувалося ним – як «дух народу», «дух нації» і нагадувало гегелівський «світовий дух». О. Потебня погоджується з тим, що дух без мови неможливий, але саме поняття «дух» тлумачить по-іншому: «Мову й дух, як послідовні прояви духовного життя духовного життя, ми можемо разом виводити з «глибини індивідуальності», тобто з душі як початку, що утворює ці явища і обумовлює їх своєю потаємною сутністю» [6, 69]. Отже, виходячи з положення, що мова є самосвідомістю, світоглядом і логікою, «духом народу», представники теорії психології народів вивчали її як виразника «духу народу» – народ. Тому, стверджували вони, повинна бути наука про народний дух як складова психології, що пізнає його, як пізнає індивідуальна психологія особистість. «Дух народу» проявляється насамперед у мові, потім у звичаях і традиція, установках і вчинках.

Висунуте О. Потебнею положення про єдність свідомості й мови має важливе значення для розуміння ролі останньої в національному самоусвідомленні людини як часточки певної спільноти. Представляючи собою абстрагування від дійсності і створюючи умови для узагальнення, мова

дає людині змогу проникнути в цю дійсність, орієнтуватися в ній, пізнати її. В силу цього дозволяє людині глибше орієнтуватися в самій собі, усвідомлювати свої фізичні стани, думки, почуття, прагнення і т. ін. Звідси за асоціацією зі словами своїх та чужих дій, окремих психічних станів і полягає найперший, початковий стан пізнання людиною самої себе, перша стадія в розвитку національного самоусвідомлення. Наступна важлива стадія, на думку вченого – формування самоусвідомлення особистості, пов'язане з розвинутою мовою, що народжується в здатності спілкуватися з іншими людьми.

Об'єктом психологічного дослідження О. Потебня вважав, насамперед, вивчення конкретних та історичних форм мислення, оформлених у різних мовах по-різному, протиставляючи їх поза історичній і абстрактній логіці, що не знає національних відмінностей. Він розробляв історію мови в плані еволюції мовної самосвідомості східнослов'янських народів, прагнучи вивести цю еволюцію із самої мови, не зводячи її до процесів індивідуальної свідомості (що можна сказати про його учня і послідовника Д. Овсяннико-Куликовського). О. Потебня довів, аналізуючи взаємозв'язок мови й мислення, що свідомо діяльність утворюється за допомогою мови і вона у цій діяльності є першим утворенням у часі, оскільки через мову відбувається перехід від підсвідомості до свідомості. Певному рівню психічного властива чуттєва рефлексія – нижчі форми думки», які згодом перетворюються на мову, і в цьому питанні думки О. Потебні співзвучні думці відомого українського психолога П. Чамати, який вважав, що формування уявлення про себе є фактом свідомості, неможливим без мови, оскільки як самосвідомість, так і свідомість виникають і розвиваються у формах мовлення.

Розвиток національної свідомості є послідовно-закономірний процес. Його етапи можуть бути прослідковані як на прикладі окремого індивіда, так і у великих масштабах на історії народу. О. Потебня вважав, що свідомість зароджується на певному етапі розвитку психіки і першою її клітиною є слово. Певному рівню психічного властива чуттєва рефлексія – «нижчі форми думки», котрі згодом перетворюються на мову. І в цьому питанні його думки співзвучні думці відомих українських психологів О. Раєвського, П. Чамати, котрі вважали, що утворення уявлення про себе є актом свідомості, неможливим без мови, оскільки як самосвідомість, так і свідомість виникають і розвиваються у формах мовлення [2, 260; 3, 373].

Відповідно до критеріїв, прийнятих О. Потебнею, мова в його концепції стає «одиницею» психіки: генетично передує вищим психічним утворенням, структурно через знаки детермінує їх, є їхньою універсальною складовою в тому розумінні, що психічні процеси завжди явно чи приховано включені в мову, мовлення (мовне спілкування). Тому вищим і універсальним інструментом, що моделює психічні функції, є слово. Ми ма-

емо тут відкрито, що чекає на дальший розвиток, концепцію, котру свого часу розвивав Л. Виготський як одну з небагатьох у світовій психології, спілкування у нього стає «одиницею» психіки. Він звернувся під впливом О. Потебні до аналізу таких важливих та складних проблем, як структурні механізми, що пояснюють соціальність психіки, тобто до загальнотеоретичної розробки природи психічних функцій знака. У психології мови О. Потебня не шукав готових принципів для пояснення тих чи інших мовних закономірностей, а намагався зрозуміти характер психічного освоєння світу людиною і на цій основі інтерпретувати мову як результат і як засіб такого освоєння. Духовне життя людини, її психіка, на думку О. Потебні, детерміновані впливом зовнішнього світу. Зовнішнє середовище визначає не лише чуттєве відображення світу, а й є основою для раціонального пізнання, базисом абстрактних знань.

Обравши предметом наукових пошуків складні проблеми співвідношення мислення й мови, свідомості й самосвідомості, О. Потебня виходив з визнання єдності природи й людини, взаємодії людини з зовнішнім світом у виникненні психічних явищ. Він відзначав, що зовнішні сили, які діють на організм людини, зумовлюють рефлекторні рухи, трансформуються у відчуття, які об'єднуються далі в образи, предмети. На думку вченого, психологія як наука повинна досліджувати закономірності виникнення й розвитку психічних явищ. Її завдання не тільки описувати їх, а й розкривати закони функціонування, показувати, як відбуваються ті процеси, результатом яких є образи, думка, мова.

Згідно з загальноприйнятою думкою, що будь-якій людській особистості потрібно розвивати свої природні здібності, О. Потебня вказував на своєрідне значення мови для такого розвитку. Мова, на його погляд, - це «не механічний інструмент, що стоїть поза нами, не лише система засобів пізнання, а й найліпший інструмент думки, який дуже тісно пов'язаний з нашим психофізичним організмом; не лише система засобів пізнання, а й невіддільний елемент інших сторін людського життя, засіб творення моральних і естетичних ідеалів» [1, 37]. Тому духовний розвиток людини нерозривно пов'язаний з розвитком її мовних здібностей, і кожному віку притаманні свої вимоги, нехтування яких негативно позначається на вихованні й навчанні підростаючого покоління.

Мові О. Потебня відводив особливу роль: «вона є нашим спільним духовним органом», стверджував він, через неї відбувається єднання нації, оскільки у взаємному розумінні того, хто говорить, і того, хто слухає, виростає свідомість і пробуджується почуття їхньої спорідненості. При цьому свідомість індивіда виходить за власні межі і стає загальнонародною. Основою духовної спільності, за О. Потебнею, є мова, міфи, уявлення, традиції. Він дотримується думки про взаємозумовленість одиничного й загального – народна душа є витвором «одиничних» душ, з яких вона

складається. Визначаючи, що психічні явища, породжені спільним життям, повинна вивчати етнічна психологія. О. Потебня бачив їх джерела в індивідуальній свідомості, оскільки вони можуть існувати тільки в ній.

Положення про єдність свідомості й мови, яке висунув О. Потебня, має важливе значення для розуміння ролі останньої в національному самоусвідомленні людини часточки певної спільноти. Являючи собою абстракцію від дійсності і створюючи умови для узагальнення, мова дає людині змогу проникнути в цю дійсність, орієнтуватися в ній, пізнавати її, отже, допомагає глибше орієнтуватися в самій собі, усвідомлювати свій фізичний стан, думки, почуття, прагнення тощо. Звідси за асоціацією зі словами й починається пізнання самої себе, перша стадія і розвитку національного самоусвідомлення.

Наступна важлива стадія, на думку вченого, – формування самоусвідомлення особистості, пов'язане з розвинутою мовою, що виявляється в здатності спілкуватися з іншими людьми.

Олександр Потебня розробляв історію мови в плані мовної самосвідомості народу, прагнучи вивести цю еволюцію з самої мови і не зводити її до процесів індивідуальної свідомості (що можна сказати про його послідовника Д. Овсянико-Куликовського). О. Потебня, аналізуючи взаємозв'язок мови й мислення, довів, що свідомо діяльність утворюється за допомогою мови і вона (мова) в цій діяльності є першим утворенням у часі, через неї відбувається перехід від несвідомості до свідомості. Певному рівню психічного властива чуттєва рефлексія – «нижчі форми думки», які згодом перетворюються на мову, і в цьому питанні думки О.Потебні співзвучні думці відомого українського психолога П. Чамати, який вважав, що формування уявлення про себе є фактом свідомості, неможливим без мови, оскільки як самосвідомість, так і свідомість виникають і розвиваються у формах мовлення.

Тому О. Потебня у своїх працях приділяє особливу увагу питанням генезису свідомості й самосвідомості. Є підстави вважати, що, поряд з дослідженнями історії мови й культури, на формування генетичних основ його світогляду, на розуміння ним суті природи психіки значною мірою вплинули власні спостереження, аналіз психічної діяльності дітей. Дані психології дитини він використав як аргументи при обговоренні філософсько-психологічних питань мови, зокрема в поведінці про виникнення граматичних категорій, при доведенні того, що слово розкриває суть явищ дійсності.

О. Потебня розумів, що без старанного вивчення розвитку дитячої психіки, її вікових особливостей неможливо не тільки побудувати теорію національного виховання і навчання, а й розв'язати проблеми загальної та соціальної психології, на яких базується етнопсихологія. Відомо, що категорія генезису відіграла методологічну роль у науці минулого століття,

і це привело до створення генетичного методу як одного з основних. Зокрема, в О. Потебні він покладений в основу історичного аналізу свідомості. Такий підхід у дослідженні етнічної самосвідомості також важливий і як визначення методологічних позицій при аналізі розвитку самосвідомості в онтогенезі.

Етнічна самосвідомість, як і свідомість та самосвідомість, не вроджена у людини, хоча деякі передумови до їх виникнення і розвитку існують уже в немовляти. До них належить та єдність організму, котра є основою єдності і тих вроджених відчуттів і почуттів, у яких знаходить своє відображення органічне життя людини в середовищі її етносу. Щодо значення цих передумов у формуванні початкового уявлення про етнічну свідомість і самосвідомість О. Потебня висловлював досить сміливі думки. Він враховував усю сукупність органічних факторів, хоча для нього безсумнівним залишилося те, що в загальній сумі тих із них, які сприяють формуванню свідомості і самосвідомості, одні мають більше значення, інші – менше.

О. Потебня стверджував, що розвиток етнічної самосвідомості є послідовно-закономірним процесом. Етапи його можуть бути простежені як у окремої людини, так і у великих масштабах на прикладі історії народу. Тому, виходячи з принципу історизму, психологічна антропологія, на його думку, повинна бути генетичною наукою. При цьому він проводить аналогію між розвитком свідомості та самосвідомості в онтогенезі й філогенезі. Розвиток психіки індивіда, вважав О.Потебня, починається з неясних, злитих, безвідносних переживань, у яких спочатку немає поділу на «Я» і «не-Я». Немає ще протиставлення між «внутрішнім дійовим початком» і «зовнішнім відчуттям». Отже, самосвідомість виникає в людини внаслідок роздвоєння цих психічних станів, причому одночасно із свідомістю, хоча є й інші точки зору, наприклад Л. Виготського, Д. Міда, П. Чамати та ін.

У психологічних методах вивчення етнічної культури самосвідомості. О. Потебня побачив шлях до розкриття не лише взаємозв'язку мови й мислення, а й міфологічного, художнього і наукового пізнання світу. Порівняльний аналіз у поясненні фактів мовної свідомості допоміг йому показати, як мовне мислення різним чином виявляється в різних народів. У його вченні історія людської мови постає як історія людської думки, людської культури. У зв'язку з цим і виникла необхідність розглядати проблему мови в її відношенні до свідомості. Якраз у цьому О. Потебня бачив відмінність між специфікою людського знання і самоусвідомлення, оскільки вони неможливі без мови. Він і прагнув зрозуміти найпотаємніші порухи людських душ, глибинні закони народних доль, котрі відображають сутність національної психології та будову мов як наслідок спільних законів буття того чи іншого народу.

Як впливає з наведених вище міркувань, О. Потебня розглядав мову

в тісному зв'язку з історією народу і еволюцією людської думки. Так, учений розрізняв дві сходинки в історичному розвитку мислення – міфологічну і інтегративну, коли розвиваються одночасно форми поетичного й наукового мислення. Стосовно останньої він спирався на ретельний і глибокий аналіз історичного розвитку граматичних форм мислення, розкрив історичний розвиток форм думки, що дало змогу йому зробити висновки про історичні закономірності змін у характері мислення українського народу й людства загалом. У його вченні історія людської мови є історією людської свідомості, а порівняльний аналіз у поясненні фактів розвитку мовної свідомості допоміг йому показати, як вона неоднаково виявляється у різних народів.

Досліджуючи історію розвитку мови й думки, О.Потебня прагнув виявити ієрархію творчої діяльності народу, що лежить в основі розкриття історичних закономірностей певної науки. В центрі його уваги постає народна поезія, казки, пісні, міфи і т. ін. Вищою формою творчості, що здійснюється вже не окремим індивідом, а народом, вказував О. Потебня, є створення та розвиток мови. Мова є особливим видом творчості, який передре всім іншим, готує їх і стає їхньою основою. Зрозуміти процес художньої творчості народу, на думку О. Потебні, можна за аналогією слова: «Слово тільки тому є органом думки і неодмінною умовою всього пізнішого розвитку, розуміння світу і себе, що спочатку є символом, ідеалом, і має всі властивості художнього твору» [6, 166]. Така позиція вченого приводить до розуміння слова як феномена творчості. Воно здійснює найперший і елементарний акт творчого осмислення дійсності, відкриває шлях до духовного збагачення індивіда і народу. Таким чином, поетична природа, образність роблять слово не лише найпростішим елементом художньої творчості, а й засобом пізнання і створення думки. Такий підхід до розуміння єдності думки й образу, запозичений послідовниками і учнями О. Потебні (Д. Овсянико-Куликовський, Б. Лезін, В. Харцієв та ін.), плодотворний і важливий для сучасної етнопсихології та психології художньої творчості.

Головною рисою концепції народної психології, яку розробляв і розвивав О. Потебня, став зв'язок останньої з мовою. Бо питання етнопсихології постають перед ним як проблеми, що вводять мову в психічне життя і дають змогу пояснити її певними психологічними закономірностями. У працях О. Потебні найбільш яскраво виявилась висунута в XIX столітті думка про те, що початком і основою народної психології є мова, котра зумовлює існування етнічних спільнот.

Єдність спілкування визначається єдністю мови. «Правильна, єдина прикмета, за якою ми пізнаємо народ, і разом з тим єдина, не замінима нічим і неодмінна умова існування народу є єдність мови. Вона є інструментом свідомості й елементарного опрацювання думки, і, як інструмент,

зумовлює прийоми розумової праці. Тому народність, тобто те, що робить відомий народ народом, полягає не в тому, щоб висловлюватися мовою, а в тому, як висловлюватися» [6, 222].

Спільність народу зумовлюється єдністю елементарних прийомів мислення, виражених у системі мови, отже, мовна приналежність створює об'єктивні умови для формування психічної діяльності народу. О.Потебня доводив це аналізом взаємозв'язку мови й думки. Свідома діяльність формується за допомогою мови і мова в цій діяльності є перша в часі подія, оскільки через неї здійснюється перехід від несвідомості до свідомості. «Взявши до уваги, – писав учений, – що мова є перехід від несвідомості до свідомості, можна порівняти ставлення даної системи слів і граматичних форм духу народного, з відношенням до нього відомої філософської системи, як та, так і інша, завершується один період розвитку і підпорядковуючи його свідомість, служить початком і свідомістю іншому, вищому» [1, 69–70].

Розвиток мови й мовлення в індивіда належить до індивідуальної психології. О. Потебня, як і В. Гумбольдт, Г. Штейнталь, переносив її відношення, факти і залежності на народну психологію. Етнопсихологія як новий розділ психологічної науки, змістом якого є дослідження відношення особистого розвитку до народного, повинна показати можливість відмінності національних особливостей і побудову мов як наслідок загальних законів народного життя. Закони душевної діяльності єдині для всіх віків і народів, вважав О. Потебня. Відмінності полягають у результаті впливу на мову думки. Тому мова вічно твориться, чинить зворотний вплив на думку, піднімаючи її на вищий щабель еволюції.

О. Потебня, відмовляючись від поглядів на мову тільки як на засіб означення вже готових думок, вважав, що думці байдуже, якою мовою її висловлять, і прихильність до своєї мови є лише звичка. Доводив, що мови тільки тому служать означенню думки, що вони суть засобу перетворення первісних, домовних елементів її і в цьому розумінні вони можуть бути названі засобами думки того чи іншого народу чи індивіда. Так, загальнолюдські властивості мов полягають у тому, що вони членороздільні, і в тому, що є суть системи символів, які слугують думці. Інші властивості мов – временні, тобто визначаються приналежністю до тієї чи іншої етнічної спільноти.

Народно-психологічні питання О. Потебня пов'язував з історією окремих мов. «Основи, що розвиваються життям окремих мов і народів, різні й не замінімі одна одною, але вказують на інші й потребують з їх боку доповнення» [1, 62]. Він розглядав мови як глибоко різні системи прийомів мислення, що притаманні етнічним спільнотам. Мова сприяє формуванню психологічної спільності народу. Тому, на думку О. Потебні, «кожна дрібниця в будові мови повинна давати без нашого відома свої особливі

комбінації елементів думки. Вплив усякої дрібниці мови на думку є в своєму роді єдиний й нічим не замінимий» [6, 259—260].

Мова дає систему зображення і трансляції думок. При спілкуванні своєрідність народу в психологічному сенсі збільшується навіть у тому разі, коли внутрішнє й зовнішнє спілкування зростає однаковою мірою. «Ми можемо сказати, – пише О.Потебня, – що той, хто розмовляє однією мовою даного слова розглядає різноманітні в кожній із них змісти цього слова під одним кутом, з однієї тієї ж точки. При перекладі на іншу мову процес ускладнюється, бо тут не тільки зміст, а й уявлення інші» [6, 263]. Якщо внутрішнє спілкування зростає більшою мірою, то і своєрідність зростає у прогресії, оскільки «народу з кожним роком складніше вийти з колії, що проривається для нього своєю мовою, якраз настільки, наскільки поглиблюється ця колія» [6, 270].

О. Потебня утверджує психологічну, а не соціальну основу етнічної спільноти і розрізняє народність і національність. Поняття народність визначається у нього мовою, а національність – це наслідок відомих умов життя. «Народність з точки зору мови є поняття відмінне від «ідеї національності». Проте ці поняття настільки пов'язані одне з одним, що потребують розмежування» [6, 270]. Важливий і той висновок, якого доходить учений у питанні взаємодії народів як певних соціальних спільностей і пов'язаних з цим процесом психологічних змін. «Можна думати, що особливість і своєрідність народів існує не наперекір їх взаємному впливові, а так, що збудження з боку, менше того, яке стримується з середини, є однією з головних умов, що сприяють розвитку народу» [6, 271].

Традиції народу, на думку О. Потебні, містяться головним чином у мові. Тому як тільки дитина оволодіває мовою, вона прилучається до цих традицій. Із засвоєнням рідної мови дитина з віком набуває національних рис оточуючого середовища. В міру розумового розвитку в її мисленні починають виявлятися риси національного психічного устрою. Яскравість і сила цих рис прямо пропорційні розумовому розвитку і ступеню обдарованості. «Випадки повної денационалізації можуть бути тільки в житті певних особистостей, котрі, ще не говорячи, були перенесені в середовище іншого народу. В таких випадках життя предків такої особистості вноситься в її власний розвиток лише у вигляді фізіологічних слідів і задатків душевного життя. Стосовно цілих народностей, що складаються з осіб різного віку, такі випадки неможливі» [6, 270].

У своєрідність національної психіки, вважав О. Потебня, можна проникнути через мову в її повсякденному функціонуванні, через живе мовлення. Та мова, котру прийнято називати «рідною» (мова сім'ї, родини, що засвоюється з дитинства і стала органом думки, якою говорять із самим собою), стає в той час і органом національної психіки, духовності народу. Мова визначає і національність людини, бо встановлюється зв'язок

її з іншими людьми, що говорять тією самою мовою і складають для неї національне середовище. Отже, психологічна природа зв'язку людини з етносередовищем визначається зв'язком, що встановлюється через мову. З найбільшою силою національна своєрідність виявляється в мисленні і творчості талановитих людей – учених, письменників, поетів, художників, музикантів. У психологічному розумінні геній завжди глибоко національний, – за висловом послідовника О. Потебні Д. Овсянико-Куликовського. Тому інтелігенція повніше інших верств населення має зберігати і розвивати національну суть народу [5, 270].

Принцип детермінізму він розглядає як загальний принцип взаємозв'язку явищ суб'єктивного і об'єктивного світів, розвитку природи, суспільства й людської психіки. Внаслідок цього будь-яка наука (мовознавство і психологія також) вимагають історичного підходу до об'єкта вивчення, до його практичної спрямованості й результативності. «Будь-яке пізнання за своєю суттю є історичним і має для нас значення лише щодо майбутнього [2, 144], – підкреслював О. Потебня. Розвиток мови й мовної діяльності суб'єкта, вважав він, тісно пов'язані з боротьбою протилежностей, з відмиранням старого й народженням нового.

Історичний підхід О. Потебні до аналізу природи психічного спонукав ученого досліджувати ті об'єктивні матеріали й духовні процеси в житті суспільства, котрі обумовили і її виникнення, і її генезу, і її сутність. Головний механізм формування й розвитку психіки людини він убачав у засвоєнні історично вироблених і зафіксованих у формах мови й культур і видів практичної й теоретичної діяльності. Така спроба О. Потебні проаналізувати історію розвитку форм відображення й форм діяльності знайшла продовження в дослідженнях Г. Костюка, П. Чамати та інших, присвячених розвитку психіки.

Генетичний підхід до характеристики психічних явищ дав можливість О. Потебні розглядати еволюцію людини в загальному ланцюзі розвитку живих істот та їхньої психіки. Він указував на те, що головним чинником виникнення психіки живих організмів є середовище. Розвиток психіки, на його думку, пов'язаний з еволюцією всієї природи і є результатом пристосування до змін зовнішніх умов. Таким чином, О. Потебня вважав, що в розвитку людської психіки вирішальну роль відіграли зовнішні умови, трудова діяльність і мова. Поява ж останньої змінила все психічне життя людини і суспільного розвитку.

Досліджуючи участь мови й думки в зміні теоретичних ставлень до дійсності в мистецтві та науці, О. Потебня підкреслював, що людська думка весь час змінюється. Слово на початку розвитку думки, вважає він, не має ще для неї вагомого значення і може лише вказувати на чуттєвий образ, в якому не виділяються ще ні дії, ні якості, ні предмет, тобто ні дієслово, ні прикметник, ні іменник, але все це є в неподільній єдності. Розпочалось,

на його думку, розкладання чуттєвих образів з моменту утворення слів, в яких сучасні функції головних частин мови змішані, а саме з першообразних дієприкметників. Хоча О. Потебня категорично не стверджував, що першообразні дієприкметники були першою граматичною формою, але все ж таки з його точки зору саме з цієї граматичної категорії найзручніше простежити появу розвитку сучасних частин мови. Такий процес диференціації чуттєвих образів і послідовного формування частин мови учений досліджував на розвиткові української, російської, білоруської, польської і литовської мов.

Найголовніша ж заслуга мовознавства, на думку О.Потебні, в тому, що воно бере участь в утворенні понять про людство, суспільство, людину. Він писав, що ідея про єдність людства не дається ні фізіологією, ні анатомією, ні будь-якою іншою наукою в такій мірі, як мовознавством. Такий підхід до розуміння мовознавства показує, що, незважаючи на визнання досягнень природничих наук, у своїх дослідженнях процесу пізнання і творчості О. Потебня розглядав мову не як похідну реальної діяльності, а як творіння культури і творчого мислення кожної людини. Звідси мовознавство – це той фундамент, на якому будуються вищі процеси думки – як наукового, так і художнього характеру.

Вивчаючи психологічні закони сприйняття буденного і художнього мислення, О. Потебня мав у полі зору слово, художній чи науковий текст. Дотримуючись суб'єктивно-ідеалістичної позиції розуміння мови, він розглядав слово як творчий акт. Слово для О. Потебні не стільки засіб вираження думки, скільки спосіб її творення. Він стверджував, що мова – це сама думка, що поставлена перед собою ж, зробивши себе своїм предметом, об'єктом. У процесі творення слова в уявленні залишається лише те, що є найсуттєвішим, приводячи до скорочення роботи думки. Звідси випливає, що в мові чергуються образні та безобразні слова. «Чергування прийомів поетичного та прозового мислення є засобом не лише творення мови, а й створення всієї людської думки, а постійна їх зміна також необхідна, як дихання» [5, 115].

Слово, за вченням О. Потебні, має дві форми: слово з живим уявленням, образне («зовнішня форма слова») і з забутим уявленням, безобразне («внутрішня форма слова»). Друга «внутрішня» форма завжди веде до першої «зовнішньої» тому, що в новому виникненні слова, означенні його значення знаком є алегорія, бо між одною ознакою (уявленням) і великою кількістю ознак (значень) є чимала відстань. В образних словах здійснюється відволікання за допомогою поетичного образу. Слова безобразні – це слова, що входять до словникового запасу людини у так званому буквальному значенні. При цьому, якщо безобразні слова є основою наукових творів, то образні – художньої творчості.

Мова, вважав О. Потебня, відіграє особливу роль у житті народів. Зі сло-

вом асоціюється феномен людського спілкування, народження письма, збереження досвіду, культурний розвиток, наукові, художні й естетичні здобутки. Але справжній світоглядний прорив у розумінні значення слова відбувся в другій половині XIX століття, коли мовознавці безпосередньо пов'язали словесність із душею, сутністю народу, нації.

Таким чином, як бачимо, один із аспектів О. Потебні полягав у дослідженні мови й психологічної антропології (етнічної психології). Про результати можна судити і з присудженням йому за етнопсихологічні матеріали у 1891 році вищої нагороди Географічного товариства – золотої медалі. А висунуті ним положення про єдність свідомості й мови, провідну роль останньої у творчому процесі і особливо дослідження в галузі психологічної антропології (етнічної психології) дають підстави стверджувати, що учений зробив вагомий внесок у становлення й розвиток вітчизняної психології. І хоча він не створив своєї психологічної системи, але підійшов до виконання цього завдання. Його система, якщо така була б створена, виявилася б відмінною від традиційних тогочасних. О. Потебня не поклав би в основу психологічні асоціації (Г. Спенсер), ні волю (В. Вундт), ні свідомості (А. Галич), ні взагалі який би то не було окремий психічний процес чи психічну властивість. У центрі своєї психологічної системи він помістив би поняття мови і розвитку, а також детермінізму й історизму як принципів взаємозв'язку явищ народного буття.

Отже, серед найвидатніших представників вітчизняної інтелігенції другої половини XIX ст. був видатний учений-гуманіст Олександр Потебня. Мовознавець і теоретик літератури, педагог і психолог, фольклорист і етнограф, він піднявся до високих філософсько-психологічних узагальнень, що відкривають нові горизонти для багатьох суспільних наук. Якщо розглянути всю його наукову спадщину в цілому, досягнути її науковий потенціал, діалектику невтомного пошуку в підході до основних соціально-психогічних ідей, у яких поєднується мовлення, мислення, особистість і творчість, то стане зрозумілим інтерес до його наукової спадщини, їх ролі в досягненні проблеми філософії мови, розвитку етнічної психології, соціолінгвістики на сучасному етапі.

Література:

1. *Потебня О.* Естетика і поетика слова – Київ: Мистецтво, 1985. – 302 с.
2. *Раєвський П.* Мовлення та його розвиток у дітей // Наукові записки Інституту психології. Т. VIII / Збірник статей за ред. Г. Костюка. – Київ: Радянська школа, 1958. – С. 226—288.
3. *Чамата П.* Питання самосвідомості особистості // Наукові записки Інституту психології. Т. VIII / Збірник статей за ред. Г. Костюка. – Київ: Радянська школа, 1958. – С. 372—392.

4. *Вундт В.* Проблемы психологии народов. – Москва: Космос, 1912. – 257 с.
5. *Овсянико-Куликовский Д.* Психология национальности. – Петроград, 1922. – 270 с.
6. *Потебня А. А.* Мысль и язык. – Москва: Лабиринт, 1999. – 300 с.
7. *Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре. – Москва: Лабиринт, 2000. – 480 с.

Іван Данилюк

МЕТОЛОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ЕТНОПСИХОЛОГІЇ

Від середини 30-х років ХХ ст. психологи активно відмовлялися від будь-яких спроб крос-культурних досліджень і будь-яких інших етнопсихологічних досліджень, від самої постановки і обговорення етнопсихологічних проблем. На такі дослідження було накладене тривале табу. Будь-яке дослідження етнокультурних відмінностей сприймалося як потенційно небезпечне, незалежно від його мети й висновків. Це призвело до того, що вся етнопсихологічна тематика була віддана на відкуп іншим дисциплінам – етнографії, демографії, історії, філософії, соціології тощо, представники яких і пробували мірою своїх сил вирішувати за психологів етнопсихологічні питання. Однак багато проблем у дослідженні етнокультурних відмінностей існує й у інших країнах, адже, як стверджує М. Коул, психологам важко зберігати культуру в центрі уваги через те, що, коли психологія інституціоналізувалася як соціальна й поведінкова наука, процеси, які мають вирішальне значення у формуванні психіки, поділили між кількома дисциплінами: культура відійшла до антропології, суспільне життя – до соціології, мова – до лінгвістики, минуле – до історії і т. ін.

Кожна з цих дисциплін розвивала відповідні до свого предмета методи й теорії. Головні методи психології залежали від використання стандартизованих процедур (тестів, експериментальних задач, опитувальників), які дали змогу отримувати випадковий розподіл випробовуваних за умовами, кількісно оцінювати дані й застосовувати лінійні статистичні моделі для встановлення значень й розрахунку відхилень. У антропології, навпаки, головні методи були пов'язані з участю дослідників разом із випробовуваними в їхніх повсякденних заняттях і гнучкому соціально прийнятному інтерв'юванні.

Становленню етнічної психології як науки сприяли дослідження таких учених, як Т. Р. Вільямс, М. Коул, А. Кребер, Д. Мацумото, А. Радкліф-Браун, Р. Шведер та ін., які прагнули виявити предмет дослідження, проблематику і завдання напрямів цієї науки.

Серед вітчизняних психологів активно цікавилися дослідженням становлення етнічної психології І. С. Кон, С. І. Корольов, Н. М. Лебедева, О. О. Леонтьєв, С. В. Лур'є, А. А. Налчаджян, Л. Е. Орбан-Лембрик, В. М. Павленко, М. І. Пірен, О. П. Платонов, Г. У. Солдатова, Г. В. Старовойтова, Т. Г. Стефаненко, С. О. Таглін, П. М. Шихірев, М.-Л. А. Чепан та ін.

Етнічна психологія зароджується на стику кількох наук (етнографії, соціології, географії, лінгвістики тощо) та безпосередньо стосується як загальної, так і соціальної психології. Тому етнічну психологію не потрібно ототожнювати з жодною з її «материнських» наук.

На сьогодні відбувається становлення етнопсихологічного тезаурусу (понятійного апарату), створюється власна загальна концепція формування етнічної специфіки психічної діяльності.

Домінантна останнім часом зацікавленість до емпіричних даних визначає загалом тенденцію до зниження значущості теоретичних досліджень у галузі етнічної психології [1]. Однак розвиток емпіричних досліджень неможливий без наявності надійної етнопсихологічної теорії, яка б мала високий пояснювальний потенціал.

Саме тому вельми актуальним стає рефлексія етнічної психології з приводу неї самої, тобто постає проблема предмета науки, системи її понять, методів, взаємодії з іншими, суміжними дисциплінами. Метафорично з цього приводу висловився П. М. Шихірев, зауваживши, що наша вітчизняна етнічна психологія знаходиться десь посередині між етапами опису і пояснення [2].

Методологія етнічної психології визначається своєрідністю її предмета: щоб успішно досліджувати національно-психологічні особливості людей, потрібно правильно уявляти собі їх зміст, закономірності формування й функціонування, співвідношення з іншими елементами суспільної свідомості. Тільки пізнання реальної специфіки і закономірностей розвитку національного характеру допомагає визначити ті методи й використовувати ті методик, за допомогою яких він може об'єктивно та ефективно вивчатися.

У сучасній науці відправною засадою посткласичних наукових уявлень про психічну діяльність людини є мультипарадигмальність. У вітчизняній науці, незважаючи на великий інтерес до цієї теми дослідження, немає єдиного підходу до проблем етнічної психології. Потребують розробки методологічні принципи дослідження етнічної психології, адже відомо, що однією із найважливіших вимог методології пізнання є адекватність наукової термінології предметній області, що описується. Проблема упорядкування термінології має глибокий гносеологічний смисл і сприяє дослідженню змісту поняття, що вивчається. Якщо в загальній психології такі поняття як «настрій», «темперамент», «характер» обов'язково базуються на психічному складі і досвіді людини, то в етнічній психології – на

психічному досвіді та емоційних особливостях спільноти. Тобто в етнічній психології ці поняття відрізняються лише тою мірою, якою спільнота відрізняється від індивіда.

Етнічна психологія – міждисциплінарна галузь знань, і це ускладнює методологію етнопсихологічного дослідження. Теоретичними принципами нашого дослідження виступили: принципи детермінізму; єдності свідомості й діяльності; системності; єдності методології, теорії та експерименту; єдності психіки та культури; особистісного підходу; історизму.

Через діяльність особистість включається в систему суспільних відносин. Внутрішньоетнічні та міжетнічні відносини є одним із їх видів та зв'язані зі всією системою суспільних відносин. Діяльнісний принцип дозволяє правильно зрозуміти сутність прояву етнопсихологічних феноменів в залежності від закономірностей того чи іншого виду діяльності, в яку залучений представник етнічної спільноти. З одного боку, очевидно, що загальні закономірності конкретної діяльності породжують схожість у прояві психології суб'єктів її здійснення. З іншого, національна самосвідомість, яка є за своїм походженням своєрідною у кожного народу, вносить також відмінності і в елементи, форми і результати самої діяльності.

Застосовуючи принцип діяльності до вивчення особистості, яка включена до етнічної групи, ми використовували ряд інших наукових підходів до вивчення та пояснення етнопсихологічних феноменів. Сукупність цих феноменів складає методологію нашого дослідження.

Культурологічний підхід, згідно якому поведінка людей розглядається і пояснюється через пануючі у тій чи тій культурі цінності та правила поведінки. Культура є обов'язковою умовою становлення особистості; вона імпліцитно несе в собі нормативний образ людини, а, отже, справляє визначальний вплив на формування можливих і належних психологічних рис особистості. Другий підхід – розгляд фактів через спільну соціальну діяльність людей, в ході якої виникають особливі комунікативні зв'язки. Особливість цього підходу полягає у тому, що їхнє конкретне дослідження можливе тільки через особистість, через аналіз міжособистісного спілкування, і в цьому їхня відмінність від досліджень міжетнічних відносин у широкому розумінні.

Для вирішення поставленої наукової проблеми та сформульованих завдань з її розв'язання була розроблена програма дослідження, реалізація якої передбачала застосування комплексу теоретичних методів дослідження:

- теоретичного аналізу на основі посткласичної парадигми наукового дослідження; системного, історико-хронологічного, діяльнісного, порівняльного, структурно-функціонального, крос-культурного підходів, в руслі яких використовувалися метод вивчення явищ психіки за продуктами діяльності особистості, метод психо-історичної реконструкції, пси-

холінгвістичні методи, метод аналізу ментальності «крізь призму універсальних категорій культури».

Практичне значення дослідження в галузі етно психології зумовлено перспективою використання загальної концепції формування етнічної специфіки психічної діяльності з метою розуміння психологічних законів впливу етнічної і культурної належності на життя людини; пояснення проблем міжетнічної взаємодії і сприяння оптимізації міжетнічних відносин; здійсненні соціально-психологічного прогнозування розвитку політичних, національних та інших процесів у різних регіонах як власної країни, так і світу, із урахуванням специфіки проявів психології представників різних етнічних спільнот.

Нова міждисциплінарна галузь знань не створюється механічним перемішуванням, нагромадженням вихідних предметних галузей і методів дослідження. У новій галузі знань – етнічної психології постає потреба у розробленні методологічної цілісності її теоретичного інструментарію, побудові теоретичного фундаменту наукової етнічної психології.

Багато фахівців у тій науці, яка нині називається етнічною психологією, віддають перевагу називати себе дослідниками «психології народів», «психологічної антропології», «порівняльно-культурної психології», «культурної психології» тощо.

На сьогодні в етнічній психології виокремлюють три напрями: етнологічний, який тепер називають психологічною антропологією; психологічний, для визначення якого використовують термін порівняльно-культурна психологія; психологія міжетнічних відносин [3].

Існують принципові відмінності в дослідницьких підходах психологічної антропології та порівняльно-культурної (або крос-культурної) психології. Використання давньої філософської опозиції розуміння та пояснення або сучасних понять *emic* та *etic* дає змогу побачити два різні підходи. Ці терміни, які не перекладаються, утворив американський лінгвіст К. Пайк за аналогією з фонемікою, яка вивчає звуки, специфічні для одної мови, і фонетикою, яка вивчає звуки, які спостерігаються в усіх мовах. У гуманітарних науках терміном *emic* позначають культурно-специфічний підхід, а *etic* – універсалістський.

Emic та *etic* підходи належать до двох напрямів культурного дослідження. Завданням першого з них є формулювання принципів, вірогідних для будь-якої окремої культури, водночас приділяється увага тому, що самі люди вважають важливим для себе і що їм знайоме. Подібний аналіз повинен виключати запозичені ззовні культурні схеми, оскільки, за визначенням, дослідник не в змозі проникнути в суть *емісу*, використовуючи чужорідні засоби. Другий підхід припускає встановлення законів, вірогідних для всіх культур і створення теоретичних рамок, корисних для порівняння людської поведінки в умовах різних культур.

Предметом психологічної антропології, яка використовує культурно-специфічний етіс підхід, за допомогою якого намагаються зрозуміти явища, є систематичні зв'язки між психологічними змінними, тобто між внутрішнім світом людини і етнокультурними змінними на рівні етнічної спільноти. Етіс підхід є спробою дослідника зрозуміти систему тих, кого він вивчає, та викласти свої спостереження в концептуальних рамках об'єкта вивчення. За такого підходу гіпотези неможливі, адже в дослідника є «готовність до зустрічі з несподіваним і, нехай буде це сказано, з надзвичайно важким» [4, 9].

Найважливіші особливості етіс підходу в науці, яка вивчає будь-які компоненти культури, такі:

- досліджується тільки одна культура із прагненням її зрозуміти;
- будь-які елементи культури, чи то матеріальної, чи то суб'єктної, вивчаються з погляду учасника (із середини системи);
- використовуються специфічні для культур одиниці аналізу й терміни носіїв культури; книги, написані з цих позицій, як правило, містять словник ключових понять мовою культури, яка вивчається;
- структура дослідження розкривається вченому поступово, адже заздалегідь він не може знати, які одиниці аналізу використовуватиме.

Отже, за етіс підходу порівняння між культурами якщо й проводять, то лише після докладного ознайомлення та ретельного вивчення досліджуваної культури. Основним методом цього підходу стає метод включеного спостереження, який припускає входження у кожен культуру на її власній базі.

Порівняльно-культурна психологія досліджує подібність і відмінність психологічних змінних у кількох культурах і етнічних спільнотах, причому для інтерпретації результатів застосовується універсалістський етіс підхід, який дає змогу пояснити загальнолюдські явища та цінності. Вимірювання етнопсихологічних параметрів відбувається за допомогою спостереження, опитувань, інтерв'ю, тестів тощо.

Найважливіші особливості етіс підходу у науці, яка вивчає будь-які компоненти культури, такі:

- досліджуються дві або кілька культур з метою пояснення міжкультурних відмінностей або між культурної подібності;
- дослідник намагається дистанціюватися від культури (позиція зовнішнього спостерігача);
- ситуацію, яка вивчається, зазвичай аналізують у термінах концептуальної системи дослідника;
- структуру дослідження, гіпотези дослідник конструює заздалегідь.

Потенційно порівняльно-культурний підхід може існувати у двох варіантах: крос-культурному – порівняння особливостей психічної діяльності двох чи більше народів, що живуть в один час, та історичному – порів-

няння психологічних характеристик одного етносу в різні періоди його існування. Проте традиційно вважають, що завданням етнічної психології є крос-культурні дослідження, а все інше – прерогатива історичної психології.

Багато науковців упереджено ставляться до крос-культурних досліджень, стверджуючи, що дуже важко, а то й неможливо віднайти адекватні показники для порівняння, адже кожна культура є унікальною та неповторною. Це добре розуміють й самі фахівці, які проводять такі дослідження. Зокрема, М. Коул стверджує, що психологам важко враховувати культуру тому, що психологія розглядає культуру як незалежну змінну, а психіку – як залежну змінну, і, таким чином, розриває єдність культури й психіки, вибудовуючи їх у часовому порядку: культура – це стимул, а психіка – реакція. «Уся історія крос-культурної психології видається довгою боротьбою за об'єднання того, що було розірвано на частини внаслідок поділу наук про людину на соціальні й гуманітарні» [5, 361].

Отже, якщо культурно-специфічний еміс підхід полягає в аналізі культури за допомогою справжніх мисленневих процесів, які відбуваються всередині самої культури, то в універсалістському етіс підході аналіз накладає свої власні («об'єктивні», а по суті, зумовлені світоглядом дослідника) особливості на культурні феномени. Еміс підхід фокусується на змісті та внутрішніх значеннях, як їх переживає носій культури, тоді як етіс підхід більше концентрується на загальних структурних моделях, які можна виокремити в культурі. Аналізуючи компоненти значень у тубільних поняттях, дослідник може досягти більш валідного розуміння культури загалом (у термінах когнітивних структур індивідуального носія культури).

Третій напрям етнічної психології – психологія міжетнічних відносин знаходиться на стику двох дисциплін: психології та соціології, з огляду, як стверджує соціальний психолог Г. М. Андреева, на маргінальність проблеми між групових відносин, її включеність у систему соціологічних знань. Особливість соціально-психологічних аспектів полягає в тому, що їхнє конкретне дослідження можливе тільки через особистість, через аналіз міжособистісного спілкування, й у цьому їхня відмінність від досліджень міжетнічних відносин у широкому розумінні.

Міжгрупові відносини зазвичай складаються з безперервного чергування конфліктів і співпраці, але головною проблемою для будь-якого суспільства є численні конфлікти. Тому найголовнішим завданням фахівців, які працюють у цьому річищі, є виявлення причин конфліктів і сприяння оптимізації міжетнічних відносин.

Однак слід зазначити, що система етнопсихологічних знань ще не склалася. У вітчизняній літературі, незважаючи на значний інтерес до цієї теми дослідження, немає єдиного підходу до проблем етнічної психології.

Потребують розроблення методологічні принципи дослідження етнічної психології, адже відомо, що однією з найважливіших вимог методології пізнання є адекватність наукової термінології описуваній предметній сфері. Проблема впорядкування термінології має глибокий гносеологічний смисл і сприяє дослідженню змісту поняття, що вивчається.

Хоча етнічна психологія в ХХ ст. розвивалася швидкими темпами як в Європі, так і США, у західній науковій літературі термін «етнічна психологія» використовують нечасто. До сучасного наукового обігу його впровадив 1961 р. американський психолог Х. Вернер. У праці «Порівняльна психологія психічного розвитку» Вернер стверджує, що етнічна психологія вивчає характерні для конкретних суспільств уявлення про прагнення та імпульси, стандарти бажаного й небажаного тощо [6].

Знаковою подією в розвитку етнічної психології став IX Міжнародний конгрес антропологічних і етнологічних наук (МКАЕН), що відбувся в 1973 р. в Чикаго. Він засвідчив, що психологічна антропологія отримала визнання і розвиток, окрім США, в країнах Латинської Америки та Європи (Великій Британії, Італії, ФРН). Секцію психологічної антропології очолювала одна з фундаторів цього напрямку Маргарет Мід. Підсумки конгресу опубліковано у збірнику праць «Психологічна антропологія» (1975). У 1977 р. було засноване Товариство психологічної антропології, періодичним органом якого став журнал «Етос». Особливе значення мав також вихід за редакцією Дж. Спліндера книги «Створення психологічної антропології» (1978) та першого видання Ф. Бока «Тяглість психологічної антропології» (1980). У цих працях висловлено ідею про нерозривність психології і антропології в пізнавальному процесі. Це продемонстровано аналізом двох тез: «Уся антропологія психологічна» і «Вся психологія культурологічна» (або культурно-антропологічна).

Розвиток діалогу між психологією та антропологією має довгу історію, і не випадково психологія зародилася саме в лоні антропології. Усім достеменно відомо, що творцями терміна «психологія» були німецькі вчені Рудольф Геккель (Гокленіус) та Отто Касман. Саме останньому належить одна з перших наукових праць, де вжито термін «психологія» («Антропологічна психологія», 1594 року видання). Касман, як стверджує В. А. Ромеєць, «зробив спробу подолати безплідність схоластичного тупцювання навколо раціональної психології, використав попередній досвід, накопичений патристикою, сприяв дальшим розробкам антропологічних питань у межах психології як дисципліни. «Антропологія з прагматичної точки зору» І. Канта стала спадкоємицею такого напрямку досліджень» [7, 889].

Американський дослідник Річард Шведер дав характеристику кожній з цих галузей [8]. Етнопсихологія, вважає Шведер, є окремою галуззю знань і не включає в себе ні кроскультурну психологію, ні психологічну антропологію тощо. Вона, на його думку, не розглядає психічну діяльність окре-

мої людини і є субдисципліною етнографії та етносемантики. Це означає, що етнопсихологія пов'язана з дослідженням особистості, її розуму, душі лише як тем у народних віруваннях.

Перші крос-культурні дослідження почали проводити понад 100 років тому, ще наприкінці XIX ст. 1972 р. створено Міжнародну асоціацію крос-культурної психології (International Association for Cross-Cultural Psychology – IACCP). Раз на два роки відбуваються конгреси IACCP (XIX конгрес відбувся з 27 по 31 липня 2008 р. у місті Бремен (Німеччина), наступний – XX – відбуватиметься з 7 по 11 липня 2010 р. у місті Мельбурн (Австралія). Від березня 1970 р. видається «Журнал крос-культурної психології», наукові публікації в якому документують подібне й відмінне між культурами.

Якщо психологія сегментована на специфічні тематичні галузі (наприклад, вікова, клінічна, соціальна тощо), то особливістю крос-культурної психології є те, що вона не є темоспецифічною. Крос-культурні дослідження охоплюють широке коло феноменів, пов'язаних з людською поведінкою, – від психічних пізнавальних процесів до мови, від виховання дітей до психопатології. Крос-культурні дослідження проводять у будь-якій спеціальній галузі або дисципліні всередині психології. На думку Д. Мацумото, крос-культурний підхід відрізняється від традиційного або профільованого не об'єктом інтересу, а перевіркою браку знань, вивчаючи те, чи можна застосовувати ці знання до представників різних культур й чи отримані вони на підставі постереження за ними [9].

Таким чином, на нашу думку, крос-культурну психологію слід вважати насамперед активною галуззю психології взагалі. Однак існують й інші погляди на цю проблему. Зокрема, як зазначає Мацумото, «багато психологів розглядають крос-культурну психологію, яка еволюціонує, як галузь культурної психології, коли культуру включають як необхідний і важливий інгредієнт у профільовану психологію» [9, 22]. Рух до культурної психології, на нашу думку, повинен бути насправді кроком у напрямі багатокультурної психології – психології, яка вміщує у собі унікальні психології великої кількості культур по всьому світі, які можуть і не асимілюватися єдиною психологією.

Психологічна антропологія є галуззю культурної антропології або її субдисципліною. До 20-х років XX ст. культурна антропологія використовувала переважно порівняльно-описовий метод і звертала увагу насамперед на такі прояви «народного духу», як фольклор, вірування, ритуали, звичаєве право тощо, властиві тому або тому суспільству. Головний акцент робили на дослідженні примітивних культур, оскільки припускали, що їх вивчення дає змогу зрозуміти закономірності історичної еволюції людського суспільства. Вважали також, що поведінка окремих індивідів повинна бути конформною до норм конкретної культури й, отже, як осо-

бливий предмет досліджень індивід не повинен цікавити дослідників. Прагнення розкрити механізми взаємодії психічних властивостей індивіда і культури привело до виникнення психологічної антропології.

Появу такої дисципліни, як психологічна антропологія, у США багато в чому зумовили поширення у цій країні антропологічних досліджень і бурхливий розвиток психологічної науки на початку ХХ ст. Вона є своєрідним гібридом культурної антропології та психології, який, на думку Радкліфа-Брауна, міг би стати в майбутньому «проміжною» наукою, що синтезує у собі концепції етнології, психології та соціології.

Головною особливістю цього гібрида, який став відомим спочатку під назвою «Культура і особистість», а пізніше отримав назву «психологічна антропологія», є дуалістичний підхід до дослідження суспільства: через одночасне і взаємопов'язане вивчення культури та особистості із застосуванням аналізу і етнографічних, і психологічних даних.

Слід зазначити, що Кребер психологічну антропологію фактично отожднює з культурною психологією. Зокрема, він стверджує, що, незважаючи на те, що між представниками культурної психології були розбіжності з таких питань, як методи інтерпретації отримуваних даних, ступінь їх злиття чи протиставлення, розподіл ролей між антропологами та психологами тощо, їх об'єднувало сподівання розкрити закономірності формування особистості завдяки синтезованому використанню психології та антропології. Одночасно з психологією до цього синтезу було залучено деякі факти й методи психіатрії, а пізніше соціології й політології. Цим пояснюється еклектичність і, до певної міри, різноплановість досліджень з позицій підходу «культура і особистість».

На нашу думку, це ототожнення було доцільним до того часу, поки культурна психологія не виокремилася як науковий напрям. Психологічна антропологія є тією сполучною ланкою, яка стоїть посередині між культурною антропологією та культурною психологією. Ототожнення психологічної антропології з культурною психологією можливе також у тому випадку, якщо не розрізняти культурну антропологію та культурну психологію.

Незважаючи на різноспрямованість, головні теми досліджень психологічної антропології групуються навколо центрального предмета її вивчення у розумінні М. Мід та Дж. Гонігмана, які під останнім вбачали взаємодію культури та особистості, а також аналіз того, як діє, мислить (пізнає, сприймає) і емоційно реагує індивід в умовах різного культурного середовища. Т. Р. Вільямс, редактор-упорядник збірника праць «Психологічна антропологія» (за підсумками роботи ІХ конгресу МКАЕН), доповнив розуміння суті цієї галузі знань, стверджуючи, що «психологічна антропологія вивчає долю індивідів у специфічному культурному контексті й інтерпретує отримані дані різними психологічними теоріями» [10, 26].

Психологічна антропологія також дотримується постулату загальної психології про єдність психічних законів і механізмів, тобто приймає ідею психологічного універсалізму. Але якщо загальна і крос-культурна психологія абстрагуються у своїх дослідженнях від навколишнього середовища, то психологічна антропологія – ні. Психологічні антропологісти пов'язують центральний пристрій зі стимульним символічним середовищем.

Культурна психологія, в розумінні Шведера (який, на думку М. Коула, досліджує проблематику культурної психології як психологічний антрополог), синтезує риси загальної психології, крос-культурної психології, психологічної антропології та етнічної психології, намагаючись позбутися вад кожної з цих галузей. Головним її постулатом є відмова від тези про існування універсальних і, головне – фіксованих законів психічного життя, які притаманні загальній психології. Культурна психологія не намагається розуміти психіку як універсально функціонуючий пристрій. Вона, на відміну від загальної психології, не відокремлює внутрішні психічні структури та процеси від умов зовнішнього середовища. Згідно з її принципами, навіть в лабораторії неможливо створити вільні від контексту умови. «Культурна психологія спрямована проти всіх засновків загальної психології: відокремлення внутрішніх особливостей розуму від зовнішніх особливостей соціокультурного середовища, форми від змісту, «глибинного» від «поверхневого», внутрішніх механізмів від усіх інших впливів. Розум, згідно з культурною психологією, складовою якої він є, не може бути відокремлений від історичної варіативності й крос-культурного розмаїття інтенціональних світів» [8, 84].

Хоча культурна психологія й зародилася всередині психологічної антропології, вона, на нашу думку, є окремим науковим напрямом, який має історичні корені як в антропології, так і в психології, лінгвістиці тощо.

Психіка і культура взаємозалежні й створюються через діяльність унаслідок взаємовпливу. Представники культурної психології (Брунер, Коул, Міллер, Шведер) стверджують, що людина є творцем свого розвитку, однак, поставлена в певні умови, повністю не панує над своїм вибором. Відтак психічні процеси зображаються як культурно зумовлені й варіюють у заданих культурою умовах діяльності. Таким чином, культурна психологія спонукає уникати припущень про психічну єдність або універсальні механізми, які лежать в основі людської психології, й замість цього розглядати способи, за допомогою яких індивідуальна психологія є культурно конституційованою і культурно змінюваною.

На думку Мацумото, ми повинні рухатися від психології минулого до культурної психології майбутнього. «У культурній психології культура є не якимось запізнілим нагадуванням або екзотичним додатком до основної психології, а радше інтегральною частиною останньої» [9, 402].

Фактично ми стоїмо на порозі створення такої культурної психології.

Не випадково під терміном *Volkerpsychologie*, який свого часу означав виникнення нової науки, багато дослідників розуміє саме культурну психологію. Зокрема, А. Л. Блюменталь, обговорюючи проблему перекладу, зазначає, що *Voelkerpsychologie* – це унікальний німецький термін, який зазвичай помилково перекладають як «народна психологія». Однак слово *Voelker* має такі значення, як «етнічний» або «культурний» [11, 1081].

І, нарешті, індігенна (від англ. *indigenous* – тубільний, автохтонний) або, в нашому розумінні, багатокультурна психологія, яка містить унікальні психології великої кількості культур по всьому світі, які можуть і не асимілюватися якоюсь єдиною психологією. Прихильники цього напрямку [Enriquez, 1989; Sinha, 1996] описують моделі поведінки певного етносу мовою локальної, регіональної культури: так, як їх розуміють самі носії цієї культури в рамках їх власного неповторного культурного простору.

Інтерес до розроблення, дослідження унікального в людській психіці у багатокультурній психології не відкидає можливості побудови універсальної, загальнолюдської психології. Така побудова розглядається як віддалена перспектива, яка підлягає вивченню в аспекті розвитку етнопсихологічних досліджень. З іншого боку, відсутність цілісної етнопсихологічної концепції призводить до того, що коло таких важливих методологічних питань, як визначення проблеми, предмета досліджень та об'єкта, характеристика завдань, використання поняттєвого апарату, як правило, здійснюється відповідно з принципами і напрямками наукової школи дослідника.

Предметом етнічної психології є етнокультурні особливості психічного складу і поведінки людей, що визначаються їх національною належністю або етнічною спільністю, а також традиціями, що сформувалися історично.

Головним завданням етнічної психології як галузі наукового знання є створення загальної концепції формування етнічної специфіки психічної діяльності з метою розуміння психологічних законів впливу етнічної і культурної належності на життя людини. «Створити етнопсихологію, релевантну рівню розвитку сучасного психологічного знання, а не запозичувати способи і стандарти обговорення етнопсихологічних проблем етнографами, соціологами та іншими – ось що вимагається насамперед від професійних психологів, які ризикують зайнятися проблемами етнопсихології» [12, 111]. Тоді можна вести мову і про етнічну психологію як ментальну або вершинну психологію, не ставлячи її в опозицію до глибинної психології, оскільки поняття ментальності імпліцитно містить і глибинний, і вершинний зміст. Адже ментальність – це й глибинний рівень колективної та індивідуальної психології, зокрема й підсвідомого; а також і сукупність готовностей, настановлень та переконань індивіда

або соціальної групи діяти, мислити, відчувати та сприймати світ певним чином, залежним від традицій, звичаїв, соціальних інституцій і всього доквілля людей.

Окрім цього, етнічна психологія має вирішувати такі завдання:

- досліджувати соціально-психологічні проблеми міжетнічної взаємодії (особливостей міжетнічного сприймання; психологічних механізмів міжетнічної напруги, явищ етноцентризму та етнічної інтолерантності у міжгруповій взаємодії);
- вивчати особливості формування й актуалізації етнічної ідентичності на індивідуально-особистісному рівні;
- аналізувати й виявляти закономірності функціонування й перебігу національних почуттів, їх динаміку та зміст; досліджувати специфіку вираження емоційної поведінки представників конкретних етнічних спільнот й узагальнювати отримані результати з метою констатації закономірностей їх емоційного життя;
- здійснювати соціально-психологічне прогнозування розвитку політичних, національних та інших процесів у різних регіонах як власної країни, так і світу, із урахуванням специфіки проявів психології представників різних етнічних спільнот;
- виявляти характерні національні риси психології різних верств суспільства з метою вивчення і узагальнення закономірностей їх розвитку та функціонування;
- створювати програми й методи соціально-психологічного тренінгу успішної міжкультурної взаємодії й методів етнопсихологічної корекції особистості.

Через те, що психологія може позбутися статусу універсальної науки про людську психіку, а також те, що в рамках етнічної психології проводяться дослідження як індивідуальної, так і групової психології, на нашу думку, слід виокремити науку, яка б поєднувала ці психологічні напрями. На нашу думку, такою наукою може бути або стати етнонаціональна психологія, яка, ставлячи за мету виявлення універсальних психологічних закономірностей, не відкидає специфічних для окремої конкретної культури особливостей мислення і поведінки. Тезу про існування двох наук – національної психології та етнопсихології – висловлював свого часу О. О. Леонтьєв. На його думку, потрібно розрізняти національну психологію і етнопсихологію, адже, «зараховуючи етнічну або національну психологію цілком до складу суспільної, соціальної психології, зводячи відповідну проблематику до того, що відображено у суспільній свідомості й має соціальні функції, ми, однак, надзвичайно збіднюємо її зміст» [13, 80].

Якщо крос-культурна психологія акцентує увагу на індивідуальній психології, психологічна антропологія та культурна психологія переважно є психологією соціальних груп (хоча й повністю не відкидається

індивідуальна психологія), то етнонаціональна психологія, на відміну від своїх попередниць, охоплює як психологію соціальних груп, так і індивідуальну психологію.

Національна психологія є частиною соціальної психології, хоча перша відображає деякі загальні для всіх соціальних верств нації особливості мислення, творчості, суспільної реакції, духовних цінностей, зумовлених культурою, а другу становить взаємодія стереотипів поведінки окремих соціальних груп певної нації. Парадокс тут суто зовнішній, оскільки соціальна психологія співвідноситься з усією суспільною свідомістю, а національна психологія – лише з її етнічною частиною, яка соціокультурно забарвлена (детермінована).

Як частина соціальної психології національна психологія повинна вивчати національно-психологічні аспекти соціальної психології груп, класів, суспільства, проблеми етноцентризму, національних стереотипів, національного характеру тощо. Дослідники [14], окрім національного характеру як структурного елемента національної психології, додають також національне почуття і тісно переплетену з ним національну самосвідомість. А. О. Бороноев вбачає у національній психології єдину систему, зміст якої становлять почуття, настрої, звички, традиції, звичаї, а також думки, погляди, уявлення, які пов'язані з усвідомленням національної належності, спільності національної єдності.

Для національної психології найважливішим завданням є розкриття соціокультурної детермінації описуваних явищ, їхнє місце у суспільній свідомості та їх вплив на суспільне буття, а не співвіднесення цих явищ з іншими сторонами діяльності, свідомості, особистості окремої людини.

Найбільшу кількість праць з етнонаціональної психології присвячено соціально-психологічним проблемам. У їх вивченні (до них, як уже зазначалося, відносять проблеми національного характеру, етноцентризму, етностереотипів тощо) потрібно зважати на:

- по-перше, рівень суспільного розвитку етнічної спільноти;
- по-друге, необхідність виявлення тих фактів власної історії, які особливо широко відомі представникам конкретної етнічної групи (версії походження, легенди, національні герої тощо): для народу – носія традицій і культури – події та явища далекого минулого до цього часу становлять частину його емоційного досвіду. Національну психологію цікавить механізм збереження цього досвіду і його здатність здійснювати вплив на життя сучасного суспільства. Те саме стосується і моральних цінностей, яких навчає історія. Використовуючи термінологію угорського філософа Л. Гараї, С. І. Корольов називає психологію етнічної спільноти за її функціональним значенням «партикулярною детермінантою», у межах якої відбувається своєрідний процес консервації цінностей минулого, «що заперечуються» у вигляді суспільної інформації, яка передається майбутнім

поколінням разом з усталеним ставленням до цих цінностей [15]. Це є те, що ми розуміємо під історичним досвідом конкретного народу. Історична пам'ять людей одного покоління, яке живе в одній країні, вірогідно, значно відрізняється від історичної пам'яті їхніх сучасників у іншій країні. Хоча вивчення історії й загальна підготовка дають змогу і тим, і тим робити висновки з приводу того, що відбулося в іншій країні, їхнє емоційне сприйняття минулого відрізнятиметься. Важливим є врахування тих тенденцій, які сприяють підтримці позитивного авто стереотипу і слугують для пропагування різних ідей і традицій, які відходять, але залишаються близькими більшості представників певної групи;

- по-третє, виявлення найтипівіших характеристик, які дають представники одних народів іншим (гетеростереотипи). Такі характеристики не можна вважати об'єктивними, оскільки вони містять оцінку, але їх не можна відкидати, адже вони формуються протягом тривалого часу і мають вплив на певні верстви населення;

- по-четверте, збирання емпіричних даних про поведінку різних верств населення за надзвичайних обставин (під час війн, демонстрацій, змагань, тобто в періоди придушення гальмівних, контрольних функцій). Сама методика вивчення етнічної спільноти у кожній подібній ситуації може дати уявлення про суспільну психологію народу в конкретних умовах);

- по-п'яте, дослідження проблем релігійної консолідації, релігійного догматизму в різних спільнотах. Класифікують населення за класовими, професійними і етнічними ознаками, вивчають ступінь об'єднання етнічних і соціальних груп та міжгрупові зв'язки.

Завдання, поставлені перед національною психологією, є надзвичайно складними. Політична актуальність проблеми в сучасному світі змушує вирішувати ці питання з особливою коректністю. Принцип рівності націй, проголошений демократичними державами, не означає визнання «однаковості» націй. Отже, виявлення національних особливостей, зокрема відмінностей у психічному складі, залишається актуальним завданням. Ці особливості не можуть бути абсолютизовані й повинні розглядатися як похідні від певних соціоісторичних умов. Незважаючи на відносну стійкість цих рис, вони здатні поступово змінюватися. Тому національна психологія є насамперед історичним утворенням. Важливим соціальним завданням національної психології як науки є також розкриття соціально-психологічного механізму формування національної свідомості, виявлення її ролі в розвитку національних відносин.

Ще до недавнього часу дослідження національного характеру, національної психології було багато в чому *terra incognita* для нашої науки. «Але її, цю “землю”, не тільки потрібно відкрити, її цілком можна відкрити, дослідити, “обжити”» [16, 40].

Таким чином, до проблемного поля етнічної психології, окрім дослідження етнічної варіантності загально психологічних явищ, що базується на засадах психологічного універсалізму, відносять особливості національно-психологічних аспектів соціальної психології груп, проблеми етноцентризму, національних стереотипів, національного характеру, національних почуттів, національної самосвідомості та деяких інших моментів духовного життя нації. Отже, виникає необхідність мати в науковому вжитку більш широке поняття, яке охоплює весь комплекс етнічних феноменів. Найбільш адекватним терміном нам видається термін «етнонаціональна психологія».

З огляду на це етнонаціональну психологію можна трактувати як науку міждисциплінарну, тобто таку, що перебуває на стику багатьох наук: вона визначає етнічні особливості психіки людей, їхнє національне буття, національний характер, етнічні особливості психофізіології, когнітивних процесів, пам'яті, емоцій, виховання, особливості соціалізації особистості, екологічну, землеробську та промислово-технічну культуру, віру, політику, соціопсихологічну систему державотворення та міжнародних форм.

Література:

1. *Солдатова Г. У.* О методических проблемах этнопсихологического исследования / Г. У. Солдатова. – Психологический журнал. – 1992. № 3. – С. 33—44.
2. *Шихирев П. Н.* Психика и мораль в конфликте (О воспитательной силе зла) / П. Н. Шихирев // Общественные науки и современность. – 1992. – № 3. – С. 27—37.
3. *Стефаненко Т. Г.* Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – Екатеринбург : Деловая книга, М. : Институт психологии РАН «Академический Проект», 2000. – 320 с.
4. *Мид М.* Культура и мир детства : Избранные произведения / М. Мид ; [пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева; сост. и послесловие И. С. Кона]. – М. : Наука. – 1988. – 429 с.
5. *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего / М. Коул. – М. : «Когито-Центр», Изд-во «Институт психологии РАН», 1997. – 432 с.
6. *Werner H.* Comparative Psychology of Mental Development / H. Werner. – Chicago : Follett Publishing, 1961.
7. *Роменець В. А.* Історія психології XIX – початку XX століття : навч. посібник / В. А. Роменець. – К. : Вища школа, 1995. – 614 с.
8. *Shweder R. A.* Thinking through Cultures : Expeditions in cultural psychology / R. A. Shweder. – Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1991. – 404 p.
9. *Мацумото Д.* Психология и культура / Д. Мацумото. – СПб. : Прайм-Еврознак, 2002. – 416 с. – (Серия «Психологическая энциклопедия»).
10. *Psychological Anthropology* : [edited by T. R. Williams]. – The Hague and Paris : Mouton Publishers, 1975. – 655 p.
11. *Blumenthal A. L.* A Reappraisal of Wilhelm Wundt // «American Psychologist». – 1975. – Vol. 30. – P. 1081—1088.

12. *Агеев В. С.* Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы / В. С. Агеев.–М.:Изд-во МГУ, 1990.–240 с.

13. *Леонтьев А. Н.* Образ мира / А. Н. Леонтьев // Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения : В 2-х томах. – Т 2. – М. : Педагогика, 1983. – С. 251—261.

14. *Джандильдин Н.* Природа национальной психологии / Н. Джандильдин. – Алма-Ата : Казахстан, 1971. – 304 с.

15. *Королев С. И.* Вопросы этнопсихологии в работах зарубежных авторов / С. И. Королев. М. : Наука, 1970. – 100 с.

16. *Суворовцев Ю. И.* Национальное всеобразие и национальный характер (Методологические заметки) / ю.И. Суворовцев // Интернациональное и национальное в литературах Востока. Сборник статей. – М.: Наука, 1972. – С. 25—50.

Микола Дідух

КАТЕГОРИЗАЦІЯ ПОНЯТТЯ ЕТНІЧНОГО АРХЕТИПУ ТА ПРОБЛЕМА ЙОГО РОЗМЕЖУВАННЯ ВІД ЕТНІЧНОГО СТЕРЕОТИПУ

У сучасній етнопсихології існує достатньо досліджень, пов'язаних з явищем етнічного стереотипу, і, відповідно, негативних чи позитивних аспектів такого стереотипного сприймання. Серед сучасних дослідників це, насамперед, роботи Г. У. Солдатової [9]. В цей же час, поняття етнічного архетипу зустрічається лише в поодиноких дослідженнях психологів та соціологів. Дослідницький апарат, що дозволив би виявити емпіричні прояви етнічних архетипів також має недостатньо сформований характер. Це можна пояснити тим, що в межах аналітичної психології К. Г. Юнга та його послідовників не виникало потреби у розробці методик дослідження, було достатньо смислового аналізу художніх текстів, міфів, творів мистецтва та продукції пацієнтів. Більшість досліджень в межах аналітичної психології і досі продовжують успішно користуватися означеними методами. Але при спробі використання лише їх, при психологічному дослідженні етно-культурного несвідомого, виникає проблема занадто високого рівня суб'єктивності дослідника, бо, відбираючи історичний або літературний матеріал для аналізу, важко утриматись від власної тенденційності.

В етнічній психології переважає метод спостереження, або крос культурного дослідження окремих феноменів (сприймання, пам'яті, переконань тощо), наявні також експериментальні методи – дослідження у природних умовах реакції суб'єктів на поведінку представників різних культур. Але ці методи недостатні для дослідження проявів етнокультурного несвідомого. Тому виникає проблема чіткої дефініції поняття етнічного архетипу, його відмежування від подібних понять як в етнопсихології так і в аналітичній психології, та визначення максимально відповідних підходів та методів його дослідження.

В межах аналітичної психології існує достатньо розроблена система визначень архетипічних образів та міфологем. Архетипи проявляються у вигляді символів (в образах героїв, обрядах, традиціях, поведінці зага-

лом) і містять узагальнений досвід предків. Згідно з К. Юнгом, архетип фігурує на когнітивному, емоційному та поведінковому рівнях, які активізуються у процесі сприйняття певного образу. Він виробляє установку на конкретний образ, керує поведінкою особистості, створюючи відповідні переживання і способи ідентифікації. Як успадковане від пращурів, колективне та позасвідоме, архетип є вродженою моделлю дій і реакцій [11]. Основним механізмом проявлення архетипу є його проекція на якісь зовнішні об'єкти. В сучасній українській філософії наявні активні спроби теоретичного визначення явища етнічного архетипу та його проявів в літературі та народній творчості. Насамперед, – це ґрунтовні філософські штудії С. Кримського[5], та Н. М. Ковтун [3]. В зв'язку зі специфікою саме філософського, а не психологічного розгляду феноменів етнічного, несвідомого автори не мали на меті емпіричне дослідження ментальності сучасних етнічних груп, що проживають в Україні. Тому у нашому дослідженні першочерговим завданням став пошук відповідних психологічних методів дослідження означеної проблематики.

Об'єктом даного дослідження були архетипічні образи як компонент колективного несвідомого. Предметом – система проєкцій, що створюють зміст етнічних архетипів. Метою дослідження було чітке визначення поняття етнічного архетипу та відмежування його від етнічного стереотипу та культурного архетипу, а також виявлення схожості та розбіжностей в уявленнях про архетипічні образи, в залежності від етнічної приналежності респондентів. Було використано наступні емпіричні методи дослідження – метод ампліфікації, аналіз фольклорних текстів та наукових джерел. Всього було опитано 168 респондентів, з яких 70 українців; 50 росіян, що мешкають в Україні; 48 осіб – кримські татари. Саме такий вибір етнічної приналежності досліджуваних був пов'язаний з розповсюдженням їх на території сучасної України. Досліджувані були юнацького та дорослого віку, 65% жінки та 35% – чоловіки.

Архетипи проявляються у вигляді символів (в образах героїв, обрядах, традиціях, поведінці загалом) і містять узагальнений досвід предків. Згідно з К. Юнгом, архетип фігурує на когнітивному, емоційному та поведінковому рівнях психічного, які активізуються у процесі сприйняття певного образу. Він виробляє установку на конкретний образ, керує поведінкою особистості, створюючи відповідні переживання і способи ідентифікації. Як успадковане від пращурів, колективне та позасвідоме, архетип є вродженою моделлю дій і реакцій [11].

Юнг виявив певну структурну організацію та класифікацію архетипів. Першим з них традиційно виступає архетип Персони, термін, що його запозичено з драматургії - соціальну маску, яку людина вдягає, щоб звернутися до світу. На рівні окремої особистості – це, насамперед, усвідомлення та інтроекція соціальної або професійної ролі. Якщо розглядати

цей архетип на рівні етносу, то він проявляється як усвідомлення певною спільнотою людей своєї ролі в світовому контексті та прийняття рішень у відповідності до даної ролі. Етнічний архетип Персона включає також складову ідеального Я – образу культури, тих дій та рис характеру, що їх носії культури вважають цінними, еталонними.

Далі, у підсвідомому, К. Г. Юнг виокремлює архети Тіні, того, що кожна людина боїться, зневажає та може прийняти у собі. Це не завжди щось об'єктивно суспільно непридатне або небезпечне, навпаки – тіньові аспекти особистості часто містять ресурси енергії, необхідні для успішного існування. В зону Тіні витісняється те, що протирічить занадто усталеній Персоні. Часто в терапевтичній практиці можна спостерігати проекцію Тіні на оточуючих, те, що людина не приймає в собі, якщо воно зазнало проекції назовні створює дивні, полярні стосунки з ними: «Я його водночас кохаю та ненавиджу». Ми можемо зустріти подібну емоційну спрямованість висловлювань і щодо власної культури та нації. Етно-культурний архетип Тіні ймовірно проявляється в тому, що представники даного етносу емоційно заперечують, вважають неіснуючим, та приписують носіям інших «ворожих» культур. При соціальних катаклізмах (так як при життєвих кризах окремої особистості) можливі «прориви» тіні, за яких етнос поводить непередбачуваним, навіть для своїх представників, чином. В ході аналізу ставлення до Тіні змінюється від недовіри до усвідомлення, прийняття та інтеграції. Можливо означений процес в більшому масштабі відбувається і в етнічному контексті. При аналізі фолькорних джерел було виявлено наявність усталеного негативного образу Пана. Він частіше є польським або російським і на нього відбуваються проекції негативних рис – жадібність, дурість, зарозумілість.

Надалі К. Г. Юнг розглядає протилежні сексуальні архетипи, Анімуса та Аніми, які уособлюють те жіночне, що є в душі чоловіка, та те чоловіче, що криється в глибинах жіночої душі. Ці протилежні архетипи діють як міст між свідомим та несвідомим. В сучасній науковій літературі, присвяченій культурним архетипам України, часто можна зустріти думку, що існує феномен превалювання фемінного над маскуліним у розвитку особистості українця, тобто превалювання орієнтально-екзекутивного елементу психотипу. Оскільки українському психологічному складу більше притаманна психологічно розвинена творча землеробська свідомість, яка пов'язана з вшануванням землі та любові до неї, то в психологічному складі українського етносу превалює жіноче начало, як це зазначає ряд дослідників [2]. І наслідком цього є: індивідуалізм, екзекутивність, інтровертованість, емоційно-естетична домінанта і толерантність [2]. Фемінність української культури тлумачиться як домінуюча орієнтація чоловіків і жінок на пошанування ними поступливої, дружньої поведінки і перевага соціальних цінностей над еґо-цінностями. Виходячи з теорії

К. Г. Юнга, ми можемо припустити, що така інтенсивність фемінних рис на рівні персони може призводити до не менш інтенсивних, але прихованих проявів маскулінної складової етнічного архетипа.

До архетипів духу відносяться мудрі прашури, що уособлюють духовно – моральну складову індивідуальності людини, і, навпаки, архетип Божественної дитини *puer aeternus*, як символ майбутніх сподівань. Але Пуер, це більше, ніж просто дитина, – це майбутній герой, мала дитина, що має понадлюдські можливості. В той же час легковажність, задоволення та гра також властиві цій Вічній Дитині. В українському світогляді існують усталені образи, що втілюють саме ці архетипи. Божествена дитина – герой багатьох народних казок від Котигорошка до Івасика – теле-сика. Цікаво, що в українській культурі ця дитина – хлопчик, на відміну від російської Машеньки. В ході пілотажного дослідження деякі респонденти виокремлювали ще один, більш сучасний варіант даного архетипу – це герой мультиплікаційного фільму Петрик П'яточкін. Архетип Мудрого Старого в українській культурі традиційно пов'язано з образом кобзаря, лірника, носія прадавніх легенд та балад. Віддзеркалювання даного архетипу можна помітити і в традиційних, особливо народних портретах Тараса Григоровича Шевченка. Жіночий варіант даного архетипу Стара Відьма також зустрічається у народній свідомості, але частіше у вигляді російської Баби Яги. Натомість в українській культурі достатньо чітко проявлено Архетип Матері.

З позицій аналітичної психології розмаїття особистісних проблем майже завжди пов'язано з архетипічним образом Матері, який інтеріорізовано конкретною особистістю. Втілення Матері мають різний символічний сенс: хронічна Мати – Земля, що народжує світ; Небесна Мати, чия благодатна любов утримує та спрямовує світ; богині родючості, що годують людей та світ; Темна Мати, що стискає в своїх обіймах та може поглинути. В українських міфологемах, особливо на заході країни (під впливом католицизму), представлена достатньо виразно Мати Божа. Існує багато легенд про її спілкування з людьми та надання допомоги стражденним та нудженним. Також не меншою виразністю наділено і хтонічний аспект даного образу – матері дітовбивці та самогубці, злі свекрухи та матері героїнь народних пісень та літературних творів [1, 373]

«Ой, ходила Марися по луці,

Носила се біле дитя у руці.

Прийшла вона до матінки радити:

– А що мені з малим дитям робити?

– Озьми, озьми, Марисю, утопи,

І сама ся Марусьо, погуби.»

В культурі знаходиться варіант, що примирює та інтегрує ці майже протилежні міфологеми – Жінка Відьма. В українській народній свідомос-

ті Відьма – це жінка середніх років, часто вдовиця, тому вона не відчуває такої сили соціальних божежень. Вона знається на зіллях, віщуванні, має магічні здібності, але й допомагає, рятує тих, що потребують її сили та вміння.

Досить специфічну функцію виконує у Юнгіанському світогляді архетип Трікстера, що співвідноситься автором з Гермесом, а його послідовниками з Локі зі скандинавської міфології. Цей архетип наділений можливістю швидких змін, жартів, омани та посередництва між світами людського та сакрального. Цю фігуру зустрічають з радістю, але й з тривогою, коли вона не містить загрози, та з неприязню, коли вона виступає на стороні супротивника. При всій двозначності та ненадійності цієї архетипічної фігури, вона є також невід'ємною частиною людського буття.

В українських казках та піснях не вдалося знайти українців, які б займали у народній свідомості саме це місце, але воно й не порожнє, бо його посідають в залежності від регіону України «хитрий Циган», або «хитрий Жид». З ними пов'язані застереження та опасіння, щодо омани, лихварства, крадіжок (Циган); і в той же час на їхню допомогу можна розраховувати у дійсно скрутному становищі.

Найглибшим внутрішнім архетипом є архетип Самості. Це уособлення єдності людини зі світом та з самим собою. Процес індивідуалізації, особистісного зростання сприймається як шлях пошуку рівноваги між протилежностями та усвідомлення Самості, істинної сутності кожної людини. Ймовірно, що не лише в окремої людини (або навпаки, у суто загальнолюдському контексті), а й в межах етносу існує щось таке, що не усвідомлюється і рідко промовляється у вигляді чітких декларацій або політичних гасел, але дає можливість не розчинитись та не асимілюватись. Воно примиряє громадянські протиріччя і тихо проявляється то під час свят, то під час жалоби. Виявлення, та спроба усвідомити і дослідити саме цей архетип українського етно-культурного менталітету, ще попереду.

У дослідженнях явища етнічного стереотипу існує більша визначеність понять. Доцільно розглянути поняття «стереотип» в співвідношенні з близькими за значенням категоріями установки, упередження і забобону. Г. У. Солдатова[9] включає ці поняття в ряд міжетнічних настановних утворень, які «містять емоційно-оцінювальне відношення до різних етнічних груп і характеризують рівень готовності до відповідних поведінкових реакцій в міжетнічному спілкуванні». Етнічний стереотип, на думку вченого, – це «в першу чергу, «культурне» утворення, природне і неминуче до тих пір, поки існуюватимуть народи і етнічні групи». У свою чергу, упередження і забобон – це більш «соціальні» установки: їх формування в значній мірі залежить від конкретної суспільно-історичної ситуації». Упередження характеризується негативним емоційним зарядом і «відповідає таким формам поведінки як уникнення спілкування або ухи-

лення від міжетнічних контактів у певних сферах життєдіяльності». Забобон, в свою чергу, відрізняє велика концентрація негативних емоцій, «надмірне вихвалання досягнень і якостей своєї нації у поєднанні із зарозумілим відношенням і неприязню до інших народів» [6]. Забобон в реальній поведінці вже не обмежується стратегією уникнення, а виявляється в конкретних вчинках дискримінуючого характеру. І. С. Кон розглядає установку як «певний напрям особистості, стан готовності, тенденцію до певної діяльності, здатної задовольнити якісь потреби людини» [4]. Таким чином установка є як би певною точкою зору або призмою, через яку людина розглядає світ і події, що відбуваються в ньому.

Згідно І. Кону, установка пов'язана з певною системою очікувань і еталонів, порівняно з якими ми розглядаємо будь-яке явище. Стереотип, у свою чергу, є вже сформованим виявом тієї або іншої соціальної установки по відношенню до певного явища. І. Кон розглядає стереотип як «невід'ємний елемент буденної свідомості» що допомагає індивідові «орієнтуватися в житті» і «направляє його поведінку» (це міркування має пряме відношення до уявлень героя Ф. Сологуба про поляків і євреїв). Неминучість стереотипізації І. Кон пояснює універсальністю схильності людей розглядати явища чужої культури крізь призму культурних традицій і цінностей свого власного народу (явище етноцентризму). Сам по собі етноцентризм не небезпечний; проблема виникає тоді, коли реальні або уявні відмінності між людьми зводяться в абсолют і перетворюються на негативну або навіть ворожу установку по відношенню до іншого народу, яку Кон визначає як етнічне упередження. Стереотипи і упередження автор відносить не стільки до явищ психологічних, скільки соціальних: «Щоб зрозуміти природу етнічних упереджень, потрібно вивчати не стільки упереджену людину, скільки суспільство, що породжує його»[4].

Таким чином, стереотипи – емоційно забарвлені образи, передавальні значення, що склалися в свідомості людей, які поєднують в собі елементи опису, оцінки і розпорядження. Разом з тим, стереотип - це не просто образ, але «стандартизований», спрощений образ якого-небудь явища дійсності, це схема, що лише фіксує деякі риси явища, що іноді не існують, приписувані йому суб'єктивно. Об'єктивним результатом стереотипізації є спрощене, схематичне, іноді близьке до дійсного знання, іноді спотворене уявлення дійсності, яке виступає як своєрідний психологічний бар'єр на шляху до його подальшого пізнання.

Стереотипи приймаються людьми за знання, проте фактично містять в собі лише неповний і односторонній опис якогось факту дійсності. Цей опис, як правило, поєднується з сильними емоційними відношеннями (симпатія або антипатія, ухвалення або неприйняття), і зі встановленим традицією або звичаєм розпорядженням поведінки і оцінки подібного факту дійсності.

Виділяють 2 види етнічних стереотипів:

1. Аутостереотип - уявлення людей про себе і інших представників своєї національності.

2. Гетеростереотип - уявлення про людей інших національностей.

Етнічний аутостереотип є складовою частиною етнічної самосвідомості, в структурі якого виділяють 2 компоненти:

- Когнітивний – уявлення про минуле і сьогодення свого народу.
- Емоційний – національні почуття.

І в національній психології існують такого роду стереотипи. Під етнічним стереотипом сьогодні прийнято розуміти узагальнене уявлення про фізичну, етичну і розумову зовнішність представників різних етнічних груп. Етнічний стереотип характеризується підвищеною емоційністю і стійкістю у віддзеркаленні рис групи, що стереотипізується. Ці етнічні стереотипи за емоційним забарвленням можуть мати як позитивний так і негативний зміст. Наприклад, до позитивних стереотипних уявлень про росіян в Україні можна віднести такі оціночні категорії як гостинність, щирість, «широта душі». До негативних стереотипів у тому ж контексті слід віднести огульні уявлення про пияцтво, лінощі, агресивність «москалів».

Існують дві категорії стереотипів: поверхневі і глибинні.

Поверхневі стереотипи – це ті уявлення про той або інший народ, які обумовлені історичною, міжнародною, внутрішньополітичною ситуацією або іншими тимчасовими чинниками. Ці стереотипи міняються залежно від ситуації в світі і суспільстві. Тривалість їх існування залежить від загальної стабільності суспільства. Це, як правило, образи-уявлення, пов'язані з конкретними історичними реаліями. Поверхневі стереотипи представляють безперечний інтерес, перш за все, для істориків, а також всіх, хто цікавиться соціально-політичними процесами, що відбуваються в суспільстві.

На відміну від поверхневих, глибинні стереотипи незмінні. Вони не міняються протягом часу. Глибинні стереотипи володіють дивовижною стійкістю, і саме вони представляють найбільший інтерес для дослідника особливостей національного характеру: самі стереотипи дають матеріал для вивчення того народу, який є об'єктом стереотипізації, а оцінки характеризують особливості цієї групи, в якій вони поширені.

Серед глибинних стереотипів в особливу групу виділяються зовнішні, пов'язані з атрибутами життя і побуту народу. Наприклад, для українських стереотипів можна віднести уявлення про Україну, як про край співочих дівчат у вишиванках, козаків з чубами та булавами та «Хохлів», ладних на що завгодно задля шматка сала. Етностереотипи формуються, а головне, реалізуються в системі цінностей та способі життя. Форми репрезентації етностереотипів можуть бути різними, але найбільш доступ-

ні для фіксації та наукового спостереження системи поведінкових правил та структура ціннісних орієнтацій. У зв'язку з цим виділяють експліцитні (поведінкові) та імпліцитні (психологічні) особливості етностереотипів. Етнічні стереотипи впливають на етнічні антипатії (етногонізм) та симпатії, що визначають поведінку людей в ситуаціях міжетнічного контакту. Етнічні стереотипи завжди утворюються під впливом соціальних та політичних умов, певних культурних факторів та відображають міжетнічні установки.

Таблиця 1.

Співвідношення етнічних стереотипів, етно-культурних архетипів та персонажів народної свідомості

Етнічні стереотипи	Етно-культурні архетипи	Персонажі української культури
Позитивний аутостереотип	Персона	Дівчина Галя
Негативний гетеростереотип	Тінь	Польський або російський пан
Жіночий гендерний стереотип	Аніма	Мавка
Чоловічий гендерний стереотип	Анімус	Козак, селянин
Соціальна стереотипізація сімейних ролей	Божественне дитя Мудрий Старий Велика Мати	Івасик Телесик Кобзар Солоха
Негативний аутостереотип та позитивний гетеростереотип	Трікстер	Хитрий Циган

Узагальнюючи вищесказане ми можемо прийти до висновку, що на рівні колективного, несвідомого носіїв конкретного етносу існують етнічні архетипи, що є узагальненими втіленнями рис характеру та усталених патернів мислення та поведінки. Вони недостатньо усвідомлюються, але забезпечують певний стиль реагування в складних ситуаціях та задають неусвідомлені моральні нормативи даного етносу. Частково ці архетипи відображаються за рахунок механізму проєкції, на більш свідомому, поверхневому та спрощеному рівні етнічних стереотипів. Якщо дослідження етнічних стереотипів має власний інструментарій і деякою мірою проводилося в межах розвитку етнопсихології, то емпіричне дослідження ет-

нічних архетипів потребує більш детального аналізу як на теоретичному, так і на емпіричному рівні. Результати можна розглянути у *табл. 1*.

На даному етапі нашого дослідження нам не вдалося однозначно виявити міфічні кореляти української культури, які б відповідали архетипам Тіні та Самості, що можна пояснити тим, що саме ці аспекти колективного несвідомого є найбільш прихованими від стороннього ока і потребують дещо інших інструментів дослідження.

Результати емпіричного дослідження. В процесі пілотажного емпіричного дослідження учасникам було запропоновано зобразити від трьох до п'яти образів, які розкривають, на їхню думку, сутність України та пояснити, який саме суб'єктивний зміст вони вкладали у дані зображення. Досліджувані були у віці від 21 до 50 років (середній вік складав 34 роки), мали різну вищу освіту та приїхали з різних регіонів України. За гендерним складом переважали жінки. У дослідженні брало участь 68 досліджуваних, з яких 48 ідентифікували себе як українці, двадцять респондентів – як представники інших національностей. У другій групі переважали росіяни, зустрічалися також євреї, вірмени, узбеки, греки.

У першій групі було отримано всього 41 неповторне зображення, у другій групі, незважаючи на її меншу чисельність – 49, що може свідчити про більш однорідні архетипічні уявлення, властиві етнічним українцям, щодо власної країни.

Проаналізуємо спочатку той образний ряд, що виявився спільним для двох груп. Найчастіше (22 згадування) зустрічаються зображення українського народного одягу – вишиванок та віночків. Для респондентів це переважно символізує вірність традиціям, зв'язок з минулим, дівочу вроду. Цікавою є символіка вінків – вони сприймаються як атрибут життя, святості, смерті, воскресіння та безсмертя [10]. Форма вінка поєднує небесну символіку кола (досконалості) та кільця (безперервності, союзу). Сплетений з листя та квітів та вдягнений на голову – він жива корона, це символізує перемогу та життєву силу. В українській символіці вінок нерозривно пов'язано з дівочою красою та цнотою. Таким чином, можна припустити, що Україна асоціюється не з дорослою жінкою – архетипом Матері, а з юною, незайманою дівчиною – архетипом Аніми.

Дванадцять респондентів обрали рушник, як символ України. Даний символ має широке смислове навантаження – родинних зв'язків, тепла, дому, творчості, зв'язку поколінь. На деяких зображеннях він зустрічається поруч чи поєднаний у єдину композицію з колоссям або хлібом. У такому поєднанні на думку наших респондентів він означає гостинність, щедрість, щирість.

Колосся відображено на малюнках 17 осіб (переважно етнічних українців). Для них воно символізує родючість, силу. Інтерпретація цього символу у культурах світу – родючість, відродження, дар життя [10]. В усіх

сільськогосподарських культурах воно мало магічний символізм – продовження життя після загибелі. Зерно лягає у землю, наче помирає, та знов проростає навесні. В якості атрибуту Деметри, колос «зрізаний у тиші», був центральним символом Елевксинських містерій. Він був емблемою сподівань на нове життя людей та рослин. Крім того, зерно є колос та сім'я і його зображення може набувати фаллічного змісту, що й помітно на 6 малюнках наших респондентів.

Для 16 респондентів (переважно етнічних українців) символи країни пов'язані зі свинею та салом. Цей символ загальновідомий, «оспіваний» в анекдотах про українців. Він є приводом і до самоіронії, пригадаємо львівське «сало в шоколаді». Для наших респондентів сало та свині символізують достаток, добробут, надійність. У світовій культурі свиня не має настільки емоційно – позитивних конотацій. Ненажерливість, егоїзм, хіть, впертість – неприємні характеристики даного образу. Позитивне ставлення до свиней у більшості міфів контрастує з негативною символікою світових релігій, що походять з іудаїзму [10]. У давнину свині вшановувались як символ плодючості Великої Матері. Свиня в античному світі була жертвовною твариною для Деметри та Геї. Саме ці аспекти «земного» відображені у символізмі свиней на території України. Взагалі «харчові» асоціації (сало, хліб, борщ, вареники) складали в етнічних українців 75,6% від усього масиву символів, тоді як в мешканців України, які не є українцями, ця категорія символів складала всього 20,4%. До цієї ж групи можна віднести й зображення горілки. Воно не має ніяких власних пояснень авторів, при інтв'юванні було виявлено різне емоційно – змістовне наповнення означеного символу в залежності від етнічної приналежності респондентів. В етнічних українців воно мало позитивні конотації зі святом, їжею, спілкуванням. В респондентів другої групи – негативні – з пияцтвом, лінощами. Чотирнадцять респондентів зобразили Сонце. Воно часто зображено як схід Сонця, або намальоване у кутку листа, що свідчить про неоднозначне ставлення авторів до цього символу. Серед символів природнього середовища зустрічаються також зображення Карпатських гір – це м'які, «материнські» гори, вкриті лісом. Вода у зображеннях етнічних українців представлена нечисельно у вигляді ставків і, одне зображення, моря. Тоді як респонденти другої групи асоціюють Україну в чотирьох випадках з річкою. У світовій культурі ріка є символом динамічного часу та життя. Річки часто символізують багатства природи, очищення та рух. Таким чином, можна припустити, що для українців сприйняття своєї країни більшою мірою пов'язано зі статичною, усталеною жіночістю, тоді як світогляд інших мешканців України має більш динамічний характер. Часто зустрічалася «рослинна» символіка, калина була представлена в роботах 12 респондентів. Цей символ має достатньо поширену асоціацію саме з Україною. Для самих респондентів його поява означає красу, вроду,

жіночість, сум за втраченим коханням. В українському фольклорі калина представлена як символ смерті – відродження: її гнуть, ламають, а вона знову відростає та квітне. Саме цей аспект відображено у марші Січових Стрільців:

Ой, у лузі червона калина похилилася,
 Чогось наша славна Україна зажурилася.
 А ми тую червону калину підіймемо,
 А ми нашу славу Україну, гей, гей, розвеселимо!

Юнг виявив певну структурну організацію та класифікацію архетипів. Першим з них традиційно виступає архетип Персони. При розгляді цього архетипу в ході емпіричного дослідження було виявлено, що проєкції Персони переважно спрямовані на образ українського козака та гетьмана Богдана Хмельницького. Вони виокремлювалися усіма групами досліджуваних. Але цікавішим був суб'єктивний зміст рис Персони, що надавалися в ході ампліфікації. Богдан Хмельницький українцями наділяється наступними рисами: мужній, сміливий, рішучий, сильний, вольовий. Когнітивні асоціації пов'язують його образ з героєм, козаками, вказують на посаду – гетьман (одне згадування). Його діяльність на поведінковому рівні пов'язана з боротьбою, перемогою, наставництвом.

У свідомості росіян його образ постає дещо іншим – на перший план виступають не характеристики емоцій та вольової активності, а характеристики влади: мудрий, розумний, відомий, цілеспрямований, авторитетний. На когнітивному рівні Б. Хмельницький, насамперед, гетьман, володар, патріот, стратег. У діяльнісному аспекті важливим стає те, що він керував, об'єднував, захищав, досягав. Для татар важливішим стає аспект війни, героїзму, перемоги, сили та гордоців. У діяльності виокремлюється те, що почав воювати, переміг, досягнув, визволив. Для образу козака в українців важливим є те, що герой сильний, спритний, хитрий, їздить, б'ється, сміється. Зовсім іншою є ця постать у проєкціях росіян – кривавий, мужній, жорстокий, не підкорений.

Специфікою образу персони у проєкціях українців є й те, що до цього ж ряду належать розбійники – Устим Кармелюк та Олекса Довбуш. Вони сприймаються позитивно, характеризуються як справедливі, відчайдушні, сильні, завзяті.

В росіян частіше зустрічаються образи владних персон Київської Русі – Володимир, княгиня Ольга, що збирають, впорядковують та керують.

Досліджувані татари мають своїх героїв, проєкції Персони. Насамперед – це Ахмет-Хан Султан. Він народився у місті Алупка 1920 році. Під час Великої Вітчизняної війни був льотчиком-винищувачем, здійснив 603 бойових вильотів. З 1947 року стає льотчиком-випробувачем. Як суспільний діяч, він підписав листа з проханням про репатріацію кримських татар. У свідомості сучасних респондентів-татар він сприймається як хоробрий,

самовідданий, розумний, гуманний та патріотичний. Важливим є те, що він воював, ризикував, жертвував та визволяв. При тому, що у школах чи ВНЗ Криму не викладають історію татарського народу, респонденти часто згадують видатних кримсько – татарських діячів, таких як: Ізмаїл Гаспринський, Номан Чилимбиджихан, Алім Азамат Озму. Ці персони стають проєкціями уявлень про силу, хоробрість, розум та патріотизм. Найважливішим діяльнісним аспектом є: рятував, допомагав, створював, відроджував. Навіть при ампліфікаціях щодо льотчика – героя війни постають висловлювання, пов'язані з захистом та відродженням.

У підсвідомому К. Г. Юнг виокремлює архетип Тіні, того, що кожна людина боїться, зневажає та може прийняти у собі. Схоже, за результатами нашого емпіричного дослідження, що об'єктом, на яких відбувається проєкція саме тінювих аспектів колективного несвідомого стають сучасні політичні діячі. Серед них респонденти згадували Л. Кучму, В. Ющенко, Ю. Тимошенко, В. Януковича, і всі вони (незалежно від етнічної приналежності опитуваних) отримують полярні, позитивні та негативні характеристики: розумний, цілеспрямований, брехливий, що водночас перемагає, намагається, декларує, керує, обманює та створює. При більш детальному опитуванні українців, які саме риси характеру вони вважають не притаманними типовому українцю, виявилася досить цікава особливість тінювих проєкцій. Досліджувані (переважно юнацького віку) змалювали два досить різні образи тінювих проявів. Вони виокремили такі риси як пунктуальність, прагматичність, планомірна працездатність, що, ймовірно, відрізняє українців від мешканців Західної Європи. На другому полюсі виявився колективізм та здатність прийти на допомогу, що притаманно стереотипним уявленням про росіян, на відміну від українців.

Надалі К. Г. Юнг розглядає протилежні сексуальні архетипи, Анімуса та Аніми, які уособлюють те жіночне, що є в душі чоловіка, та те чоловіче, що криється в глибинах жіночої душі. Ці протилежні архетипи діють як міст між свідомим та несвідомим. Жіночі образи були достатньо поширеними у відповідях наших респондентів, але ми відносимо до архетипу Аніми не всі з них, а лише ті, що мають виразне емоційне забарвлення. Найпоширенішими були проєкції Аніми на образ Лесі Українки. У діяльнісному аспекті для респондентів важливі мотиви творчості, боротьби, страждання. Ще більш виразно це відображено у емоційно – оціночних судженнях, що можна згрупувати на декілька фокусів тяжіння. Результати аналізу відображено на *рис. 1*.

Ми можемо помітити нерівномірну насиченість емоційно – оціночних проєкцій. Як це властиво для образу Аніми, на відміну від образу Персони, зовнішність та навіть творчий внесок поступаються місцем емоційній складовій проєкцій. Характерним саме для відповідей українських респондентів стає неоднозначність образу, що поєднує скла-

дові сили, чуттєвості та емоційності зі стражданням та печаллю.

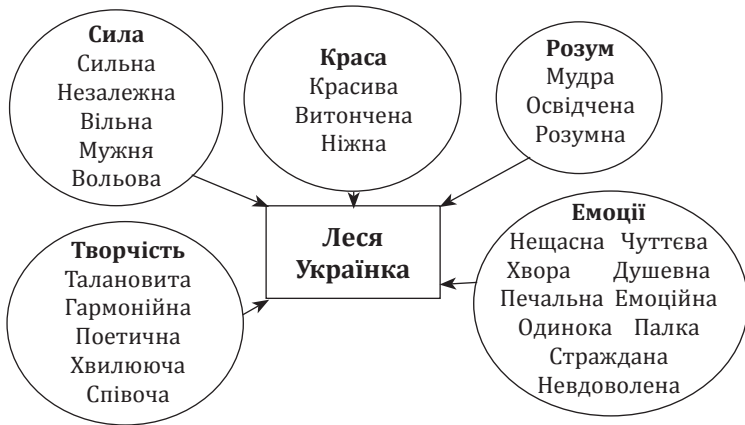


Рис. 1. Емоційно – оціночні проєкції Аніми на образ Л. Українки (українці)

У відповідях українських респондентів цей аспект ще яскравіше проявляється при опису Мавки. Лише в етнічних українців при пошуку персонажів – символів країни з'являлись казкові істоти, і Мавка була досить поширена. Її образ асоціюється з такими поняттями, як краса, любов, щастя, жертва, романтизм, ніжність, віра. Вона оцінюється респондентами як водночас справжня та нереальна, добра, щира, пристрасна, чудернацька. У діяльнісному аспекті образу переважає переконання про небезпеку безмежного кохання: кокетувати, кохати, зануритися у кохання повністю, співати, вірити, бігати, святкувати, померти.

Той же образ Л. Українки у відповідях росіян постає, насамперед, у творчому аспекті – сильна, мужня, писала, творила... Але в образах Аніми росіян зустрічається і її негативний аспект – Язиката Хвеська. Вона: хитра, вередлива, жадібна, кричить, пліткує та плаче.

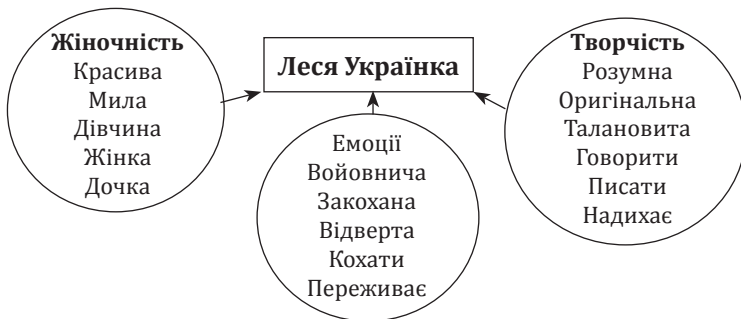


Рис. 2. Емоційно – оціночні проєкції Аніми на образ Л. Українки

При дослідженні образу Аніми в татар зустрічаються також численні згадування про Лесю Українку, але вона стає проекцією дещо інших почуттів та дій, що відображені на *рис. 2*.

Специфіка етнічного світогляду проявляється в тому, що образ Аніми для татарських респондентів не містить аспектів сили та боротьби, а творча реалізація не має тісного зв'язку з сумом та стражданням. Ті ж особливості – переважаюча увага на жіночності та творчості є в асоціаціях, пов'язаних з Сабіне Недженовою – татарською співачкою.

Таким чином, стає помітно, що проекції етнічного несвідомого на образи видатних представників культури мають дуже істотні розбіжності. Архетип Анімуса в українських респондентів має два полюси тяжіння – Герой та Філософ. Проекція героїчних аспектів даного образу спрямована на сучасних спортсменів – Андрія Шевченка та Віталія Кличка. Асоціативне поле пов'язане з грою, боротьбою, перемогою. Образ Героя сприймається ж сильний, яскравий, відомий, красивий та привабливий.

З такою ж частотою зустрічається і інший варіант проекцій образу Анімуса – Філософ. Найяскравішими представниками саме цього типу проекцій виступають Г. Сковорода та І. Франко. Схожі асоціативні поля виникають і навколо деяких інших культурних діячів – Грушевського, Гмирі, Солов'яненка. Філософ, у несвідомому наших респондентів – це людина, що освічена, бідна, розумна, геніальна, духовно багата. У діяльнісному аспекті переважають висловлювання: писав, любив, працював, мандрував, помер.

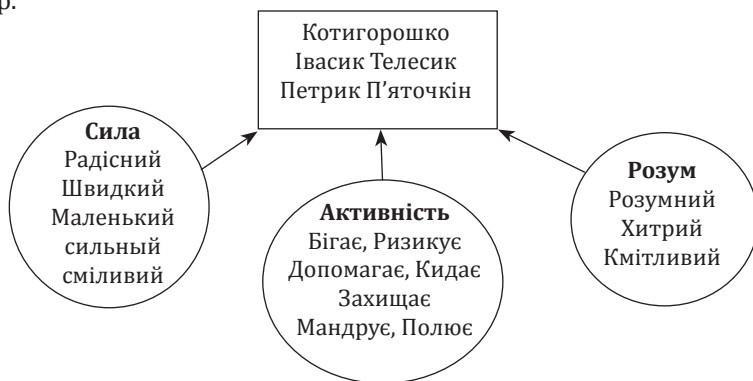


Рис. 3. Емоційно – оціночні проекції puer aeternus на образи казкових персонажів (українці)

Проекції образу Анімуса в татарських респондентів мають виразно Героїчний характер. До нього відносяться образи Вірастюка, В. Кличка, А. Шевченко. З їх образами пов'язані визначення – силач, богатир, переможець, мріяти, грати, перемагати, завойовувати. У відповідях російських респондентів теж присутні ці персонажі зі схожими характеристиками,

але вони доповнюються образами «володарів» – Б. Хмельницького, Сагайдачного, Володимира Мономаха. Таким чином, можна проспостерігати етнічну специфіку сприйняття образу Анімуса – при наявності в усіх групах респондентів схожих ознак мужності, сили, здатності перемагати для українців надзвичайно важливим стає розум, філософська спрямованість означеного архетипу, в описах татар він постає, насамперед, гіпермаскульним переможцем, а в росіян – мужнім та успішним володарем.

До архетипів духу відносяться мудрі пращури, що уособлюють духовно-моральну складову індивідуальності людини, і, навпаки, архетип Божественної дитини *puer aeternus*, як символ майбутніх сподівань.

В ході пілотажного дослідження деякі респонденти виокремлювали ще один, більш сучасний варіант даного архетипу – це герой мультиплікаційного фільму Петрик П'яточкін. Наявність у відповідях саме цих героїв була властива, насамперед, українським респондентам. Як видно на *рис.3*. Дитина в уявленнях українських респондентів, це, насамперед, маленький Герой, наділений вже від народження необхідною силою, спритністю та хитрістю. Цікаво, що у відповідях татарських респондентів взагалі не зустрічалися проєкції даного архетипу, а в росіян в одному випадку було згадування про Петрика П'яточкіна в контексті навчання та неслухняності.

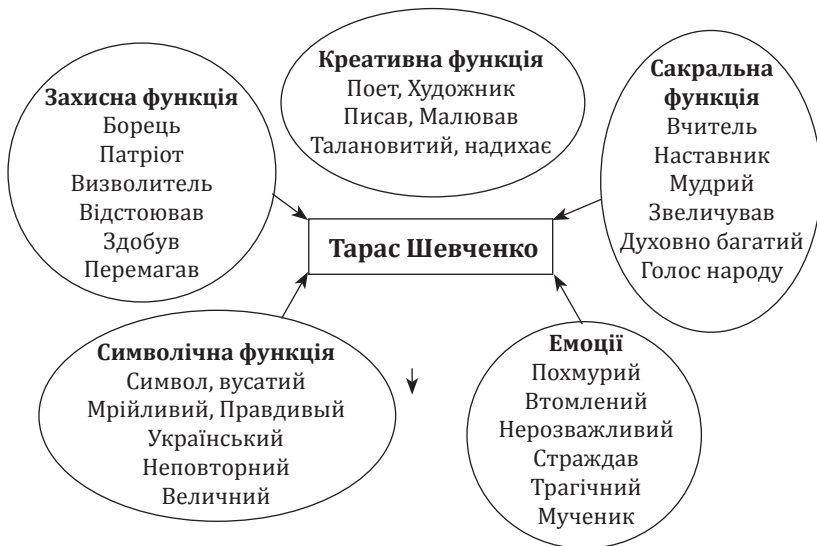


Рис. 4. Проєкції архетипу Великого Старого на образ Т.Г. Шевченка (українці)

Архетип Мудрого Старого в українській культурі традиційно пов'язаний з образом кобзаря, лірника, носія прадавніх легенд та балад. Віддзеркалювання даного архетипу можна помітити і в традиційних, осо-

бливо народних портретах Тараса Григоровича Шевченка, на яких він постає в образі дуже літнього, сивочолого та сивовусого діда. Тарас Шевченко зустрічається у відповідях майже всіх респондентів незалежно від їх етнічної приналежності.

В українців (рис.4) його образ має значно ширше коло ампліфікацій, аніж в татар та росіян. Можна виявити захисну, креативну та сакральну функції, що притаманні архетипам духу і відображені в ампліфікаціях наших респондентів. Як в проєкціях на образ Л. Україки, так і Т. Шевченка (дещо меншою мірою ці проєкції торкаються менш значущих фігур) важливим аспектом є аспект страждання та подолання, своєрідний варіант «пораненого цілителя», який є важливим саме для українського етнічного несвідомого.

Досить специфічну функцію виконує у Юнгіанському світогляді архетип Трікстера, що співвідноситься автором з Гермесом, а його послідовниками з Локі зі скандинавської міфології. В ході емпіричного дослідження цю позицію посів Козак – Характерник, Мольфар. Для них властиві чаклунські вміння, здатність впливати на «потойбіччя» та спілкуватися з природними стихіями. Нечисленні згадування саме про цих персонажів притаманні лише українцям і взагалі не зустрічалися в росіян або татар.

Найглибшим внутрішнім архетипом є архетип Самості. У працях С. Кримського[5], архетип постає як позачасова, універсальна форма ретрансляції духовної традиції, котра послуговує чинником подолання ентропійних процесів. В українській культурі С. Кримський визначає низку магістральних архетипів Самості: Серця, Природи, Софії, Слова.

Ковтун Н. М. [3] вважає, що в контексті дослідження національних і загальнолюдських архетипів в українській духовній традиції чільне місце посідає архетип культурного героя – уособлення образу прадавнього героя-цивілізатора, висхідної метаструктури для формування образів героїв-захисників, героїв-упорядників, героїв-реформаторів.

Історико-філософський зміст «архетипу культурного героя» визначається як сутнісна, іманентна націленість особи, обдарованої рисами міфічного першого героя на перетворення, реорганізацію, вдосконалення життя людської спільноти. У її філософських дослідженнях визначено амбівалентну сутність архетипу культурного героя, що втілюється в українській традиції в образах героя-упорядника, діяльність якого зосереджена в раціонально впорядкованому світі, й трікстера, площиною діяльності якого є «антисвіт» з порушеними знаковими системами. Але дослідження цих більш глибинних структур етнічного несвідомого потребує розробки відповідного методологічного та методичного інструментарію.

Етнічні стереотипи виникають в процесі соціалізації та узагальнення досвіду спілкування з представниками інших культур є достатньо свідомими та емоційно забарвленими. Вони, з одного боку, полегшують

спілкування та розуміння у полікультурному середовищі, з другого, – можуть бути основою для не толерантного поводження. Етнічні стереотипи охоплюють сфери одягу, їжі, повсякденного спілкування, мають дещо «карикатурний» характер.

Етнічний архетип є частиною колективного несвідомого, виникає в процесі неусвідомленого засвоєння норм та світогляду власної культури і, переважно, формується в досить ранньому віці. Прояви етнічного архетипу закріплюються у народній творчості та мистецтві. Аналіз саме цих архетипічних образів та міфологем може поглибити уявлення про внутрішню, психологічну сутність народу.

Механізм проєкції, заперечування та знецінювання лежить в основі переходу частини образів та символів культури з рівня архетипу на рівень етнічного стереотипу.

Застосування методу ампліфікації може надати можливість виявлення неусвідомленого змісту етнічних архетипів. В результаті емпіричного порівняльного дослідження трьох груп респондентів (українців, кримських татар, росіян) було виявлено наявність етнічної специфіки проєкцій архетипічних образів на уявлення про героїв та персонажів культури. Було виявлено, що етнічні архетипи українців містять три базові характеристики: боротьби – непокори, страждання та творчо – філософського світогляду. Для росіян виявились важливими характеристики сили, влади, перемоги. Архетипічні образи татар мали виразні характеристики Аніми та Анімусу (в його героїчному аспекті) та мотиви сили і боротьби.

Отримані результати дають можливість подальших емпіричних досліджень в тому ж напрямку з використанням методів семантичного диференціалу.

Література:

1. Балади. Кохання та дошлюбні взаємини.- К.: Наукова думка, 1987. – 470с.
2. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
3. Ковтун Н. М. Амбівалентна сутність діяльності культурного героя-трікстера // Людина. Філософ. Гуманіст. Треті Шинкаруківські філософські читання: Збірник наукових праць / За ред. доктора філософських наук, професора П.Ю. Сауха. – Житомир: Видавництво ЖДУ ім. І. Франка, 2006. – С. 135—144.
4. Кон И. С. Психология предрассудка// Психология национальной нетерпимости: хрестоматия.- Минск: Харвест, 1998.- с.5 —42
5. Кримський С. Архетипи української ментальності / Проблеми теорії ментальності / М.Попович, Ю.Кисляківська, Н.Вяткіна та ін. – К., 2006. – С. 273—302.
6. Львовичкіна А. М. Етнопсихологія: Навч. посіб. – К.: МАУП, 2002.– 144 с.
7. Моргун В. Ф., Ткачєва М.Ю. Проблема периодизации развития личности в

психології. – М.: педагогика 1981.– 84 с.

8. *Сніжко В. В.* Нариси з психоетнічної екології України. – К.: Веселка, 2001.– 334 с.

9. *Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряжённости. – М.: Смысл, 1998. – 389с.

10. *Тресиддер Дж.* Словарь символов. - М. ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 448 с.

11. Юнг К. Г. Архетип и символ.: Пер. с нем. – М.: Ренесанс, 1991. – 304 с

Андрій Гірник

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА КОНФЛІКТОЛОГІЯ

Ситуація з конфліктологією, на наш погляд, подібна до ситуації з психологією, яка виділилася в окрему науку в 19 ст., але її проблематика аналізувалася в попередній період філософами і біологами. На наш погляд, така традиція аналізу конфліктів склалася і розвивалася в інших науках – теорії військового мистецтва, політології, праві, соціології та філософії. Чимало європейських мислителів від Геракліта Ефеського (бл. 540—480 р. до н.е.) до Г. В. Ф. Гегеля (1770—1831) аналізували суперечності, що породжують зіткнення між людьми. Особливий інтерес викликала війна як така форма збройного конфлікту, що мала великі наслідки для держав і народів.

У працях Ч. Дарвіна (1809—1882) була сформульована ідея боротьби за існування, зумовленої швидкою прогресією, в якій усі органічні істоти прагнуть розмножуватися. Оскільки продукується більше особин, ніж може вижити, має виникати боротьба за існування або між особинами того самого виду, або між особинами різних видів, або з фізичними умовами існування [1, 54]. Намагаючись пояснити феномен альтруїзму, Дарвін висловив припущення, що добір може поширюватися не тільки на окремі особини, але й на цілі групи (так званий груповий добір). В межах племені в егоїстичних батьків має народжуватися більше дітей, вважав Дарвін, водночас плем'я, члени якого готові надати допомогу й пожертвувати собою для загального добра, має отримувати перемогу над іншими племенами. Таким чином давалося пояснення еволюції поведінки, яка йшла на користь членам групи, але водночас знижувала індивідуальну життєстійкість.

Англійський соціолог Герберт Спенсер (1820—1903), американський соціолог Вільям Самнер (1840—1910), польсько-австрійський юрист Людвіг Гумплович (1838—1909) намагалися пояснити суспільні конфлікти за допомогою еволюційного вчення Ч. Дарвіна (законами природного добору та боротьби за існування). На їхню думку, конфлікти в суспільстві,

забезпечуючи виживання найбільш пристосованих, є чинником прогресу, а постійне чергування війни і миру, конфлікту і стабільності є закономірним явищем суспільного життя.

Інший погляд на взаємовідносини в тваринному світі запропонував в 1880р. професор Московського університету Кесслер, на думку якого крім боротьби в тваринному світі діє одночасно «закон взаємодопомоги». Ця ідея стала вихідною в роботах відомого російського анархіста П.Кропоткіна, який на прикладах співдопомоги в тваринному світі намагався обґрунтувати думку, що «ті тварини, які набули навичок взаємної допомоги, виявляються без сумніву, найбільш пристосованими»

У ХХ ст. американський учений Дж. Прайс (1922—1975) застосував принципи теорії ігор до аналізу конфліктів у тваринному світі й спробував підвести математичне підґрунтя під ідею Ч. Дарвіна про груповий відбір.

У класичній соціології війна розглядається як щось архаїчне, що має досліджуватися палеоантропологами. А.-К. Сен-Симон (1760—1825) та О. Конт (1798—1857) ігнорували конфлікти і війни як об'єкт аналізу. Вважають, що термін «соціологія конфлікту» ввів німецький соціолог Г. Зимель (1858—1918), який назвав так одну зі своїх праць, видану на початку ХХ ст. Зимель розглядає конфлікт як один з визначальних соціальних процесів, що сприяє згуртуванню людей і збереженню соціального цілого. Гострота міжгрупового конфлікту пов'язана з емоційним залученням груп до конфлікту. Нетривалі й неглибокі конфлікти допомагають індивідам позбавитися почуття ворожості і роздратування. Зимель стверджував необхідність конфліктів та їхні важливі позитивні функції в житті суспільства. Погляди Зимеля поділяли соціологи Чиказької школи Р. Парк (1864—1944), Е. Берджес (1886—1966), А. Смол (1854—1926), які в соціальному житті виокремлювали чотири типи взаємодії: змагання, конфлікт, пристосування, асиміляція. Конфлікти виконують перехідну роль від змагання до пристосування й асиміляції, становлячи джерело соціальних перетворень.

Пізніше погляди Зимеля на конфлікт розвивав Л. Козер (нар. 1913), який стверджував, що в будь-якій соціальній системі можна виявити відсутність рівноваги, напруженість, конфліктні інтереси, які в суспільствах з гнучкою структурою породжують зміни, здатні підвищувати пристосованість системи до зовнішніх умов і сприяти її інтеграції. Соціальна структура, в якій існує плюралізм конфліктних ситуацій, володіє механізмом об'єднання сторін, що були ізольованими або апатичними, залучення їх у сферу соціальної активності; механізмом, що дає змогу при зміні внутрішнього балансу сил уникати серйозної внутрішньої нестабільності. Суспільства з негнучкою структурою в таких умовах прагнуть придушити конфлікт і тим самим посилюють небезпеку соціальної катастрофи. Для

розрядки соціального невдоволення й негативних емоцій суспільства використовують соціальні інститути, які виконують роль «запобіжних клапанів». Вони забезпечують об'єкти для «переадресування» ненависті й засоби для «вивільнення» агресивних тенденцій. Для завершення конфлікту важливим є наявність (або встановлення) правил, які дають змогу визначити взаємне співвідношення сил. Якщо такі правила існують і сторони їх дотримуються, то конфлікт інституалізується й набуває рис змагання, в якому момент виграшу чітко зафіксований та очевидний як для переможця, так і для переможеного. В багатьох випадках наявність правил створює можливість уникати не вигідної для обох сторін боротьби до повного виснаження, з одного боку, та обмежувати й конкретизувати вимоги переможця до переможеного – з іншого. На думку Козера, для завершення соціального конфлікту важливим є наявність символічних ключів-орієнтирів перемоги й поразки, які сприймаються обома супротивниками. Якщо ж сильніша сторона не враховує, що є символом поразки для слабшої сторони, то в ситуації, коли неможливі ні повний виграш, ні абсолютний програш, це призводить до затягування конфлікту.

Соціологічні концепції можна розділити на дві групи: «ті, що визнають конфлікт вихідним моментом соціального аналізу, й ті, що визнають його похідним» [2, 180].

Вихідним чинником суспільного життя визнає конфлікт і Р. Дарендорф (нар. 1929). Він стверджує, що концепція класового конфлікту К. Маркса ґрунтується на осмисленні двох найважливіших процесів європейської історії XVII—XIX ст. – Великої французької революції і промислової революції в Англії та інших європейських країнах. Тому Маркс мав рацію в XIX ст., коли стверджував, що основний конфлікт відбувається між пролетаріатом і буржуазією. Але в XX ст. економічні умови змінилися. Промисловість перестала відігравати домінуючу роль – тому класовий конфлікт став одним з локальних конфліктів. З ліквідацією класової дихотомії почав виникати новий клас «громадян-споживачів», який поступово перетворився на «клас більшості». Забезпечення комфортних умов життя для «класу більшості» вимагає систематичного й постійного відторгнення «чужих». У розвинутих країнах соціальне громадянство починає сприйматися як цінність, яку слід оберігати від зазіхань з боку «інших», «чужих». Найсерйозніший конфлікт сучасності за Дарендорфом, – конфлікт між тими, хто належить до суспільства добробуту, і тими, хто сюди не належить (емігранти, національні меншини, безробітні тощо). Існують і інші конфлікти, які, на відміну від класового конфлікту, є конфліктами між різноманітними групами інтересів. В сучасному суспільстві існують великі можливості регулювання конфліктів. Важливим для цього Дарендорф вважає:

1. Визнання наявності конфлікту. Для того щоб конфлікти виявилися, мають бути виконані певні технічні (особистісні, ідеологічні, матері-

альні), соціальні (систематичне рекрутування, комунікації) та політичні (свобода коаліцій) умови. Маніфестування конфлікту, за Дарендорфом, є важливим кроком до його послаблення.

2. Рівень організованості сторін конфлікту. Чим вище організовані сторони, тим легше досягти домовленості й виконання умов договору. Дифузний характер інтересів робить малоймовірним врегулювання конфлікту.

3. Конфліктуючі сторони мають домовитися щодо певних правил, які забезпечують баланс взаємовідносин і рівність сторін.

Конфлікти можуть «нашаровуватися» один на один і, таким чином, ставати інтенсивнішими. Демократичне суспільство визнає наявність групових інтересів, які не збігаються, і допускає ненасильницькі конфлікти. В тоталітарному суспільстві конфлікт не визнається. В кожному реальному суспільстві точиться боротьба між тенденціями до тоталітаризму й тенденціями до демократії, і центральним у цій боротьбі є питання про допустимість конфлікту.

Представниками концепції похідного конфлікту були Е. Дюркгайм (1858—1917), Т. Парсонс (1902—1979), Н. Смелзер. Всі вони визнають соціальні утворення за первинну даність. Так, за Дюркгаймом, індивід користується створеними суспільством засобами сприймання світу: основні поняття, що формують свідомість людини, є певною проекцією суспільних відносин в індивідуальній свідомості. Оскільки суспільство тлумачиться як ієрархічно організоване, основну причину конфліктів Дюркгайм вбачає в неузгодженості взаємодії між рівнями. Зокрема, зниження релігійності, послаблення ролі традицій і збільшення автономії індивідуальних суджень від колективної думки вимагає створення нової моральності, суттєвим моментом якої має бути регулювання конфліктів.

На думку Т. Парсонса, соціальна дія містить в собі такі елементи як засоби, цілі, умови і норми діяльності. Соціальна дія розгортається на чотирьох рівнях: організм, особистість, соціальна система, культура. І на кожному з цих рівнів можливе виникнення зон напруженості й конфліктів. Напруженість, за Парсонсом, – це тенденція до дисбалансу між структурними елементами соціальної системи. У випадку високої напруженості контрольні механізми соціальної системи можуть не впоратися із завданням підтримання балансу відносин, що призводить до руйнування структури. Головною пружиною становлення сучасного суспільства Парсонс вважає його структурну диференціацію.

Нейл Смелзер, розвиваючи ідею про напруженість як можливе джерело суспільних конфліктів, концентрує увагу на розгляді спалахів насильства в американській історії. Вихідною точкою розвитку напруженості є ситуація невизначеності. Масова свідомість реагує на невизначеність поширенням чуток, підвищується збудженість людей, які не знають, що

їм треба робити, чого слід боятися. Наступна фаза – масова істерія, коли з'являється образ ворога, відповідального за створення ситуації невизначеності. Масова істерія небезпечна насильством, бажанням знайти винного й покарати його. Щоправда, за оптимістичної настанови ситуація невизначеності може викликати народження сподівань на позитивний результат її розвитку, що утримує людей від агресивних дій.

У другій половині XIX ст. розвиток психології великою мірою визначався впливом філософії (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) та літератури (Ф. Достоєвський, Г. Ібсен), де аналізувався феномен трагічної роздвоєності особистості, її глибинного внутрішнього конфлікту. На думку З.Фрейда (1856—1939), конфлікт інстанцій особистості є постійною динамічною силою, яка може сприяти розвитку особистості, але може й перерости у невроз. Він описує структуру особистості у вигляді трьох інстанцій: Воно (Id), Я (Ego), Над-Я (Super-ego). Кожна з інстанцій керується своїм принципом (Воно – принципом задоволення, Я – принципом реальності, Над-Я – принципом обов'язку), тому вони перебувають у стані тривалого, частково чи повністю не усвідомлюваного особистістю конфлікту, корені якого в суперечності біологічного та соціального складників особистості. Порушення психосексуального розвитку в дитинстві й подальші психічні травми провокують загострення внутрішньоособистісного конфлікту, що виявляється у невротичній поведінці.

На думку З. Фрейда, який запропонував поняття психологічного захисту й описав його механізми, особа використовує ці механізми, щоб уникнути конфлікту між примітивними прагненнями Воно (Id) та установками Я (Ego). В цьому сенсі захист є «загальне позначення для всіх прийомів, якими Я користується в ситуації конфліктів, здатних викликати невроз» (З. Фрейд). Однак ці маневри Я не досягають успіху й самі стають джерелом невротичної поведінки, оскільки віддаляють нас від реального світу.

Фрейд запропонував у процесі аналізу захисних механізмів застосовувати принцип «інтерпретації з поверхні до низу». Спочатку психотерапевт виявляє захисні механізми і звертає на них увагу пацієнта. Важливою є впевненість у тому, що пацієнт визнає наявність опору. Якщо ж людина вважає свої реакції адекватними, не варто її переконувати, бо спровокуєте захист від ваших пояснень. У цьому випадку краще або почекати, доки захист виявиться з такою силою та очевидністю, що сам пацієнт визнає його наявність, або розповісти про схожі випадки прояву захисту в когось іншого й визнати внесок реальності в захист.

Необхідно з повагою та розумінням ставитись до проявів механізмів захисту як до вияву сили характеру людини (а не як до її слабкості й неадекватності її реакцій реальній ситуації). Тільки після того, як пацієнт визнає й відчує на власному досвіді роботу механізмів захисту, можна починати їх інтерпретацію. Робити це слід поступово, уникаючи конфронтації

з пацієнтом. Інтерпретація факту захисту має передувати інтерпретації змісту. Необхідно пам'ятати, що захисні механізми є важливим джерелом інформації про те, як саме структурує свій психічний та емоційний досвід певна особистість, що дає їй змогу утримувати психічний біль і тривогу на мінімальному рівні.

Продовжуючи ідеї З. Фройда, Е. Берн в книзі «Трансакційний аналіз і психотерапія» запропонував у структурі особистості розрізняти три стани Я: Батько, Дорослий, Дитина, кожен з яких може бути джерелом внутрішньоособистісних та міжособистісних конфліктів. За термінологією Берна, людина щаслива, коли найважливіші аспекти Батька, Дорослого і Дитини узгоджені між собою.

На думку К. Хорні (1885—1952), слід розрізняти нормальні та невротичні конфлікти. Їхня відмінність полягає у більшій значимості конфлікту для невротика, неусвідомлюваності та неможливості розв'язання невротичного конфлікту, доки не відбудеться змін у ставленні невротика до інших і до самого себе, які дадуть йому змогу повністю позбавитися невротичних потягів. Хорні вбачає [3, 32] основний конфлікт невротика у фундаментальній несумісності трьох його атитюдів стосовно інших людей (стратегія руху до людей, проти них і від них). У нормальних людей ці три атитюди або взаємодоповнюють один одного, або один з атитюдів домінує.

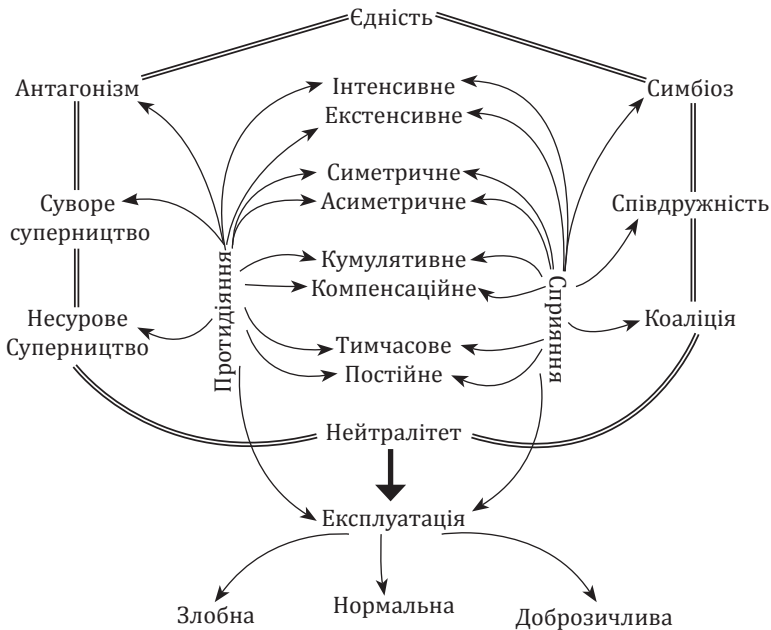
У невротика всі три атитюди актуалізуються незалежно від конкретних обставин, і він закономірно вступає у внутрішній конфлікт, симптомами якого можуть бути непослідовність, стан тривоги, депресії, нерішучості, млявості, відчуженості тощо. Психокорекційні дії мають змінити внутрішні умови, що викликали конфлікт, і допомогти невротикові зменшити свою безпомічність, нерішучість, ворожість і відчуженість від себе та інших [3, 14].

Змістом досліджуваних К. Левіном (4) та Н. Мілером конфліктів є боротьба мотивів. Зіткнення несумісних уявлень описується в теорії когнітивного дисонансу Л. Фестингера. Згідно з нею дисонанс виникає, коли у індивіда одночасно є два когнітивні елементи (ідеї, переконання, думки), що не сумісні між собою. Іншими словами: «Два елементи, що розглядаються ізольовано, перебувають у відношенні дисонансу, якщо заперечення одного елемента впливає з іншого» [5, 102]. Величина дисонансу залежить від значимості цих елементів для людини [5, 103]. Існування дисонансу призводить до дії, спрямованої на його зменшення. Якщо подолання дисонансу людина переживає як складну психологічну проблему, – маємо внутрішній конфлікт особистості.

Ще одним видом конфліктів, з якими стикається особистість, є рольові конфлікти, що їх у психодрамі поділяють на інtrarольові (внутрішні конфлікти між компонентами чи різновидами однієї й тої самої ролі од-

нієї людини), інтеррольові (внутрішні конфлікти між різними ролями однієї людини, що суперечать одна одній), інтраперсональні (внутрішні конфлікти, що ґрунтуються на суперечливому рольовому досвіді людини і проявляються в труднощах становлення її рольової поведінки) та інтерперсональні (зовнішні конфлікти, що ґрунтуються на суперечностях між дивергентними ролями партнерів по спілкуванню).

Конфліктом прийнято називати зіткнення сторін, в основі якого лежить загострення реальних або ілюзорних суперечностей. Якщо зіткнення зумовлене об'єктивною розбіжністю інтересів і сторони адекватно сприймають ситуацію, то ми говоримо про справжній, або істинний, конфлікт. Коли об'єктивні засади конфлікту відсутні і він розпочався через викривлення інформації, хибне розуміння сторонами інтересів, намірів, цінностей іншої сторони, – такий конфлікт називають хибним. Звичайно, цей поділ за критерієм реальності конфлікту є дещо умовним, оскільки наявність суттєвих відмінностей в інтересах не виключає взаємодії сторін у формі співробітництва, так само як наявність суттєвих спільних інтересів не завжди утримує сторони від конфліктної взаємодії.



Мал. 2.1. Види взаємодії
(Дружинін В.В., Конторов Д.С., Конторов М.Д., 1989)

Кожен з учасників конфлікту має своє бачення ситуації, і коли він вважає, що перебуває у конфлікті, то й чинить відповідні дії щодо сторони, яку вважає супротивником. За відомим принципом, сформульованим соціологом У. Томасом: «Якщо ситуація визначається як реальна, вона реальна своїми наслідками».

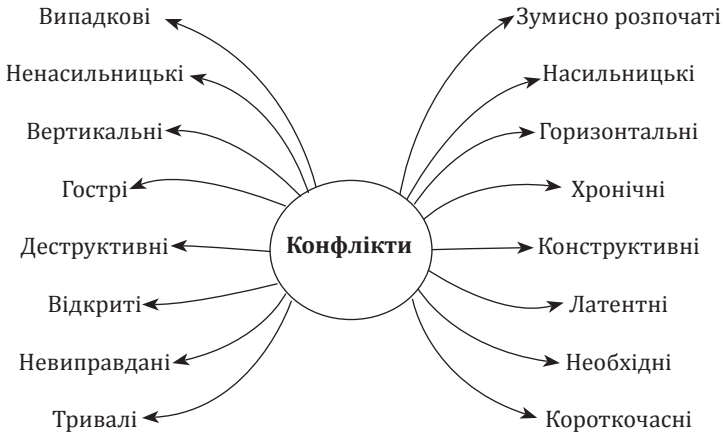
Особливістю конфлікту як виду взаємодії між сторонами у процесі вирішення проблеми є протидіяння одної сторони іншій. В цьому аспекті конфлікт можна співвіднести з іншими видами взаємодії (див. мал. 2.1).

Конфлікти класифікують на різних підставах, залежно від мети дослідження. Наприклад, за наслідками і функцією, що реалізується конфліктом, розрізняють конструктивні і деструктивні конфлікти; за тривалістю – короточасні, тривалі, безнадійно затяжні; за характером перебігу – гострі й хронічні, латентні й відкриті; за характером виникнення – стихійні й заплановані (розпочаті зумисно); за характером затухання – а) ті, що спонтанно припиняються; б) ті, що припиняються під дією засобів, знайдених конфліктуючими сторонами; в) ті, що вирішуються завдяки втручанню зовнішніх сил; за рівнем регулювання – керовані, слабо керовані, некеровані; за критерієм істинності-хибності: справжні (існують об'єктивно), умовні (залежать від обставин, які легко змінюються), хибні (за відсутності об'єктивних умов, унаслідок хибного сприйняття, розуміння або тлумачення проблеми), зміщені (коли явний конфлікт приховує інший, невидимий конфлікт, який зумовлює явний). На мал. 5 показано деякі типи конфліктів.

Серед міжгрупових конфліктів розрізняють «гарячі» і «холодні». Коли ми маємо «гарячий» конфлікт, то бачимо театральні і драматичні форми поведінки. Сторони перебувають в стані збудження, захоплені своїми ідеалами і щиро вважають, що їх точка зору значно краща ніж супротивника. Вони більше занепокоєні досягненням цілі, ніж боротьбою з супротивником. Власні мотиви не обговорюються, вважається, що їх чистота безсумнівна. У власному образі домінує позитивна самооцінка, переоцінюються власні сили, сторони прагнуть збільшити кількість прибічників, завжди готові дискутувати з супротивником і тими, хто не приєднався. «Гарячі» конфлікти висувують на перший план авторитетних особистостей і в подальшому зміцнюють позиції цих особистостей як вольових і силових центрів. Завдяки механізму проекції ці особи все більше ідеалізуються своїми прихильниками.

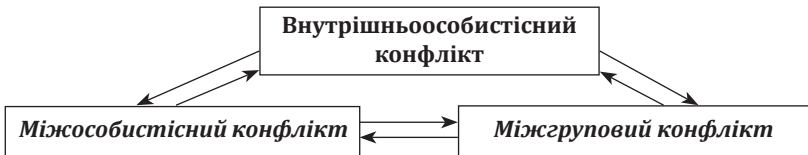
У холодному конфлікті відсутній зовнішній драматизм і емоційна залученість. У сторони ми бачимо глибоке розчарування, втрату ілюзій. Середині партії нема об'єднуючих ідей. Сторони усвідомлюють свої справжні мотиви, позитивна переоцінка себе – відсутня. Люди замикаються у собі, нема бажання спілкуватися, дискутувати. Основна активність полягає у нанесенні шкоди іншій партії таким чином, щоб уникнути мораль-

них звинувачень. Для цього винахідливо використовуються прогалини в нормативній базі.



Мал. 2.2. Види конфліктів

Інший поділ конфліктів – за сферами, в яких вони відбуваються: міжнародні, економічні, політичні, трудові, релігійні, міжпартійні, національні, шкільні, сімейні, майнові, побутові, військові тощо. Своєю чергою, військові конфлікти поділяють на феодальні, династичні, національні, колоніальні, а також на тотальні війни (напруження всіх сил з метою повної капітуляції супротивника) і локальні війни (залучення обмежених сил задля досягнення локальної цілі). Різні типи конфліктів взаємопов’язані та можуть взаємозумовлювати один одного. На мал. 6 схематично зображено зв’язок між внутрішньоособистісними, міжособистісними та міжгруповими конфліктами.



Мал. 2.3. Зв’язок між основними видами конфліктів

Міжособистісні та міжгрупові конфлікти також поділяють за основною причиною на конфлікти інтересів, інформаційні конфлікти, організаційні (структурні) конфлікти, конфлікти спілкування (поведінки і стосунків),

які можуть впливати на конфлікт? У процесі конфлікту основні учасники часто прагнуть залучити собі на допомогу інших людей. Слід з'ясувати, наскільки успішні ці спроби, та зафіксувати ролі інших учасників (союзник, випадкова жертва, нейтральний спостерігач, посередник тощо). Іноді для розуміння конфлікту важливими є соціально-демографічні (вік, стать, належність до певного прошарку суспільства), психологічні (рівень домагань, самооцінка, егоцентризм, ригідність, упертість, агресивність, неврівноваженість, тип орієнтованості у часовій перспективі) та моральні (грубість, зверхність, пихатість, заздрість – або принциповість, правдивість, щирість) параметри особи.

Спірні питання. Розглядаючи спірні питання, аналізують предмет розбіжностей і вимоги сторін конфлікту. Кожна зі сторін має своє бачення конфліктної ситуації та шляхів її подолання. Це бачення в чомусь збігається, а в чомусь діаметрально відрізняється. Тому сторони можуть мати різні уявлення щодо того, які питання є головними. Іноді глибинні відмінності у баченні ситуації не усвідомлюються сторонами, що веде до неадекватної оцінки дій іншої сторони. В процесі спілкування сторони можуть перейти від дискусій щодо предмета конфлікту до оцінки моральних і людських якостей супротивника, і внаслідок цього розбіжності між сторонами збільшуються.

Простір та обставини конфлікту. Конфлікт розгортається в певному просторі, що створює для учасників можливості маневрування, маскуванню, зміни дистанції взаємодії, сковування або ускладнення дій супротивника, прихованої концентрації сил для удару по вразливому місцю опонента з метою змінити баланс сил на свою користь. Обставини конфлікту впливають на його перебіг і можуть або сприяти ескалації, або стримувати її. Простір конфлікту – це не тільки обмежений фізичний простір, у якому розгортається конфлікт, але весь простір можливостей, за які люди вступають у боротьбу. Це боротьба за статус і вплив, за владу й привілеї, за володіння людськими, фінансовими, інформаційними та природними ресурсами. Люди схильні захищати те, що, як їм здається, їм належить («свою територію»). Наприклад, члени групи сприймають як свою прерогативу підтримання «неписаних правил» групи, можливість залучення до своєї групи нових членів або усунення з неї тих, хто порушив групові норми.

Мотиви, інтереси й цілі учасників. На активність учасників конфлікту й на характер їхніх дій можуть впливати рівень домагань учасників, привабливість об'єкта конфлікту, суб'єктивна ймовірність досягнення перемоги для кожної із сторін, можливості впливу на інші сторони. Водночас важливими мотивами сторін можуть бути: «довести свою правоту», «домогтися справедливості», «зберегти обличчя», «покарати іншу сторону» тощо. Метою поведінки буває як прагнення вирішити справу на свою ко-

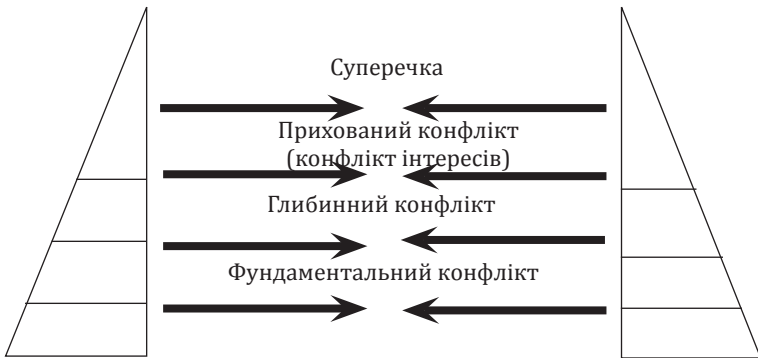
ристь, так і прагнення «морально перемогти», довести неправоту іншої сторони. Треба враховувати, що, коли люди не можуть отримати бажаного, вони прагнутимуть заволодіти більшою частиною того, що можуть отримати. Яскравим вираженням цього є надмірний захист своїх привілеїв, статусу тощо.

Засоби. Тактика сторін та ресурси, які вони залучають.

Перебіг та функції конфлікту. Коротка історія конфлікту з виокремленням таких подій, як виникнення передконфліктної ситуації, початок конфлікту, подальші дії та завдана іншій стороні шкода, застосовані конфліктантами стратегії, динаміка ставлення до супротивника і зміни (або незмінність) вимог, залучення до участі в конфлікті нових учасників тощо. Як конфлікт впливає на зміну ситуації в якій перебувають учасники.

Часові виміри. Успіх у боротьбі часто зумовлений умінням вибрати найсприятливіший момент для дій. Давні греки називали такий оптимальний момент кайрос і зображували його у вигляді бігуна з довгою чуприною спереду й лисою потилицею. Коли бігун наближається, його можна в певний момент схопити за чуприну; коли він пробіг, за голу потилицю його не вхопиш. Так само у конфлікті є моменти, вигідні для зміни тактики, вигідні для здійснення маневру або для початку атаки на супротивника, моменти, вигідні для переходу від протистояння до переговорів, моменти, вигідні для завершення конфлікту. Як влучно сформулював роль здатності відчувати час Д.Г. Видрін: «Лідер, який іде на компроміс зарано, втрачає авторитет. Лідер, який іде на компроміс запізно, втрачає ініціативу» [7, 250—251]. Затягування з відвертим обговоренням спірних питань у випадку, коли вони мають суттєве значення для сторін, здебільшого призводить до погіршення ситуації.

Один з простих методів з'ясування складників конфлікту полягає у відповіді на низку запитань, що стосуються конфлікту.



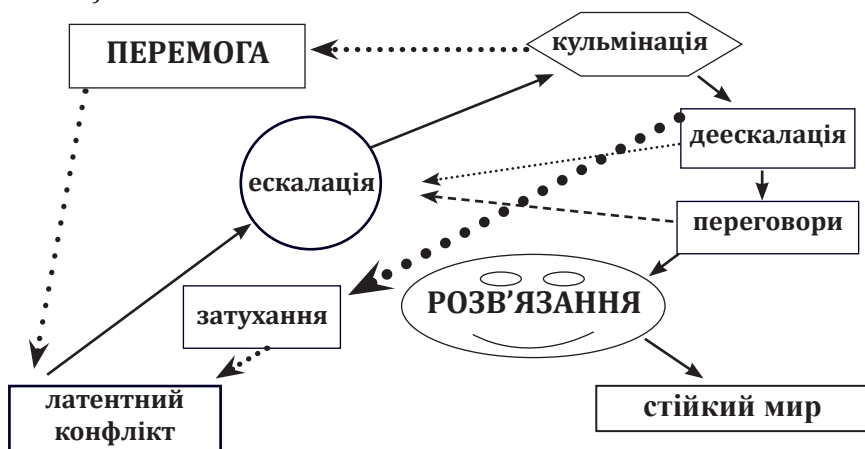
Мал. 2.6. Рівні конфлікту (Р. Берт, 2000)

На думку канадського вченого Роберта Берта конфлікт має чотири рівні: суперечка, прихований конфлікт, глибинний конфлікт, фундаментальний конфлікт. Здебільшого конфлікт розгортається одночасно на декількох рівнях, хоча можливий випадок, коли суперечка не свідчить про відмінності в інтересах і цінностях. На думку Р. Берта, залагодження конфлікту відбувається на кожному рівні у властивій йому формі. Суперечки залагоджуються, приховані конфлікти розв'язуються, глибинні конфлікти розчиняються, а фундаментальні конфлікти полегшуються.

Конфліктові передуює певна ситуація. Іноді ця ситуація видається благополучною, іноді в ній можна виявити основні елементи конфлікту, але зовнішні дії сторін відсутні. В останньому випадку мова йде про наявність передконфліктної ситуації. В цій ситуації кожен із суб'єктів може більшою чи меншою мірою усвідомлювати власні інтереси та можливі перешкоди від іншої сторони щодо задоволення цих інтересів. Іноді на передконфліктній стадії виникає велика напруженість у стосунках, яка тривалий час не виявляється у відвертому конфліктному зіткненні. Сторони маневрують, шукають вигідної позиції, вичікують, утримуючись від нападу. Конфлікт перебуває ніби в ембріональному стані, доки не відбудеться інцидент – перша сутичка конфліктантів, починаючи з якої конфлікт виходить на світ, на люди. Коли межа стримування перейдена, полум'я конфлікту спалахує від найменшої іскри. Іноді в процесі інциденту конфліктанти розв'язують проблему або розходяться, щоб більше не зустрітись (наприклад, так закінчується сварка пасажирів у міському транспорті), і тоді конфлікт вичерпується інцидентом. Здебільшого інцидент є зав'язкою конфлікту, який надалі росте й посилюється. Якщо розвиток конфлікту відбувається некеровано, це сприяє процесу вальвації (від латин. *valvo* – маю вартість) конфлікту [8, 34], тобто посиленню ролі негативних моральних та ідеологічних оцінок супротивника у процесі прийняття рішення в конфлікті. Вальвація конфлікту зменшує шанси сторін на досягнення взаємоприйнятних домовленостей і збільшує ризик війни до повного виснаження, знищення або взаємознищення. Змальована В. Шекспіром доля сімей Монтеккі і Капулетті, чия непримиренна ворожість призвела зрештою до обопільної поразки (смерті Ромео і Джульєтти), здається, мала б бути пересторогою тим, хто зважується вести війну в нелокалізованій у часі та просторі делікатній сфері глибинних символів. Однак парадоксальним чином саме безкомпромісний і всезагальний характер такої війни часто є важливим ресурсом опору для об'єктивно слабшої сторони. Інтенсивна вальвація мобілізує сили й водночас блокує механізм самозбереження, і тоді навіть загроза життю не є пересторогою до дій на шкоду «ворогові».

Процес поглиблення й розширення конфлікту дістав назву ескалація (від англ. *escalation* – поступове розширення, підсилення), зменшення гостроти конфлікту називають деескалацією, а весь процес від зароджен-

ня конфлікту до його закінчення – життєвим циклом конфлікту (див. мал. 2.7).



Мал. 2.7. Життєвий цикл конфлікту
(на основі моделей К. Мітчела та Б. Хофмана)

Верхню точку ескалації називають кульмінацією (від латин. *culmen* – вершина). Вона може виявитися у «вибуховому» епізоді чи кількох послідовних епізодах жорсткого протиборства. Часто сторони усвідомлюють необхідність зупинити ескалацію ворожих дій ще до того, як відбудеться кульмінаційний вибух, і тоді кульмінація настає на нижніх щаблях розвитку конфлікту. Таким чином, кульмінація є останньою точкою ескалації та водночас першою точкою деескалації конфлікту.

Деескалація конфлікту, тобто зменшення його гостроти і руйнівних наслідків, може завершитися затуханням конфлікту, його розв'язанням або переходом у новий виток ескалації.

Завершення конфлікту не завжди збігається з його розв'язанням. (Наприклад, конфлікт завершується загибеллю обох конфліктантів або сторони можуть зайти в глухий кут). Теоретично можна виокремити такі варіанти завершення:

- поступове затухання конфлікту;
- перемога однієї із сторін та поразка іншої;
- поразка обох сторін;
- примирення (компроміс);
- перемога обох сторін;
- вихід однієї із сторін з конфлікту (переїзд до іншого міста, перехід до іншої організації, смерть – у випадку міжособистісного конфлікту, одностороннє припинення воєнних дій у зв'язку зі зміною уряду, зміною державного ладу – у міждержавному конфлікті).

Розглядаючи завершення конфлікту, доречно згадати про ціну кон-

флікту і ціну виходу з конфлікту. Ціна конфлікту складається з: 1) витрат енергії, часу, сил на боротьбу з супротивником; 2) шкоди, якої ми зазнали від ворожих дій; 3) втрат, пов'язаних з погіршенням ситуації (втрата престижу, погіршення стосунків з третьою стороною тощо). Ціну виходу з конфлікту (Ц) складає різниця між втратами (В) і надбаннями (Н), зумовленими виходом ($C = B - H$). Здебільшого втрати є очевидними, і тому сприймаються як значні, а надбання – гіпотетичними, що знижують їхню привабливість. Порівнюючи ціну конфлікту з ціною виходу з конфлікту, а також оцінивши шанси на перемогу в конфлікті, ми можемо раціонально прийняти рішення про доцільність чи недоцільність нашої участі в ньому.

Коли конфлікт завершується, ми маємо справу з постконфліктною ситуацією, яка може бути ситуацією виснаження сил, кризовою ситуацією, ситуацією корисних інновацій або новою передконфліктною ситуацією. Наприклад, біженці та вимушені мігранти, що їх нестабільність у країні та локальні збройні конфлікти зірвали з рідних місць, самі часто породжують політичні, економічні, соціальні проблеми у країнах свого перебування, стають джерелом нових внутрішньодержавних і міждержавних конфліктів. Тому від варіанта завершення конфлікту залежить і те, наскільки міцною та продуктивною буде мирна взаємодія сторін у майбутньому.

Стан задоволення, вважає російський соціолог Л. Гордон, «досягається лише тоді, коли весь життєвий устрій відповідає звичним, значною мірою неусвідомлюваним, підсвідомим уявленням про належне, про правильне, про добре. Тим часом механізми масової (та й індивідуальної) свідомості влаштовані так, що основні уявлення формуються на початку життя (на етапі первинної соціалізації). Тому відчуття незвичності життєвлаштування й породжуване ним незадоволення будуть певною мірою розсіяні у масовій свідомості доти, доки не відбудеться зміна поколінь» [9, 15].

Розвиток активного демократичного невдоволення Л. Гордон вважає швидше не загрозою, а позитивним складником модернізації, воно може стати засобом протидії авторитарним та елітарно-патерналістським тенденціям у ході модернізації. Водночас тут існує небезпека переходу організованих дій у некеровану стихію, соціальний хаос [9, 57].

Глибший аналіз процесів формування «потенціалу напруженості» передбачає використання показника задоволеності, вважають автори дослідження «Социально-политические конфликты в сфере межнациональных отношений и пути их разрешения» (М., 1990) може розглядатися як суб'єктивний показник соціальної ефективності вирішення соціальної суперечності між суспільно значущою потребою і ступінем її реалізації на рівні особи. Тобто є підстави розрізняти об'єктивну і суб'єктивну тенденцію виникнення «потенціалу напруженості».

Автори виокремлюють чотири групи проблем, які вважають характер-

ними джерелами напруженості й конфліктів у міжнаціональних відносинах:

1) політичні – державна влада, суверенітет і автономія територіально-національних утворень, легалізація діяльності соціально-політичних національних рухів, розвиток місцевого самоврядування;

2) економічні – розвиток регіонального госпрозрахунку, проблеми переважного розвитку сільського господарства, промисловості або сфери послуг, проблеми господарського управління підприємствами центрального й місцевого підпорядкування, доходи населення і формування бюджету, зайнятість населення, міграція зайнятого населення, проблеми ціноутворення;

3) національно-культурні – культурна автономія, мовні проблеми, освіта;

4) екологічні – забруднення довкілля, будівництво та експлуатація екологічно шкідливих підприємств [10, 64—65].

Щодо переходу соціальної напруженості у конфліктні дії існують різні погляди. Н. Смелзер вважає, що основним тут є формування «узагальненого уявлення», яке знаходить вияв у цькуванні «козлів відпущення», на котрих покладається відповідальність за соціально-структурні незгоди. На думку Р. Дарендорфа, «вибухи стаються, коли виникає найменша зміна – іскра надії, іскра гніву, або часто виявляється слабкість можливо-владців, або намічається політична реформа». Можливість вертикальної та горизонтальної мобільності, на думку Р. Дарендорфа, завжди зменшує конфліктний потенціал.

Цікаво, що досить близьку думку у своєрідній формі висловлює російський автор А. Агеєв, коли стверджує: «Парадокс, але й факт: від «соціального вибуху» країну надійно гарантував безлад, що панував у ній, або, цивілізовано висловлюючись, соціально-економічна й політична нестабільність, яку всі наперебій проклинали. А також загальна – зверху донизу – корупція. Бардак – найкращі ліки від революції». Далі А. Агеєв, майже за Р. Дарендорфом, пояснює, що в період нестабільності з'являються нові шанси соціального просування: «Раніше було зрозуміло: еліта замкнута, і шлях до неї тільки один – через партійно-комсомольсько-радянсько-гебешну лінію. А сьогодні до еліти можна потрапити десятками різних шляхів, вона принципово незамкнута й нестабільна: “з грязі в князі” вскочити так само легко, як з “князів” назад “у грязі”». Тому соціальний «вибух» можливий у майбутньому, коли нестабільність закінчиться й суспільство жорстко структурується: «Перша передумова виникнення вибуху – наявність певного порядку, жорсткої структури». На думку українського соціолога Н. Паніної, ймовірність масової участі населення в різних акціях соціального протесту (тобто конфліктний потенціал) збільшують «такі характеристики соціальної ситуації і політичної культури населення:

1. Високий рівень незадоволеності населення умовами життя (насамперед – матеріально-економічними).

2. Посилення недовіри до офіційних структур влади й політичних лідерів.

3. Низький рівень політичної залученості – участі населення у легітимних формах громадсько-політичного життя (членство у партіях, громадсько-політичних рухах, асоціаціях, участь у виборах, контакти з представниками влади та ін.).

4. Низький рівень політичної активності – відчуття людиною неможливості законним (легітимним) шляхом впливати на соціальні процеси й політичні рішення, що торкаються її безпосередніх інтересів» [11, 29].

Врахування поряд з незадоволеністю умовами життя недовіри до влади, залучення до легітимних форм громадського життя й відчуття неможливості впливати на політичні рішення нам видається абсолютно доречним і важливим для складання завершеної картини ситуації, яка містить конфліктний потенціал.

Ще на один важливий аспект проблеми звернув увагу американський психолог Р. Стагнер, (R. Stagner) який сформулював правило, що ступінь насильства в конфліктних ситуаціях є функцією від інтенсивності мотивації. З погляду Р. Стагнера, існують три основні виміри конфлікту: емоційна інтенсивність, поляризація мислення і ступінь реалізму/невротизму у сприйманні конфлікту. Емоційну інтенсивність міжетнічного конфлікту можна оцінювати за частотою і жорстокістю конфлікту, а також можна досліджувати індивідуальні настанови учасників конфлікту. Поляризація мислення виявляється у збільшенні «чорно-білих» суджень і зростає з інтенсифікацією конфлікту. Поляризація діє як фільтр, що відсіює компромісні й помірковані позиції, залишаючи учасникам орієнтацію тільки на перемогу як єдину форму завершення конфлікту.

Американські спеціалісти з міжкультурних та міжетнічних відносин Дж. Бухер і Д. Лендис вважають, що конфлікт на ґрунті мови, релігії, зовнішності, переконань і звичаїв може стати основним джерелом напруженості в світі. Вони вирізняють такі теми як основні для міжетнічних конфліктів:

1. Міжгрупові відмінності, стереотипи, етнічна ідентичність.
2. Питання володіння землею і проблеми співвідношення статусів іммігрантів та корінних мешканців.

3. Участь зовнішніх сторін. Джерела сучасних конфліктів часто витікають із дій та політичних рішень колоніальних часів.

4. Нерівномірний розподіл влади й ресурсів. Особливо це питання стає гострим, коли конфліктуючі сторони займають одну й ту саму територію.

5. Мова і мовна політика. Конфлікти можуть виникати внаслідок за-

грози права використання рідної для групи мови або через появу мовних бар'єрів у комунікації між етнічними групами.

6. Релігія. Відмінності в релігійних віруваннях часто були в історії людства джерелом міжгрупових конфліктів.

Професор Гданського університету К. Подоський у статті «Специфіка суперечностей і конфліктів у період системної трансформації в Польщі» виокремлює як найважливіші такі суперечності перехідного періоду:

- прагнення отримати доступ до політичної влади на центральному, регіональному та локальному рівнях політичними партіями, організаціями та соціальними групами;
- суперечності між власниками виробничих підприємств і закладами обслуговування й зайнятими на цих підприємствах робітниками;
- розбіжність інтересів між виробниками продуктів харчування і споживачами;
- розбіжність інтересів працюючих і безробітних;
- посилення тенденцій до прояву суперечностей і конфліктів, пов'язаних з різними тлумаченнями суспільного й приватного інтересу особами, які здійснюють владу з, одного боку, та керівниками установ і підприємств – з іншого.

Численні негативні приклади практики розв'язання конфліктів у Польщі у 90-х рр., на думку автора, зумовлені некомпетентністю, запальністю, переконанням у власному високому призначенні та правоті, небажанням рахуватися з думкою інших, невмінням залагоджувати серйозні проблеми – рисами, характерними для осіб, що складали тодішню політичну та економічну еліту.

Одним з продуктивних підходів до аналізу конфліктів є порівняння актуального конфлікту зі схожими конфліктами, що мали місце в минулому в такій сфері життя. Це дає змогу віднести даний конфлікт до:

- а) стандартних,
- б) типових (напівстандартних),
- в) нестандартних.

Як бачимо, і сьогодні зберігається практика дії у конфлікті як у своєрідній «малій війні», що «має метою змусити супротивника виконати нашу волю» (Ж.Клаузевіц). Водночас саме існування сучасної цивілізації залежить від успіху ненасильницького підходу до розв'язання міждержавних і міжцивілізаційних конфліктів.

Погляди на конфлікт пройшли тривалий шлях: від уявлень про конфлікт як фізичне зіткнення, контактну боротьбу, у якій перемогу здобуває сторона до якої прихильні боги, до сучасних уявлень про конфлікт як форму розвитку людини, організації і суспільства, у якій важливу роль відіграє рівень адекватності розуміння ситуації сторонами і їх спрямованість на нав'язування своєї волі іншій стороні чи на пошуки взаємо-

вигідного рішення. Разом з усвідомлення того, що конфлікти неминучі, посилюється розуміння того, що ненасильницьке конструктивне вирішення конфліктів стало умовою прогресу суспільства і запорукою його виживання. В гуманітарних науках це спонукає дослідників глибше досліджувати конфлікти, розробляти технології залагодження і розв'язання конфліктів, такі як колаборативні переговори, фасилітація та посередництво в конфліктах. Зрештою, вивчаючи конфлікт, ми вивчаємо культурний феномен, який зумовлює як негаразди сучасного суспільства, так і перспективи подолання цих негараздів.

Література :

1. Дарвін Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. – М.: Просвещение, 1986.
2. Конфликтология./ Под ред. А.С. Кармина. – СПб: Лань, 1999.
3. Хорни К. Ваши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза. – СПб.: Лань, 1997.
4. Левин К. Типы конфликтов./Психология личности: Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – С. 93—96.
5. Фестингер Л. Введение в теорию диссонанса./Современная зарубежная социальная психология: Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 97—126.
6. Гришина Н. В. Психология конфликта. – СПб.: Питер, 2000.
7. Выдрин Д. Политика: история, технология, экзистенция. – К.: Либідь, 2001.
8. Гірник А. М. Вальвація конфлікту./Теорія і практика запобігання та розв'язання конфліктів в умовах військової діяльності. – К.: КВГІ, 1996. – С. 34.
9. Гордон Л. Суспільство незадоволених (Соціальне незадоволення як властивість масової свідомості в перехідний період)./Політична думка. – 1998. – № 2.
10. Социально-политические конфликты в сфере межнациональных отношений и пути их разрешения / Знаменская Т.Ю., Котов А.П., Сычев Л.В. и др. – М., 1990
11. Паніна Н. Готовність населення до соціального протесту./Політологічні читання. – 1992. – № 2. – С. 29.

Іван Данилюк

ЕТНІЧНІ КОНФЛІКТИ

У Європі найвідомішим представником теорії конфлікту (до того ж саме між великими соціальними групами) виявився Р. Дарендорф. Він визначає в сучасному індустріальному суспільстві наявність потенційного та латентного конфлікту, який за певних умов може перерости в актуальний не тільки для ринку як такого, а й відносин між головними класами буржуазного суспільства, продавцями і класом власників капіталу. Потенційно цей конфлікт існує під час формування класів і у стані перемир'я, «без переходу у відкриту форму».

На сьогодні в соціальних науках провідною концепцією є конфліктна парадигма. Вона полягає в тому, що відсутність конфлікту призводить до деградації суспільства. Але конфлікт повинен бути конструктивним, а такий конфлікт може бути в держави з громадянським суспільством – із громадянськими організаціями, з опозиційними партіями тощо. Конфлікт «держава – маси» є неконструктивним.

Серед міжгрупових (або соціальних у широкому розумінні слова) конфліктів вирізняють [1, 16]:

- політичні конфлікти, коли боротьба точиться за владу, домінування, вплив;
- соціально-економічні (або соціальні у вузькому розумінні слова) – «між працею і капіталом», наприклад, між профспілками й роботодавцями;
- етнічні – з приводу прав та інтересів етнічних спільнот.

Етнічні конфлікти, в свою чергу, науковці поділяють на два класи:

1. «горизонтальні» конфлікти між етнічними групами (наприклад, ферганський конфлікт між узбеками і туркамимесхетинцями або конфлікт між осетинами та інгушами);
2. «вертикальні» конфлікти між етнічною групою і державою (наприклад, конфлікти в Чечні або Нагірному Карабаху).

До недавнього часу сфера етнічних відносин була тихою гаванню у

суспільствознавстві, й першою відповіддю на зростаючу хвилю етнічних конфліктів було трактування останніх як епіфеноменів. Особливо примітним наприкінці 50-х – на початку 60-х років ХХ ст. було уявлення про те, що етнічні конфлікти (й ширше – етнічні проблеми) відійдуть на другий план мірою того, як країни, що розвиваються, залучатимуться до процесу модернізації. Цьому так званому модерністському підходу, спрямованому на уніфікацію культур, прийшов на зміну постмодерністський, спрямований на збереження відмінностей.

Утвердження національної свідомості є захисною реакцією суспільства на руйнівний вплив відцентрових сил, пов'язаних із глобалізацією. За таких умов прагнення до пошуку свого коріння проявляється надто інтенсивно. Люди хочуть належати до «менших» груп і віднаходять в етнічності простий засіб здійснити свої бажання. На сьогодні «відродження етнічних джерел» властиве навіть таким розвинутим країнам, як США, Франція, Німеччина. Так, у США офіційну назву нації – американці – почали вживати рідше й натомість використовують назви «афроамериканці», «латиноамериканці» тощо.

Ресурс етнічності набуває дедалі важливішого значення в соціально-політичних відносинах, в організації й мобілізації суспільних сил. Організаційно сформувалися й набули значного впливу національні рухи, які прагнуть переглянути політичні, соціально-економічні й культурно-мовні аспекти життя.

В етноконфліктології виокремлюють кілька напрямів:

- реалістичний (підґрунтям етнічних конфліктів є боротьба за володіння матеріальними ресурсами);
- еволюціоністський (причини етнічних конфліктів кореняться у постійно змінюваній етнічній стратифікації суспільства);
- соціально-психологічний (методологія фрейдизму насамперед, згідно з якою корені всіх проявів агресивності й насильства слід шукати не в матеріальних відносинах, а в індивідуальній психології, в суб'єктивності світу людини);
- антропологічний, у якому вирізняють дві течії: культурантропологічну та соціобіологічну (прихильники першої вважають, що глибинні джерела конфліктів зумовлено культурними особливостями народів, їх ціннісними системами; прихильники другої більшість компонентів поведінки людей в етнічних конфліктах розглядають як нормативні, детерміновані природою людини).

Міжетнічна напруженість існує в будь-якій поліетнічній державі світу, в межах якої конкурентно співіснують принаймні два етноси або дві релігії. Етнічні конфлікти найчастіше розрізняють за пріоритетною метою. Якщо їх розташувати за складністю досягнення компромісу або врегулювання, типологія має такий вигляд:

1. Культурно-мовні конфлікти, пов'язані з прагненням зберегти або відродити повноцінне функціонування мови й традиційної культури в умовах прогресуючої акультурації, яка неминуче приводить до поступового розмивання етнокультурної ідентичності.

2. Соціально-економічні конфлікти, які висувають вимоги щодо вирівнювання рівня життя окремих етнічних груп («багатих» і «бідних»), надання квот «корінному» етносові у владних структурах або елітних верствах. На них особливу увагу звернув марксизм, оскільки класовий конфлікт між буржуазією та пролетаріатом, за Марксом, відкриває шлях до заміни капіталізму соціалізмом. Якщо на Заході, завдяки наявності суперприбутків за рахунок третього світу й розсудливості буржуазії, навченої історичним досвідом, цей конфлікт набув цивілізованіших форм (окремі страйки й демонстрації), то в країнах «дикого» капіталізму він, поєднуючись з боротьбою знедолених мас проти «олігархів», визначає соціальну ситуацію й проривається озброєними виступами (як, наприклад, на початку 1994 р. у мексиканському штаті Ч'япас) проти держави і панівних класів.

3. Статусні конфлікти, пов'язані з висуненням вимог щодо зміни політичного статусу та обсягу владних повноважень певної етнотериторіальної автономії. Вони найчастіше виникають в умовах організації держави на засадах національно-територіального федералізму.

4. Територіальні конфлікти між окремими автономіями в межах єдиного політичного простору федеративної держави або етнічною групою, яка не має власного утворення, з одного боку, і автономією або державою загалом, з іншого. Об'єктом суперечок можуть бути територія проживання і міра суверенності територіальних одиниць, які є в наявності або бажані (в рамках даної держави), або навіть боротьба за відокремлення.

5. Сецесійні конфлікти (лат. *secessio*, від *secedo* – я іду), в яких висувають вимоги щодо створення власної незалежної державності або возз'єднання із сусідньою («материнською») державою. Вирішення такого конфлікту можливе лише за допомогою зміни територіальних контурів певного політичного простору. У 1989—1991 роках відбувся розпад СРСР і СФР Югославії: до новоутворених держав одразу ж було застосовано принцип непорушності кордонів і в цьому – джерело найзапекліших конфліктів, які переросли у війни на території обох країн.

Останнім часом у всьому світі найбільше проблем завдають культурно-мовні конфлікти. Згідно з поглядами американського вченого Л. Фоллєрса, засадничі проблеми націй і національних держав найчастіше пов'язані не з економікою, політикою чи обороною, а з нематеріальними, невідчутними символами [2]. Ці символи конкретизують почуття власної гідності й самоповаги. Будь-яка нація і будь-яка національна держава повинні визначити для себе (усвідомлено чи неусвідомлено), за допомогою яких

символів вони хотіли б виразити свої уявлення про себе як таких на індивідуальному та колективному рівні. Особливо багато складнощів з виробленням і реалізацією національної ідентичності постає в тих випадках, коли націю утворює кілька етнолінгвістичних груп. Проблема самовизначення нації та усвідомлення національної ідентичності бере свій початок – в європейському контексті – у Давній Греції. Саме давньогрецькі мислителі сформулювали мовно-культурний принцип самоідентифікації: кожен, хто розмовляє грецькою мовою, – еллін, кожен, хто розмовляє незрозумілою мовою і дотримується інших звичаїв, – варвар.

Отже, індивідуальність етносу виявляється насамперед у таких психологічних ознаках, як мова, релігія, усна народна творчість; її визначають оцінювальні думки про моральні, розумові, фізичні особливості як представників різноманітних етнічних спільнот (насамперед сусідів), так і власного етносу. Але саме мова посідає особливе місце серед підставових розрізнявальних компонентів етносу (культура, традиції, міфи, звичаї тощо).

Ще в XIX ст. фундатори психології народів філософ М. Лацарус та мовознавець Г. Штайнталь вважали мову «першим проявом» народного духу, хоча й не єдиним, адже мова може бути занесена ззовні. Однак навіть за такого випадку порівняння початкової мови з її пізнішими формами дає змогу визначити національні тенденції, адже нація завжди накладає свій відбиток на мову.

Групові відносини складаються з неподільного ланцюга конфліктів і співробітництва, але головні проблеми для будь-якого суспільства становлять численні конфлікти. До міжгрупових конфліктів зазвичай відносять революції, релігійну нетерпимість, міжетнічні зіткнення, суперництво між статями, гострі трудові суперечки тощо. Уже в працях Геродота є багато спостережень з приводу справжніх і вигаданих причин конфліктів між народами; про зміст і суть того, що в XX ст. буде названо етнічними стереотипами та упередженнями. Уявлення про конфлікт як протиборство, протистояння (*conflictus* латинською – зіткнення) спостерігають у мові вже на ранніх стадіях її розвитку, в ній відображено, поряд з категоріями «ми» і «вони», повсякденні факти зіткнень між людьми й племенами.

П. Сорокін підрахував, що за 24 століття в історії людства на чотири мирних роки припадає один рік, який позначено насильницькими конфліктами – війнами, революціями, бунтами. На його думку, виникненню війн, конфліктів сприяє ослаблення ціннісних засад. «Цінності маліли, ставали відносними, втрачали силу стійкості. Несумісність їх – серед індивідуумів, груп, держав – зростала, а з цим одночасно зростала кількість міжнародних і громадянських війн по всій Європі... Від початку XX ст. ми спостерігаємо стрімку дезінтеграцію світської культури, ...жодна цінність не має загального визнання. Немає жодної цінності, яка пов'язувала б

однаково гітлерівців й антигітлерівців, комуністів й капіталістів, бідних і багатих, віруючих і безбожників. Зрештою цінності втрачають стримувальну силу. Зростає кількість людей, якими рухає хіть, егоїзм, біологічні спонукання» [3, 143].

М. Гайдеггер стверджував, що для людини світ її рідної мови – це «дім буття», «найінтимніше лоно культури» [4]; М. Унамуно писав, що мова – це кров духу [5]. Слід додати, що вона є також основою суспільства. Існують фундаментальні відмінності між мовою, з одного боку, і традиціями, релігією і нацією – з іншого. Люди різної національної належності й різного віровизнання можуть перебувати в перманентному конфлікті один з одним, користуючись при цьому однією мовою. Але найбільше проблемних ситуацій (потенційно гострих конфліктів) виникає в країнах з двома і більше лінгвістичними співтовариствами – наприклад, Бельгії, Канаді, Швейцарії, Україні тощо. Як стверджує С. Гантінгтон, «зазвичай «мовні війни» спалахували напередодні виборів чи у зв'язку з ініціативами уряду, роботодавців або навчальних закладів» [6, 252]. Як правило, етнічна свідомість груп та індивіда не актуалізована за умови існування стабільних етнічних відносин або в моноетнічному середовищі. Чинником, який збільшує можливість етнічних конфліктів і водночас сприяє актуалізації етнічності, є мовні проблеми, які час від часу виникають у поліетнічному суспільстві. До речі, «за визначенням відомих фахівців у галузі дослідження етнонаціональних процесів (зокрема, Георга Бруннера, Німеччина), якщо представники етносів, відмінних від титульного, становлять понад 10% населення країни, то таку країну можна класифікувати як поліетнічну» [6, 94]. Україна за етнічним складом населення є гетерогенною, оскільки відсоток мешканців неукраїнського (в етнічному розумінні) походження становить 27%.

Мова є середовищем, яке визначає, зберігає й передає соціальний досвід, інструментом об'єктивзації суб'єктивних значень. Мова перетворює психологічні феномени на соціальні факти, надає індивідуальним відчуттям інтерсуб'єктивного значення. Ця функція мови лежить в основі конструювання етнічної ідентичності. Насамперед, за мовною ознакою людина шукає собі подібних, або, як кажуть, ідентифікує себе.

У символічному виробленні етнічності вирізняють два рівні – дискурсивний (поняттєвий, логічний) і недискурсивний (тілесний, образний). На недискурсивному рівні сама ідея передається не через поняття, а за допомогою образів (аудіальних, візуальних, тактильних). Особливості мови, національна музика, страви, архітектура – всі ці маркери розрізнення за звичайних умов істотно не впливають на соціальну комунікацію, а в ситуації конфлікту набувають особливої значущості.

«Саме на цих знаках чужої етнічності, – як стверджує В. С. Малахов, – концентрується енергія ненависті, до того ж її інтенсивність ніяк не зале-

жить від «глибини» розрізнення, від «справжньої» культурної дистанції між групами, що вступили у протиборство» [7, 124—125].

На дискурсивному рівні ми маємо справу з нараціями — оповіданнями, які є першоджерелом усіх літературних жанрів. Якщо текст сам собою створює, то нарацію засновано на чомусь зовнішньому. У дослідницькій літературі нарацію визначають як «колективну пам'ять». Загальне ж минуле неможливе без специфічних зусиль з його конструювання. Зазвичай найважливіша роль у такому конструюванні належить еліті суспільства. Від її трактування залежить статус, який отримає визначальна подія тієї чи тієї національної історії. Отже, в дискурсивному виробленні етнічності першість належить інтелектуалам. Участь інтелектуалів у ідеологічному виробленні конфліктів має як опосередкований, так і безпосередній характер [7]. Продуковані в інтелектуальному полі теорії цілком органічно стають чинником формування міжетнічних конфліктів. У сучасних конфліктах, які розгортаються в індустріалізованих країнах, акцент зміщується з конфлікту інтересів (матеріальні цінності) на конфлікт визнання (ідеальні цінності). Володіння престижними цінностями є цілком реальним предметом для етнічного конфлікту. Проблеми престижу і символів, на відміну від матеріальних інтересів, набагато важче розв'язати, адже щодо символічних вимог зазвичай не погоджуються на перерозподіл і компроміс.

Етнічність як така більше пов'язана з символічним значенням окремої мови, а не з її фактичним використанням всіма членами групи. Ірландці та шотландці використовують гельську мову як символ своєї кельтської або шотландської етнічності. Але для того, щоб реально належати до тої чи тої групи, не обов'язково насправді розмовляти гельською мовою.

Подібна ситуація склалася і в Україні. Згідно з переписом 2001 р., українці в Україні становлять 77,8% загальної кількості населення, росіяни – 17,3%. Українську мову вважають рідною 67,5% населення України, російську мову визначили як рідну 29,6% населення. 85,2% українців рідною вважають мову своєї національності, й лише 14,8% – російську.

Український учений 1996 р. М. Шульга аналізував мовну практику за такими критеріями, як національне самовизначення, уявлення про рідну мову, мова спілкування в родині, мовні преференції в роботі з документами.

Найгірший показник україномовності суспільства вимальовувався за останнім критерієм: традиційно лише 40—45% респондентів обирали україномовні анкети. Найвищий же рівень україномовності спостерігався у спілкуванні в родині, а саме цей критерій можна вважати за найоб'єктивніший, бо саме тут найкращі умови для вільного вибору – не впливає позиція начальства та не тисне російськомовне середовище.

Донедавна етнічний конфлікт здебільшого трактувався з позиції по-

літичної боротьби за територію, а не з культурно-психологічного погляду на те, що відбувається із внутрішнім світом людини, коли обставини змушують її приймати нову віру або навіть опановувати нову мову, щоб брати участь у житті етнічно чужого їй, але політично домінантного суспільства.

Конфлікти як такі найчастіше виникають між близькими співтовариствами, які живуть поряд, по сусідству, наприклад, іспанцями й португальцями, англійцями і шотландцями. Фройд дав назву цьому феномену: «нарцисизм малих відмінностей». Він є зручним і відносно нешкідливим задоволенням агресивності, яка сприяє солідарності між членами співтовариства, до яких належать і нації. Українці, до речі, можуть стати нацією тільки через протиставлення себе Росії, тільки відмежовуючись від росіян, переконавши себе і весь світ, що вони – інші, як свого часу американці могли стати нацією, тільки відмежувавшись від Англії. Надзвичайна близькість народів у культурному, мовному й етнічному розумінні тільки посилює подальше відторгнення і сприяє актуалізації національної ідентичності. Соціальна криза, зовнішні втручання у справи держави згуртовують націю емоційно, збільшують смислове навантаження базових понять національного дискурсу.

«Мовні конфлікти», які час від часу штучно створюють в Україні, сприяють етнічній мобілізації як українського етносу, так і нетитульних етносів (насамперед, російського). Щоправда, вони стають на перешкоді формуванню позитивної національної ідентичності значної кількості громадян України. Адже за цих умов вирішального значення набуває примордіальна солідарність, яка базується на локальних традиціях. На думку О. О. Потєбні, традиції народу зберігаються переважно в мові. Тому тільки-но дитина опанує мову, вона прилучається до цих традицій. Засвоївши рідну мову, дитина з віком набуває національних рис свого середовища.

Як показали останні події, на початку XXI ст. як мінімум для третини громадян незалежної української держави національна ідея є явище абсолютно чуже й майже вороже. На сьогодні відбулася політизація ідентичності російської меншості в Україні. Це підтверджує також існування в Україні кількох партій проросійського спрямування.

Як писав французький учений Г. Лебон, «звичайно, яка-небудь країна, на зразок Італії, може відразу, завдяки винятковим обставинам, утворити єдину державу, але було б помилкою вважати, що вона одразу набуде національну душу. Я добре бачу в Італії п'ємонтців, сицилійців, венеціанців, римлян тощо, але не бачу ще там італійців» [8, 26]. Можна провести аналогію, що «національна душа», національна ідентичність українців ще не склалася, недостатньо сформувалася, адже держава Україна існує лише трохи більш як 18 років.

Останнім часом тривали дискусії щодо питання про ймовірність зник-

нення мовних проблем і конфліктів у високоцивілізованих країнах. Зокрема, І. Кон стверджував, що мовні проблеми, які періодично виникають в поліетнічних суспільствах, не будуть переростати у значний конфлікт і викликати масовий національний рух за умови вирішення глибинних соціально-економічних суперечностей [9]. Аналізуючи мовні проблеми у Канаді, вчений зауважує, що там мовний бар'єр відображає історичне відставання франкомовної провінції Квебек і глибоко вкорінену економічну, соціальну й культурну нерівність англо- і франкоканадців. Там, де подібних проблем немає, окремі культурно-лінгвістичні розбіжності не переростають у значний конфлікт. Щоправда, існує й протилежна думка, зокрема, С. Гантінгтон стверджує, що економічні чинники вторинні [10]. Первинними є культурно-мовні відмінності, які посилюють економічний конфлікт, роблять суперечності «політично рельєфними» і «емоційно забарвленими». На нашу думку, виникнення мовних конфліктів можливе у будь-яких країнах з двома й більше лінгвістичними співтовариствами, незалежно від того, на якій стадії розвитку ці країни перебувають.

Конфлікт може виникати не тільки тоді, коли дві сторони прагнуть досягти різної мети, а й тоді, коли вони визнають різні цінності, тобто джерело конфлікту може коренитися й у духовній сфері життя людини. З цього можна зробити висновок, що важливо розрізняти конфлікти інтересів та конфлікти цінностей (або ідентичностей). У конфлікті цінностей матеріальним інтересам не надають першорядної ваги, дуже часто одна або кілька сторін такого конфлікту діють всупереч своїм підставовим або проміжним матеріальним інтересам. Конфлікт цінностей може мати глибоке культурно-історичне підґрунтя і сформуватися як результат несумісності ціннісних систем соціальних суб'єктів, які взаємодіють. Етнічний конфлікт виникає, як правило, в багатонаціональній (полікультурній) державі й проявляється у формі протистояння «група – група», «група – держава».

Коли конфлікти умовно поділяють на міжособові й міжгрупові (соціальні), то така класифікація має певний сенс. До міжособових конфліктів людей найчастіше спонукають особистісні чинники й мотиви, особиста оцінка ситуації й розуміння того, як поводитися у ній. Коли ж ідеться про міжгрупові конфлікти, то до таких конфліктів людей найчастіше спонукають не особисті мотиви та особиста неприязнь або ненависть до тої чи тої людини, а факт своєї належності до певної соціальної (етнічної) групи.

Таким чином, під етнічним конфліктом розуміють будь-яку конкуренцію між етнічними групами – від реального протистояння за володіння обмеженими ресурсами до конкуренції соціальної – у всіх випадках, коли його суб'єктами стають групи людей, що ототожнюють себе за етнічними характеристиками.

Питання про природу або походження етнічних конфліктів досі зали-

шається дискусійним – фахівці різного спрямування по-різному відповідають на нього. Так, з позиції доктрини Гантінгтона, етнічні й конфесійні конфлікти є результатом «зіткнення цивілізацій» [10]. Водночас одні дослідники головну причину цих конфліктів убачають у незавершеності процесів формування «молодих етносів»; інші – в суттєвих відмінностях рівнів так званого «етнічного статусу»; треті – в особливій ролі інтелектуальних і політичних еліт у «мобілізації етнічних почуттів»; ще інші схильні пояснювати етнічні конфлікти певним біологічно заданим феноменом внутрішньовидової агресії.

Фахівці в галузі етнічної психології стверджують, що причини міжетнічних конфліктів повинні розглядатися у рамках більш загальних теорій. Майже всі психологічні концепції явно чи приховано враховують соціальні причини міжгрупових конфліктів і причини соціальної конкуренції та ворожості, які проявляються в діях та уявленнях. Т. Г. Стефаненко зазначає, що в англійській мові навіть є два різні слова на позначення двох видів причин: «reason» (те, задля чого відбувається конфліктна дія, ціль дії) і «cause» (те, що призводить до ворожих дій або міжгрупової конкуренції) [11, 260].

Зазвичай психологи не сумніваються в наявності reason у всіх або більшості міжгрупових конфліктів, але ці конфлікти інтересів, несумісних завдань у боротьбі за обмежені ресурси, залишають для вивчення представникам інших наук. А самі як cause розглядають ту чи ту психологічну характеристику.

На сьогоднішній день можна говорити про мотиваційні, ситуативні та когнітивні теорії конфлікту. У мотиваційному підході вирізняють дві основні концепції пояснення агресивної поведінки людини, яка призводить до виникнення між групових конфліктів: біологізаторську й соціологізаторську.

Прихильники біологізаторської концепції розглядають агресивність як один із атавізмів, який успадковано від примітивних предків, за такої думки значення соціалізації людини фактично ігнорується.

Представники другої концепції (Холlicher, Фромм), опонуючи біологізаторам, стверджують, що інститут взаємобивства існує тільки з часів неоліту (10 тис. років) і є не вродженою, а суспільно «навченою» формою людської поведінки – війною. Ведення війни, на їхню думку, не є біологічно детермінованою дією, воно не закладене в натурі людини. Історія говорить про відсутність у первісному суспільстві «війни всіх проти всіх». Так, навіть наскельний живопис не закарбував жодного епізоду, який би відображав зіткнення між людьми.

Автор однієї з перших соціально-психологічних концепцій В. Мак-Дугалл (1871—1938) приписав прояв колективної боротьби «інстинкту забіякуватості» [12]. Подібний підхід називають гідравлічною моделлю,

адже агресивність не є реакцією на подразнення, просто в організмі людини наявний певний імпульс, зумовлений його природою. Мак-Дугалл порівнював інстинкти людини з газовим балоном, із якого постійно вивільнюється отруйна речовина. Його підтримував відомий психіатр Ф. Перлз, стверджуючи, що накопичена агресивна енергія, подібно до води, яка стримується греблею, нестримно прагне вирватися назовні [13].

3. Фройд також дотримувався гідравлічної моделі психіки: що менше агресивність вихлюпується зовні в деструктивних актах, то сильніший її тиск па психіку індивіда і більшою є ймовірність, що цей потяг прорве всі загати і виявиться в актах невмотивованого насильства. Оскільки агресивність властива людській природі, жодними суспільними реформами не можна приборкати насильство.

На гідравлічній моделі психіки засновано ідею Фройда про причини війн у людській історії. Уперше послідовну систему психологічних поглядів щодо природи агресивності людини висунуто в пізніх працях Фройда. (1927 р. Фройд написав працю «Майбутнє однієї ілюзії», а 1929 р. – «Невдоволення культурою»). Людина належить до двох світів, природи й суспільства, вона розривається між ними, її існування є вічний конфлікт – ці ідеї висловлено й у попередніх працях Фройда, де йшлося про придушення сексуального потягу соціальними нормами. Тепер, окрім лібідо, в полі зору опиняються наслідки придушення агресивного потягу, розглядається феномен «дивовижної ворожості» до культури. Опозиція природа – культура протягом останніх двох століть набувала особливої гостроти в критичні, переламні моменти історії.

У придушенні природних потягів Фройд убачав головне джерело неврозів, теперішнє «невдоволення культурою» пов'язував з надмірністю заборон, накладених суспільними нормами. Але Фройд не ідеалізував життя первісних племен, а розвиток науки, техніки й соціальних інститутів вважав за беззаперечний прогрес.

У статті «Чому війна?» (1932), яка є відкритим листом-відповіддю А. Ейнштейну, Фройд висловився про причини війни й можливі способи її уникнення [14]. Збірник вийшов у Парижі 1933 р. у серії «Відкриті листи» і вмщував лист Ейнштейна та відповідь Фройда. Книга вийшла німецькою, англійською та французькою мовами.

Фройд з гіркотою зазначає, що не плакає сподівань на переборення агресивності людини. «Схильність до руйнування» закладено в людській природі, й «ідеальні мотиви» часто лише маскують цю схильність, на яку обертається і людський інстинкт смерті [14]. Тим не менш Фройд шукає вихід із цієї ситуації. На його думку, все, що створює емоційні зв'язки між людьми, повинно протидіяти війні. Ці зв'язки можуть бути двох видів. Перший – ставлення до людей як до об'єктів любові, навіть за відсутності сексуальних бажань. Другий вид – емоційні зв'язки за допомогою іденти-

фікації. Все, що має для людей загальнозначущий інтерес, формує спільні почуття, ідентифікацію. У цьому плані розглядають такі види ідентифікації, як об'єднуваче ставлення до суспільних лідерів і почуття спільності й тотожності.

Якщо в праці «Невдоволення культурою» Фройд наголошує на згубних рисах культури, а заповідь «Полюби ближнього свого» критикує, то в листі цю заповідь уже схвалює, як і добродійні риси культури. Але загалом підхід Фройда до проблеми агресивності залишається таким самим – в основу його теорії покладено вчення про вроджену деструктивну схильність.

В описі міжгрупових відносин і насамперед міжгрупової агресії (від лат. *adgradi*: *ad* – на, *gradi* – крок, рухатися на або наступати) Фройд багато запозичив у Лебона [8] та МакДугалла [12]. На його думку, ворожість між людьми неминуча, адже конфлікт інтересів у принципі вирішується тільки за допомогою насильства. Людині властивий деструктивний потяг, який спочатку спрямований усередину (потяг до смерті – *Tanatos*), але потім спрямовується на зовнішній світ, отже, він є сприятливим для людини. Ворожість сприятлива і для залучених у неї груп, адже створює почуття стабільності, спільності в цих групах. Саме добродійність ворожості для людини, групи й навіть об'єднань груп призводить до неминучості насильства.

Механізмом формування ворожості до «чужих» і прихильності до «своїх», як стверджує Фройд, є комплекс Едіпа, іманентне розгортання якого триває не тільки в дитячому, а й дорослому віці. Як відомо, згідно з концепцією Фройда, дитина відчуває до батька водночас і любов, і ненависть. Амбівалентність емоційних відносин раннього дитинства переносять згодом на соціальну взаємодію: любов до батька трансформується в ідентифікацію з лідером групи, а також з членами групи, які мають подібну ідентифікацію, ненависть і агресію переносять на аутгрупу.

«Образ ворога» – це комплексне поняття, це певний «архетип» ворога, який створюється, наче мозаїка, частинами. Ворог зображується чужинцем, агресором, безособовою небезпекою, варваром, втіленням зла. За П. М. Шихіревим [15, 30], головним в «образі ворога» є:

1) Його цілковита дегуманізація, відсутність у нього людських рис (так, П. І. Пучков наводить такий приклад дегуманізації: плем'я курнаї, яке мешкає у південно-східних регіонах Австралії, самих себе називало «люди», своїх сусідів (племена нгаріго, тедора і мурінг) – «брадерак», тобто «сердиті люди», а представників західної частини Вікторії, які значно відрізнялися від курнаї мовою і культурними традиціями, – «турунг», тобто «тигрові змії».

2) Екскатегоризування, суть якого полягає в тому, що на противагу категоризуванню (підведення окремого під загальну категорію) відбу-

вається вилучення того чи того об'єкта із загальної категорії. Головний девіз: «Мій опонент (жертва) – не людина». Один із найвиразніших прикладів, який ілюструє цей прийом, описаний французьким письменником Р. Мерлем у документальній книзі «Смерть – моє ремесло» [16]. Начальник нацистського концтабору, добропорядний батько родини й освічена людина, називає в'язнів табору, яких збираються знищити, «одинацями». Виправдовуючись на Нюрнберзькому процесі, Рудольф Ланг говорить: «Зрозумійте мене, я думав про в'язнів, як про одиниці, а не як про людські істоти. Моя увага була прикута лише до технічного аспекту мого завдання. Приблизно, як у льотчика, що скидає на місто бомби...» [16, 264]. В одному із записів щоденника він нарікає, що не може виконати спущений згори план з ліквідації «одинаць», оскільки не спрацювала технологічна новинка – не закопувати загиблих (це дуже затримувало «процес»), а спалювати їх у великій ямі, заливаючи нафтою. Виявилось, «на жаль (!), що в “одинацях”, попри все, зберігається якась кількість жиру. А він, витоплюючись на поверхню, гасить вогонь. Під загрозою план...». Отже, людей немає, є об'єкти, одиниці, матеріал тощо.

3) Покладання вини на:

саму жертву («Це він розпочав, я лише захищаюся»); обставини («У мене не було іншого вибору»); усталені норми («Всі так роблять»);

Подібно до того, як у дитячому віці любов і ненависть до батька є взаємопов'язані, взаємозалежні, не можливі одна без одної детермінанти психічного розвитку особистості, інгрупова згуртованість, з одного боку, і аутгрупова ворожість – з іншого, стають так само взаємопов'язаними, не можливими одна без одної детермінантами соціальної взаємодії.

Отже, аутгрупова ворожість є головним засобом підтримання згуртованості й стабільності групи.

Як гіпотезу Фройд розглядав можливу зміну людської природи. Бувши прихильником ламаркізму, він неодноразово обстоював успадкованість добронабутих ознак, а тому для нього цілком припустимим було «одомашнювання» людини: якщо окремі люди є пацифістами сьогодні, то можна припустити, що з часом природа людини так зміниться, що війни стануть неможливі. Щоправда, такі зміни послаблюють сексуальність людини і невротизують її саму. Дотримуючись пацифістських поглядів, Фройд скептично ставився до діяльності Ліги Націй і до всіх спроб європейських інтелектуалів зупинити нову війну, яка готувалася, попри розмови про мир. Тому й самі заходи щодо запобігання війні він розцінював як утопічні.

Поставлені Фройдом проблемні питання перебувають у центрі уваги етологів, психологів, соціологів тощо. Агресивність, безперечно, не зводиться повністю до впливу соціального середовища, вона виявляється у всіх видів тварин, відіграє значну роль у багатьох формах психічних по-

рушень, не кажучи вже про соціальні прояви агресивності. У річищі мотиваційного підходу інтерпретують міжгрупові відносини й прихильники концепції «фрустрація та агресія». Ніл Е. Міллер та Джон Доллард першими проклали місток між психоаналітичною теорією та біхевіоризмом [17]. Їхня концепція «фрустрації та агресії», представлена в однойменній монографії 1939 р., поклала початок інтенсивних експериментальних досліджень агресії. Згідно з цією теорією, агресія – не потяг, що автоматично виник у надрах організму, а наслідок фрустрації, тобто перешкод на шляху цілеспрямованих дій суб'єкта, або ж ненастання цільового стану, до якого він прагнув. Фрустрація (від лат. *frustratio* – обман, даремне очікування) – негативний психічний стан, зумовлений неможливістю задоволення тих чи тих потреб, що проявляється в напрузі, почуттях тривоги, розпачу, які переростають у гнів, роздратування, готовність до агресивних дій.

У наведеному формулюванні цей постулат не до кінця підтвердився. Не будь-яка агресія виникає внаслідок фрустрації, з фрустрацією не пов'язано жодну з форм інструментальної агресії (в ній агресивні дії не є вираженням емоційних станів, а слугують якійсь значущій позитивній меті, зокрема підвищення власного статусу за рахунок самоствердження). Бувають також випадки, коли фрустрацію змінює не агресивна поведінка, а депресивний стан.

У подальшому автори цієї концепції та їх послідовники (А. Бандура, Р. Волтерс, Л. Берковітц) не обстоювали жорсткий і однозначний зв'язок між фрустрацією й агресією. Однак визначальна ідея цієї теорії зумовила дослідження міжгрупових аспектів агресивної поведінки в необіхевіористській традиції.

З позиції теорії «фрустрація та агресія» Л. Берковітц аналізував расові заворушення у США. Він пов'язував розвиток фрустрацій з відносною депривацією (розумінням своїх труднощів під час порівняння власного становища зі становищем інших). Теза про відносність депривації була важливою для з'ясування її значущості: людина схильна порівнювати своє теперішнє становище не так з минулим, як із становищем інших груп, які перебувають у взаємодії з нею.

Відмовившись від постулату про те, що фрустрація завжди зумовлює агресію, Берковітц запропонував таку загальну схему агресивної поведінки: фрустрація – виникнення почуття гніву – відверта агресія. Гнів виникає тоді, коли досягнення мети, на яку спрямовано дію суб'єкта, блокується ззовні. Однак гнів сам собою ще не зумовлює поведінки, визначеної подібним спонукуванням. Щоб ця поведінка здійснилася, необхідні адекватні їй пускові подразники, а адекватними вони стануть лише за безпосереднього або опосередкованого (наприклад, установленого за допомогою роздумів) зв'язку з джерелом гніву, тобто з причиною фрустрації. Але найголовнішим у його концепції було те, що поняття об'єкта агресії

розширилося до цілої групи, тобто об'єктом агресії може бути не тільки окрема особа, яка чинить безпосередній фрустрований вплив, а й ті, хто асоціюється з нею за тими чи тими ознаками.

Таким чином, Берковітц установив неминучість перенесення агресії на всіх «інших», подібних до тих, хто вчинив фрустраційний вплив у минулому, під час «соціального навчіння». Генералізована агресія можлива й тоді, коли суб'єкт агресії безпосередньо не зазнає фрустрованого впливу, а лише є його пасивним свідком. Берковітц довів, що наявність сцен жорстокості у попередньо переглянутому фільмі посилювала агресивні реакції випробовуваних, особливо тоді, коли вони опинялися віч-на-віч з потенційною жертвою, що її за якимись ознаками, зазвичай етнічними, можна було асоціювати з жертвою із тільки-но переглянутого фільму.

Сам термін «соціальне навчіння» впровадили до наукового обігу з 1941 р. Міллер та Доллард. Під ним вони розуміли не цілеспрямований соціальний розвиток, а процес кількісного накопичення навичок, зв'язків, пристосувань, який до того ж відбувається стихійно.

Таким чином, на протигагу інстинктивістам, теорія «соціального навчіння» Бандури постулювала закономірність навчіння агресивних видів поведінки через безпосередній досвід індивіда. Як один із чинників, які негативно впливають на механізми, що стримують агресію, перетворюють насильство на звичний зразок дій людини й спотворюють її уявлення про реальний світ, учений визначив засоби mass media (засоби масової інформації) як засіб символічного моделювання. Наприклад, він виявив, що діти, які спостерігали агресивну поведінку дорослого, здійснювали більше агресивних актів, ніж діти із контрольної групи, яка взагалі не мала досвіду спостереження за моделлю, й, порівняно з контрольною групою дітей, відтворювали більше реакцій, які були докладною імітацією поведінки моделі. Діти, які спостерігали за поведінкою неагресивного дорослого, здійснювали набагато менше агресивних реакцій, ніж контрольні суб'єкти. В усіх переглянутих теоріях, які відносять до мотиваційних, відбувається протистояння двох немовби діаметрально протилежних позицій. Інстинктивістська позиція зводить усе руйнівне в людині до досвідомого, докультурного, тваринного первня, інша – біхевіористська – виводить деструктивність із соціального середовища.

Е. Фромм запропонував поєднати їх у контексті біосоціального існування людини: маючи біологічні корені, агресивність одночасно зазнає певної трансформації під впливом соціальних умов [18]. Головну проблему психології індивіда він убачає у специфіці його ставлення до світу, а не в задоволенні або фрустрації тих чи тих інстинктивних потреб. Хоч такі потяги, як голод, спрага тощо, – спільні для всіх людей, проте потяги, які спричиняють відмінності в людських характерах (наприклад, любов, ненависть, прагнення до володарювання і т. ін.), є продуктами соціальних

процесів. Суспільство виконує не тільки функцію пригнічення людської психіки, а й функцію творчу. Природа людини, її пристрасті – продукти культури, досягнення історії.

Людина психологічно культурна лише тою мірою, якою вона в змозі контролювати в собі стихійний первень. Якщо механізми контролю ослаблені, то людина схильна до прояву злоякісної агресії, синонімами якої є деструктивність і жорстокість (Е. Фромм). Окрім цього, Фромм називає ще кілька стратегій придушення своєї індивідуальності: авторитаризм, який визначає як тенденцію з'єднати самого себе з кимсь або чимось зовнішнім, щоб набути сили, втраченої індивідуальним «Я», та конформність автомата, яка полягає в цілковитому підкоренні соціальним нормам.

Авторитаризм може проявлятися як у мазохістських, так і садистських тенденціях. За мазохістської форми авторитаризму люди проявляють у взаємовідносинах надмірну залежність, підлеглість і безпорадність. Садистська форма, навпаки, виражається в експлуатації інших, домінуванні й контролі над ними. Зазвичай у людини наявні обидві тенденції. Наприклад, у високо авторитарній військовій структурі людина може добровільно підкорятися командам вищих офіцерів і жорстоко експлуатувати підлеглих.

Термін «конформність автомата» Фромм застосовував до людини, яка використовує цю стратегію, завдяки чому вона стає такою, як усі інші, і веде себе так, як загальноприйнято. «Індивідуум перестає бути самим собою; він перетворюється на такий тип особистості, якого вимагає модель культури, і тому стає абсолютно схожим на інших – таким, яким вони хочуть його бачити» [18]. Фромм проклав шлях до вивчення «авторитарної особистості» як соціально-психологічної передумови виникнення фашизму.

Теодор Адорно, засновуючись на ідеях Фрейда, Фромма, Бандури, запропонував психоаналітичне пояснення виникнення упередженості. Він дослідив та описав новий антропологічний тип, названий авторитарною, або етноцентричною, особистістю, яку визначає наявність жорсткого, вимогливого «Над-Я», слабкого «Воно» і нерозвиненого «Я» [19].

Авторитарній особистості притаманна ворожість до будь-якої групи – потенційної порушниці чинного порядку; жорстка система атитюдів; нетерпиме ставлення до невизначеності; надмірна повага до влади та авторитету; стереотипність мислення; схильність до забобонів.

Люди цього типу мають такі спільні особливості:

- схильність до ідеалізації своїх батьків, називання їх «взірцем добротності»;
- виховання в суворо регламентованих умовах;
- ознаки придушеної ворожості до своїх батьків.

Придушену ворожість переносять на інших – тобто на представників

національних меншин, яких сприймають як ворожих до влади, уособленій авторитарною особистістю. Вважається, що батьки опосередковано передають дітям риси авторитарної особистості через заботи стосовно груп меншості.

Описуючи авторитарну особистість, Адорно ґрунтувався на поглядах Фрейда щодо значення соціалізації дитини в ранньому дитинстві, зокрема із амбівалентності емоційних відносин у сім'ї. На його думку, внаслідок надто суворого виховання, коли придушуються почуття образи дитини та її агресія стосовно батьків, постає тенденція до їх ідеалізації, з одного боку, і до переорієнтації ворожості на об'єкти, що їх замінюють, з іншого. Цей феномен покладено в основу пояснення ставлення до національних меншин.

У людини, вихованої в родині, де панують норми суворості, дистантності й емоційної черствості, частина агресивності вихлюпується на тих, з ким індивід себе не ідентифікує, тобто на зовнішні групи (зазвичай групи меншості). Результати досліджень показали, що в людей-антисемітів виразно виявлені упередження й проти інших етнічних груп: коли випробовуваних просили висловити своє ставлення до двох народів, яких насправді не існує, саме антисемітам ці вигадані групи були не до вподоби.

Найвиразнішим прикладом авторитарної особистості, на думку Адорно, є представник «середніх класів», скромний батько родини або домогосподарка, яка боїться засилля нацменів. Коли такі люди не отримують «все й одразу», чого їм хочеться, вони демонструють вороже ставлення. Зокрема, виникнення фашизму в Німеччині Адорно пояснював широкою представленістю серед населення людей з авторитарними рисами.

Дослідження Адорно викликали значний науковий і суспільний резонанс у всьому світі. Психологічні корені фашизму, як, зрештою, і будь-якого іншого авторитарного режиму, зразу ж виявилися у фокусі суспільних дискусій. Унаслідок цього відбулися суттєві зміни в характері сімейних відносин, зокрема у відносинах між батьками й дітьми: формальні, жорстко регламентовані відносини змінилися на безпосередніші, природніші, гнучкіші норми.

Психологічний портрет авторитарної особистості, описаної Адорно, повторює образ людини маси, якою її уявляв Лебон [8]. Пік популярності і впливу теорії авторитарної особистості припав на 50—60-і роки ХХ ст. Потім вона не раз піддавалася аналізу, зокрема, ідеї Адорно критикували за концентрацію уваги на внутрішньоособистісних імпульсах, тоді як дослідники встановили, що ворожість властива не тільки людям авторитарного складу.

Але, як стверджує Д. Маєрс, незважаючи на всі критичні випадки на адресу концепції Адорно, є достатньо наукових підтверджень слушності її тверджень [20].

Теорія реального конфлікту (ситуативні змінні)

З принципово інших теоретичних позицій підходить до проблеми міжгрупових конфліктів американський учений Музафер Шериф [21]. Л. Росс і Р. Нісбетт стверджували, що дослідження Шерифа, які вважають класичними в американській соціальній психології, нав'язно ідеями найвидатнішого ситуаціоніста XIX ст. Карла Маркса, для якого засадничим у концепції було те, що не свідомість людей визначає їх суспільне буття, а, навпаки, суспільне буття визначає свідомість [22].

Джерела міжгрупової ворожості Шериф убачає в об'єктивному конфлікті несумісної мети та інтересів взаємодійних груп, неминучому за ситуації конкурентної взаємодії представників цих груп. Це єдиний конфлікт серед міжгрупових конфліктів, причину якого – reason міжгрупової ворожості (реальний конфлікт інтересів) – розглядають одночасно й як cause.

Експерименти Шерифа, здійснені в середині 50-х років XX ст. в американському містечку Робертс Кейве, у літньому таборі для підлітків (11—12 років), дали змогу виокремити вплив ситуації на прояви людиною агресії стосовно інших (людей, груп, племен). Експерименти Шерифа, що стали хрестоматійними, по-перше, проведено на реальних, а не на штучно створених лабораторних групах, а по-друге, ці дослідження були лонгітюдними.

Головною метою дослідження було вивчення впливу міжгрупової взаємодії (кооперація або конкуренція) на спосіб взаємовідносин між групами й усередині груп. Адміністрація табору спеціально організувала взаємодію між групами підлітків так, щоб вона мала виражений характер змагання, в якому тільки одна із груп могла здобути перемогу. Дослідники планували діяльність груп таким чином, щоб у них розвивалася внутрішньогрупова згуртованість, визначалися групові ролі, зокрема лідерські, норми, правила поведінки й санкції проти тих, хто їх порушує. Завершення формування груп визначили за тим, що діти починали усвідомлювати себе як єдине ціле.

Саме ж формування груп в експерименті здійснювали по-різному. В одному випадку на першому етапі, після приїзду підлітків у табір, їхню діяльність було організовано так, щоб хлопчики мали змогу самі встановлювати дружні стосунки. На другому етапі підлітків поділили на дві групи, з метою руйнування дружніх зв'язків, які склалися під час знайомства. Водночас спостереження за підлітками показали, що в стосунках між представниками різних груп до початку конкурентної взаємодії між ними були відсутні прояви ворожості. Третій етап полягав у низці змагань, де одна група ставала беззаперечною переможницею, а інша зазнавала поразки. Міжгрупові змагання на цьому етапі вели до соціально-психологічних ефектів, які безпосередньо стосуються міжгрупових конфліктів.

У другому випадку в експерименті не було «чистого» першого етапу, адже підлітки приїздили у табір уже заздалегідь поділеними на дві окремі групи. У цій ситуації деякі прояви міжгрупової ворожості, зокрема відмінності в атитюдах стосовно «своїх» і «чужих», відзначено на самому початку спільного проживання в таборі, тобто за відсутності конкурентної взаємодії між групами. У цьому експерименті дослідники додали ще один етап: конкурентні групи ставили у проблемну ситуацію, подолання якої потребувало об'єднання зусиль обох груп (несправність водогону чи вантажного автомобіля, яким привозили продукти). На цьому етапі дослідження зафіксовано зниження міжгрупової ворожості; часткове відновлення або створення нових дружніх відносин всупереч рамкам групового членства, хоча сліди попередньої міжгрупової ворожості не було ліквідовано повністю.

Згідно з результатами досліджень Шерифа, головною причиною виникнення міжгрупових конфліктів є спосіб взаємодії між групами (кооперація або конкуренція). Було переконливо встановлено, що як інстинкти, так і принципи поведінки, засвоєні в родині, можуть відступати на задній план, якщо життєва ситуація зумовлює конкуренцію або кооперацію між групами. Період, в який проводилися дослідження Шерифа, характеризувався прагненням перевірити всі теоретичні концепції минулих часів. Як правило, виявлялося, що академічні кабінетні теорії не витримували випробувань реальним життям і були слухними лише почасти. Однак і відкидати їх не можна, оскільки ці описи дають змогу зрозуміти та об'ємно уявити композицію причин і стимулів тої чи тої поведінки людини стосовно інших.

Працями Шерифа започатковано принципово новий підхід до дослідження міжгрупових відносин, коли джерела міжгрупової ворожості чи згуртованості шукають не в індивідуальних мотиваційних чинниках, а в характеристиках самої міжгрупової взаємодії.

Водночас концепція Шерифа виявилася однобічною, адже вона не може пояснити численних фактів прояву зовнішньогрупової ворожості й упередженості в оцінках своєї й чужої групи, які виникають за відсутності об'єктивного або реального конфлікту інтересів (об'єктивного в тому сенсі, що лише одна з груп могла стати переможницею за рахунок іншої) й загалом попереднього досвіду міжгрупової взаємодії. Ця концепція залишає поза розглядом не менш суттєві для розуміння цих феноменів внутрішні (когнітивні й емоційні) процеси.

Теорія соціальної ідентичності (когнітивістський напрям)

Представники когнітивістського напрямку заперечили жорстку, прямолінійну залежність міжгрупової ворожості лише від зовнішніх чинників. Результати досліджень показали, що аутгруппова ворожість можлива і без об'єктивного конфлікту інтересів. (Такі висновки в імпліцитній формі є

вже в експериментах Шерифа.) Зокрема, в експериментах К. Фергюсона і Г. Келлі групи виконували різні завдання – наприклад такі, як накреслення плану міста чи складання оповідань. Незважаючи на те, що експериментальна процедура не передбачала групового змагання, члени груп у оцінюванні продуктів їх власної групи та аналогічних продуктів чужої групи мали тенденцію переоцінювати результати власної й недооцінювати результати аутгрупи, навіть тоді, коли вони самі не брали безпосередньої участі в роботі.

Ці дослідження привели до постановки питання про причини та форми міжгрупової дискримінації, про роль суто когнітивних процесів у регуляції міжгрупової взаємодії.

У річищі когнітивістської традиції було запропоновано так звану «теорію соціальної ідентичності», фундаторами якої є лідер Європейської асоціації експериментальної соціальної психології (ЄАЕСП) Г. Таджфел та Дж. Тернер. Г. Таджфел та його послідовники (М. Біллі, Дж. Тернер та ін.) провели серію лабораторних експериментів, які отримали назву «експерименти з матрицями Таджфела» або «експерименти з мінімальної міжгрупової дискримінації» [23]. У цих експериментах випробовуваних – дітей або студентів – випадковим чином розподіляли по двох умовних, або номінальних, групах, а віднесення їх до тої чи тої групи проводилось на підставі незначних критеріїв (наприклад, надання переваги одному з художників-абстракціоністів: Паулю Клеє чи Василеві Кандинському або тенденції до переоцінки чи недооцінки кількості точок при їх короткотривалому показі на тахістоскопі тощо). Все це робили із спеціальною метою – виключення із ситуації експерименту чинників, які можна було б розглядати як об'єктивні причини міжгрупової дискримінації: конфлікт інтересів, взаємодія між випробовуваними, попередня ворожість тощо.

На другому етапі випробовувані індивідуально розподіляли плату за участь в експерименті між двома іншими учасниками, про яких їм було відомо тільки те, до якої із двох груп ті належать. Окрім того, щоб позбавити випробовуваних корисливої мотивації, їм повідомляли, що вони за жодних умов нічого не отримають. Визначення винагороди учасникам експерименту здійснювали за допомогою спеціально розроблених таблиць, в яких фіксували в різних варіантах абсолютні розміри сум, які належать представникові «своєї» й «чужої» групи, та їх співвідношення. Стратегія розподілу була такою: зрівнювальна (справедлива), максимальна сума для обох учасників, максимальна вигода для представника своєї групи (абсолютний інгруповий фаворитизм), максимальна відмінність на користь представника своєї групи (відносний інгруповий фаворитизм) та інтегральний інгруповий фаворитизм як співвідношення двох попередніх стратегій.

Розподіляючи гроші, випробовувані віддавали перевагу представни-

кам «своїї» групи; водночас домінувала стратегія, пов'язана з установленням максимальних відмінностей між групами на користь «своїї». Незважаючи на те, що випробовувані були розподілені на уявні групи, ніколи не бачили ні «своїх», ні «чужих» і ні з ким із них не спілкувалися, вони віддавали перевагу членам «своїї» групи, більш щедро винагороджуючи їх порівняно з «чужими».

Дослідження Г. Таджфела переконливо довели наявність інгрупового фаворитизму (від лат. *favor* – прихильність) та міжгрупової дискримінації навіть «мінімальних», тимчасових груп. Суттєвим є те, що згодом дослідження реальних, а не «мінімальних» груп у природних, а не в лабораторних умовах також виявили міжгрупову диференціацію і дискримінацію. Так, англійський соціальний психолог Руперт Браун, проводячи дослідження на авіабудівних заводах, переконався в тому, що бригади робітників ладні були навіть втратити на власному заробітку, аби зарплата в інших бригадах була нижчою, ніж у їхній (Браун, 2001). Тобто виробничі групи порівнювали себе одна з одною і прагнули до того, щоб хоча б у чомусь (але бажано в суттєвому – наприклад, зарплаті) мати перевагу над «ними». Водночас вони не порівнювали себе з групами іншого рівня, наприклад з адміністрацією, чия зарплата була, безперечно, вищою, оскільки адміністративні працівники – не їхній рівень для порівняння.

Людам властиво приносити в жертву абсолютну мету задля досягнення відносної. Нехай їм самим буде гірше, але все-таки краще, ніж тому, кого вони вважають своїм суперником; варіант «нам краще, але суперникові також» взагалі не розглядається: «перемога над суперником набагато важливіша за абсолютну вигоду». Ці припущення підтверджують психологічні експерименти та опитування суспільної думки. Гантінгтон зазначає, що, попри невдоволення економістів, американці не раз заявляли: нехай вони житимуть гірше, проте, як і раніше, випереджатимуть японців; варіант «жити краще, але відстати від японців» нікого в Америці не влаштовував [10].

Отже, саме когнітивні процеси, на думку Таджфела, і пояснюють отримані ним в лабораторії дані, так само, як і багато інших моментів у реальній міжгруповій взаємодії. В річищі когнітивізму Таджфел пропонує перегляд самого терміна «соціальна група». Доти соціальну групу розглядали:

1. або з позиції мотивації й взаємозалежності: коли індивіди пов'язують один з одним задоволення своїх потреб;
2. або з позиції соціальної структури й мети: коли зв'язки між індивідами організують і регулюють за допомогою системи ролей і норм, що поділяються;
3. 3) або з позицій інтеракції – коли індивіди перебувають у постійному контакті, комунікації й взаємодії один з одним.

На думку авторів теорії соціальної ідентичності, всі ці визначення зроблено на підставі досліджень малих груп, і в них не враховано такі соціальні категорії, як нації, раси, класи, релігії, професії тощо. Наприклад, члени великої групи – французи – не кооперуються як одна спільнота для досягнення спільної мети, не інтегровані в одну систему ролей і норм, не можуть вступити в безпосередній контакт. Група, як стверджують Таджфел і Тернер, – це «сукупність індивідів, які сприймають себе як членів однієї соціальної категорії, поділяють емоційні наслідки цього самовизначення і досягають певного рівня погодженості в оцінці групи та їхнього членства в ній» [24]. Інакше кажучи, французів об'єднує лише те, що вони сприймають себе французами і тим самим вирізняють себе з-поміж усіх «не французів» з відповідною оцінкою цієї відмінності.

Таким чином, згідно з когнітивістською теорією формування групи відбувається в тому випадку, коли два (або більше) індивіди починають усвідомлювати і визначати себе з позиції інгрупової – аутгрупової категоризації. Сам факт членства у групі (або, за когнітивістською термінологією, в «категорії») автоматично формує соціальну ідентичність. «Категоріальне» членство автоматично розгортає ланцюжок когнітивних процесів, послідовно доводячи його до міжгрупової диференціації на ментальному рівні й, відповідно, до міжгрупової дискримінації – на поведінковому. Як стверджує В. С. Агеев, «логіка когнітивістського дослідження привела фактично до роздвоєння соціально-психологічного об'єкта на два принципово різні класи: 1) клас психологічних явищ, пов'язаних із соціальною взаємодією, яка безпосередньо спостерігається; 2) клас явищ, які стосуються суб'єктивного відображення останніх» [25, 34—35]. Когнітивізм зосередив увагу на вивченні соціально-психологічних явищ другого класу, й замість суб'єкта необієктивістів – «реагента» й «взаємодійного» – з'явився «сприймальний», «рефлексивний», той, що «розуміє причини» суб'єкт когнітивістів.

У когнітивістській концепції міжгрупову поведінку, міжгрупову взаємодію виводять із когнітивного світу особистості, тобто когнітивні процеси соціальної категоризації, ідентифікації з групою і міжгрупове порівняння стають причиною міжгрупової дискримінації. Тоді як у теорії реального конфлікту, запропонованій Шерифом, внутрішньогруповий фаворитизм є наслідком об'єктивних суперечностей, які виникають у процесі міжгрупової взаємодії.

У більшості «експериментів з мінімальної міжгрупової дискримінації» розглядали рівностатусні групи, проте реальний світ не однорідний. Нерівність може проявлятися за багатьма критеріями: економічними, соціальними, етнічними (група нацменшин і домінантні національності) тощо. Якщо перехід із одного соціально-економічного класу в інший хоча і складний, але все ж таки можливий, то вихід із низькостатусних груп ін-

шого типу часто поєднаний з невирішуваними проблемами (наприклад, свою расу поміняти взагалі неможливо).

Під час вивчення груп більшості й меншості було виявлено, що члени доміантної групи демонструють виразнішу тенденцію до соціальної конкуренції. Але тільки до певної межі – найпотужніші групи настільки впевнені в своєму статусі й мають настільки однозначну позитивну ідентичність, що можуть собі дозволити не проявляти соціальної конкуренції щодо груп меншості. Наприклад, як показують дослідження, вищі верстви білого населення США (високостатусні групи) демонструють ліберальні соціальні атитюди до расових й етнічних меншин, а біле населення нижче середнього класу виявляє більшу етнічну упередженість. Однак у цьому випадку між групами існують реальні конфлікти інтересів.

Таджфел і Тернер не заперечують існування конфліктів, зумовлених реальними причинами, але, на їхню думку, є також ситуації, в яких єдиним результатом соціальної конкуренції може виявитися зміна відносних позицій груп. Теорія соціальної ідентичності постулює, що, з метою підтримки позитивної соціальної ідентичності (бути хоча б у власних очах кращим, аніж інша група), люди досягають цього за допомогою міжгрупової дискримінації. Не слід забувати, що ми самі творимо свій соціальний світ, тому в нашому розпорядженні весь арсенал психологічних засобів, які допомагають піднести свою групу або принизити чужу. До речі, належність до національної групи – найприйнятніша сфера для компенсаторної самоповаги.

Слід мати на увазі, що ситуація «чистої» соціальної конкуренції трапляється доволі рідко, так само, як неможливо навести приклад реального конфлікту інтересів, на який не впливали б психічні процеси, пов'язані з груповим членством. Агеєв зазначає, що когнітивні процеси, й процеси соціальної ідентифікації зокрема, повинні стати не кінцевим пояснювальним принципом, а предметом спеціальних досліджень. Залежність соціальної (міжгрупової) поведінки від соціальної ідентичності, яка визначається груповим членством, – лише одна ланка в каузальному ланцюжку. До того ж ланка не вихідна, не початкова, а проміжна, своєю чергою, залежна й така, що визначається багатьма чинниками, які, якщо назвати їх одним словом, і є ті об'єктивні умови, в яких існують і взаємодіють ті чи ті соціальні групи. Загальну схему каузальних залежностей можна представити так (рис. 5).

Ця схема є замкнутим кільцем з одним зворотним впливом. Об'єктивні умови, в яких існують групи, опосередковують розвиток когнітивних процесів, самий генезис соціальної ідентичності особистості. Соціальна категоризація як суб'єктивний, когнітивний процес не може не відображати об'єктивно наявної соціальної стратифікації і диференціації між групами. Зрозуміло, що відображення може бути неточним, не дзеркальним, не-

автоматичним. Але навіть з урахуванням всієї тієї довільності, упередженості, автономності, якими позначено всі прояви суб'єктивного, наявність зв'язку між когнітивними психологічними утвореннями і об'єктивними соціальними умовами (до того ж зв'язку саме генетичного, причиново-наслідкового), на думку Агеєва, є очевидною. Тоді подальший вплив суб'єктивної сфери людини на її соціальну поведінку, докладно простежений і проаналізований когнітивістами, можна беззастережно прийняти: вплив когнітивних процесів на міжгрупову поведінку залишається однією із суттєвих ланок в загальному ланцюгу причин і наслідків.

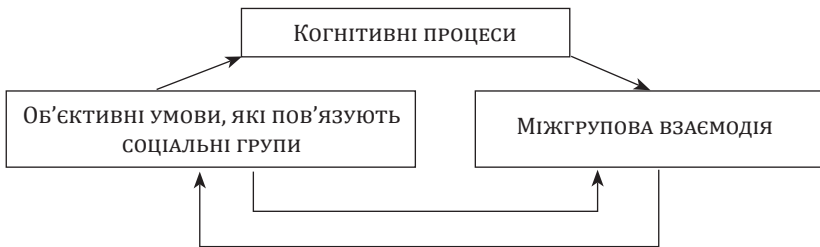


Рис. 5. Детермінанти міжгрупової взаємодії

Однак існує і зворотний вплив: міжгрупова взаємодія, яку визначають когнітивні змінні, впливає за механізмом зворотного зв'язку і на первинно детермінантну ланку – об'єктивно наявні соціальні умови. Міжгрупові відносини, міжгрупова взаємодія створюють і трансформують соціальні структури вищого порядку. Такою – саме у психологічному аспекті – є модель впливу суб'єктивного чинника на об'єктивно наявні соціальні умови.

Розглядаючи динаміку етнічних за формою конфліктів, слід наголосити, що всі вони проходять схожий шлях.

Перша фаза – романтична: я прагну перемоги, мій суперник збентежений, я його підкорю, примушу діяти в моїх інтересах.

Наступна фаза – фаза апатії, коли з'являється відчуття, що завдання придушення суперника, яке спочатку видавалося не надто складним, виконати не так просто.

Потім настає фаза глухого кута, або безвиході, – відчуття, що перемогти суперника не тільки непросто, а й навіть неможливо.

Після цього настає фаза відчаю. Людина розуміє, що її суперник хоче для себе також дуже важливого. От тут і з'являється підстава для переговорів.

З метою запобігання міжетнічним конфліктам психологи розробляють проекти з підвищення психологічної компетентності членів груп, що конфліктують. Ідеться про надання соціально-психологічної інформації щодо

процесів, які впливають на міжетнічні відносини. Знання про подібність і відмінність між культурами та їх представниками сприяє поліпшенню відносин між ними; зумовлює трансформацію стереотипів «чужої» групи.

Проте чи не всі дослідники проблеми врегулювання міжетнічних конфліктів доходять висновку, що вирішення конфліктів психологічними методами є неможливим, адже жоден психологічний механізм не спроможний розв'язати соціальні проблеми. Водночас вони шукають способи подолання деструктивних форм міжгрупових відносин. Зокрема, Лоренц пропонує кілька способів подолання деструктивної агресії [26, 1994]. Він формулює поняття «переорієнтована агресія», за допомогою якої можна запобігти соціально небажаним проявам агресії через культурно-ритуалізовану форму боротьби – спорт. Однак найдієвішим способом запобігання агресії Лоренц вважає особисте знайомство людей різних націй, адже саме анонімність полегшує сплески агресивності та захоплення людей одним ідеалом.

Не змінюючи соціальної ситуації, психологічні підходи сприяють переорієнтації людської агресії, об'єднанню людей навколо спільної мети та ідеалів, установленню більш безпосередніх, вільних, природних, гнучких норм відносин між батьками та дітьми.

Для оцінки перспектив урегулювання та вирішення конфліктів важливо розрізнити вищезгадані конфлікти інтересів і конфлікти цінностей. Багато сучасних конфліктів утворилися довкола потреб розвитку, які виражаються в категоріях культурних цінностей, таких як мова, національна самобутність, національна література, права людини тощо. Такі теми та об'єкти можуть втягнути у відкриті конфлікти значні маси людей. Безумовно, для зняття напруженості між народами існують певні публічно санкціоновані форми ритуально-ігрового ерзац-конфлікту, які здатні забезпечити потрібний соціальний катарсис, знизити ймовірність масового насильства. Одним із прикладів ігрових конфліктів було суперництво футбольних команд «Арарат» (Єреван) та «Нефтчі» (Баку), яке замикало взаємну неприязнь у рамки спортивного суперництва, перетворюючи старі порахунки на рахунки футбольних перемог і поразок.

Таким чином, конфлікти цінностей, на відміну від конфліктів інтересів, надзвичайно важко розв'язати, вони періодично переходять із латентного стану в актуалізований і навпаки, перетворюючись унаслідок цього на затяжні.

Слід наголосити, що в сучасній конфліктології на позначення різних шляхів розв'язання конфлікту є поняття *вирішення конфлікту*, *врегулювання конфлікту* й *управління конфліктом*. Ці поняття не тотожні й не повинні використовуватися як взаємозамінні. Кожне з них означає різний рівень подолання суперечностей, які становлять суть конфлікту.

Вирішення конфлікту – це усунення причин, які його породили. Оче-

видно, що багато суперечностей є виявом самої сутності суспільного життя й людської діяльності, а отже, не можуть бути ні розв'язані, ні подолані, ні викорінені. Але коли йдеться про конфлікти, які виникають внаслідок несуттєвих, вторинних суперечностей, то такі конфлікти вочевидь можуть бути вирішені.

Тому для прогнозування кінця конфліктів і вироблення стратегії дій з їх подолання слід визначити особливості суперечностей, які становлять суть конфліктів. Однак не всі конфліктологи погоджуються з таким підходом. Зокрема, Р. Дарендорф, наприклад, вважає, що необхідно відмовитися від марних спроб усування причин конфліктів і будь-яка спроба втручання у конфлікт повинна обмежуватися регулюванням прояву конфлікту [27].

У випадку, коли суперечності, які становлять суть конфлікту, неможливо вирішити, йдеться не про вирішення, а про врегулювання конфлікту.

Урегулювання конфлікту – це такий вихід з конфлікту, внаслідок якого суперечності, яка породила конфлікт, не вирішують, проте досягають згоди стосовно предмета або об'єкта конфлікту. Так, конфлікт щодо території між двома етносами не може бути остаточно вирішений, поки існують самі етноси, але цей конфлікт можна врегулювати в різний спосіб, наприклад, тимчасово передаючи спірну територію під контроль третьої сили або здійснюючи нове територіально-державне розмежування тощо. Таке розв'язання конфлікту фактично означає його перехід із відкритого стану в латентний, конфлікт у такому разі не вичерпується й через певний час може знову активізуватися. Однак для конфліктів, які ґрунтуються на сутнісних суперечностях, таке розв'язання є сприятливим, адже воно може забезпечити мирне співіснування кільком поколінням людей. За цей період у суспільстві можливі поява або якісна зміна самих суб'єктів – носіїв конфлікту, що зумовить принципово нове конфліктне середовище, в якому раніше не вирішуваний конфлікт стане вирішуваним.

І, нарешті, за відсутності можливостей і для врегулювання конфлікту як безпосереднє завдання може постати управління ним. *Управління конфліктом* – це такий вплив на конфліктний процес, під час якого суттєво зменшуються деструктивні наслідки конфлікту, відбувається його обмеження щодо кількості суб'єктів, предметів і об'єктів. Але сам конфлікт і далі функціонує у відкритій, а не латентній формі. Управління конфліктом може бути перехідним, підготовчим етапом до його врегулювання. В інших випадках, коли конфлікт стає затяжним і перспективи його реального врегулювання відсуваються на невизначений термін, управління конфліктом може набути стратегічного значення.

Затяжний етнічний конфлікт не тотожний латентному конфлікту. Якщо повернення етнічного конфлікту в стійку латентну фазу можна розглядати як один із оптимальних виходів з конфлікту, то про затяжний

конфлікт цього не скажеш. Затяжний конфлікт – це коливальний процес з низькою амплітудою коливань і частою зміною відкритих і латентних фаз. Цей стан отримав афористичну назву «ні війни, ні миру».

Затяжний конфлікт характеризується високим рівнем етносоціальної напруги; перманентним зіткненням людей на етнічному ґрунті, він може призвести до людських втрат, хоча й у меншій кількості, ніж під час воєнних дій; економічної та політичної деградації суспільства. Атрибутом затяжних етнічних конфліктів є терористична діяльність.

Затяжними етнічними конфліктами в сучасному світі є арабо-ізраїльський конфлікт, етнорелігійний конфлікт на півночі Індії, сингалотамільський конфлікт у Шрі-Ланці, міжплеменні конфлікти в Африці, чеченський конфлікт на території Російської Федерації.

Розв'язання конфлікту є надзвичайно складним процесом, під час якого за модель урегулювання етнічних конфліктів обирають припинення насильства та організацію переговорів.

Для успішного ведення переговорів необхідні:

- по-перше, інституціоналізація конфліктних етнічних груп. У сучасних етнічних конфліктах зазвичай лише одна із сторін інституціоналізована: це держава;
- по-друге, максимальне скорочення проблем, що обговорюються, і переведення глобальних невирішуваних суперечностей у річище конкретних завдань, які можна вирішити;
- по-третє, переговорний процес має бути спрямований на розв'язання за типом «взаємний виграв», а не на перемогу однієї із сторін.

Важливою проблемою в розв'язанні конфліктів є спосіб висвітлення конфліктів засобами масової інформації (ЗМІ). Дональд Р. Браун, Чарльз М. Фаєрстоун, Елен Міцкевич вирізняють чотири підходи до проблеми [28].

Перший підхід засновано на твердженні: якщо конфлікт не висвітлювати, то, можливо, він згасатиме або й зникне. Реальна практика британської інформаційної мережі у відображенні дій ІРА ілюструє другий підхід до проблеми, а саме: показ конфлікту орієнтовано на мобілізацію суспільної думки проти однієї з сторін, що беруть участь у протистоянні. Цей підхід спрямовано на посилення суспільної терпимості, готовності до зростання витрат і обмежень особистих свобод задля тривалої безпеки.

Третій підхід має на меті висвітлення позицій двох сторін, що перебувають у стані конфлікту. Однак інституціоналізовану сторону, що зазвичай має реальну владу, здебільшого зображують як таку, що беззаперечно має рацію, або таку, що має набагато більше слушності, ніж будь-яка інша сторона. Показ шляхів досягнення можливих поступок чи узгоджень міг би зарадити справі.

Четвертий підхід пропонує створення зрозумілої та збалансованої (принаймні неоднобічної) картини конфлікту: його витоків, природи й можливих шляхів розв'язання. «Хоча цей підхід видається найлогічнішим, реалізувати його найважче» [28]. Уряди чи інші можновладці можуть чинити значний опір спробам ЗМІ висвітлювати конфлікти з позицій багатосторонньої перспективи, бо ж вони переконані, що лише одна сторона має слухність. Що незалежніші інформаційні засоби, то більші їхні шанси вистояти під тиском урядової протидії.

Літератури:

1. *Здравомыслов А. Г.* Фундаментальные проблемы социологии конфликта и динамика массового сознания / А. Г. Здравомыслов // Социологические исследования. – 1993. – № 8. – С. 12—21.
2. *Fallers L. A.* The Social Anthropology of the Nation-State. – Chicago : Aldine, 1974.
3. *Сорокин П. А.* Причины войны и условия мира / П. Сорокин // Социс. – 1993. – № 12ю – С. 140-148.
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В.Бибихина]. изд. 3-е. СПб. : Наука, 2006. 452 с. (Слово о сущем ; том 39).
5. *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства / М. де Унамуно / [пер. с исп. ; вступ. стат. Е. В. Гараджа]. – К. : Символ, 1996. – 416 с. – (Книги века).
6. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. М. : «Изд-во АСТ», 2003. – 603 с.
7. *Малахов В.* Символическое производство этничности и конфликт / В. Малахов // Язык и этнический конфликт / [под ред. М. Брилл Олкотт и И. Семенова]. М. : Гендальф. – 2001. – С. 115—137.
8. *Лебон Г.* Психология народов / Г. Лебон // Психология толп / [сост. А. К. Боровиков]. – М. : Институт психологии РАН, Изд-во «КСП+», 1998. – С. 14—121.
9. *Кон И. С.* Социологическая психология / И. С. Кон. – М. : Московский психолого-социальный институт; Воронеж : Изд-во НПО «МОДЭК», 1999. 560 с. (Серия «Психологи отечества»).
10. *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. – М. : «Изд-во АСТ»; «Транзиткнига», 2004. – 635 с.
11. *Стефаненко Т. Г.* Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – Екатеринбург : Деловая книга, М. : Институт психологии РАН «Академический Проект», 2000. – 320 с.
12. *McDougall W.* Introduction to Social Psychology / W. McDougall. Boston, MA : John W. Luce and Company, 1926. – 513 p.
13. *Перлз Ф.* Эго, голод и агрессия / [под ред. Д.Н. Хломова]. М. : Смысл, 2000. – 358 с. (Золотой фонд мировой психологии).
14. *Фрейд З.* Почему война? / З. Фрейд // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / [сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича]. – М. : Ренессанс, 1991 в. – С. 257—269.
15. *Шихирев П. Н.* Динамика и особенности современного этнического кон-

фликта / П. Н. Шихирев // Социальные конфликты: Экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения. – М., 1995. – Вып. 10. – С. 76—78.

16. Мерль Р. Смерть – мое ремесло / Р. Мерль. – К.: Радянський письменник, 1963. – 270 с.

17. Miller N. E. Social Learning and Imitation. New Haven / N. E. Miller, J. Dollard. New Haven : Yale University Press, 1941. – 421 p.

18. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : Республика, 1994. – 447 с.

19. Адорно Т. Исследование авторитарной личности. Т. Адорно / [под общ. ред. В. П. Култыгина]. – М. : Серебряные нити, 2001. – 416 с.

20. Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб. : Питер Ком, 1998. – 688 с.

21. Sherif M. Social interaction: process and products: selected essays / M. Sherif. – Chicago: Aldine Pub. Co., 1967. – 512 p.

22. Росс Л. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии / Л. Росс, Р. Нисбетт. – М. : Аспект Пресс, 1999. – 429 с.

23. Billig M. Social categorization and similarity in intergroup behavior // M. Billig, H. Tajfel European Journal of Social Psychology. – 1973. Vol. 3. – P. 37—52.

24. Tajfel H. An integrative theory of intergroup conflict / H. Tajfel, J. C. Turner // W. G. Austin, S. Worchel (eds.). The social psychology of intergroup relations. – Montrey, Calif., 1979. – P. 33—47.

25. Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы / В. С. Агеев. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 240 с.

26. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло») / К. Лоренц ; [пер. с нем.]. – М. : Прогресс, Универс, 1994. – 272 с. (Библиотека зарубежной психологии).

27. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф // Социологические исследования. 1994. № 5. С. 142—147.

28. Браун Д. Р. Теле-радионови та меншини / Д. Р. Браун, Ч. М. Файерстоун, Е. Міцкевич / [пер. з англ. ; передм. Дж. Картера]. – К. : Всеуито, 1996. – 160 с.

Людмила Троельнікова

ТРАДИЦІЇ, ОБРЯДИ, РИТУАЛИ ЯК ФОРМУЮЧІ КОМПОНЕНТИ ХУДОЖНЬОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ

Зміст художньо-освітнього простору найповніше відображається в певних формах спадкоємності – традиціях, звичаях, обрядах, ритуалах. Традиція (від латинського «tradere» – передача) – те, що переходить від одного покоління до іншого. Поняття «традиція» споріднене з поняттями «передача» (transmission), «перехід» (translado), «перенесення» (traspaso) [18]. Але те, що минає, залишається, бо існує щось, що є підґрунтям вічного плину речей. Момент – результат тривалості, яку він несе в собі, але світ – не калейдоскоп. На нашу думку, вдалим є порівняння відомим іспанським мислителем М. де Унамуно традиції з міцним руслом сутності вічного мистецтва, по якому тече ріка поступу, здобруючи та поліпшуючи його [18].

Своєрідною поезією наповнені роздуми М. де Унамуно про традицію, зокрема про те, що він називає вічною традицією. На його думку, є традиція вічна (заповіт століть), традиція минулого і традиція сучасного. Так, розглядаючи генезис художньої освіти, виділяють минулі й сучасні моменти. Це можливо лише завдяки існуванню традицій, оскільки вони постають як субстанції історії художньої освіти. Розуміння сутності традиції полягає в тому, що вона є проявом інтра-історичного, позасвідомого в культурогенезі взагалі. Чимало подій в історії людства відбувається непомітно, але вони виступають своєрідним підґрунтям істинної, а не хибної традиції, яку зазвичай прагнуть знайти в минулому, що криється в художніх матеріальних та нематеріальних пам'ятках. Ця істинна традиція є вічною, її варто шукати в глибині сучасного, а не у вічній кризі минулого. М. де Унамуно вважає, що так само, як традиція є субстанцією історії, вічність є субстанцією часу, історія – формою традиції, а час – формою вічності.

Досить вдалим є загальне визначення традицій С. Безклубенка. Традиції – це сукупність усталених, успадкованих від попередніх поколінь уявлень про навколишній світ і про місце та роль у ньому людей, про їхні пра-

ва і обов'язки стосовно один одного тощо, – уявлень, які мають оціночний (аксіологічний) та нормативний (регулятивний) характер [3].

Незважаючи на те, що традиція передусім є основною формою формальної спадкоємності, в мистецтві вона переважно проявляє себе як форма неформальної спадкоємності. Це зумовлене тим, що носієм мистецтва є творча еліта, насамперед – особистість як творець. Т. Еліот у праці «Традиція та індивідуальний талант» зазначає, що, коли розглядати поета без упередженості, то можна з'ясувати, що не тільки краще, а й найбільш індивідуальне в його творчості вкорінене там, де найсильніше ствердили своє безсмертя його предки, поети минулого [22]. Проте дослідник вважає, що коли б єдино можлива форма традиції, засвоєння минулого полягала у незаперечному прямуванні шляхами, прокладеними попередніми поколіннями, в несміливому, невпевненому та сліпому копіюванні їхніх досягнень, то така «традиція» не становила б для нас жодного інтересу. Людство пам'ятає чимало таких механічних запозичень та копіювань, які з часом забулися; в цьому разі новизна краще за повторення. Однак традиція – це поняття, набагато ширше та значніше. Насамперед воно передбачає відчуття історії, необхідне кожному, хто прагне стати митцем. У свою чергу, це відчуття передбачає відчуття минулого не лише як такого, що минуло, а й як сучасного. Воно спонукає людину творити, відчуваючи в собі не лише власне покликання, а й здобутки всього європейського мистецтва, як такого, що існує одночасно, утворює синхронний ряд. Це відчуття історії – відчуття неминущого і скороминущого (неплинного і плинного) у їх єдності – саме й визначає причетність митця до традиції. І саме воно дає можливість митцю з особливою гостротою усвідомлювати своє місце у часі, свою сучасність.

Жоден митець у будь-якому мистецтві не розкривається повністю сам по собі. Сенс його творчості, його цінність визначаються лише у зіставленні з митцями минулого. Про нього не можна судити окремо: варто для контрасту та порівняння помістити його в один ряд з майстрами минулих часів. Для Т. Еліота це виступає принципом не лише історичної, а й естетичної критики. Розглядаючи той чи інший твір мистецтва, необов'язково за єдиний критерій його цінності механічно брати шедеври минулого – адже тут існує вельми не однобічний зв'язок: створення нового витвору мистецтва зумовлюється всіма попередніми його здобутками. Існуючі пам'ятки утворюють якийсь ідеальний упорядкований ряд, котрий видозмінюється з появою серед них справді нового твору мистецтва. Цей встановлений ряд є усталеним до появи нового твору мистецтва і, щоб устояти перед новизною, він увесь, хоча б якоюсь мірою, має змінитися. Так відбувається перебудова співвідношення, пропорції, значення кожного з творів мистецтва відносно цілого; це і є збереженням зв'язку між старим і новим.

Думка про те, що минуле так само коригується сучасним, як і сучасне спрямовується минулим, навряд чи видається недоцільною для тих, хто поділяє ідею існування визначеного, заснованого на співрозмірності ряду, зокрема в європейській, англійській літературі. І поет, що розуміє це, усвідомлює труднощі та відповідальність, які покладаються на нього. В поезії не існує такого явища, як повна оригінальність, нічим не пов'язана з минулим. Незалежно від того, коли народився Вергілій, Данте, Шекспір чи Гете, з їхньою появою змінювалося все майбутнє європейської поезії. Упродовж свого життя кожен великий поет, композитор, художник, з одного боку, створює щось раз і назавжди таке, що не може бути повтореним, з іншого – збагачує палітру засобів виразності, на ґрунті яких формуються мистецькі твори майбутнього. Для митця має бути аксіомою те, що мистецтво з плином часу не стає кращим, а лише видозмінюється його матеріал. Йому слід усвідомлювати й те, що європейська свідомість, свідомість його батьківщини є, в чому він постійно переконується, набагато важливішою за його власну індивідуальну свідомість, перебуває в стані постійної зміни; ця зміна і є розвитком, який не відкидає на своєму шляху як непотрібне ані Шекспіра, ані Гомера, ані наскальні малюнки Мадленської культури. Розвиток у вигляді технічного вдосконалення з погляду митця не рівнозначний покращенню – переважно він зумовлений лише ускладненням творчих технологій.

Відмінність між сучасним та минулим полягає в тому, що сучасне усвідомлює минуле в такому ракурсі й такою мірою, які недосяжні для минулого в усвідомленні самого себе. Важливе значення для становлення та розвитку традиції в мистецтві має те, щоб митець напрацьовував і розвивав своє розуміння минулого, та щоб цей процес не переривався упродовж його творчої діяльності. В мистецтві можна спостерігати постійну відмову митця від самого себе, від того, яким він є в кожний проміжок часу. Рух митця – це безперервна самопожертва, безперервне гасіння в собі індивідуального начала. Цей процес деперсоналізації має важливе значення для розвитку мистецтва, зокрема для процесу становлення його традицій [22].

На противагу Т. Еліоту, для якого традиція є основною засадою мистецької творчості й без якої митець не може створити справжнього твору мистецтва, В. Краус зазначає, що в літературі традиції можуть існувати справді тривалий час, проте настає момент, коли їх відкидають, оскільки і вони підпорядковуються історичному процесу [15]. Тривалість існування традицій пов'язана з вирішальними факторами, які зберігають свою значимість в різні історичні епохи. Чим, наприклад, пояснюється більш ніж тисячолітня тривалість культу античності та греко-римської міфології у всіх європейських країнах? Традиційна історія літератури вирішує це питання надто просто. Для неї цей факт сам слугує доказом того, що

література підпорядковується своїм, незалежним від історичного розвитку процесам. При більш пильному розгляді з'ясовується, що шанування античності вже за доби середньовіччя є традицією, яка згодом продовжується аж до Французької революції. Проте вона повністю переривається докорінними змінами людського життя, зумовленими розвитком капіталізму. Якщо культ античності зберігався упродовж різних епох, то це лише тому, що він концентрував у собі риси, спільні для всіх згаданих епох. За доби середньовіччя та в наступний період (аж до Французької революції) соціальні зв'язки уявлялися ніби даними самою природою. На той час для більшості людей не залишалося жодної надії на покращення життєвого становища, тобто для них була втрачена сама перспектива на краще майбутнє. Однак їхні бажання зберігались у вигляді мрій про досконале життя, які знаходили своє втілення в ідеально прекрасній взірцевій літературі. При цьому міфологія та історія античності використовувалися для того, щоб вести мову про сучасні проблеми. Традиції відмирають не тому, що минув їх час, а тому, що вони втрачають своє ціннісне значення внаслідок глибоких змін та докорінної перебудови людського життя.

Отже, розглянувши різні погляди щодо сутності традицій в мистецтві, доцільно зауважити, що на існування традиції чинить безпосередній вплив суспільство за допомогою формальної спадкоємності, основною формою якої є традиція сама по собі.

Підсумовуючи всі вищерозглянуті аспекти аналізу традицій, можна констатувати, що традиції є еталонами, взірцями, що формуються завдяки соціокультурному досвіду людства, акумулюючи загальні механізми здійснення минулої цілеспрямованої діяльності. Традиції як соціокультурні утворення своєрідно пов'язують індивідів з минулим, транслюють його досвід в сучасне, а через нього – в майбутнє. Отже, в своєму розвитку традиція проходить такі основні етапи:

1. Становлення, пов'язане переважно з формуванням змісту традиції, усталенням основних ідей і принципів у межах конкретної соціальної групи – суб'єкта, що виступає своєрідним носієм традиції.
2. Інтенсивний розвиток традиції, якою охоплюються дедалі ширші верстви та соціальні групи.
3. Занепад. Традиція не стимулює розвиток, а, навпаки, гальмує його. Форма традиції вже не відповідає її змісту. Домінуючим у суспільному житті стає негативне ставлення до нових тлумачень традиційних цінностей та появи нових альтернатив.

В. Франк зазначає, що ми живемо в еру традицій, які руйнуються і зникають. Тому замість того, щоб створювати нові цінності, відшукувати унікальні смисли, відбувається зворотнє [19].

Відтак, традиція акумулює в собі ціннісно-значимий досвід минулих поколінь у сфері художньої освіти, зокрема функціонує через минуле в

майбутнє. За визначенням А. Турена, «традиція є чинником своєї власної трансформації; принаймні вона завжди відкрита для ре-інтерпретації» [23].

Розглянемо ще одну складову генези художньої освіти – ритуал. Уперше теоретичні основи ритуалу були закладені в соціально-етичній концепції Конфуція і більш ретельно розроблені його послідовниками, зокрема Сюнь Цзи. Лі (з китайської – церемоніал, ритуал) – поняття конфуціанської етики, що об'єднує широке коло правил, які регулюють відносини між соціальними групами та в рамках цих соціальних груп. Сутність лі досить глибоко розкрита Сюнь Цзи, який традиційно вважається конфуціанцем, хоча значна кількість його ідей має деякі розбіжності з цим напрямом. На запитання, як з'явився ритуал, Сюнь Цзи відповідає: людина від народження має бажання, якщо вони не задовольняються, виникає прагнення їх задовольнити. Коли в цьому прагненні людина не знає лі, неодмінно з'являється суперництво. Виникнення суперництва призводить до заворушень, а вони, в свою чергу, породжують мізерність. Вани – предки китайців – мали відразу до заворушень, тому створили такі норми ритуалу і обов'язку, за допомогою яких стало можливим розшарувати людей та задовольнити їхні бажання і прагнення. Причина виникнення ритуалу полягає в досягненні того, щоб бажання не перевищували можливості речей для їх задоволення. Отже, ритуал, за Сюнь Цзи, виступає найвищою мірою поведінки людей.

Ритуал – це спільна дія багатьох дія, що втілює спільні устремління (прагнення), зумовлені переважно загальнолюдськими цінностями. Відтак, потреба в ритуалах незаперечна, оскільки вони залежать від реальних суспільних цінностей. У своїй основі ритуали, визначені відповідними культурними порядками, надають форму тим самим порядкам, що їх породжують. В умовах металогіки культурної трансформації, на думку Д. Хандельмана, можна виокремити шість характерних рис, притаманних ритуалам:

1. Ритуал трансформації є наперед визначеним і слугує певній меті. Він здійснюється відповідно до покладеного в його основу відношення засобів до цілей.

2. В межах самого себе ритуал виробляє зміни з певними наслідками.

3. Ритуал має випереджальний характер: під час його здійснення спочатку розглядається гіпотетична умова, а потім забезпечуються процедури, що реалізують дію культурного уявлення.

4. Ритуал трансформації зумовлює контроль над процесами причинного зв'язку.

5. Ритуал культурної трансформації регулює сам себе (певною мірою), контролюючи власний розвиток.

6. Ритуал увібрав внутрішні суперечності, з яких у процесі свого здійснення має знайти вихід [23, 106].

Підсумовуючи розгляд сутності ритуалу, можна виокремити такі його складові: святість, територію, первинність символів, колективні цінності.

Отже, ритуал можна тлумачити як своєрідну сукупність різноманітних місцевих, системних організаційних кроків, котрі, приводячи в дію його причинні зв'язки, зумовлюють контрольовані трансформації, які впливають на «поза ритуальний» світ. Простими прикладами сучасних світських ритуалів є ритуали народження, поховання, вшанування лідерів, втілені в різних жанрах мистецтва тощо. Подібно до того, як символічна мова снів і міфів є частковою формою вираження думок і почуттів за допомогою чуттєвого досвіду, ритуал є символічним вираженням думок і почуттів за допомогою дії [20].

У цьому контексті етнографічні матеріали, в яких зберігається інформація щодо народних традицій, обрядів, ритуалів, звичаїв українського народу є найціннішим художньо-освітнім аспектом національного культурогенезу [13].

З найдавніших часів діти були активними учасниками художніх процесів. Ігри та забави (пісні, ритуальні танці), до яких залучалася дитина, були важливими формами виховання, вони становили цілком усвідомлений прояв любові до всього суцього.

Залучення дітей до художньо-освітніх занять відбувалося на всіх етапах становлення та розвитку особистості: в дитячому, підлітковому, юнацькому віці. Значну роль у формуванні особливого типу художнього мислення підростаючого покоління, ознайомленні з набутим життєвим досвідом пращурів, особливостями народних традицій, звичаїв, обрядів, побутової поведінки відіграло старше покоління родини.

Сімейні традиції, звичаї і обряди найнаочніше відображали досвід виховання дітей українського народу [6]. Розвиненість тривких родинно-сімейних, побутових і культурних традицій свідчить про високий рівень формування етносу. Неодмінне використання в обрядових діях пісень і танців дослідники вважають потужними психофізичними чинниками, що віддзеркалюють особливості морально-етичних, естетичних культурних цінностей українців [14].

Історичні документи, складені арабськими і грецькими мандрівниками, літературна пам'ятка «Повість давноминулих літ» засвідчують веселу вдачу давніх українців, їхню особливу схильність до музики, співу, уміння знаходити вихід зі складних ситуацій, виявляти готовність до будь-яких життєвих випробовувань, що підтверджують, зокрема, археологічні знахідки Мезенської стоянки (ріжки, гусла, виготовлені з кісток тварин). Упродовж всієї історії українського народу пі-

сенне мистецтво набувало дедалі новіших якостей і значення. Кобзарські думи, козацькі пісні відігравали важливу роль у розвитку духовної культури, об'єднанні всіх суспільних верств навколо національної ідеї, у згуртуванні української нації.

За своєю структурою свята та обряди – це не тільки форма національного світогляду. В них закодовані найголовніші етнопсихічні, психологічні й етнічні генограми. Народний досвід виробив систему таких кодових форм, їхні початки закладені ще в колискових піснях. Тут є і елементи романтичного світогляду, і шанобливе ставлення до людини та природи, і першоабетка математичного мислення, і повага до праці, лицарства, працелюбства, історичного досвіду.

Поступово розвиваючись, обрядова структура диференціювалась і нарощувала свій духовний потенціал. Кожна вікова група мала чітко визначене дійство, за допомогою якого формувалися світоглядні символи і моральні потенції індивіда зокрема і колективу загалом. Звідси та висока, месіанська роль історичної традиційності нашого народу [17].

Улітку молодь вечорами проводила дозвілля у загальноприйнятих місцях на розвагах і танцях, що здобули назви «колодки», «пляс», «данцище», а холодної пори – «досвітки», «супрядки», «годенки». Ці своєрідні форми дозвілля молоді передбачали певний церемоніал стосунків між парубками і дівчатами. На Покутті, наприклад, кожна дівчина «на всі масниці» прикрашала капелюх свого обранця. Він же був зобов'язаний «кликати» її до першого та останнього танцю.

Важливим місцем художньо-освітнього впливу була вулиця, де молодь проводила своє дозвілля. Зазвичай молодь сходилася з усіх кінців села до його центру. Особливим у дозвіллі дівчат було те, що, йдучи своєю вулицею, вони співали улюблених пісень. Хлопці ж повинні були по голосах визначити, з якої вулиці йдуть дівчата, бо знали вокальні здібності кожної. Збереження народних форм розваг молоді до початку ХХ ст. свідчить як про їхнє давнє походження, так і про традиційну стійкість культури. В рамках народних форм розваг молоді передбачалося і художнє виховання. На вечорниці та досвітки збиралися в хаті вдови чи самотніх людей похилого віку. Дівчата приносили прядіння, вишивання, плетіння тощо. Кожна дівчина прагнула показати свою майстерність. Робота чергувалась з відпочинком: танцями, співом, жартами, оповіданнями. Під час таких вечорів відбувалося ближче знайомство молоді. На Чернігівщині хлопці та дівчата збиралися на «селі» – так називалося місце біля церкви, де гуртувалася молодь. На Харківщині, Полтавщині по вечорницях залишалися ночувати; цей звичай мав назву «женихання». На Правобережній Україні такі відкриті норми зближення молоді, як спільна ночівля хлопців і дівчат на вечорницях, незафіксовані. Тут більше були поширені денні святкові гуляння – «музики». В районі Карпат вечорниці проходили за

участю молоді й старшого покоління у формі своєрідних мистецьких вечорів оповідачів, казкарів, співаків. Основною формою спілкування хлопців і дівчат на Поділлі, Волині, в західних областях України були танці, народні ігри під час календарних та сімейно-побутових свят [16].

Початок веснянок у центральних районах та початок «вулиць» у східних районах України відзначався певними ритуальними діями магічного характеру. В народі побутовала віра в магічну силу зерна, обрядової «каші» у забезпеченні щастя закоханим [15].

Отже, наприкінці XIX – на початку XX ст. дошлюбне знайомство молоді було однією з передумов одруження. Знайомству сприяла система народних ігор, свят і обрядів. Відомий радянський учений В. Чичеров зазначав, що у народному календарі щільно переплітається аграрна сімейна обрядовість, особливо весільна. Саму назву «вечорниці», «вечоринки» на значній частині території Лівобережжя перенесено на весільне дійство дівчачого вечора. Шлюбні мотиви окремих календарних свят (веснянок, Купала, Андрія, Покрови), народних розваг (вечорниці, досвітки) можна умовно вважати початком весільного обряду.

Створенню сім'ї у народі завжди надавалося надзвичайне значення. Формувалася і відповідна весільна обрядність – своєрідна урочиста драма, що супроводжувалася іграми, музикою, танцями, співами, набуваючи характеру народного свята. Весільна обрядовість акумулювала в собі найважливіші підйоми народної моралі, звичаєвого права та світоглядних уявлень, що формувалися упродовж століть [15].

Весільна обрядність – це система драматично-ритуальних дій та пов'язаних з ними пісенно-поетичних текстів, що виконуються з нагоди шлюбу хлопця та дівчини на початку їх спільного життя з метою створення сім'ї. Українська весільна обрядність поділялася на три цикли: передвесільний, власне весілля і післявесільний. У свою чергу, кожен із циклів складався з окремих обрядів. Починалося все із сватання, коли посланці від молодого йшли до батьків обранки укладати попередню угоду про шлюб. У разі успішного сватання через певний час відбувалися умовини (оглядини, домовини) – знайомство з господарством молодого, а за два тижні до весілля влаштовувався черговий художньо-обрядовий захід – заручини, як своєрідне скріплення угоди про шлюб. Власне весілля починали із запросин, що включали урочисте виряджання дочки та сина на село у супроводі дружок і бояр. Найдраматичнішим весільним обрядом є розплітання коси та покривання голови молодої очіпком і наміткою, що символізувало перехід дівчини у заміжній стан, певною мірою – у підлегле становище. Потім збирали наречену в дім молодого і перевозили посаг. У домі молодого відбувався урочистий посад молодих, що набував значення їхнього обрядового з'єднання, внаслідок чого їх пов'язували чимбарем. Весілля закінчувалося у понеділок [6].

Українська весільна обрядовість у системі художніх засобів виховання членів сімей має важливе соціальне та культурне значення. Створюючи емоційно насичене святкове спілкування, обряд весілля тим самим забезпечує засвоєння соціально-культурних, художніх цінностей, відіграє й нині нормативну функцію, виступає в ролі регулятора поведінки. Він збагачує духовний світ кожного члена сім'ї, зріднює особу з родиною, сприяє зміцненню української сім'ї.

Сімейні традиції відіграють важливу роль у виробленні культури і духовного життя. Вони підтримуються не юридичними актами, а силою суспільної злагоди. Багато з них, удосконалюючись, стають правилами, нормами, важливими прискорювачами суспільного прогресу. Усе сімейне життя в минулому супроводжувалося різноманітними обрядами та ритуалами, що в образно-символічній формі супроводжували певні етапи життя людини і окремі стадії розвитку сім'ї. Відповідно до природного циклу існування родини склався і комплекс сімейних обрядів. Основні з них: родильні, які відзначали народження людини; весільні, що освячували шлюб; поховальні й помиernalьні, пов'язані зі смертю людини та вшануванням її пам'яті [6].

Існує певна структура послідовності виникнення та розвитку звичаїв, свят і обрядів. Якщо традиції входили у побутове життя і міцно скріплювалися через обрядовість, то обряди, в свою чергу, – під час свят. Саме їм належить пріоритет у всій системі художньої освіти. Будь-яке свято не існувало само по собі – воно обростало цілим ланцюжком допоміжних дійств.

Розглянемо різдвяно-новорічну святковість. В. Скуратівський вважає, що саме з нею безпосередньо ув'язувалося виникнення колядок і щедрівок, вертепних та маланкових вистав, а також обрядів, сполучених із засіванням збіжжям осель, приготуванням куті, романтичним ворожінням тощо. Свята Великодніх днів опоетизовували дійства, пов'язані з виготовленням крашанок та писанок; цієї пори вперше починали водити весняні хороводи. Зі святом Купала пов'язані обряди очищення вогнем та водою, оспівування літа і тепла тощо.

З розвитком раціональних знань сенс заборонних магічних обрядів поступово втрачався, а ритуальні дії перетворилися на одну з традиційних розваг народу. Разом з появою нових обрядових дій і символічних ритуалів старі продовжували зберігатися, однак їхній зміст поступово змінювався. Так склався багаточаровий і багатфункціональний обрядовий комплекс. Ця закономірність особливо рельєфно простежується в родильній обрядовості. Обряди, пов'язані з народженням дитини, дослідники поділяють на чотири цикли: передродові, власне родильні, післяродові та соціалізуючі – прилучення новонародженого до роду, сім'ї, колективу. Цикл родильної обрядовості складався з таких обрядів: народжуваль-

ний, ім'янаречення, очищення, обрання кумів, хрестини, постриження тощо. Починалися родильні обряди із запрошення баби-повитухи. Запрошував її чоловік породіллі, який вирушав до повитухи з хлібом. У свою чергу, баба приходила приймати пологи з хлібом, свяченою водою та зіллям. Вона відмикала замки, відчиняла віконниці та розв'язувала вузли (щоб легшими були пологи), а потім обкурювала породіллю зіллям. Дії, що виконувала повитуха, вважалися магічними, такими, що мають надприродну силу і корисні для породіллі та новонародженого. Великого значення надавали першій купелі, і не тільки з гігієнічних міркувань, а й з оберегових. Так, скупану дитину обсушували біля палаючої печі, що знов-таки диктувалося не лише вимогами гігієни, а й давніми звичаями: прилучення до домашнього вогнища та роду.

Звичай – форма поведінки, прийнята певною соціальною групою, яку ця група традиційно підтримує. Він регулює широку сферу суспільних справ, важливих для даної групи, що існують поза сферою дії писаних законів, моралі, релігії. Порушення звичаїв призводить до негативної реакції з боку соціальної групи [6].

Давній звичай ім'янаречення пов'язували з переконанням, що влучно обране гарне ім'я має сприяти щастю та добробуту немовляти. Цей звичай був не тільки елементом національного художнього виховання, а й відтворював норми моралі та звичаєвого права, часто проявляючись через відповідні символи: наприклад, дитині, яка на-роджувалась поза шлюбом, давали негарне ім'я на знак її незаконного вродження.

Невдовзі після пологів влаштовувалося ще одне свято – родини, на якому відбувалося частування породіллі найближчими жінками (родичками, подругами) та бабою-повитухою. Розпорядницею родин була баба, яка допомагала породіллі накривати на стіл і приймати гостей. За традицією, до породіллі не можна було приходити з порожніми руками. Інколи святкували ще й провідування, які, на відміну від родин, мали індивідуальний характер. Провідати приходили сусіди, родичі, баба-повитуха. За загальнохристиянським звичаєм, обов'язково влаштовували хрестини. На них запрошували кумів, які приходили з крижмом-подарунком новонародженому. Перш ніж іти до церкви, баба купала немовля, загортала в сорочку, клала на вивернутий кожух, потім передавала кумові, який разом з кумою ніс дитину до церкви.

Похоронна та поминальна обрядовість також була однією із форм прояву традицій. Смерть людини завжди сприймалася як велике горе і водночас як звичайна необхідність. За звичаєм, померлих обми-вали й обряджали у нове вбрання: літніх – в одяг переважно темних кольорів; молодих дівчат – у спідниці синього, зеленого і жовтого кольорів, які в народі вважалися «жалобними». Певною своєрідністю відзначався похорон неодружених дівчат та хлопців, у якому вико-ристовувалася деяка ве-

сільна обрядність. Дівчат, наприклад, наряджали у весільний одяг, на руку ліпили перстень із лою, до правої руки прив'язували весільний рушник, розплітали коси. Як хлопець, так і дівчина мали весільні головні убори; хлопцеві до пояса пов'язували червону хустку. Померлих хлопців і дівчат, за традицією, називали «князем» і «княгинєю» та обирали їм пару з живих. Обрані деякий час відігравали роль нареченого (нареченої), а потім і вдівця (удовиці). У день похорону родичі чи знайомі небіжчика прощалися з ним, ніби просячи у нього пробачення. Після поховання влаштовували поминки – ритуальну гостину з обов'язковим вживанням ритуальних страв. Запалюючи свічки, виголошували «вічну пам'ять», а потім гасили. У першу після похорону ніч було прийнято не спати. Поминали покій-ника також через дев'ять днів (дев'ятини), сорок (сороковини) і через рік (роковини). Щорічно через тиждень після Великодня відбувалися так звані «батьківські суботи» (панахиди, гробки). Вони проходили у формі сімейних поминок померлих членів родини, які здебільшого відбуваються на цвинтарі і супроводжуються впорядкуванням могилок.

Художньо-національні традиції, обряди і звичаї трансформуються та інтегруються із сучасними аналогами та способами передачі окремого дійства в сучасні форми і методи культурогенної життєдіяльності.

З огляду на вищевикладене, на нашу думку, варто розглянути обряди українців, розмежувавши їх за місяцями року.

СІЧЕНЬ

«Коляд, коляд, колядниця»

Свято української Коляди відзначається впродовж двох тижнів – з 7 до 19 січня. Це період так званого зимового повороту сонця. Це цілісний комплекс новорічних обрядодій, куди входять Різдво, Василі та Водохрещі. Вся сюжетна структура колядок і щедрівок у їх первісному варіанті сфокусована на вшануванні природи й людини:

«Го-го-го, коза, го-го-го, сіра,
 Ой розходилася, розвеселилася,
 При своєму дворі, при господарі!
 Де коза ходить, там жито родить,
 Де не буває, там вилягає;
 Де коза туп-туп,
 Там жита сім куп,
 Де коза рогом,
 Там жито стогом,
 Де коза хвостом,
 Там жито кустом...».

«Христос рождається – славімо його!»

Різдво Христове, що в народі йменується просто Різдвом, розпочинається в опівніч після Святвечора – між 6 і 7 січня. Першими провісниками народження Христа були діти і підлітки, які вдосвіта йшли до односельців віршувати-віншувати, себто вітали родичів-сусідів зі святом Різдва Христова:

«З Святим Різдвом вітаю,
Всім здоров'я бажаю:
Господарю на воли,
Господині на квочки,
Хлопцям-дівчатам на гуляння,
Малим дітям забавляння,
Христу-Богу вихваляння!».

Надвечір після святкового обіду село оживало – починалося масове колядування. Різдвяні колядницькі гурти споряджали переважно парубки. Вони задалегідь вибирали ватага, себто керівника, міхоношу, «козу», «пастуха з пугою». Неодмінним атрибутом усіх колядницьких ватаг мала бути рухома зірка, яку носив ватаг. Заходячи на подвір'я, колядники просили дозволу, і коли господар зголошувався, починали забавну виставу із віншувальних пісень-колядок та жартівливих сценок:

«Ой сивая та і зозуленька.
Щедрий вечір, добрий вечір,
Добрим людям на здоров'я!
Усі сади та і облетіла,
А в одному та і не була.
А в тім саду три тереми:
У першому – красне сонце,
У другому – ясен місяць,
А в третьому – дрібні зірки.
Ясен місяць – пан господар,
Красне сонце – жона його,
Дрібні зірки – його дітки».

«Наша Маланка качура пасе»

У давні часи Маланки, Василі та Водохреща пов'язувалися з новорічним циклом так званого «Сонячного кола». Упродовж тижня, починаючи з Різдва, люди не працювали, а лише святкували. Особливо пишно проводили вечори. У вечері біля вікон оселі чулися дзвінки поголоси та щедрівки. Дівочі ватаги співали:

«Ой та учора ізвечора
Пасла Маланка два качура.
Ой пасла, пасла, загубила,

Ішла додому, заблудила.
Ой приблудила в чисте поле,
А там Василько конем оре.
– Ой та Василю, Василечку,
Виведи мене на стежечку,
Буду тебе шанувати,
Щонеділеньки прибирати.
Щонеділеньки прибирати,
За головоньку затикати».

Господарі виходили й ощедрували скарбника грішми – «Маланці на вінок».

КВІТЕНЬ

«Христос воскрес! – воскресне й Україна!»

Великдень – це не тільки день церковних відправ і святкування, а й день всенародного дійства родинних та громадських обрядів. Після відвідування церкви та святкування Воскресіння Христова, в родині відбувався сніданок, після якого діти оббігали сусідів та родичів, вітаючи їх з Христовим Воскресінням. По обіді молодь і заміжні пари сходилися на гуляння, де одна забава змінювала іншу. Ввечері хлопці йшли до дівчат по писанки. Існує ще один гарний звичай. У давнину вважали, що на Великдень має «грати сонце», а тому перед його сходом люди відчиняли віконниці, відсували фіранки. Дівчата вибігали у садок і, коли з'являлися перші проміні, читали молитву:

«Добрий день тобі, сонечко ясне!
Ти святе, ти ясне, прекрасне,
Ти чисте, величне й поважне;
Ти освіщаєш гори й долини, і високії могили.
Освіти мене, рабу Божу, перед усім миром:
Перед панами, перед царями,
Перед усім миром християнським
Добротою, красою, любощами й милощами.
Щоб не було ні лютішої, ні милішої
Од раби Божої народженої, хрещеної, молитвеної.
Яке ти ясне, величне, прекрасне,
Щоб і я така була ясна, велична й прекрасна
Перед усім миром християнським на віки віків.
Амінь».

ЛИПЕНЬ

«Не топися, Мареночко, не топися!»

Яким же було це свято в давнину? Зупинимося на найбільш характер-

них моментах його проведення. День Купала, який припадає на 7 липня, збігається з літнім сонцеворотом. У давніх слов'ян Дажбог – бог Сонця – був найшанованішим серед інших міфологічних святих. Наші пращури вважали, що саме він подарував життя на землі. Відтак Сонце було прообразом свого покровителя, а тому його річний цикл співпадав з певними ритуальними діями. Одне з таких – Купало, котре символізувало літній сонцеворот, тобто найвищий культ Сонця. Марена і Купало – основні дійові особи обряду. Основою свята є виготовлення Марени та Купала, а потім символічне їхнє потоплення. Напередодні, себто 6 липня, дівчата, зібравшись у лісі чи на луці, таємно споряджали опудало – Марену. На Київщині в минулому столітті одна з дівчат, зодягши на голову віночок, несла мовчки опудало (Марену) на вигін, а решта юнок супроводжували її пісню:

«Ходили дівочки коло Мареночки,
Зелені два дубочки – парубочки,
Червона калинонька – то дівочки.
Як пішли дівчата в ліс по ягодочки,
Та й прийшлося їм три річки бристи,
Три річки бристи і Дунай плисти.
Усі дівки Дунай переплили,
Дівка Марина в Дунаї втопилась.
На дівці Маринці плахта – чорничка...».

Діставшись левади, дівчата насипали невеличку купку з жовтого піску, вправляли в неї Марену й водили хороводи. Тут же відбувалися веселі ігрища, розваги, хороводи. На купальське свято, як правило, сходилося все село – і діти, і літні мешканці. Найменші учасники також розпалювали невеличкі багаття і перестрибали через нього, водили хороводи, співали святкових пісень.

Передіванова, або Іванова ніч – найпоетичніше купальське дійство. Воно супроводжувало упродовж сторіч духовне єднання людини з природою, опоетизовувало й возвеличувало побут, освячувало почуття молодих сердець, житло сподіванками на краще майбутнє. Символом свята було очищення від всякого гріховного вогнем та водою. Тому темні сили в прообразі Марени мали обов'язково втопитися:

«Утонула Мареночка, утонула,
Тільки її кісочка зринула.
Пішла Маренка топиться,
А за неє дружки подивитися.
Не топися, Мареночко, не топися,
Оглянися та на своє дитятко подивися!».

«Зійди, сонечко, на Івана».

Цієї події – зустріти схід сонця, а отже, й день Івана Купала – люди чекали з особливим нетерпінням. Вважалося, що з опівночі до появи сонця оживають і розмовляють між собою польові та лісові струмочки, всілякі рослини. Цей день – 7 липня – вважається найкращою порою заготівлі лікарських трав. Заготовлене зілля пов'язували в пучечки й вішали під зволоком, де воно зберігалось до наступного сезону. В обід до лісу йшли дівчата, щоб назбирати квітів, особливо барвінку для двох віночків. Цю обрядодію супроводжували піснею:

«Ой зав'ю вінки та на всі святки,
Ой на всі святки, на всі празники,
Та рано, рано, на всі празники...».

Віночки пускали по воді або розкидали на галявині, співаючи:

«Віночки звивши, на воду пущу:
Хто віночка пійме, той мене візьме!».

Отже, купальське свято об'єднувало чимало дійств, пов'язаних з побутовим та громадським життям. Це чи не найпоетичніший і найшановніший серед нашого народу обряд, в якому брали участь усі мешканці. Його високий поетичний струмінь наснажував постійно чутливу душу хлібороба. На особливу увагу заслуговує багатий пісенний мелос як унікальна сторінка музичної культури нашого народу. Купальські пісні, цей унікальний пласт, тісно переплетений з обрядодіями, оспівує красу природи, молодість, високі почуття, шляхетність дівочої вроди й жіночої доброти. Тут і журливі пісні, і баладо-думи, і жартівливі. Завершальним акордом цього свята була відома пісня, яка народилася в далекі дохристиянські часи, коли наші пращури вірили у святість природи:

«Зійди, сонечко, на Івана,
Стогни, земля, під Купалом!
Ой ти наше дитя,
Прийми нас під своє накриття!».

«Святий Петро за плугом ходить»

На липень припадає лише три свята. Це Купала, Петра-Павла та Прокпа. Серед цього тріумвірату особливе місце належить двом первоверховним апостолам – Петрові і Павлові, котрих святкують 12 липня. На переважній більшості України це початок жнив. На честь свята в церквах відбувається відправа. Дівчата, йдучи до храму, прикрашали голови віночками з польових квітів, а волосся оздоблювали червоними маками. У цей день ніякої іншої роботи, окрім зажинків, не починали. Всі члени родини, зодягшись у білий святковий одяг, святочно проводили свій час. Напередодні Петра селяни часто-густо обходили свої ниви з батюшкою та хоругвами, освячували водою врожай. Петропавлівське свято мало й свій пісенний цикл. Ось кілька таких співаночок:

«А на Петра вода тепла,
Лиш би ся купати,
Ой на Петра личко біле,
Лиш би цілувати!
Ой на Петра вода тепла,
Лишень її пити.
Який, мамцю, Петрусь файний,
Лиш би го любити!».

Брати участь у святкових дійствах було за велику честь і для підлітків. Діти співали колядки, виривали довгі канавки, святкували гуртом і співали:

«Святий Петро за плугом ходить,
Святий Павло волоньки водить,
А сам Господь-Бог пшеничку сіє,
А святий Ілля заволочусь».

«Прокіп нав'язав сім кіп»

Жодна сільськогосподарська діяльність людини не позначена таким багатством обрядових дійств та пісенних мелодій, як жнивування. В українському мелосі годі знайти більш поетичний, тематично різноплановий і художньо довершений пласт пісенної культури, ніж жниварські співанки. Починаючи зранку і закінчуючи вечірнім поверненням з поля – повсякчас дзвеніла милозвучна пісня. Вона супроводжувала женчиків під час косовиці, в'язання снопів, складання їх у копи, транспортування збіжжя. Гуртовий спів був своєрідним каталізатором настрою людей:

«Образу хліба вклонімося,
Сиріч – людині,
Високочолому сіятелю землі.
Істинно, люди: живемо не хлібом єдиним.
Істинно так... коли маємо хліб на столі».

«Вітрило – вітре мій єдиний!»

День Курика-Вітрогона вважався святом вітрів. У давніші часи на його честь влаштовувалися різноманітні ритуали – сценічні дійства, пісні, заклинання та благання. Як підтверджують історичні джерела, у віруваннях давніх слов'ян до найвищих покровителів належить і Стрибок – бог вітрів:

«Вітер, вітер на гори й долини,
Вітер, вітер на води й поля...».

СЕРПЕНЬ

«Свята Мокрина осінь приносить»

Так уже створено природою: починається косовиця сіна, й тут же настає моровиця – затяжні дощі. Традиційно, до свята святої Мокрини хлібороби збирали в копи чи стіжки все збіжжя:

«Та поставим копки, копки,
Та ударим гопки, гопки!».

«На Іллі новий хліб на столі»

Традиційно, на Україні зажинки завершувалися поетичним дійством – в'язанням «бороди». Наприкінці ниви женчики залишали на межі клапоть незжатих стебел, яке називали «Бородою Іллі», й заспівували:

«Ходе Ілля по межі,
Дивується бороді...
Диво мені з сеї бороди...
Ой, чия ж то борода
Да золотом улита,
Чорним шовком обвита?»

Упоравшись з «бородою», молодь і молодші жінки та чоловіки влаштовували невеличку забаву. Крім Снопу-раю, женчики плели й вінок. Його навішували на полукіпок і, оточивши колом, співали:

«Котився віночок по полю,
Просився в господаря стодолу:
Пускай, господарю, в стодолу,
Вже я набувся на полі.
Вже я на полі набувся,
Буйного вітру начувся!
Ранньої роси напився!
Я недовго полежу,
Знову в поле побіжу...».

Потім дівчата обирали з-поміж себе найгарнішу – «княгиню». Вона ставала в коло, клала на ліве плече серп, праворуч брала юрка і опускала голову. Тим часом найповажніший жнець пов'язував її пере-веслом з житніми колосками, одягав на голову віночок, а дівчата приспівували:

«Ой добраніч, широке поле,
Широке поле, жито ядренее,
Добраніч, на здоров'я!».

«Криницю святити на самого Маковія»

Кінець літа і початок осені приносили селянину особливу радість. Серед інших дарів ланів та присадибних ділянок гордо возвеличувалися короновані голівки маку. Напередодні свята виготовляли «маковійну

квітку» з городніх і частково лісових квітів. Рано-вранці церковні дзвони оповіщали про свято. Розбудивши дітей, ненька оздоблювала «маковійську квітку» намистом, пов'язувала червоною стрічкою і, обгорнувши рушником, приказувала: «На, доню, квітку цю, щоб ти була така гарна, багата й пригожа, як ця квітка, щоб тебе хлопці любили, як люблять люди квітку...».

Менші хлопчики та дівчатка вибігали в палісадник, готували свіжі пучечки й усі разом йшли до церкви. Оскільки Маковій вважався дівочим і дитячим святом, то юнь у цей день не працювала. Підлітки гралися на луках у різноманітні ігри – «Стукалки», «Гусей і вовка», «Кота і мишки», «Короля», «Завіяло». Молодь натомність збиралася на свої гулі в лісі, щоб розвеселитися й поспівати «спасівських пісень».

Крім посвяти квітів, з Маковеем пов'язаний ще один цікавий обряд. У давнину він був вельми урочистим і обов'язковим для кожного села. Це освячення води:

«На те літо
Криницю святили,
На самого Маковія,
І дуб посадили».

«Прийшов спас – пішло літо від нас»

До найбільших серед дванадцяти річних свят християнського календарного циклу належить і Преображення господнє, або як у народі називають – Спас, Великий Спас, що припадає на 19 серпня. В народі свято спаса мав і світське відзначення. Його пов'язували із святом врожаю. Красномовним свідченням того, що Спас символізував свято врожаю, яке пізніше використало в своїй обрядовості й християнство, підтверджує і освячення в церкві дарів природи: яблука, сливи, груші, обжинкові вінки. На Спаса несли до церкви й квіти – мак, васильки, чорнобривці. З васильків дівчата робили віночки, їх клали в подушку жінці-покійниці. З чорнобривців готували купелі для немовлят.

«До спасівки бджола робить на пана,
Перша пречиста жито засіває»

З першою Пречистою пов'язане цікаве дійство – заготівля калини. Таке широке використання як у господарській, так і побутовій діяльності калини призвело до того, що образ України безпосередньо уособлюється з калиною. Недарма ж мовиться: без верби і калини нема України. Після церковної відправи, одягнувшись у святкове вбрання, дівчата гуртом йшли в ліс чи на луг по калину. Похід цей був особливо врочистим і супроводжувався різноманітними обрядовими діями – піснями, іграми, хороводами. Хлопці участі не брали, але підліткам, як хлопчикам, так і дівчаткам, дозволялося супроводжувати дівочі гурти. Наготувавши пучків калини,

збігалися в гурт, розмальовували одна одну ягодами. Завершальним етапом було прикрашання віночків й косиць свіжими гронами:

«Дала мене моя мати заміж,
Дала мене за Дунай бистрий,
Дала човник плисти,
Дала мені й веселечко:
Пливи, доню, моє сердечко!
Дала мені калинову вітку:
Заткни, доню, за білу намітку,
Щоб калину да не поламати,
Ягідок да не подавити,
Свого роду не прогнівати...».

«Друга пречиста дощем поливає»

З другою Пречистою безпосередньо пов'язана давня обрядодія – День Рожениць, або свято Роду-Рожениць, котре збереглося з дохристиянських вірувань.

ЖОВТЕНЬ

«На предтечі тулися до печі»

З цього часу в сільських оселях мали з'явитися прядки, гребені, веретена та інше причандалля. У хаті збиралися жінки. Намикавши для годиться на мичку і напярвши на веретено кілька кружечків ниток, роботу зупиняли й гуртом бралися готувати обрядову страву. Отак у розмовах та жартах, з піснями збігав короткий осінній день. Подібні обрядодії проходили і серед дівчат. У вечері юнки також збиралися на свої засидини: приносили з собою полотно, лучку і, всівшись довкола посвіту, вишивали. Невдовзі приходили хлопці з музикою і починалися танці, співи, веселощі. Це був початок осінніх вечорниць.

ЛИСТОПАД

«На Кузьми-Дем'яна дорога санна»

Зі святом двох чудотворців Кузьми й Дем'яна, яке випадає на 14 листопада, пов'язано чимало цікавих обрядів. У цей день селяни до сходу сонці виходили з хлібом–сіллю та страсною свічкою на поріг, щоб зустріти й запросити до осель своїх покровителів Кузьму та Дем'яна. З цим днем пов'язаний ще один обряд. Традиційно в цей день завершувався сезон пастухів. Пастухів, які приганяли худобу до села, зустрічали хлібом–сіллю, дарунками, нерідко прикрашали вінками. Дівчата в цей день збиралися на «курячу складку». У домовлений час на дівочу складку приходили парубки і відбувалось дозвілльєве дійство – лунали пісні, танки, веселі забави.

ГРУДЕНЬ*«Хвали зиму після Миколи»*

Усі три свята – Варвари, Сави та Миколая, що «вгледіли одне одного», себто йшли впритул, – звалися в народі «миколаївськими святками». В Україні був свій національний Дід Мороз – святий Миколай. Найбільше його чекали діти. Увечері хтось із найповажніших у родині, зазвичай дідусь, перевдягався в «доброго Миколая», заходив до оселі з подарунками. Вручаючи іменні гостинці, святий Миколай згадував усе те добре, що зробили упродовж року малюки. На честь святого Миколая створено чимало пісень. Найпопулярнішою вважається така:

«А хто, хто Миколая любить,
А хто, хто Миколаю служить.

Тому святий Миколай
На всякий час помагай.

Миколай!

А хто, хто спішить в Твої двори,
Вего Ти на землі і морі
Все хорониш від напасти.

Миколай!

А хто, хто к нему прибігає,
На поміч его призиває,
Той все з горя вийде ціло.
Охоронить душу, тіло.

Миколай!

Омофор Твій нам оборона
І одна від бід охорона.
Не дай же марно пропасти,
Ворогам у руки впасти.
Миколай!».

Напередодні свята малюки чекали ввечері свого гостя, припрошуючи:

“Снігом, снігом та ледами,
Гей, здалека йде в наш край,
Йде з гостинцями, дарами
Преподобний Миколай!».

[1; 2; 4; 5; 8; 9; 10; 11; 12].

Традиції, звичаї та обряди – це висока поезія, без якої душа людини не може повноцінно художньо сформуватися, розкритися, дати щедрі мистецькі плоди, в чому, власне, і полягає їх особлива і надзвичайна роль. Саме за їхньою допомогою формується художньо-творча складова особистості людини.

Література:

1. Александрович Н. Благочестивые обычаи православных крестьян Волынской губернии // Подольские епархиальные ведомости. – 1886. – № 12.
2. Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. – М., 1903.
3. Безклубенко С. Д. Етнокультурологія. Критичний аналіз наукових та методологічних засад. – К.: Наука-Сервіс, 2002. – 286 с.
4. Богораз-Тан В. Г. Християнство в свете этнографии. – М.–Л., 1928.
5. Борисенко В. К. Весільні обряди та звичаї на Україні. – К., 1988.
6. Воропай О. Звичаї нашого народу. – Мюнхен–Київ, 1991.
7. Гриценко О. Між глобальним та національним // Критика. – 2000. – № 6. – С. 8—13.
8. Дем'янчук О. Н. Педагогічні основи формування художньо-естетичних інтересів школярів: Навчально-методичний посібник. – К.: ІСМН, 1997. – 64 с.
9. Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы. – К., 1876.
10. Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. – К., 1990.
11. Коновець О. Просвітницький рух на Україні (XIX – першої третини XX ст.). – К., 1992.
12. Кравець О. М. Сімейний побут і звичаї українського народу: Історіографічний нарис. – К., 1966.
13. Крип'якевич І. П. Історія України. – Львів: Світ, 1992.
14. Основи художньої культури. Теорія та історія української художньої культури: Навч. посібник. – Х., 1999. – 444 с.
15. Попович М. Миророззрение древних славян. – К., 1985.
16. Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993.
17. Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1992.
18. Унамуно М. де. Вічна традиція // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №11–12. – С.100—121.
19. Франк В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990.
20. Фромм Э. Психоанализ – угроза для религии? // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.143—221.
21. Хендельман Дон. Ритуалы, зрелища // Международный журнал социальных наук. – 1998. – № 20.
22. Элиот Т. С. Традиция и индивидуальный талант // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987. – С. 169—176.

Ярослава Левчук

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОГНІТИВНИХ ФУНКЦІЙ ТА ІМПЛІЦИТНИХ МОЖЛИВОСТЕЙ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ ЗАСОБАМИ ТРАДИЦІЙНОЇ ДИТЯЧОЇ СУБКУЛЬТУРИ

Сучасна етнокulturологія лежить на стику багатьох гуманітарних наук (етнології, культурології, фольклористики, антропології, філософії, лінгвістики, психології, соціології, мистецтвознавства та музикознавства). Серед найважливіших завдань сучасної української етнокulturології є дослідження традиційної дитячої субкультури та її ролі й форм застосування в сучасному світі. Для досягнення цієї мети необхідно залучити здобутки усіх перелічених наук.

Одним із найважливіших завдань наукового дослідження є його практичне значення. Спираємося на здобутки функціональної антропології Броніслава Малиновського, на заявлену ним необхідність прагматистського механізму функціонування культури, задоволення фізіологічних і психологічних потреб людини в системі культури [5, 24—25]. Традиційна дитяча субкультура є надзвичайно функціональним «живим організмом», який забезпечує цікаву і корисну життєдіяльність для різних вікових груп у різні пори року, погану чи хорошу погоду, вранці, вдень чи ввечері, для дівчаток і хлопчиків окремо чи для змішаної гендерної групи. Традиційна дитяча субкультура є ніби бриколером, який своєрідним чином компонує форми субкультури на послуги дитині, турбуючись про її всебічний розвиток. Але для сучасної української дитини не всі ці форми є цікаві, відповідно вона не може і не хоче користуватися ними. Коли ж їй починають їх нав'язувати, це викликає спротив і тоді ще привабливішими здаються продукти сучасної розважальної індустрії, які завдають часто більше шкоди, ніж користі. Тому необхідно, озброївшись якомога повнішим арсеналом традиційної дитячої субкультури, шляхом експерименту у різновіковій групі з'ясувати, що саме надається до використання, у якій з форм діти починають імпровізувати. І саме спонтанна імпровізація може бути одним із критеріїв відбору тієї чи іншої форми традиційної дитячої субкультури для застосування у сучасному суспільстві, для формування сучасної української дитячої субкультури на якісно новому рівні.

Проте на початку необхідно визначитися з термінологією. Префікс «суб-» у сучасному контексті передбачає, що йдеться про підсистему культури як цілого. Субкультура не є самостійним цілим. Її культурний код формується у рамках більш загальної системи, що визначає основу даної цивілізації і цілісність даного соціуму – культури як комунікативної системи. До складу традиційної дитячої субкультури входять такі компоненти: дитячий фольклор, словесна творчість, «правовий кодекс» (правила спільноти, прийняті дитячим співтовариством), ігри (рухливі, рольові, предметні), гумор (жарти, дражнилки, докучливі казки, анекдоти тощо), релігійні уявлення, філософствування (міркування, роздуми про вічне), естетичні уявлення (прикрашання буття), дитячі інтереси, табування.

До функцій традиційної дитячої субкультури належать:

- функція соціалізації, створення особливого психологічного простору, у якому дитина здобуває соціальну компетентність у групі рівних;
- психотерапевтична – для найменших формується комфортне середовище для розвитку та спілкування з батьками та близькими, від 3 років саме в дитячому середовищі відбувається підпорядкування дитини груповим нормам та оволодіння нею контролем над власною поведінкою, тобто формування її як особистості;
- культуроохоронна, адже в надрах дитячої субкультури зберігаються, варіюючись, жанри, усні тексти, обряди, ритуали й інше, втрачені сучасною культурою. Таким чином забезпечується неперервна транс-ляція досвіду і, отже, стабільність культури [5];
- прогностична – у дитячій субкультурі постійно присутня орієнтація на майбутнє (чи в мовних формах, чи у ворожіннях, чи в дійстві гри в копозиції прогнозування рухів, явищ і подій), пов'язана зі створенням простору для самореалізації [4].

У дитинстві закладаються основи подальшого розвитку особистості, починає формуватися її світогляд – своєрідний синтез видів знань і різноманітних смислів осягнення світу людиною, проекція особистісних власних проблем, сприйняття світу через потреби розвитку особистості.

Традиційна культура активно втручається у формування світогляду дитини через кодекс поведінки, ігри, мову і фольклор. На думку К.Богданова, сучасний дослідник фольклору постає перед задалегідь парадоксальною ситуацією: він має справу з таким об'єктом дослідження, який здійснює спротив його виключно фольклористичному тлумаченню [1]. Емоційні та інтелектуальні почуття й розуміння як компоненти людської суб'єктивності по-різному представлені у різних світоглядних системах і спричиняють їхню різноманітність, відповідно до трактування втілення світоглядних конструктів у дитячому фольклорі необхідно долучати психологічну складову. Часто світогляд поділяють за ступенем та чіткістю самосвідомості на життєво-практичний, тобто здоровий глузд, і

теоретичний. Здоровий глузд закарбовується в афоризмах життєвої мудрості та у максимах народної моралі, а теоретичний світогляд — у логічно впорядкованих системах, в основі яких лежать певний категоріальний апарат і логічні процедури доведень та обґрунтувань. Проте на функціональному зрізі ці два види світогляду можуть активізуватися послідовно, тобто на шляху до формування теоретичного світогляду людина відштовхується від тих систем упорядкування знань, які закладені в дитинстві.

Не може бути світогляду без ідеалу, який потребує віри в своє втілення. Саме тому світогляд – не лише знання й усвідомлення, це ще й життєвий процес, духовно-практичне засвоєння світу, в якому світові дійсному, світові наявного буття протиставляється світ належного, світ ідеалів, цілей і сподівань. В українській традиційній дитячій субкультурі антиномія «світ-антисвіт», де світ – це система реальних зв'язків і співвідношень між явищами і поняттями тої дійсності, яка оточує дитину, а антисвіт – вихід за межі правил, заборон, логічних побудов та поведінкових стереотипів, джерело творчості та когнітивної енергії. Окрім того, на матеріалі частини жанрів дитячого фольклору можна сформулювати образ ідеальної дитини, що є вагомим чинником у формуванні самоусвідомлення як світоглядної компоненти.

Здебільшого базою формування світогляду є культура певної спільноти – своєрідна система, спрямована на виробництво матеріальних цінностей і сприйняття подій, образів почуття та моделей поведінки. У процесі формування світогляду складаються індивідуальність людини, її переконання та життєва позиція. У структурному плані прийнято виокремлювати в ньому такі підсистеми або рівні, як світовідчуття, світосприйняття, світоспоглядання, світорозуміння та світобачення. Процес формування світогляду в дитинстві містить ці підсистеми :

- світоспоглядання, яке починається від самого народження і панує протягом перших півроку життя дитини. Окрім відстороненого споглядання дитині у вигляді поезії пестування пропонується система координат та головні морально-етичні настанови, що складають першу частину зі згаданої вище антиномії «світ-антисвіт» і відкладаються на підсвідомості дитини;

- згодом починають активізуватися світовідчуття (основа світогляду), які формуються на основі досвіду (індивідуального, родинного, дитячої спільноти), починаючи з усвідомлення себе, осягнення свого тіла, співвіднесення свого тіла і найближчого простору, налагодження контактів із оточенням (пестушки, потішки, забавлянки, засновані на поєднанні тілесного контакту і текстового та музичного супроводу для створення певного образу навколишньої дійсності та власної особи в ній);

- світосприйняття, яке формується на основі цінностей – уявлень про щастя, любов, істину, добро, свободу тощо, що складають ідеали та пе-

реконання. Ці цінності присутні у реальному та пародійованому вигляді і в поезії пестування, й у власне дитячому фольклорі, у першій сукупності жанрів вони насаджуються дітям дорослими, у решті жанрів відбувається процес їхньої асиміляції у дитячій свідомості та субкультури;

- початки світорозуміння, яке формується на основі знання (через набутий досвід та його осмислення), вже з першого року життя дитина може вибудувати певний причинно-наслідковий ланцюг універсальних форм діяльності: нужда – потреба – інтерес – ціль – засоби – результати – наслідки;

- у 5—6 років у дитини на основі попереднього досвіду та впливів світоглядних констант дорослих починає формуватися власне світобачення, твориться свій образ світу.

За визначенням, даним уже в 70-ті роки К.Гірцем, «образ світу є власливою носієві даної культури «картиною того, як існують речі, <...> його концепцію природи, себе і суспільства [19, 10]». Концепція «образу світу» передбачає когнітивний аспект тлумачення, інформацію про спосіб пізнання людьми (у нашому випадку дітьми) оточуючого світу, хоча здебільшого дослідників цікавить не спосіб пізнання, а його результати: космологічні, онтологічні, есхатологічні системи. За С.Токаревим, образ світу реалізуються за допомогою системи опозицій, що ніби описують сприйняття світу даною культурою [15, 11—12].

Існує кілька форм світогляду (міфологічний, науковий, філософський, релігійний), у дитячому світогляді можна віднайти ознаки, притаманні першим трьом. Якщо відштовхуватися від думки про співмірність дитячого та примітивного мислення, є підстави для порівняння дитячого та міфологічного світогляду. Міфологічній формі світогляду притаманний антропоморфізм, тобто ототожнення природних сил з людськими, одухотворення їх. Чимало традиційних дитячих ігор перевтілюють дитину на птахів чи тварин (наприклад, «Чорногузи», «Вутка», «У горобця», «У синички», «Гуси», «Ворон» та ін. [16, 198—201]), у традиційному дитячому фольклорі головними дійовими особами є тварини, рідше – люди, в оточенні тварин, а також предмети побуту, сили природи, наділені всіма властивостями людини, а часто й могутніші за неї (небесні світила у закличках, тварини, що роблять хатню роботу у пісеньках, овочі та предмети побуту, які сватаються та гуляють весілля, тощо). Традиційна іграшка є прикладом створення антропоморфних і зооморфних істот з неживих предметів і ситуативне «оживлення» їх у процесі гри (іграшки-ляльки з квітів, глини, кукурудзи та споришу, тварини з овочів [9]). Тобто дитина програє, буквально промацує процес антропоморфізації довколишнього світу, що сприяє формуванню анімістичної картини буття, тобто одухотворення усього суцього і відповідного ставлення до нього. «Це олюднення природи є наслідком нерозчленованості буття на суб'єкт та

об'єкт, а нероздільність людини і космосу, людини і природи означає, що у світогляді домінує світовідчуття. Та інакше не могло й бути, бо родове суспільство – це дитинство людства, і цій стадії міг відповідати світогляд у міфопоетичній формі. І подібно до того, як доросла людина тужить за дитинством, розуміючи, що дещо втрачено разом із ним назавжди, людство, пройшовши цю стадію, сприймає міфопоетичний світогляд як неповторне чудо, що породило духовні цінності недосяжного зразка [18, 7]».

Міфологічним є також трактування часу у традиційному українському дитячому фольклорі. Міфологічний світогляд частково обернений у минуле, бо давній тотемний предок був ідеалом діяльності, що позначилося на міфологічному розумінні історичного часу. Майбутнє начебто обернене у минуле, але насправді ретроспективний ідеал є те належне та жадане, до чого прагне певна спільнота. Тобто відокремлення минулого, теперішнього і майбутнього часу досить умовне, беручи до уваги ще й циклічність як тлумачення існування всього оточуючого. В цьому ключі ми досліджуємо особливості дитячого прогностичного мислення як способу опанування феномену часу.

У дитячому фольклорі, іграх та іграшках міститься чимало передумов формування наукового світогляду. Науковий світогляд – це результат пізнавальної діяльності, зосереджений переважно в емпіричних і теоретичних знаннях, які здобуває, поглиблює, зберігає і застосовує людина та людство у своєму житті. У праці Марка Грушевського «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу» подано розділ «Мороки», який містить ті вправи на розвиток мислення, вміння вибудовувати логічну послідовність думок і дій у прямому і зворотньому напрямку, які пропонувала дитині традиційна культура. Процес отримання певних навичок, усвідомлення фізичних закономірностей відбувався під час виготовлення та у грі різноманітними млинками, списами, пращами, вуркалами [9].

На думку авторів інформаційної теорії інтелектуально-когнітивного розвитку Клар і Уоллеса, дитина від народження володіє трьома якісно відмінними, ієрархічно організованими типами продуктивних інтелектуальних систем: 1) система обробки інформації і спрямування уваги з одного її виду на інший. 2) система, відповідальна за постановку цілей і управління целеспрямованою діяльністю. 3) система, відповідальна за зміну наявних систем першого і другого типів і створення нових подібних систем. Клар і Уоллес висунули ряд гіпотез стосовно дії систем третього типу. Поки організм практично не зайнятий обробкою інформації, що надходить іззовні (наприклад, під час сну), система третього типу переробляє результати попередніх надходжень інформації, що передує розумовій активності. Мета цієї переробки – визначити найстійкіші наслідки попередньої активності. Ця система керує записом попередніх подій, розподілом цього запису на потенційно стійкі, узгоджені одна з одною части-

ни і визначенням цієї узгодженості від елемента до елемента. Як тільки ця узгодженість встановлена, починає діяти інша система, щов встановити нову узгодженість. Таким чином формується система вищого рівня, що поглинає попередні в якості структурних складових. Саме так можна уявити собі в рамках цієї теорії формування логічних структур з наймолодшого віку. Наскільки ж потужний інтелектуальний і емоційний заряд отримувала дитина слухаючи перед сном колискові – цю скарбницю етичного та естетичного досвіду.

Один із найвідоміших психологів сучасності, швейцарський вчений Ж. Піаже запропонував теорію розвитку інтелекту в дитинстві, яка дуже вплинула на сучасне розуміння його розвитку. У теоретичному плані він дотримувався думки про практичне, діяльнісне походження основних інтелектуальних операцій. Операція, за Ж. Піаже, становить собою внутрішню дію, продукт перетворення («інтеріоризації») зовнішньої, предметної дії, скоординованої з іншими діями на єдину систему, основною властивістю якої є зворотність (для кожної операції існує симетрична і протилежна операція). У розвитку операційного інтелекту в дітей Ж. Піаже виокремив такі чотири стадії:

- стадія сенсомоторного інтелекту, яка охоплює період життя дитини від народження до приблизно двох років. Вона характеризується розвитком здатності сприймати і пізнавати предмети, які оточують дитину в їх досить стійких властивостях і ознаках. У традиційній культурі, за Марком Грушевським, в цьому віці застосовується максимум засобів – різноманітне емоційне та змістове наповнення розмов з дитиною (звертання-евфемізми типу «лазунець», «щебетуха», «беззуба баба», забавлянки для синкретизації руху, доторку, звуку, слова і ритму; іграшки та ін.

- стадія операційного мислення, яка включає його розвиток у віці від двох до семи років. На цій стадії в дитини активно формується мова, починається активний процес інтеріоризації зовнішніх дій із предметами, формуються наочні уявлення (календарні та побутові ігри-персоніфікації, перший досвід соціалізації та існування в системі культури);

- стадія конкретних операцій із предметами. Вона характерна для дітей у віці від 7—8 до 11—12 років. Тут розумові операції стають зворотними, дитина може сама виготовити певний продукт (іграшку, віршик, пісню, гру);

- стадія формальних операцій. Її у своєму розвитку досягають діти в середньому віці: від 11—12 до 14—15 років. Цю стадію характеризує здатність дитини виконувати операції усно, користуючись логічними міркуваннями. Внутрішні розумові операції перетворюються на цій стадії на структурно організоване ціле [2]. Відповідно в цьому віці в традиційній культурі діти стають її повноправними діячами і поступово переходять із рамок дитячої субкультури до субкультури підлітків і дорослих [4].

Аналізуючи українські традиційні дитячі іграшки за описами М. Ф. Грушевського, зібраними на початку ХХ століття, переконаємося, що це маленька копія історії винахідництва, тобто вправи на використання найбільш плідних результатів розвитку людської наукової думки. Запитання «А що буде, коли я...?» через деякий час отримує продовження «Вийшло так, тому що?» Л. Виготський переконаний, що формування навичок наукового мислення є одним з найважливіших питань дослідження розумового розвитку дитини [3, 172]. Він створив серію тестів «тому що», з'ясовуючи рівень присутності та розвитку наукового мислення у дітей 5—6 років. Оскільки наукові знання – основа наукового світогляду, через них у людини формується світорозуміння, тому вважаємо за необхідне з'ясувати присутність елементів наукового світогляду у дитячому фольклорі. На думку Л. Виготського, перші вправи у науковому мисленні відбуваються при опануванні дитини мовою. Будь-яке значення слова є узагальненням, «від того моменту, коли дитина вперше засвоює нове слово, пов'язане з певним значенням, розвиток слова лише розпочинається; спершу воно є елементарним узагальненням, а зі своїм розвитком дитина переходить від елементарного узагальнення до щораз вищих типів узагальнення, завершуючи цей процес утворенням справжніх понять [3, 175]». Для того, щоб це вдосконалення відбулося, необхідне залучення таких когнітивних засобів, як довільна увага, логічна пам'ять, абстрагування, порівняння і розрізнення. Розвиток зазначених здатностей відбувається завдяки формуванню критичного мислення засобами дитячого фольклору. Особливе значення має світоглядна теорія в системі знання. Вона систематизує накопичений досвід людства, синтезує в категоріях і формах знання, визначає ціннісні орієнтири людини в світі. Саме тому одним із завдань дослідження дитячого світогляду в українському фольклорі є з'ясування його когнітивних функцій, можливостей формування критичного та аналітичного мислення.

К. Леві-Строс у своїй праці «Неприручена думка» аналізує здатність безписьменних народів до класифікації, виструнчення своїх знань про природу в чітку систему. Він приходить до висновку, що «потреба об'єктивного пізнання є одним із найменш враховуваних аспектів мислення тих, кого ми називаємо примітивними [13, 114]».

Дитячий фольклор як одна з форм втілення примітивного мислення, а також загальноновизнаний універсальний засіб інтуїтивної педагогіки (всебічного розвитку дитини) мусить задовольняти одну з найважливіших потреб людини у процесі соціалізації – вміння мислити критично, адекватно оцінювати інформацію. Інструменти такого мислення деякі вчені віднаходять ще у його найдавніших формах.

За К. Леві-Стросом, «хоча міфологічне мислення і прив'язане до образів, воно вже може бути узагальнюючим, і відповідно, науковим: воно

також діє шляхом аналогій і порівнянь, навіть якщо, як у випадку бриколажу, його новотвори щоразу є новим упорядкуванням тих елементів, якими воно володіє [13, 129]».

Однією з особливостей дитячого фольклору є те, що при жанровій взаємодії в ньому зберігаються лише найважливіші образи і смисли, привабливі за поетичною формою, прості для запам'ятовування і відтворення, співзвучні дитині. Вони складають чітку і зрозумілу систему культурних констант, на основі якої формується психологічна належність людини до певної культурної спільноти, подолати вплив якої дуже непросто, а іноді й неможливо. Дитячі враження створюють фундамент для наступних етапів формування світогляду.

Спробуємо віднайти ознаки присутності основних форм наукового світогляду в традиційному українському дитячому фольклорі:

- поняття – ім'я, назва предмета, форма мислення, спосіб розуміння та абстрагування шляхом визначення суттєвих властивостей об'єктів.

Процес означення найголовніших властивостей предмета або явища у три-п'ятирічному віці надзвичайно важливий для дитини. Вона дуже ошадлива в використанні слів, намагається найточнішим чином, найкоротшими словесними формулами означити явище, подію, свої враження, нібито боячись обтяжити свідомість свою і свого слухача зайвим вантажем.

Абстрагування і визначення найсуттєвіших властивостей об'єктів відбувається на підсвідомості дитини, так як і перебір варіантів. Наслідки цього процесу збереглися у фольклорі.

Вийди, вийди, сонечко,
На дідове полечко,
На бабине зіллячко,

На наше подвір'ячко [10, 62].

Дитина, на думку Ж.Піаже, засвоюючи поняття, трансформує його відповідно до специфічних особливостей власної думки [2, 180]. Певна кореляція між поняттям і його назвою передбачає абстрагування шляхом визначення суттєвих властивостей об'єктів, що є однією з властивостей дитячого фольклору, тексти якого є назвичайно лаконічними і відображають найсуттєвіші властивості предметів і явищ.

- судження – зв'язок понять, форма думки, в якій стверджується або заперечується щось стосовно предметів чи явищ.

Сфера дитячих суджень плинна в часі і просторі. Якщо сьогоднішня динаміка цієї сфери фіксується в різний спосіб, то часи давно минулі лишилися зафіксованими лише завдяки збирачам.

Гапка-лапка
По тину скаче,
Молока плаче;

А гріх – середа,
По коліна борода [10, 319].

У такий спосіб актуалізується інформація про певні заборони і можливі наслідки при їх порушенні, на думку оповідача.

- умовивід – спосіб логічного зв'язку суджень, висловлювань, думок для отримання висновку, нового знання:

Селянам, а відтак і їхнім дітям, властиве сильне відчуття всеприсутності логічного начала (часто заснованого на попередньому успішному досвіді магічних дій), і вони вибудовують способи логічного зв'язку своїх суджень (умовиводи) згідно цього відчуття. Дощ, який знаходиться за межею людського впливу, вони заманують так, ніби це людська істота, яку можна спокусити борщем. Вибудовування такого ланцюга умовиводів, закорінене в ритуалі жертвоприношення, отримує відображення в тексті заклички до дощу. Дитинство людства і дитинство людини тут явища паралельні.

Дощику, дощику,
Перестань, перестань,
Я...звару бощику,
Яйце вкину,
Яйце трісне –
Сонце блисне [10, 38].

- проблема – знання про незнання, не вирішена суперечність між знанням і незнанням.

Почуваючи себе повноправними діячами сільськогосподарського календарного року, діти підкорюють певні події в своєму житті його потребам. Після купання, прикладаючи руки до вух, хитають головою, примовляють:

Коте, коте!
Вилій воду на колоду:
Чи на грім, чи на дощ,
Чи на блискавку?

Потім дивляться на долоню: якщо суха, то це на блискавку, а як на долоні вода, то це віщує дощ [10, 62]. Непідвладність природних катаклізмів спричиняє проблему невизначеності при постійній потребі спрогнозувати події. А для того, щоб підкорити стихію, використовуються сугестивні тексти на зразок:

Бусько, бусько,
Кинь колоду
Не на дощ,
А на погоду.

Так приказують до буська, який несе в дзьобі гілочку на гніздо [10, 71].

- гіпотеза – форма знання, спосіб вірогідного розв'язання проблеми.

Здатність до такого варіативного мислення є ознакою світогляду людини творчої, що здатна на пошук найкращого варіанту і нового знання, все це закладає підвалини наукового світогляду. Подібні зразки уснопетичної творчості в найкращий спосіб забезпечували готовність дитини до перебору варіантів, до перегравання всіх можливих рішень.

Дощику, дощику,
 Наваримо борщику
 У зеленому горщику;
 Поставимо на горі,
 Віддять комарі;
 Останеться трошки
 Віддять мошки;
 Останеться капля,
 Виїсть цапля;
 Останеться кришка,
 Виїсть мишка [10, 41].

- ідея – форма духовно-пізнавального відображення закономірних зв'язків між предметами світу з метою його перетворення.

Поєднання міфологічного образу летючого змія і одвічного бажання людини відірватися від землі хоча б поглядом, породили спочатку ідею польоту, а потім дитячу іграшку «Повітряний змія», описану М. Ф. Грушевським у розвідці «Дитячі забавки та гри усякі» [9].

Зрозуміло, це лише спроба знайти у дитячому фольклорі та субкультурі відгомін деяких основних форм наукового знання. Проте відомо, що чимало видатних науковців виростили на селі та були підпорядковані народній системі формування особистості. Можливо, подальші дослідження дозволять глибше розглянути засади формування наукового світогляду засобами дитячого фольклору. Процесові формування наукового світогляду властиве те, що він є результатом раціонального пізнання, має чітку логічно-доказову структуру знання, заперечує догматизм, спирається на експериментальні, перевірені практикою факти, займається дослідженням, збереженням, поширенням істинного знання. О. Потебня у своїй праці «Цивілізація і народна поезія», розмірковуючи про творчий потенціал особистості, писав: «Сила окремої людини слабшає не тому, що вона досягає мети, а через те і в міру того, як вона витрачає цю силу на подолання шляху. Сили ж народу (...) відрізняються від поодиноких зусиль тим, що, за рівних сприятливих зовнішніх умов, відновлюються народженням нових поколінь [17, 277]». Отже, розвиток цивілізації залежить від нових поколінь, які розвиваються в системі рідної культури, спрямованій на збудення творчого потенціалу.

Отже, сучасна етнокультурологія постає перед необхідністю інтегрувати здобутки інших гуманітарних дисциплін для поглиблення результатів

дослідження. Дослідження когнітивних функцій та імпліцитних можливостей формування світогляду засобами традиційної дитячої субкультури передбачає використання теорії критичного мислення, запропонованої американським психологом Д. Халперн, співставлення когнітивних можливостей первісного мислення та дитячого фольклору, спираючись на висновки К. Леві-Стоса, залучаючи до аналізу специфіки народної дитячої ігрової діяльності праці Е. Берна, Д. Ельконіна, Й. Гейзінги, Є. Покровського. Для тлумачення особливостей світу та антисвіту, функціонування у дитячому фольклорі та субкультурі системи карнавалу користуємося висновками досліджень Ф. Рабле, П. Берка, Д. Лихачова. При виробленні методології дослідження спираємося на висновки вчених-послідовників функціоналізму та психологічної антропології, зокрема Б. Малиновського («Теорія культури»), М. Мід («Культура і світ дитинства»). Надзвичайно парадуктивним для сучасної інтерпретації традиційної української дитячої субкультури є запроваджений М. Мід напрям культур-антропологічного аналізу – дослідження культури через моделі дитинства. Дослідниця виділила три типи культури, які різняться між собою ставленням їх носіїв до дитини та методів її виховання: постфігуративна, конфігуративна та префігуративна культура [14]. У наступних дослідженнях плануємо прослідкувати присутність у ХХ столітті поступового панування всіх цих трьох типів та дослідити явище дискурсії у процесі становлення особистості в селянському середовищі, з'ясувавши, яким чином сукупність мовних та позамовних практик, передбачених культурою для розвитку особистості, впливають на формування її «образу світу». Тут доцільно послуговуватися працями О. Потебні («Думка й мова», «Про міфічне значення деяких обрядів», «Пояснення малоруських і споріднених народних пісень», «Естетика і поетика»), М. Бахтіна («Проблема тексту в лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках», «Творчість Франсуа Рабе і народна культура Середньовіччя і Ренесансу»), К. Леві-Строса («Міт і значення», «Первісне мислення», «Структурна антропологія»), Ж. Дерріди («Структура, знак і гра у дискурсі гуманітарних наук») та ін. Частина зазначених питань циркулюють у сучасному українському науковому дискурсі та відображені в працях наступних дослідників: М. Гримич «Дитяча субкультура як моделююча система», О. Боряк «Творення дитини як семіотичного феномена», І. Щербак «Діти у народній термінології: лексика і символіка», «Обрядові форми статевої ідентифікації дітей», «Обрядові функції дітей і підлітків», Н. Аксьонова «Ініціація через гру».

На думку К. Богданова, «абсолютизація фольклорних об'єктів поступаєть в сучасній фольклористиці місцем визнанню за фольклором статусу особливого типу соціокультурної комунікації, що забезпечує відтворення і трансмісію колективної традиції. Вивчення такої комунікації закономірно претендує слугувати вивченню нормативно формалізуючих механізмів

життя і культури, практик буденної поведінки людини. Сучасна етнокультурологія стає з цієї точки зору такою гуманітарною дисципліною, яка, з одного боку, поєднує гуманітарні дисципліни (філологію, соціологію, психологію тощо), але одночасно сприяє їхньому самовизначенню [1]». Відтак і сучасні дослідження традиційної української дитячої субкультури потребують залучення досягнень інших гуманітарних наук.

Література:

1. *Богданов К. А.* Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Режим доступу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/bogdanov6.htm> – Заголовок з титул. екрану.
2. *Брунер Д. С.* Психология познания. За пределами непосредственной информации. — М., 1977. (Мышление. Образование понятия: 131—210. Восприятие и мышление: 211—241.); *Варій М. Й.* Загальна психологія /2-ге видан., випр. і доп. - К.: «Центр учбової літератури», 2007. – 968 с.
3. *Выготский Л. С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 224 с.: ил.
4. *Гавриш Наталія,* Варяниця Людмила. Особливості дитячої субкультури в сучасному соціумі // Дошкільна освіта – 2007.
5. *Головко Б. А.* Філософська антропологія. – К.:ІЗМН, 1997. – 240 с.
6. Дзіцячы фальклор. / Складальнік Барташэвіч Г.А., рэд. К.П. Кабашнікаў, складальнік муз. часткі В.І. Яхатаў; АН Беларускай ССР. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск: Навука і тэхніка, 1972. – 735 с.: іл.
7. Дитина в звичаях і ві-руваннях українського народу. Матеріали з полуденної Київщини. Зібрав *Мр.Г. Обробив др. З. Кузеля.* //Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів: З друкарні Наукового товариства імені Шевченка, 1906. – Т.8. – 211 с.
8. Дитячий фольклор. Колискові пісні та забавлянки /Упоряд., приміт. і вступ. ст. «Українські нар. пісні та забавлянки», с. 11-44, Г.В. Довженок; нотний матеріал упоряд. К.М. Луганська. / АН УРСР. ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – К.: Наукова думка, 1984. – 470., ноти.
9. Дитячі забавки та гри усякі. Зібрані по Чигиринщині Київської губернії *Мр. Г.* // КС. – 1904. – №7—9. – С. 51—105.
10. Дитячі пісні та речитативи /Упоряд. і автори вступ. статті «Дитяча поезія», с. 8—36, Г.В. Довженок, К. М. Луганська. / АН УРСР. ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – К.: Наукова думка, 1991. – 447 с.: ноти.
11. *Діденко В. Ф., Діденко Л. В., Кондратова-Діденко В. І.* Людина і світ. – К.: Вища школа, 2001. – 229.: іл.
12. *Исаевич С. Н.* Малорусские народные игры окрестностей Переяслава. (Передмова В. Горленка – С. 451—454// КС. – 1887. – №6-7 – С. 441—486.
13. *Левин-Строс К.* Первобытное мышление. – М.: Изд-во «Республика», 1994. – 384 с.

14. *Мид М.* Культура и мир детства: Избранные произведения. – М.: Наука, 1988. – 427 с.
15. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. – М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1998. – Т.1. – 672 с.
16. Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 1. Діти, дитинство, дитяча субкультура. – К.: „Дуляби”. – 2008 р. – 400 с.
17. *Потебня О.* Эстетика и поэтика. – М.: «Искусство», 1976. – 614 с.: с портретом.
18. Філософія: Навчальний посібник. / За редакцією д.ф.н., проф. І. Ф. Надольного. – К.: Вікар, 2000. – 624 с.
19. Geertz Cl. Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. In: Hamme E. A. and Simmons W. S. Man Makes Sense. Boston: Little, Brown and Company, 1970. – 403 pgs.

Ганна Чміль

КІНОАРХЕТИПКА В ЕКРАННОМУ НАРАТИВІ

Від Платона й Аристотеля через усі епохи простежується спроба зрозуміти, чому цілі народи, які мають не тотожний історичний досвід і виховані на різних цінностях, по-різному сприймають ті ж самі події й ситуації [1, 186]. Пізніше ця обставина спрямовувала пошуки на вивчення найбільш глибинного й ґрунтового, упредметненого в культурі народу того, що пізніше було означене поняттям ментальність. Поняття «ментальність» було запропоноване американським філософом Р. Емерсоном в середині XIX ст. Він уклав у нього містичний зміст, використавши як основу своєї трансцендентальної моральної філософії [66]. Та широко розповсюдженим це поняття стало тоді, коли його ввели в науковий обіг представники «школи Анналів» (М. Блок, Л. Февр). Вони розглядали всесвітньо-історичний процес як історію ментальностей. На їх думку ментальність пронизує увесь життєвий світ особи й визначає поведінку людей.

Існування ментальності на всіх рівнях і в усіх формах суспільної свідомості (до яких належить і мистецтво) не дозволяє чітко окреслити її межі. Більш пізні представники «Анналів» спирались у своїх дослідженнях на праці Л. Леві-Брюля, К. Леві-Строса, представників структуралістського напрямку у філософії, ідеї історичної етнопсихології В. Вундта, М. Лацаруса, Х. Штейнтала [2, 186—187], які вважали, що рушійною силою історії є дух народу з його характером, який проявляється і в мистецтві. Ментальність Середньовіччя дослідив Й. Хейзінга, міфологічну – Дж. Фрезер. П. Сорокін вважав, що кожне суспільство можна описати та зрозуміти через культурну систему норм, цінностей.

Крім духу народу, велике значення надавалось психології народів, початок вивчення якої започаткували Х. Штейнталь, М. Лацарус та В. Вундт – засновники відомої школи психології народів, котрі намагалися відкрити загальні закони формування й функціонування народного духу, акцентуючи увагу на позараціональних, неусвідомлених чинниках духовності. Роль несвідомого у формуванні національного характеру ви-

вчали також представники школи психології мас Г. Тард, С. Сігеле, Г. Лебон. Саме Г. Лебон вважав, що колективне несвідоме, яке знаходить свій вираз у національному характері й носієм якого виступає середній тип людини, є суттєвим регулятивом об'єднання людей у націю та державу. У ХХ столітті відбувся культурологічний поворот у вивченні національного характеру, що пов'язане з культуроцентристськими підходами, пануючими у гуманітарному пізнанні.

Відомі культурологи ХХ століття М. Вебер, Е. Трьольч та інші поставили проблему формування національного характеру не лише як феномену культури, який забезпечує національну єдність через ідентифікацію людини з певною культурою, а передусім через її особистий самовибір. Ці ідеї створюють умови розуміння певних культурно-мистецьких явищ, їх філософсько-світоглядну зацікавленість, коли мистецтво тематизує в образах ті психологічні, культурні, віртуально-духовні чинники, які сприяють створенню такої спільноти як народ, етнос, нація. Це досягається через демонстрування людської ситуації, яка характеризується співдією людей (інтерсуб'єктивністю), формуванням об'єднуючих смислів, реакцій (диспозицій людської поведінки). Таким чином мистецтво формулює принцип ізомерії національного життя, що означає опосередкованість розв'язання будь-яких завдань культурними якостями етносу.

З використанням цих напрацювань українськими науковцями обґрунтовуються теорії українського національного характеру, українських ментальних цінностей. Подібні дослідження започаткував М. Костомаров. До цієї проблеми звертались І. Нечуй-Левицький та І. Франко. Поняття народу, нації, національного характеру, національного менталітету стали об'єктом у сучасних дослідженнях І. Бичка, А. Бичко, С. Грабовського, О. Забужко, В. Касьяна, В. Соболя та інших. Різного значення надає термінові менталітет В. Васильєв [3, 50—53]. В. Гонський вважає, що патріотизм нації ґрунтується на менталітеті [4, 54—56]. Цікавою є робота Н. Михайловської «Трагічні оптимісти», у якій простежено специфіку філософування у спадщині українських письменників ХІХ—ХХ ст. [5].

Студіювання проблем ментальності у такому широкому тлумаченні дозволяє виокремити риси української вдачі. Як мистецьку вартість українську вдачу можна змістовно навантажити, використовуючи ідеї школи «Анналів». Відштовхуючись від досліджень Л. Леві-Брюля, який визначав терміном менталітет паралогічне мислення дикунів, М. Блок та Л. Февр застосували його для означення колективної психології суспільств на стадії цивілізації, своєрідного способу масового індивідуального історичного мислення. Вони розглядали історію як конкретно-історичну форму колективного неусвідомленого.

Вважають, що французьке слово «mentalite» не може бути перекладене на іншу мову адекватно. Воно означає: колективні уявлення, психологію,

склад розуму, умонастрій, тобто усе те, що дає уявлення про світ, за допомогою яких людська свідомість у кожен конкретну епоху перетворює хаотичний, різноманітний потік вражень життєвого світу на те, що, як вважає С. Кримський, є способом думання й світобачення [6]. Проблема ментальності з її розмитістю й неконкретністю змісту виражала загострений історизм мислення, у зв'язку з чим Л. Февр запропонував замінити його точнішим поняттям «*Qutillage mental*», що означало «психологічну оснастку», «розумову озброєність», яка конкретизувала ментальність, визначала особливості психологічного апарату, притаманного кожній цивілізації [7, 501—541]. Л. Февр підкреслював, що кожне суспільство на конкретній стадії розвитку створює відповідні умови для структурування індивідуальної свідомості.

Культура й традиція, мова, спосіб життя та релігійність створюють своєрідну матрицю, в межах якої формується ментальність. Епоха, в яку живе індивід, накладає відбиток на його світосприйняття, дає йому певні форми психологічних реакцій та поведінки, і ці духовні особливості виявляються у колективній свідомості, запліднюють індивідуальну свідомість (наприклад митця, що виявляється у його творчості). Саме тому найбільшу увагу Л. Февр зосереджував на проблемах індивідуальної та колективної психології, історії, релігії, фольклору, мистецтва, які найяскравіше зберегли народні уявлення про світ.

Ця конструктивна методологія дозволяє, використовуючи масові однотипні джерела, виявити константи, стереотипи, типові феномени та ситуації у мистецькій творчості окремих авторів. Хоча елітне мистецтво менше розкриває загальні риси, воно яскраво демонструє індивідуальне, унікальне, яке переважає над загальним, типовим. Але й індивідуальний витвір також дозволяє з'ясувати особливості епохи, у яку його було створено. Так, наприклад, можна порівняти аналіз роману Ф. Рабле, зроблений М. Бахтіним і Л. Февром. М. Бахтін у своєму творі досліджує традицію народної карнавальної сміхової культури, а Л. Февр шукає свідчення релігійної психології у Франції XVI ст.

На відміну від них, М. Блок зосередив увагу не на окремих індивідах, а на масових виявах соціальних структур ментальностей. Це, на його думку, дозволяє дослідити не здобутки окремого індивіда, а ті, які пропонує людині його культура і які індивід засвоює через мову, виховання, засвоює стільки, на скільки здатний.

Суспільство й культура — лише можливість, а ступінь оволодіння нею залежить від здатностей індивіда, вона існує у його свідомості й виявляється у поведінці, незалежно від того, чи знаємо ми про її існування. Тому М. Блок надає переваги мисленню синтетичному, проблемному, соціологічному. Недаремно, чим би М. Блок не займався, він завжди залишався дослідником соціальних структур, тобто об'єктом його наукових інтер-

есів були люди, об'єднані у соціальні групи. Ці люди, на думку М. Блока, «більше подібні до свого часу, ніж до своїх батьків» [8, 18].

Мистецький твір, за блоківською методологією, відбиває колективні уявлення, «образ почуттів і думок», переживання простору й часу, уявлення про смерть і потойбічне життя. Так картина світу обумовлена соціально економічною дійсністю та культурною традицією аж до найелементарніших проявлень духу [8, 106]. Якщо М. Блок зупинився на ставленні людини до часу, колективної пам'яті, і вважав їх покладеними в основу матеріального буття, то Ж. Ле Гофф розглядає ментальність як традицію, звичку. Повний обсяг свідомості. У Ж. Ле Гоффа ментальність – це манера мислити, навіть коли у ній відсутня логіка раціонального сприйняття. О. Донченко, Ю. Романенко вважають архетип надперсональним чинником соціальної еволюції [9].

Отже, саме вивчення ментальності – необхідна умова розуміння людської творчості у будь-якому різновиді (історичному, суспільному, мистецькому). Завдяки Анналам розширювався діапазон розуміння ментальності та її пізнання. Сферою наукових інтересів стають різні рівні культури, форми релігійності, психології «людей кіно», «книги» тощо. Ці теми відтворюють конкретні сторони життєвого світу особи: цінності епохи, закладені в неї культурою, традицією, мовою, стилем життя. Таким чином, методологія Анналів багатогранна за своїм потенціалом і продуктивна при аналізі такого феномену як мистецтво. Наприклад, Р. Мандру, досліджуючи життя Франції XVI—XVII століть, виокремлює пов'язаність емоційного й суспільного буття людей в окремих соціальних групах – буржуа, дворян, ремісників, селян [7, 501—541]. А. Дюпрон, представник молодого покоління школи «Анналів», схильний трактувати історію колективної психології з погляду внутрішнього змісту людських творінь. Досліджуючи спонукання, часто не усвідомлені, їх творців, розкриваючи цінності архетипів, які лежать в основі літературних та мистецьких пам'яток, А. Дюпрон вказує на їх детермінованість колективною психологією народу, етносу. У руслі методології Анналів С.Кримський досліджує специфіку національних архетипів і вказує на їх значення для долі народу [10, 76—83].

Отже, зумовлена соціокультурними чинниками, ментальність визначає використання естетичних, етичних, релігійних цінностей, які перебувають у формі несвідомого. Діапазон тлумачення ментальності Анналами дозволяє досліджувати людину в її суттєвому, раціональному, ірраціональному, унікальному, вдивляючись у глибини її духовності, яка містить надбання минулого. О. Донченко вбачає суть ментальності в тісному зв'язку із культурою. З одного боку, ментальність – продукт культури, квінтесенція, згорнута в архетипи. З іншого, культура, насамперед художня, виражає й фіксує ментальність завдяки своїй символізуючій спромож-

ності й соціетальній психіці [11]. Таким чином, національна ментальність явно чи не явно, але уособлює усю духовну продукцію, відтворену зусиллями даного народу (в тому числі й ту, що належить індивідуальній духовній творчості).

Менталітет не ідентичний суспільній свідомості, а в найзагальнішому вигляді це поняття може бути розтлумачене як певна, характерна для конкретної культури, специфіка психічного життя, яка й представляє, власне, дану культуру людей. Дослідження української ментальності та її специфіки узагальнене у збірнику «Українська душа» [12], який є спільним намаганням представників конкретної культури сформувати національне світобачення. Частково такий погляд пояснюється філософськими настановами українських дослідників, акцентуацією уваги на кордоцентризмі національного світосприйняття, внаслідок чого й сама ментальність виступає швидше не як спосіб «передумування» світу, а як спосіб світопереживання. Отже, «розмитість» терміна «ментальність» має ті переваги, які дозволяють при проведенні досліджень шукати власні траєкторії ментального аналізу через екранні мистецтва.

Що ж до національного характеру, то тут визначальними є національна традиція та ідентичність, принаймні на цьому наголошують вітчизняні дослідники, швидше солідаризуючись з німецькою традицією (від німецьких романтиків), ніж американо-англомовною. У вітчизняних дослідженнях особливу увагу приділяють унікальності, зосереджуючись на самотності нації, національних традиціях та ідентичності, а народ трактується як носій певних архетипів. Менталітет (індивідуалізація ментальності) не тотожний національному характеру, під яким, як правило, розуміють притаманний представникам конкретної нації набір основних особистісних рис — модальну особистість, або систему існуючих в етносі уявлень: установок, вірувань, цінностей — соціальну особистість [13, 21]. Якщо менталітет може проявлятися й на рівні індивіда, й на рівні нації, то національний характер, як правило, на рівні нації, хоча це не значить, що такий набір характеристик притаманний кожному українцеві, бо є «ідеальним типом» представника нації й функціонує за логікою ідеальних утворень.

Найбільш актуальною та продуктивною на сьогодні виступає тенденція аналізу національного характеру у зв'язку з такими поняттями як нація, національна ідея, національний імідж, національна ідентичність. Національний характер, як результат розвитку нації та національної культури, в певних природних та історичних умовах є складним історико-культурним феноменом, що дозволяє вичленити й зрозуміти народ як націю, самостійний, цілісний, поєднаний внутрішніми інтегративними чинниками суб'єкт історичної дії за власною життєвою програмою суспільних і культурних перетворень, втілюючи у мистецтві особливості

свого світосприйняття та світорозуміння. Національний характер — продукт культурно-історичного розвитку народу, в якому виявляють себе культурний досвід, особливості історичного розвитку, мистецькі вартості. Національні риси у конкретній особі є проекцією життєвого світу та вимог до неї з боку культури, котра створює й відтворює певну модель бажаного для цієї культури типу особистості — людини культури, уособленої і в образі митця і в образі споживача мистецьких вартостей.

Людина культури є проектом людської особистості, котрий виробляється певною культурою як найбільш прийнятне і жадане нею втілення людини взагалі, і в цьому сенсі виконує регулятивну роль у формуванні етнічно-визначеного характеру конкретних індивідів. Людина культури є метафізичною ідеєю, котра створює умови розуміння певних культурно-мистецьких явищ, пов'язаних з намаганнями сформувати духовно-психологічну єдність нації. Персоналізація у мистецтві людини культури як ідеального людського типу, який створюється й відтворюється екранними мистецтвами, є бажаним для суспільства і виступає як інтерсуб'єктивний тип, що виникає в результаті взаємодії головних мистецьких персонажів, котрі уособлюють головні стани чи втрати суспільства, його типи.

Сучасне мистецтво, спонукане теоретичними дослідженнями вказує на головні архетипи українського національного характеру: життя побудоване на трудових зусиллях, невміння скористатися здобутками власної праці для заможного життя, поступливість тому, хто більш рішучий і впевнений у своїх цілях, відсутність у українства публічного виміру життя та домінування в ньому індивідуальних чинників приватності та партикулярності, покладання на долю. Сьогодні домінує намагання створити новітню націю, головними факторами якої виступають власна державність, громадянське суспільство та національно самовизначена особистість. Найбільш важливим і важким на цьому шляху є формування єдиної волі народу щодо майбутнього, створення власного позитивного іміджу [11; 14].

Отже, намагаючись досліджувати менталітет чи виявляти риси національного характеру в національному кіно, перш за все, необхідно усвідомити, що в творчості кожного митця наявні спроби зобразити особистість як носія національних рис, відтворення їх засобами кіно. Хоча такі описи залишаються здебільшого фрагментарними і не можуть претендувати на всеохоплююче зображення ментальності нації. Але це дозволяє глибше зануритися у внутрішню суть людини, досягнути її екзистенційну загадковість та ірраціональність, унікальність та неповторність. У такому контексті аналіз кінострічок українських режисерів, з одного боку, дозволяє заглибитися в особливості зображуваної митцем епохи, а з іншого, зосередитися на індивідуальних рисах духовності автора, специфіці його

світобачення. Філософський контекст у дослідженні мистецьких явищ, до яких віднесене кіно, фіксує погляд на людину, як предмет зображення, і митця, який зображує, як екзистенційно-онтологічний феномен, що важко піддається раціональному осмисленню, але може бути фіксованим у зображеному дійстві.

З великого розмаїття концепцій дослідження національної свідомості варто виокремити соціологічний метод Е. Дюркгейма. Е. Дюркгейм вважав, що духовні феномени є найважливішими чинниками консолідації соціальних спільнот. Одне з ключових понять теорії Е. Дюркгейма — колективні уявлення. Воно поєднує вірування, почуття, психічні зв'язки, спільні для членів одного суспільства і вироблені не в результаті безпосереднього досвіду окремого індивіда, а нав'язані людині її середовищем. Приблизно таких установок щодо сутності спільнот дотримувався й Л. Леві-Брюль, який обстоював поняття «колективні уявлення» як вихідне поняття усіх теоретичних досліджень. Він рішуче виступив проти підміни колективних уявлень законами індивідуальної психології на тій підставі, що закони, які керують колективними уявленнями «відсталих» народів не тотожні законам сучасного логічного мислення.

Первісна людина не потребує пояснення явищ дійсності, бо вона сприймає їх не як виокремлені, а як такі, що викликають комплекс емоцій, уявлень про таємні сили, магічні властивості предметів. Ці види психічної діяльності, містичні в своїй вірі у таємні сили й можливість спілкування з ними, включають емоції та вольові акти, особливо в релігійних обрядах. Відтак первісні люди змішують реальні предмети з уявленнями про них, не розрізняючи уявлення й реальність, реальність і зображення. Мислення первісної людини «непроникне для досвіду», керується «законом співпричетності», дозволяючи особі відчувати себе «містично єдиною» із своїм тотемом. Такий тип мислення, за Л. Леві-Брюлем, є дологічним і підпорядковується закону партисипації, а присутні в ньому ідеї утворюються з передпонять.

Л. Леві-Брюль вважає, що в сучасному суспільстві колективні уявлення не зникають, хоча й займають у мисленні сучасної людини значно менше місця. Адже у людей завжди залишається потреба в безпосередньому живому спілкуванні зі світом, чого не здатне забезпечити наукове пізнання, але на чому базуються релігійні вірування, моральні звичаї. Тому Л. Леві-Брюль говорить про паралельне існування логічного й пралогічного за законом співпричетності. Застосування такого підходу дозволяє виокремити в національній свідомості свідоме й несвідоме, дологічне й логічне, раціональне й містичне. Апелювання до колективних, а не індивідуальних уявлень, вказує на взаємну залежність ідей, ідеологій від соціальних фактів, які є об'єктом аналізу. Наприклад, культурне явище постає особливою духовною реальністю, закони якої відрізняються від законів індивідуаль-

ної психіки. Ці уявлення нав'язуються людині суспільним середовищем. Будь-яка ілюзія, міф чи фантом виконують певну функцію й захищають інтереси того класу чи прошарку, який вони обслуговують, тому мають виправдання й право на існування.

М. Шелер обстоював детермінованість духовних феноменів соціально-історичними обставинами, до яких він відносить і культуру. Щодо змісту сформованих уявлень, то М. Шелер вважає, що в їхній основі лежать не причинні закономірності, а прояви людської природи, яка обирає форму думки, специфічну для даного моменту, «...у М.Шелера почуття піддано об'єктивній референції у контексті феноменологічної теорії свідомості» [15, 160]. «У теорії емоцій М.Шелера не тільки радість чи інша позитивна емоція є об'єктивним чинником формування досвіду суб'єкта. Об'єктом емоційного досвіду може бути також думка, здатна як до миттєвого досягнення усєї ієрархії цінностей, так і до їх елітарної естетичної рецепції» [15, 161]. Такий погляд на мислення, як когнітивну емоцію і оцінку мистецьких цінностей, дозволяє пошук раціональних методологічних засобів, щоб поєднати інтелектуальний та емоціональний потенціал в оцінці й продукуванні мистецьких вартостей.

Більшість дослідників погоджується, що кожна культура, яка намагається утвердитись, протиставляє себе іншій. Як показав Л. Гумільов, стереотип «наше-чуже» лежить в основі етнічної ідентифікації й культурної адекватності та визначає поведінку етносу в цілому й тих, хто ідентифікує себе з ним. Сьогодні це загальні положення етнічної теорії.

Активне опрацювання ідей вищезначеної теорії характерне для структуралістів М. Мосса і К. Леві-Строса. М. Мосс вважав, що соціальні явища як частина корелюють у своєму функціонуванні із суспільством як цілим. У К. Леві-Строса міфи, ритуали, тотеми є мовою, знаками, які підлягають розшифруванню та інтерпретації, є кодами мислення спільноти, і їх використання в етнічній культурі забезпечує не лише необхідні стереотипи поведінки людей, а й циркулювання інформації від одного компонента культури до іншого.

Таким чином, функціонування семіотичних знаків в культурі співвідноситься з різними компонентами культури. Крім зв'язку теми міфу («Сире і варене», наприклад) з етнокультурним контекстом, його семантика має ще один вимір — провідні теми та їх співвідношення. Можна встановити і правила перетворення міфів, вони є тими операціями, на яких тримається цілісність структури міфу і його можливі інваріанти. Приховані структури внутрішньої цілісності можуть бути виражені через семіотичні системи, які об'єктивно включені в будову культурного явища. Ці семіотичні системи забезпечують адекватні культурним фактам форми поведінки. Варіативність зумовлена функціонуванням факту культури з етнокультурним контекстом та його власною семіотикою.

Міфологічне мислення в інтерпретації К. Леві-Строса як колективне несвідоме, відносно незалежне від інших вимірів етнонаціонального буття, конструктивне в аналізі національної свідомості. Воно дозволяє виявити у її структурі рівні, які мають власну логіку виникнення й розвитку: національні міфи, цінності, ідеї та контекст їх функціонування як духовних феноменів у національній свідомості. Якщо у відповідності з гегелівським та марковим тлумаченням структури суспільної свідомості виокремити її форми, то, відповідно, ми матимемо у них і два рівні: буденний та теоретичний. На буденному рівні національної свідомості фіксується наявність стереотипів, неадекватних, деформованих, спотворених уявлень, пов'язаних з міфологізованою історією нації та міфологічними постатями в цій історії, що поєднані у свідомих і несвідомих, ментальних і архетипних елементах національної свідомості. У буденній свідомості дістають відображення, як усталені, відносно стійкі стереотипи (звичаї та пріоритети), так і динамічні, скороминущі (потреби та інтереси).

Перші – це підґрунтя формування національного характеру й історичної пам'яті, другі утворюють масову культуру у її свідомих і несвідомих виявах. Їх поєднання та переважання то однієї, то другої утворюють картину повсякденного функціонування національної свідомості. Теоретичний рівень національної свідомості складають сконцептуалізовані науково чи осмислені мистецькі ідеї, концепції, програми, які характеризують інтелектуальний потенціал нації, її здатність до самоствердження в галузі духу. Буденний і теоретичний рівні взаємно живлять один одного, забезпечуючи соціальний, економічний і культурний розвиток нації: скажімо, продуковані мистецькі вартості, сформовані культурні форми й стереотипи потрапляють до сфери національної свідомості тоді, коли набувають характеристик загальнозначущих для нації цінностей. Знецінюючись, поступаються місцем тим, які вдовольняють національні потреби й дають відповіді на виклик часу (Дж. Тойнбі).

Національна самоідентифікація, що лежить в основі національної самосвідомості, базується на досягненні національних інтересів, вартостей, історичної долі. Звідси бажання зберегти ці цінності, розвивати національну культуру – основу національної свідомості. Культура є формою закоріненості у власному ґрунті, вона забезпечує самопізнання та самоосмислення особою національної ідентичності через систему символів і знаків, позначених національною традицією, які, в свою чергу, впливають на формування культурного типу. Прилучення до світу національної культури, засвоєння національного досвіду через її компоненти уможливають національну соціалізацію особи. Культура завжди має національне обличчя, навіть маніфестуючи загальнолюдські цінності, тому культура й національна ідентифікація сприяють відтворенню національної культури, консолідації нації на культурних засадах.

Сучасний стан української національної свідомості характеризується переважанням ірраціональних компонентів. Це зумовлено рядом моментів. Найважливішою причиною дослідники, з посиланнями на напрацювання психоаналізу, вважають наявність надлишку психічної енергії, яка може бути як конструктивною, так і деструктивною. Психологічним механізмом, який трансформує надлишкову психічну енергію в явища культури, є символи – талісмани, магічні ритуали тощо. Магія (до речі, дуже розповсюджена сьогодні) намагається втілити символ у дійсність і таким чином піднести її до символічного рівня, одухотворивши. Вона стимулює символічні образи, викликаючи їх з небуття. Вивільняючи емоційну енергію, спрямовує її на бажаний об'єкт. Ритуал також спрямовує психічне поле учасників у потрібне русло, викликаючи магічний нумінозний стан навіть без появи символу. К. Г. Юнг вважає, що саме цим формам людство завдячує розвитком культури. Розвиток культури через поступове підкорення інстинктивної природи людини та послідовну диференціацію колективної й індивідуальної психіки – це болісний і важкий процес, в ході якого людина насилує свою первісну інстинктивну природу й колективне несвідоме роду. Тому й назвав З. Фрейд людину цивілізованого суспільства невротиком, який покликаний узгодити природу й культуру всередині себе.

Ця тваринна природа намагається вирватися назовні, бунтуючи проти культурних нормоутворень («Ерос і цивілізація» Г. Маркузе). Такі бунти небезпечні для суспільства, бо здатні довести його до катастрофічного стану (студентські бунти, бунти «нових лівих» у Європі шестидесятих, психоделічні й сексуальні революції). Сьогодні цю катастрофу демонструє скомерціалізована культура космополітичних мегаполісів з їх імперською експансією (О. Шпенглер «Присмерк Європи»). К.Г.Юнг вважав, що вивільнення інстинктів змінюється постом. Згадаймо величні, монументальні кадри народних гулянь у фільмі М.Михалкова «Сибірський циркульник». Масляна з її гуляннями, бійками навкулачки, п'яними ведмедями і є тим вивільненням інстинктивної енергії у хвилі безумства, яку змінює врівноважуючий період посту й молитов.

Сьогоднішнє засилля порнофільмів, крові, бійок, агресії і є, мабуть, тим «вивільненням інстинктів», яке повинне завершитися новим аскетичним ідеалом. Х. Ортега-і-Гассет підкреслював, що бунт має ту брутальну силу, яка є закономірним наслідком розвитку цивілізації й беззаконня, але щоб вистояти в історії, потрібні закон і прагнення до переважання духовних ідеалів.

Національна свідомість з початком перебудови, самостійності стала засвоювати те, чого була позбавлена в раціоналізованому минулому: астрологію, нетрадиційні релігії, йогу, парапсихологію, східний містицизм, теософію. Цей процес супроводжувався відродженням язичництва,

сатанинських угруповань, появою екстрасенсів. Творча енергія мас спрямовувалась у міфотворення, що потягло за собою відродження українського месіанізму аж до визнання Ісуса Христа уродженцем Галичини й пропагандою ідеї, що Рим заснували українці.

К. Юнг вживає поняття мани для означення загальної магічної сили, без якої нічого не відбувається. Це та психічна енергія, з якої тільки й могла виникнути форма ідеї Бога. Переживання часу закарбувалося в людському мозку впродовж тисячоліть і тому визначається як архетип, який формує осягнення зворотної реакції на реальність, маючи при собі інвестоване в неї чуже лібідо, так що збурення цієї енергії стає джерелом емоційних реакцій і експансивної поведінки з боку людей, яка не може бути зрозумілою (архетип). Вихід на історичну арену у XX столітті масової людини стимулював дослідження масових психозів як вияву колективного несвідомого, яке стимулює сучасна масова культура через мас-медіа, піарівські технології. Вони експлуатують інстинктивну здатність людини до наслідування, випрацьовують стереотипи колективного мислення та поведінки з опорою на витоки (архаїчне мислення). Активізація несвідомого відбувається у ритуальних актах (значення яких, до речі, добре усвідомлювала тоталітарна система з її демонстраціями, святами, парадами).

Коли ж психічні розлади людини сублімують у культурній чи політичній сфері, ми маємо поп-артівські течії чи «клінічні випадки некрофілії», дослідженням цієї «анатомії людської деструктивності» займався Е. Фромм.

На думку К. Г. Юнга, психічні розлади можуть набувати форми масових психозів, таких як війни й революції. Вони, як зазначив К.-Г. Юнг, є результатом психопатичної неповноцінності [16, 326—327], результатом тривалого накопичення почуття неповноцінності. Так само, як у людини, так і в нації є власна психологія. Коли настає епідемія безумства, вона починає спустошувати усе довкола, наче хвороба, яку неможливо виявити, оскільки вона не локалізована у просторі. Як особа, так і нація у цьому випадку змушені переживати безумство на власному досвіді, використовуючи власні цінності й ідеали для вгамування цього безумства. Психічна субстанція, активізуючись, витісняє свідоме несвідомим, внаслідок чого виникає ланцюгова реакція, яку може зупинити лише катастрофа. «Народ, якщо в ньому оживає відчуття загрози психічних сил, завжди переживає, потребуючи героя, який перемає драконів; звідси нинішня тенденція апелювати до особистості. Коли А.Гітлер прийшов до влади, мені стало зрозуміло, що почався масовий психоз, від якого страждала країна у тридцять роки і який неминуче вів її до катастрофи» [16, 329].

Ф. Степун, відомий російський філософ, який пережив Першу світову війну, Лютневу та Жовтневу революції, висилку видатних вчених та філософів за кордон у двадцятих роках XX століття, написав у 1948 році

спогади про ці події, які починаються фразою: «Монументальність, з якою одержимий В.Ленін, на острах капіталістичній Європі і на горі селянській Росії, взявся за створення комуністичного суспільства, можна порівняти хіба що зі створенням світу, як воно викладено в книзі Буття» [17, 6—17]. І показує, що перенесена в площину людської волі творчість з нічого не створювала нове життя, а лише руйнувала старе [17, 6]. Прекрасна сентенція Ф. Степуна розкриває глибинний смисл подібних апокаліпсисів, які оголюють першопочатки й апелюють до первородних смислів: «...всі речі, почуття й думки почали поступово проявляти свою питому вагу, входити в істину своєї сутності, свого справжнього значення.»

Не тільки віруючим, а й невіруючим ставала зрозумілішою молитва про хліб насущний, оскільки вся Росія, за винятком більшовицької верхівки, їла свій краєць чорного хліба, як вийняту просфору, боячись упустити хоча б крихту на підлогу. Тепло, простір, затишок зникли з наших квартир, але в нових, часто вбогих притулках глибше відчувалося щастя мати власний куток, дах над головою. Маленькі залізні пічки, на прізвисько «буржуйки», довкола яких постійно був холод і голод, вдячно й первісно відчувались майже священними вогнищами життя. По усій лінії поруйнованої цивілізації новий радянський побут майже впритул наближався до буття. Крізь зовнішню оболонку речей всюди видимо проступали закладені в них першоідеї. Насаджуючи грубий матеріалістичний марксизм, більшовики всупереч своїй волі відроджували платонізм і, перш за все, зрозуміло, у сфері внутрішнього життя [17, 8].

Розпізнавання сутності ставало життєвою необхідністю. Далі Ф. Степун проводить паралелі між А.Гітлером і В.Леніним, виокремлюючи розрізнення: «Величезна різниця між націонал-соціалістичною й більшовицькою революціями була в тому, що націонал-соціалісти все наперед продумали, більшовики ж в технічному відношенні переворот не підготували. Націонал-соціалісти прийшли до влади з готовими списками міністрів, гаулятерів (губернаторів) і решти більш чи менш важливих чиновників і партійних керівників. У портфелях цих майбутніх правителів задовго до перевороту лежали детально опрацьовані плани поступових заходів з переоблаштування ліберально-парламентської держави в однопартійну диктатуру вождя – А.Гітлера. Революційне безладдя продовжувалося в Німеччині усього лише декілька днів. З тривогою «первинного хаосу», який захопив Росію восени 1918 року, німецьке безладдя не мало нічого спільного» [17, 8]. Ф. Степун показує, що саме це останнє допомогло багатьом вижити й зберегтися як самозначущим одиницям. В силу неконтрольованості «революційної творчості» верхами, низи могли на свій розсуд облаштовувати життя.

До речі, сьогоднішній розрив між владою й суспільством дозволяє робити те ж саме. Основна маса намагається вижити, не розраховуючи на

владу, але й не страждаючи від її регламентацій, на зразок творення «одномірної людини» (Г. Маркузе) західним суспільством. Власне, своєрідна історична логіка, яка спирається на національне несвідоме російського народу дозволила йому у війні проти фашистської Німеччини воювати у союзі з західними демократіями. І сьогодні, як і в далекі двадцяті не можна не милуватися «киплячою енергією, працездатністю, мужністю, кмітливостю і тією особливою російською спритністю, з якою вони граючи пораяються зі своїм важким і небезпечним життям» [17, 11]. Це, мабуть, те, що йде «з глибини».

Часто оте «з глибини» породжувало епідемії колективного безумства й не обов'язково вони виливались у війни й революції. Сьогодні ми маємо «тихе» суспільство. Але продовжувана соціальна мобільність у двох напрямках – «вгору» і «вниз» – сприяє розпаду комунікацій, традицій, норм, збільшує багатство й бідність. Поява надлишку робочих рук, маси зайнятих, змаргіналізованих людей, декласованої інтелігенції, робочим місцем якої є базар, сприяють епідемії фрустрації, підсиленої відсутністю регулярних масових заходів, під час яких можна «скидати» емоції й невдоволення, наполягати на вимогах. Поява в результаті такої політики маси відчужених, безсилих, пригнічених життям людей викликає масові психози у формі месіанських рухів, тяжіння до харизматичних лідерів. Це, за юнгівською термінологією, констелює колективне несвідоме з його фобіями «геополітичного прокляття», «вічної межовості». А це колективне несвідоме є відображенням несвідомого індивідів, з яких воно складеться.

Отже, змінюючи психологію особи, виховні стратегії, можна запобігти психозам колективним. З цим не впоралась жодна з революцій і жодна із стратегій соціальної інженерії. Мабуть, варто випробувати те, що завжди давало результат – апелювання до глибин духовності і її символічних виявів: урочистих свят, церемоній, посвячень, військових парадів, карнавальних та мистецьких дійств. Застосування тих форм, які допоможуть подолати екзистенційні настрої у формі апатії, заглиблення в себе, відчуття безпорадності, словом, стан психологічної інфляції на рівні «глибинної психології». Цей термін означає ті психічні процеси, які дають можливість збагнути специфіку естетичного як чуттєвого феномена та визначити джерела й мотиви мистецької діяльності [18, 73]. Засновником глибинної психології вважають К. Г. Юнга [19]. К. Г. Юнг запропонував модель психіки й нові підходи до співвідношення свідомого й позасвідомого рівнів психіки, підкреслював її нескінченну багатобарвність, змінність, невловимість, граничну суб'єктивність індивідуального досвіду світовідчуття й розуміння засад буття. Метафізичний, ірраціональний відтінок цього слова добре передає «тонку матерію», «душі, легке дихання явищ душевного життя» [Цит. за 18, 76]. До таких символів душевного життя віднесено міфи й утопії.

Без сумніву, екранні мистецтва, маючи семантичну множину внутрішніх ресурсів, корелюють з типами філософування. Останні сьогодні тяжіють до новомови, пошуку місця у модній топіці, наприклад, національній практичній філософії, пов'язаній з конкретним історичним досвідом державотворення. Феномени буття – життя й смерть, здоров'я і хвороби, дитинство, старість, сім'я, держава, минуле й майбутнє – можуть виступати базовою формулою мистецького інваріанта освоєння дійсності. Положення про принципову можливість виявлення фундаментальних структуроутворюючих компонентів культури розвинулись у цілий науковий напрямок досліджень, концептуальні засади якого опрацював В. Пропп («Морфологія казки») скрупульозно й ретельно відшукує закономірності відношення між термами, персонажами наративу, мотивами дії персонажа, що визначає розвиток наративу як цілого («Попелюшка», наприклад, яка, як відомо, чи не центральний фільмовий код сучасного кіно: від «Моя прекрасна леді» до «Службового роману» й «Полювання на Попелюшку» та подібного до них розвитку сюжетів).

Сьогодні ця ідея, не дивлячись на те, що стара, як світ, вийшла на широкий оперативний простір, дякуючи тому, що подає як можливе кардинальне перевтілення й досягнення почестей, багатства, престижу, того що перетворилося сьогодні на «українську мрію» багатьох попелюшок, які штурмують шлюбні агентства у пошуках закордонних принців. Це є своєрідною трансформацією сутнісної риси людини – здатності трансцендувати, виходити за межі свого темпорального та локального Я, окультурювання базисних інстинктів, її взаємодію з власними продуктами об'єктивування, коли вона одночасно і творець і творіння. У цьому беруть участь базисні інстинкти: аліментарний, сексуальний, агресивний та інформаційний – всі вони підключаються до реалізації центральної ідеї утвердження життя у тих ідеалах, які пропонує епоха й час.

Можна за приклад національного наративу взяти й казку про Котигорошка, героя, який, ризикуючи життям, відправляється зі світу повсякденного життя у світ чудес, де він бореться і здобуває перемогу над фантастичними противниками, потім повертається у повсякденний світ, маючи здатність наділити благами кого забажає. І не біда, що сьогодні це жорстокі ігри екранних героїв у виконанні А. Шварценеггера чи С. Сталлоне, ці фільми, як і структура казки у В.Проппа, є трансформованими й десакралізованими міфами, заснованими на універсальній формулі світо-відношення в еротико-агресивному колі (героїчне сватання, боротьба з супротивником у казках, наприклад, про Жар-птицю). В. Пропп виділяє тридцять два елементи у двох циклах, коли циклічність полягає у здатності героя подолати всі труднощі, утвердити себе в життєвоznачущих формах, зазнавши реальної смертельної небезпеки, перемогти смерть. У статичному плані циклізм виявляється в опозитарності героя та його во-

рога. Центральним мотивом і панівним імпульсом, який визначає структуру мистецького тексту, є архетипова, колективно-несвідома орієнтація на подолання смерті, ствердження життя після смерті, цебто на фундаментальну життєву структуру. Сучасне національне кіно зайняте пошуком загального коду національної культури саме у цьому напрямку. Воно намагається віднайти власний людський сенс слів про буття й небуття.

Національне кіно намагається використовувати енергію мистецької семантики через перерозподіл потенціалів на користь реальної відмінності смислів національного й космополітичного з метою укорінення у власному ґрунті. Герої-колонізатори, садисти і вбивці з мораллю «переможців не судять» є тим вірусом, який здатний роз'їсти вражену ними мистецьку тканину. Подібний героїзм – бездарний через те, що справжні чесноти можна висловити лише з душі, з досвіду причетності, любові до інших і вимогливості до себе, які тільки й здатні протистояти облуді, зростаючому потоку насилля від псевдогероїв, брехні міфу про подібне як героїзм, яка трансформує самі форми насильства й робить їх привабливими для наслідування. У своїх дискурсивних стратегіях М.Фуко й породжена ним традиція детально аналізує, як люди владні померти заради абстрактних символів, яким надають абсолютної цінності. Пропаговані мистецтвом, великим і малим екраном, ці абстракції, по суті, не відрізняються від фантомів. Близьк екрану ширмує сучасну інтелектуальну й моральну деградацію і забобонність, захоплює весь смисловий простір культури, яка так пишається своїми цивілізаційними досягненнями.

Сучасне мистецтво забуло такі поняття як міра, межа, пропорція, дія й наслідок. Воно настільки хоче бути сучасним, що відмовилося від консервування традиції, коли не тільки миші, а й усі коти сірі. Наркотичне тяжіння до ідолів, винесення за дужки розрізнення добра й зла здатне остаточно зламати порядок речей. Намагаючись наслідувати мистецтво Голівуду, ми засвоюємо відчуження, запозичуючи «варене», а не «сире» (у К. Леві-Строса цивілізація рухалась від «сирого» до «вареного»), з метою прикрити реальність. Це є той авангард, який, усвідомлюючи кризу традиції, її спустошеність, прагне звільнення від неї, апелюючи до первинних форм, збігаючись з архаїкою або свідомо використовуючи її. Міфічне або магічне вмотивування архаїчних знаків недосяжне як ідентичне, бо вимагає глибоких знань і великої ерудиції та вченості, тому зручніше нав'язувати ті мистецькі форми, які відучують споживача думати і розмірковувати, достатньо сформувати моду на знаки та символи, якими можна оволодіти як таблицею множення й відповідно тлумачити, не напружуючи пам'ять. Таке мистецтво потурає очікуванням реципієнта, який «не хоче турбуватися та завдавати собі клопоту й просто щасливий знову побачити нехай дещо відновлений, розфарбований трохи зміненими фарбами, але старий, добре знайомий пейзаж» [20, 189].

Результатом таких маніпуляцій є відчуження від культури, власної й запозиченої, бо лише відродження «чужому навчайтесь» і «свого не цурайтесь» дозволить встановити між ними гідні взаємини. Стискування і зникнення простору в психологічному розумінні завдяки літакам, ракетах, електронній пошті не усуває цю проблему, а лише дає можливість людям усієї земної кулі скористатися досягненнями науково-технічного прогресу, перетворюючи простір з субстанціонального на функціональний, іррелевантний, бо втрачає спорідненість з людьми, якими заселений. Така іррелевантність простору психологічно тотожна його зникненню, що сприяє виникненню утопій, дистопій, місць яких немає. Такі жанри не потребують простору, пов'язаного з традиціями, культурою, ландшафтом. Глобалізація життя ворожа простору і вимагає його психологічного знищення.

Відродження геополітики є протестом простору проти його знищення. Націоналізм, який спирається на потребу людини мати свою землю, свій виокремлений простір, рідний ландшафт і є тим антеїзмом, який як рису національного характеру виокремлюють А. Бичко й І. Бичко. Антей брав силу від землі й доти був непереможний. Використання цього міфу на користь живильних потоків, підґрунтя для культури, противага обезбарвленій цивілізації (О. Шпенглер). Це одна з основних ідей націоналістичного світогляду, консервативного за своєю суттю, спрямованого на підкреслення власної самобутності. Поєднана з намаганням увійти в цивілізований простір Заходу, вона неодмінно вступає в суперечку з цими цінностями, а тому й знаходить виправдання в нетрадиційних для нас, а почасти й у незрозумілій як магічне дійство постмодерній філософії, яка дозволяє подібні поєднання, оскільки позбавлена раціонального аргументу й раціональних за природою дій і в той же час уособлює прогресивний стиль мислення.

Національне кіно є поєднанням цієї нової міфології з «архаїчними» структурами сприйняття. Структуруючи сприйняття мистецтва відповідно до існуючих стереотипів розрізнення понять «народ», «нація», «маса», «натовп» і їх теоретичних ідентифікацій, можна вказати на мистецькі стратегії як область диференціації, амбівалентності, об'єктивності, яка то виявляється, то «ховається», утворюючи області «сліду від зникнення сліду» (Ж. Дерріда), «згадувань і повчань». Простір національного кіно як простір втрати просторує втратою просторової визначеності, індивідуальності у постісторії (Ф. Фукуяма), коли українське кіно може запозичити все, що вважає за потрібне в інших народів, все, створене ними в історії й передісторії, до створення світу, усю міфологію та міфопоетику. «Життя вчить: без ковбаси можна прожити досить довго, без міфології – ні дня. До того ж, чим гірше з ковбасою, тим гострішою є потреба в міфі». Ця цитата про російський фільм «Мона Ліза» (автор сценарію та режисер Н. Студієв,

1991). Е. Стишова вказує на деінтелектуалізацію кіно кінця ХХ століття, яке опинилося між «чорнухою» та «порнухою». Поставлений ним діагноз – типовий синдром історичної перезмінки: «Ми і наше кіно опинилися на історичному перехресті, акурат в щілині між двома міфологіями: минула лежить «во прахе», а нова – в процесі першотворення на нульовому циклі, ...надміру поставляючи матеріал для вивчення неусвідомлених процесів» [21, 76]. Ситуація «незадоволеності культурою» (З. Фрейд) створює попит на продукування фільмів за аналогією й зразком «дешевих задовольень», над якими іронізують в анекдотах. Таке задоволення можна отримати, висовуючи в люту зиму ногу з-під ковдри і ховаючи її потім назад.

Для українського кіно креативність можлива лише в просторі й часі індивідуального чи колективного свідомого досвіду, а все, спродуковане іншими, розпадається, втрачає свою визначеність і починає вступати у довільні поєднання. Україна є простором і часом сновидіння, як область лаканівського психоаналізу, заснованого на вільному комбінуванні означаючих, практикою сюрреалістичного «автоматичного письма». Оскільки Захід здійснює свою експансію у сферу не тільки свідомого, але й несвідомого, це остаточно закріплює розколотість мистецької свідомості. У намаганні відкинути західні орієнтації, мистецькі дискурси несвідомого і виступають не формою боротьби свідомого й несвідомого, а одного несвідомого з іншим. Тому національний дискурс кіно легко перекодується у квазіеротичний.

Оскільки, на думку Ф. Фукуяма, який повторює гегелівську історіософію, світовий дух проходить етапи на шляху до самосвідомості, кожний з яких зв'язується з певним періодом культурного, філософського розвитку народів, здатних утворити єдине людство, історія завершилась, Україні в ній не знайшлося місця, бо дух вже прийшов до своєї самосвідомості. Отже, час втрачено, простір в історії відсутній. Подібне усвідомлення історичної долі через прийняття трансцендентного шару буття не можна довести логічно, зате можна послатись на екзистенційний вибір персони чи коло фрейдівських тем з їх архетипікою й відповідною міфологією.

У кіно С. Ейзенштейн «працював» з архетипами. Для нього архетипи – це емоційно-динамічні моделі, праформи культури, символічні образи: музичні, зорові, звукові, мовні, ритмічні, «пресу позиції», тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються в образах, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи або можуть бути реконструйовані як прототипи [22, 114]. Вони формуються через наукову мистецьку інформацію, моральні імперативи у власний досвід і світоглядні уявлення внаслідок впливу безпосередніх культурних, не відрефлектованих впливів – фольклору, казок, національних обрядів. Архетипи закарбовані у пам'яті людини як закодована інформація, емоційно забарвлена психічними переживаннями. Варто підкреслити, що ці

явища неодмінно мають бути «присутні» в житті людини хоча б раз. Без такого контакту і пам'ять, і психіка залишаються «не заплідненими» етнокультурними впливами і не здатними на синхронну, адекватну реакцію за умов сигнального виклику середовища, культурно-політичної ситуації. С. Кримський звернув увагу на механізм дешифрування архетипів як символічних конструкцій в різні образні уявлення. При цьому останні не є тотожними архетипам. «Образні уявлення архетипів не вроджені. Архетипи лише свідчать про можливість преформацій уявлень, схильність пізнання до останніх чи навіть про вроджену здатність до таких уявлень» [23, 70—72]. Особа – головний носій і реалізатор етнонаціональних і загальнолюдських архетипів, що сприймає їх через несвідомий шар психік, а реалізує – через механізми трансцендентної функції та сублімації. С. Кримський зазначає, що архетипи знаменують символічне переживання позамежного і інтуїтивного. Наприклад, «замість» К.-Г.Юнга як знак мандали, символ опорядкованого цілого, може за смыслом поєднуватися з власними уявленнями – станами універсального поля на шляхах «великого об'єднання» взаємодій.

Здатність цих універсальних символів виступати базисною передумовою для предметних інтерпретацій у масштабах цивілізації свідчить про можливість діставати знання, що здобувається із сфер несвідомих символічних переживань чи шляхом емпатії [23, 75]. Людина, в якій архетипи акумульовані в психіці, пам'яті, потрапивши до активного етнокультурного ареалу, відгукується на психологічні настрої. Інтерпретації Юнга В. Одайником вказують на здатність архетипів виконувати роль форми для накопичення і розрядки психічної енергії: «Достатньо відповідного подразника, і вони (архетипи – Г. Ч.) легко активізуються й проєктуються. У результаті кожного разу, як людина зустрічається з фігурами, символами чи ситуаціями, що мають архетипальний аналог у душі, відповідний архетип, негайно активізується і його психічна енергія, проєктується на зовнішній об'єкт» [23, 37]. Таким чином, архетип колективного підсвідомого значною мірою є буття в собі архетипу культури, те абстрактно-універсальне, з якого може вирости національно-конкретне.

Тут, на думку С. Ейзенштейна, міститься і можливість комунікації через несвідоме, через постійний аналіз слідів, ліній, які залишає прагматичний чи екстатичний рух. Таким чином, лінія є продукт випередження тілом розуму. Випередження, яке вводить зовсім інші просторові характеристики, у певному розумінні є намагання випасти з техніки мімесису, оскільки тут вже не доводиться відповідати чомусь, представляти щось, бути референтом на зону істинності, стабілізуючи усякий рух. До деякої міри сам рух продукує істинність. Хоча не можна стверджувати, що ситуація мімесису при цьому долається, але мімесис постає у тій дестабілізуючій формі, про яку писав Платон [24, т. 3, 399—400]. У такому підході Ейзенштейна

можна виявити різні мотиви, які були предметом роздумів і його попередників, і сучасників. Для Ейзенштейна лінія – слід іманентного розвитку предмета, у якому суб'єкт і об'єкт стали нерозрізнявальними завдяки ситуації випередження всякої можливої суб'єктивності. Його теорія лінії, або теорія форми, що одне і те саме, заглиблюється в область історії лінійного малюнка. Практично все у теорії С.Ейзенштейна є сіткою взаємно відображених понять. Про що б не йшла мова: «атракціон», «відказний рух», «регресію», «внутрішній монолог», – кожна тема, кожне описування поняття відтворюють те інтелектуальне зусилля, яке означене «Ейзенштейн». У цьому смислі лінія – не формоутворюючий елемент, через який здійснюється намагання пояснити, наприклад, що таке «екстаз», а є спосіб введення руху (того ж таки екстазу) у сферу аналізу.

Надзвичайно близький до ейзенштейнівського розуміння екстазу Ж. Батай, який уособив це в понятті «трансгресія». Ось як характеризує батаєву трансгресію М.Фуко: «Трансгресія – це жест, звернутий на межу; там, на найтоншому зламі лінії, мерехтить відблиск її проходження, можливо, також вся тотальність її траєкторії, навіть сам її початок» [25, 117]. Цей жест до замежованості, прорив необхідні Ж. Батаю, щоб прорватись до людського тіла і при цьому зберегти систему заборон доступу до нього. Трансгресія Ж.Батая близька до ейзенштейнівського екстазу, який є «вихід з поняття – вихід з представлення – вихід з образу – вихід із сфер» будь-яких рудиментів свідомості у сферу чистого афекту почуттів, відчуття, «стану» [22, т. 3, 213]. І трансгресія, і екстаз пов'язані зі світом класичної гармонії, краси.

Р. Барт в «Метафорі ока» вказує на оптику Присутності Ж. Батая: «Історія ока» – це історія одного об'єкта. Але як об'єкт може мати історію? Він може переходити з рук в руки (даючи поживу занудним розповідям у жанрі «Історія моєї трубки» чи «Спомини одного крісла»). Він може також переходити із образу в образ: тоді його історія буде історією його міграції, циклом перетворень (у власному смислі), через які він проходить у віддаленні від першопочаткового буття – згідно з кривою певного зображення, яке перетворює об'єкт, але не залишає його. «Описуючи міграцію ока від об'єкта до об'єкта (тобто знаходячи йому окрім «бачення» інші застосування), Ж. Батай ...рухається до самої сутності уяви» [25, 94]. «Історія ока» означає ніби вібрацію, здригання, дрижання одного і того ж звуку (але що це за звук)... Так, трансгресії цінностей, проголошеному принципу еротизму починає відповідати – а може, навіть обґрунтовувати його – технічна трансгресія мовних форм, оскільки метонімія є не що інше, як зламана синтагма, насилля над межами означуючого простору [26, 99].

Це не що інше, як властивість тієї ж лінії. У екстатичному русі долаються ті межі-правила, які скеровують логіку руху. Ейзенштейнівська екстатична лінія виявляється матеріальним втіленням тієї історичної

пам'яті, яка досяжна завдяки постійній регресії. Екстатичне лінійного руху, яке зберігає всі музичні обмеження (контуральність, плавність, геометричність), одночасно віднаходить такі речі всередині самої цієї системи обмежень, які передбачають можливість виходу за її межі. Це ті тілесні стани, афекти, які нездатні виразити класична музика мелодії і гармонії – еротизм, аскеза, жорстокість та ін. Лінія – той субстрат, у якому існує рух, адже недаремно С. Ейзенштейн намагається осягнути природу лінії, яка складає праелемент руху у світі. Кіно, таким чином, не вносить ту просторовість у сприйняття, яка розриває музичність світу, а дає можливість продовжитись музиці в такому візуальному варіанті, який є воскресенням музичного руху як руху візуалізуючою лінію. Референтом виступає кінозображення, яке не потребує словесних коментарів.

Архетип сам ніколи не може досягти свідомості безпосередньо, а лише опосередковано, за допомогою символів. Колективне несвідоме за нормальних умов не піддається усвідомленню, ніяка досконалість аналітика не зможе примусити його «згадати», адже воно (на відміну від особистого несвідомого) ніколи не було витіснене чи забуте. У той же час колективне несвідоме не існує на зразок деяких вроджених структур психіки, які успадковуються. Архетипові образи особливо унаочнені в символічній образній екранній формі викликають до життя «дух предків». Я. Розумний у статті «Розумове й чуттєве у «Камінному хресті» В. Стефаніка», присвяченій аналізу фільму І. Драча й Л. Осики «Камінний хрест», написаній до сторіччя українського поселення в Канаді 1891—1991 рр., зауважує: «Ілюстрація фрейдівської тези, що людина, яка є безсилою побороти зовнішнього чужого чинника свого комплексу меншовартості, завжди обертає свій протест на найближче своє родинне або національне доквілля, включно зі своєю духовною самотністю» [27, 213].

Архетип – фігура демона, людини чи події, що повторюється на протязі історії скрізь, де діє творча фантазія. Це, перш за все, міфологічна фігура, яка є підсумком величезного типового досвіду предків, психічний залишок численних переживань одного й того ж типу. У кожній такій фігурі чи образі кристалізувалася частина людської психіки, людської долі, частина страждань, насолод. Численну кількість разів, повторюваних у нескінченних лавах предків завжди за тією ж траєкторією специфічним збігом обставин, з найдавніших часів формувала прообраз. Архетип, подібний до містичної причетності первісної людини до ґрунту, на якому вона живе і в якому зберігаються душі предків. Архетип завжди готовий знову й знову репродукувати ті ж самі чи подібні міфоутворення свідомості, він має нумінозний, зачаровуючий характер, спокушаючи, зваблюючи вийти за межі людського, там, де Боги й Демони. Це для надлюдей Бог помер, а для «простої» людини («пересічної», як її ще називають) міф є видом ментальної терапії, яка позбавляє від страждань.

Цього позбавлення від страждань шукає Іван Дідух, герой фільму «Камінний хрест» (режисер Л. Осика, сценарист І. Драч) за сценарієм В. Стефаніка, який пише «коротко, сильно і страшно» (М. Горький). Герой змушений кинути свою рідну хату на рідній, але пограбованій землі, щоб знайти щастя за океаном, у Канаді. Дивним переплетенням казкового й міфічного є фільм «Вечір на Івана Купала» (режисер Ю. Ілленко, 1968). Феєрична метафоричність, міфологізованість образів і подій ілюструє архетип, який спрямовує інстинкти як автоматичні дії чи умови можливості таких дій. Взятий М. Гоголем із невичерпної, прадавньої скарбниці народних переказів, інстинкт збагачення впевненості про заклату владу грошей, золота, багатства в тисячах образів ілюструє архетип. Ця впевненість, що золото може замінити щастя читається в кадрах, які біжать, задихаються, зіштовхуються, вони резонують з жажливим видовищем нещасного Петруся Безрідного, який продав душу чортовому Басаврюку за два мішки золотих. Відчай, гріх, катарсис очищення у фільмі – та антропологічна регресія (З. Фрейд), яка є оптимістичною трагедією битви Чорта за людські душі, що «гинуть за метал», коли бал править Сатана. Спокушуючи й даючи хибну втіху людині, чортівське золото вбиває Петруся, з вродливого красеня він перетворюється на старого й божевільного.

Сучасну підсвідомість демонструє «чорна» комедія К. Муратової «Другорядні люди», яку вона схарактеризувала як «картину про важливі речі, про таємні речі, про те, що є в кожному з нас. Про щось особливе, чому намагаємося надати загальноприйнятої форми» [28]. Моторошно спостерігати за ексцентричними, неадекватними й дуже самотніми «другорядними» персонажами (камуфляжними вбивцями, охоронцями, будівельниками), які відверто демонструють свої некеровані бажання, вибухи абсурдної, асоціальної поведінки. К. Муратова демонструє страхітливе розрізнення «людини природної» й «людини абсурдної», керованої неусвідомленими інстинктами, потаємними бажаннями. Ці інстинкти розігрують «напівоголені дівчата, качання по сцені переплетених тіл у пориві негасимої пристрасті, чоловіки-актори, що розмовляють педерастичними голосами». Інстинкти грають «на статовій чакрі» й «жодних питань, окрім сексуально-фізіологічних».

Отже, мистецтво виступає адекватною моделлю міфології несвідомого, прообразами промовляє тисячами голосів, зачаровує, бере в полон, підкоряє, піднімає зображуване з одночасового й плинного до вічного, піднімає особисту долю до долі людства. У цьому таємниці мистецького впливу. Творчий процес з несвідомого одухотворення архетипу, з його розгортання й пластичного оформлення у мистецькому дійстві, відчуває дух часу, дає життя таким фігурам і образам підсвідомого, яких більше всього не вистачає часові. Від невдоволення сучасністю, сумуючи за бажаним, митець занурюється вглибину, поки не намацає у своєму несвідомо-

му того прообразу, який здатний компенсувати ущербність і однобокість сучасного духу. «Митець, знаючи межі своєї обдарованості, ніколи їх не переступає, зате наділений чудесною невимушеністю у тому, що йому відпущено». Мистецтво спрямоване на несвідоме пересічної людини, яка не любить затримуватись, вона у вічній гонитві. Але, у той же час, вона нічим, окрім самої себе, не цікавиться, особливо коли мова йде про те, ким би вона могла стати. Звідси її схильність до видовищ, з їхніми пропозиціями на вибір стількох доль, з якими може ознайомитися без страждань і гіркоти. У такій ситуації ідеальним є варіант «не знати» («non savoir»), про що пише Ж. Батай у «Внутрішньому досвіді». Саме останній гранично загострює екзистенціалістське розуміння людського буття, яке не може бути викладене, осягнуте раціональною мовою, а потребує мови міфологізованої.

Кіно досить своєрідно міфологізує, засвідчує пануючі міфи й творить нові, екранізуючі цінності і норми суспільства, творячи фантоми. Стратегії кіно обов'язково закодовані, містять коло ідей, які обставляються антуражем стосовно буденного життя і його граничних проявів: стилів, звичок, манер, смаків, настанов. Особливо це спрацьовує, коли мова стосується владних технологій і політизованої міфології. Політизована кіноміфологія не має національних особливостей, навіть коли вони і є, то досить незначні. Екранне дзеркало, відбиваючи ідеологічні та політичні реалії, більше вказує на подібність кліше.

Література:

1. Самоврядні потенції української ментальності / Основи етнодержавознавства – К., 1997 – 186 с.
2. Основи етнодержавознавства. – К., 1997 – 317 с.
3. Васильєв В. Деякі роздуми з приводу терміну «менталітет» / Розбудова держави – 1993
4. Гонський В. Український менталітет і формування патріотизму нації / Розбудова держави – К., 1993
5. Михайловська Н. Трагічні оптимісти. Екзистенція філософування в українській літературі XIX – першій половині XX ст., – Львів, 1998 – 314с.
6. Кримський С. Б. Архетипи української культури / Феномен української культури – К., 1996
7. Гуревич А. Уроки Л.Февра // Февр Л. Бой за історію. – М., 1991
8. Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М., 1986
9. Донченко О., Сомоненко Ю. Архетипи соціального життя і політика. – К., 2001
10. Кримський С. Б. Сприймавши серцем, осягнувши розумом (національні архетипи як втілення долі та історичного досвіду народу) // Віче. – 1993 - № 8
11. Донченко Е. А. Сициетальная психика. – К., 1994 – 362 с.
12. Українська душа – К., 1992

13. *Дубов И.* Фенмен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологи. – 1993 — № 5
14. *Донченко Е. А., Титаренко Т.М.* Личность, конфликт, гармония. – К., 1980
15. *Головка Б. А.* Філософська антропологія. Навч. посібник. – К., 1997
16. *Юнг К.-Г.* Очерки о современных событиях. Психология нацизма // Одайник В. Психология политика. – СПб., 1996
17. *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Октябрь // Искусство кино – 1991 – № 11
18. *Левчук Л. Т.* Західноєвропейська естетика ХХ століття. Навч. посібник. – К., 1997
19. *Юнг К.-Г.* Архетип и символ. – М., 1991. – 297 с.
20. *Батай Ж.* Поза межами // Левчук Л. Західноєвропейська естетика ХХ ст. – К., 1997. с. 189—193
21. *Стишова Е. И.* дентификация женщины // Искусство кино – 1992 – № 1
22. *Эйзенштейн С.* Собр. соч. в 6-ти томах. – М., 1965-1971 – Т2
23. *Крымский С. Б.* Культурные архетипы или Знание до познания. // Природа – 1991. – № 11
24. *Платон.* Собр. соч. в 4-х томах. – М., 1994
25. *Фуко М. О.* трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины ХХ века. – СПб., 1994
26. *Гадамер Г. Г.* Актуальность прекрасного. – М., 1991
27. Життєвий досвід українців у Канаді. Рефлексії УВ АН, Вінніпег, 1994. – 379с.
28. *Плахов А. С.* Всего 33. Звезды крупным планом. – Винница.: Глобус-Прес, 2002 – 480 с.

ПІСЛЯМОВА

Культурологічний аналіз становлення методологічних засад антропологічної та етнологічної думки проведено в контексті становлення вітчизняної культурології, розвиток якої порівняно із формуванням предмету етнопсихології та тяглої наукової традиції історичної етнології. В меодологічному плані виявлено наріжні категоріальні та понятійні концепти гендерних та вікових модифікацій існування людини. Етнокультурологічна ідентичність досліджена в контексті становлення нової політичної спільноти – український державний народ.

Порівняно особливості політичного та етнічного становлення етнічної ідентичності та державницького самовизначення, а також проведено аналогію з процесом формування етнічної ідентичності на ранніх етапах західноєвропейського етногенезу.

На основі порівняльного аналізу етнічної самоідентичності сільського та міського населення виявлено тенденцію до зростання урбаністичної частки в демографічному потенціалі України. Наведено теоретичний опис класичних форм етноконфліктів як рушійної сили етнічного розвитку. Розкриті способи діагностики та технології розв'язання конфліктних ситуацій.

Вперше у вітчизняній антропології окреслено методологічні засади культурної антропології та висвітлено витоки антропологічної проблематики починаючи з періоду Княжої доби, поглиблено порівняльним медієвістичним дослідженням трактатів про душу Касіяна Саковича та Інокентія Гізеля доби схоластики та завершено узагальненням уявлень про людину в українській культурі XVII ст. У методологічній площині представлено міждисциплінарне дослідження проблематики людини в соціологічній, економічній, філософській антропологіях. Новітні перспективні антропологічні студії представлені дослідженням антропологічних змін у процесі глобальних змін у кіберкомунікативному просторі України.

Психологійний зріз методологічної проблематики представлено фа-

хово проведеним розмежуванням етнічних архетипів та стереотипів, що змістовно екстраполюється на художній простір українського кінематографу. Загальнотеоретична проблематика доповнюється змістовним викладом гендерних аспектів культурології та світоглядними засадами дитячої субкультури.

Загалом, монографія займає перехідне місце між політично цензурованим радянським періодом антропологічних та етнографічних досліджень та переходом до відкритих гуманістично орієнтованих наукових досліджень в новітніх трансформаційних процесах розбудови демократичного соціально орієнтованого українського суспільства.

Монографія задовольнить існуючий соціальний запит як загалу науковців етнологів, соціологів, психологів, політологів, управлінців, так і широкої читацької аудиторії студентів, викладачів та практичних працівників у сфері вітчизняної культури.

ПРО АВТОРІВ

Безклубенко Сергій Данилович – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту культурології НАМ України.

Бондар Станіслав Васильович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України.

Борисенко Мирослав Володимирович – доктор історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Гірник Андрій Миколайович – кандидат філософських наук, професор кафедри зв'язків з громадськістю, психології та педагогіки національного університету «Кієво-Могилянська академія».

Головко Борис Андрійович – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу культурної антропології та етнокультурології Інституту культурології НАМ України.

Данилюк Іван Васильович – доктор психологічних наук, завідувач кафедри загальної психології факультету психології Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Дідух Микола Леонтійович – кандидат психологічних наук.

Довга Лариса Михайлівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України.

Казакевич Геннадій Михайлович – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Капелюшний Валерій Петрович – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Лебединська Ірина Вадимівна – кандидат філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту психології НАН України.

Левчук Ярослава Миколаївна – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Інституту культурології НАН України.

Малес Людмила Володимирівна – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри теорії та історії соціології факультету соціології Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Мацейків Мирослав Антонович – кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної психології Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Ручка Анатолій Олександрович – доктор філософських наук, професор, Інститут соціології НАН України.

Стратій Ярослава Михайлівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України.

Троєльнікова Людмила Олексіївна – доктор мистецтвознавства, професор, завідувач відділу світової культури та міжнародних культурних зв'язків Інституту культурології НАН України.

Чміль Ганна Павлівна – член-кореспондент НАМ України, доктор філософських наук, радник при дирекції Інституту культурології НАМ України.

Щербина Віктор Миколайович – доктор соціологічних наук, заступник директора з наукової роботи Інституту культурології НАМ України.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ
КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
ТА ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЇ**

Збірник праць

У художньому оформленні використано роботи: (на обкладинці)
Федора Кричевського «Автопортрет у білому кожусі» 1926–1932рр.,
«Квітуха Україна» 1938–1939рр.;
(на шмуцтитулах) Івана Марчука «Нерозгадані таємниці» 1994 р.,
«Моя земля, моя твердиня» 1996 р.

Завідуюча редакційно-видавничим відділом *Н. Ю. Загоскіна*

Редактор *О. І. Зінченко*

Технічне та художнє редагування, комп'ютерна верстка *М. А. Плаксії*

Підписано до друку 17. 11. 11. Формат 60 x 90/16. Папір офсетний. Гарнітура Cambria. Друк
офсетний. Ум. друк. арк. 30. Обл.-вид. арк. 34,45 Наклад 300 прим.

Інститут культурології Національної академії мистецтв України
6-р Т. Шевченка, 50—52, к. 710, Київ, 01032

Свідоцтво про внесення до Держреєстру ДК № 3329 від 09.12.08.

Надруковано в ТОВ «Друкарня «Бізнесполіграф»

вул. Віскозна, 8, м. Київ, 02094

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2715 від 07.12.07

М 545 Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології: Зб. наук.
пр. / Б. А. Головка, С. Д. Безклубенко, В. П. Капелюшний, А. О. Ручка, Г. П. Чміль та ін. – К.:
Інститут культурології НАМ України, 2011. — 480 с.
ISBN 978-966-2241-22-8

У збірнику наукових праць досліджуються методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології. У другому розділі, зокрема – ключові проблеми етнокультурології, проблеми ідентифікації етнічних спільнот, задекларовані методичні та методологічні засади етнології міста, наявний соціокультурний аналіз міського простору, розглянуті питання етнічної психології в науковій спадщині О. Потебні, подані методологічні засади культурологічної конфліктології. Видання адресоване фахівцям у галузі культури, антропології, етнології, соціології, психології, філософії, мистецтвознавства, педагогіки, історії, а також аспірантам, студентам і широкому читачьому колу, всім, хто цікавиться порушеними у монографії проблемами.

**УДК 168.522
ББК 71.0**