



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Культурологія"

Випуск 4

**Проблеми
культурної ідентичності
та культурний проект Європи**

*Матеріали міжнародної наукової конференції
24 – 25 квітня 2009 р.*

Острог – 2009

УДК 008: 001. 891

ББК 71

Н 34

*Друкується за ухвалою вченої ради
Національного університету “Острозька академія”
Протокол № 11 від 25 червня 2009 року*

Редколегія збірника:

Пасічник І.Д., доктор психологічних наук, ректор Національного університету “Острозька академія” (головний редактор);

Кралюк П.М., доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” (відповідальний за випуск);

Жуковський В.М., доктор педагогічних наук, професор;

Вербець В.В., доктор педагогічних наук, професор;

Стоколос Н.Г., доктор філософських наук, професор;

Зайцев М.О., кандидат філософських наук, доцент;

Янковська Ж.О., кандидат філологічних наук, доцент (секретар);

Шевчук Д.М., кандидат філософських наук;

Петрушкевич М.С., кандидат філософських наук.

Рецензенти:

Наконечна О. П., доктор філософських наук, професор;

Малахов В.А., доктор філософських наук, професор.

Н 34

Наукові записки. Серія “Культурологія” (Проблеми культурної ідентичності та культурний проект Європи. Матеріали міжнародної наукової конференції 24 – 25 квітня, Острог – 2009). – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2009. – Вип. 4. – 266 с.

ISBN 978-966-2254-07-2

Збірник містить наукові статті, в яких розглядаються різні аспекти проблеми культурної ідентичності в ситуації діалогу культур. Матеріали збірника можуть бути використані в процесі дослідження проблем ідентичності та при вивченні культурологічних дисциплін.

ISBN 978-966-2254-07-2

© Видавництво
Національного університету
“Острозька академія”, 2009

**СУЧАСНІ СТРАТЕГІЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ**

Н. А. Радченко

ДО ПИТАННЯ ПРО НАЦІОНАЛЬНУ ТА КУЛЬТУРНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ

У статті розглядається поняття ідентичності, проблеми національного самовизначення та культурної приналежності. Наголошується на тому, що саме належність до культурної традиції через реактуалізацію тих ідей минулого, які формували високу культуру, а також через виховання моральних якостей та звернення до майбутнього, є передумовою віднайдення національної ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, культурна ідентичність, національна ідентичність, нація, особистість.

N. A. Radchenko

SOME ASPECTS ABOUT NATIONAL AND CULTURAL IDENTITY

The article is dedicated to the concept of identity, the problems of national self-determination and cultural determination. It is stated that belonging to the cultural tradition through bringing back those ideas of past times, which formed the High culture and through breeding of moral features and applying to the future is the term of finding out the national identity.

Key words: identity, cultural identity, national identity, nation, personality.

Поняття ідентичності постає важливим питанням з погляду філософської та культурної антропології, психології та інших дисциплін, об'єктом дослідження яких є людина.

Людина ідентифікує себе із родом, статтю, професією, соціальним станом, своїми захопленнями, релігійною громадою, нацією, культурою, людством взагалі. Віднайдення власної ідентичності серед численних її проявів постає мало чи не найважливішим із життєвих завдань особистості.

Однак питання культурної ідентичності стоїть дещо осторонь. Це пов'язано із тим, що якщо в усіх інших випадках та чи

інша група, із якою людина себе ідентифікує, формує саму людину та її світогляд, то у випадку культури цей процес є двостороннім: культура формує людину, а людина, натомість, формує культуру.

У ХХ столітті актуальною стає проблема збереження національної та культурної самобутності в умовах тотальної глобалізації. Однак що є первинним – нація чи культура, і яка ідентичність в цьому випадку є першорядною?

Британський мислитель Ентоні Д. Сміт у праці “Національна ідентичність”, зазначає, що у стародавній Греції не існувало “нації” з погляду політики – лише сукупність полісів; але існувала культурна спільнота – Еллада [3, 18-19]. У випадку ж Сполучених Штатів Америки ми бачимо цілком протилежну картину: культура формується під впливом національної ідеї.

Але у будь-якому випадку поняття нації є ширшим від поняття культури: культура є однією із складових нації. Хоча поширеною тенденцією сьогодення є підміна цих понять. Належність до культури, яку творили Леся Українка, Іван Котляревський та Григорій Сковорода, ми визначаємо через те, що проживаємо на території держави України. Однак реактуалізації потребує не форма, а зміст; долучення до цієї культури потребує відтворення того образу думок, який скеровував життєвий шлях цих видатних українців.

Відомий сучасний український мислитель Сергій Борисович Кримський виділяє два періоди в історії України, коли відбувалось культурне піднесення – це доба Київської Русі та 17 – поч. 18 століття – доба бароко, на яку припадає діяльність Богдана Хмельницького і заснування Києво-Могилянської академії [1].

Це справді ті періоди, коли відбувався надзвичайний злет інтелектуального та мистецького життя. Але будь-яке піднесення завжди має своєю передумовою певну ідею, яка його скеровує, і ця ідея обов’язково має бути спрямованою в майбутнє, хоча, безперечно, за умови збереження надбань минулого. Однак у такому випадку знову постає питання: якого роду ідеї можуть виконувати цю роль? Це національна ідея чи наднаціональна?

Дуже влучну відповідь на це питання висловлено сучасним українським літературознавцем та борцем за суверенність української культури Євгеном Сверстюком: “Чому цілі мають бути політичні? Є цілі етичні, моральні, духовні... Там ішлося насамперед про те, щоб жити чесно і підіймати гідність у народі... На відміну від патріотизму, гідність є органічною і захищеною на глибині. Патріотизм можна вдавати, перелицьовувати, демонструвати і, зрештою, змінювати... Звичайно, окрім справжнього патріотизму, що ґрунтується на національній гідності й моральних принципах” [2].

Тож рушійною силою процесу культурного піднесення, яке, своєю чергою, є умовою наявності культурної ідентичності, мають бути ті орієнтири, які скеровують життя кожного окремого індивіда і підносять його до статусу особистості. Віднайдення ж власної культурної, а відтак, і національної ідентичності сьогодні можливе, таким чином, за умови створення високої культури і гідного погляду в майбутнє.

Література:

1. Крымский С. Б. Цель нашего существования – вернуться в цивилизованный мир // Интернет-видання “Диалог.ua” // http://dialogs.org.ua/dialog.php?id=2&op_id=75#75 (цитовано 13.03.2009).
2. Сверстюк Є. Відомий мислитель Євген Сверстюк – про наші національні цінності // Україна Молода. – 13.11.2008 р.
3. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994.

М. К. Бондаренко

ВИЗНАЧЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ КРАЇНИ НА ПРИКЛАДІ АВСТРІЙСЬКОЇ РЕКЛАМИ

У статті розглядається проблема визначення ідентичності Австрії на матеріалі рекламних текстів традиційних та новітніх каналів рекламної комунікації в межах лінгвокультурного дослідження. Виявляються особливості австрійського національного варіанта та етапів його становлення, що призвело до формування окремої австрійської культури. Дискусії щодо ідентифікації Австрії та національної свідомості, що точилися ще з кінця XIX ст., знаходять своє відображення у сучасних рекламних текстах.

Ключові слова: ідентичність, національний варіант, рекламна комунікація, лінгвокультурний аспект, нація.

М. К. Bondarenko

DEFINITION OF AUSTRIA'S IDENTITY ON THE EXAMPLE OF AUSTRIAN ADVERTISEMENT

The article tackles the problem of Austria's identity definition based on the material of advertising texts taken from traditional as well as new channels of advertising communication in the framework of linguocultural research. Characteristic features of Austrian language variant and the periods of its development have been estimated, thus providing the Austrian culture as it is. Discussions because of the country's and national consciousness's identity which have been taken place since the end of the 19th century, find their reflection in contemporary advertising texts.

Key words: identity, national language variant, advertising communication, linguocultural approach, nation.

Незважаючи на той факт, що глобалізація поглинула весь сучасний світ, вносячи свої норми та стандарти в усі сфери людської діяльності, етнокультурні стереотипи таки мають місце у сучасному житті та знаходять своє вираження у мові та поведінці людей. Розглянемо це явище на прикладі німецької мови

та її варіантів. Як відомо, ця мова не є монолітною, адже вона виступає офіційною мовою сімох країн: Німеччини, Австрії, Швейцарії, Люксембурга, Ліхтенштейну, Бельгії та Італії [7; 299]. Існує відповідно сім національних варіантів стандартної німецької мови, що характеризуються своїми особливостями.

Окрім суто лінгвістичного підходу до проблеми національних мовних варіантів (вибір і систематизація варіантних розбіжностей на всіх рівнях мовної системи) у новітній час у мовознавстві дедалі активніше пропагується філософський, світосприймальний, антропоцентричний підхід, згідно з яким ці розбіжності є наслідками “змін у національному способі мислення німців, австрійців та швейцарців” [2; 48]. Завданням такого підходу є преференційний аналіз – що і чому вибирає носій певного національного варіанта з запасу виражальних засобів німецької мови.

Дискусійним і проблематичним залишається питання етнокультурних особливостей семантичної сторони саме національного мовного варіанта (зокрема австрійського) особливо у порівнянні із літературною мовою (Hochdeutsch). Значна частина австрійської духовної культури, фольклору має спільне загальнонімецьке значення, часто національно-державна диференціація не видається можливою. Проте існування окремої самобутньої культури австрійського народу, самоусвідомлення нації, не кажучи вже про окрему історію, досвід суверенної державності не викликає сумніву. Саме розподіл загальнонімецької мовної спільноти на кілька мовленнєвих, комунікативних, підкріплених довготривалим екстралінгвістичним історичним досвідом, суспільним буттям, призивів до формування окремих національних культур, а згодом і до диференціації однієї мови на національні варіанти [1; 99].

Відстоювана близькими до неогумбольдтіанства представниками теорії культурної антропології [1; 22] концепція трьох критеріїв у визначенні нації: Staatsnation / Kultumation і Bewußtseinsnation (державна / культурна / нація свідомості) виходить із пріоритетності двох останніх критеріїв як лінгвістично детермінованих, прямо пов'язаних з мовою. У випадку із австрійським національним варіантом саме перший чинник Staatsnation

– історичний досвід існування нації в межах суверенної держави, незважаючи на експеримент 1938-1945 рр., утворення мовленнєвої спільності і формування впродовж століть на цій основі як окремої національної культури, так і національної самосвідомості австрійців, разом із внутрішніми суто лінгвістичними діалектальними чинниками і особливими мовними контактами зробили можливим виникнення національного австрійського варіанта німецької мови і обумовили суть буття феномена німецької як “Plurizentrische Sprache” (поліцентричної мови).

Питання ідентичності нації було порушене ще наприкінці ХІХ ст. берлінським музикантом і композитором Ернстом Рудорфом, який ввів термін “охорона батьківщини” і у 1901 сформулював однойменну програму, у якій охорону батьківщини він прирівнює до охорони природи. У природі він вбачав “втілення власне німецької ідентичності” [3; 115]. На міжнародному рівні виникає рух захисту батьківщини Німеччини та Австрії “National trust for Places of Historical Interest or National Beauty”, а у Швейцарії – “Schweizerische Vereinigung für Heimatschutz / Ligue pur la Protection de la Suisse caracteristique”.

Пізніше в межах загальнодержавного патріотичного спрямування на честь Франца Йозефа у 1909 р. була заснована спілка “Naturschutzpark“, яка розповсюджувала свою діяльність серед німців та австрійців [6; 11].

Ця концепція надихає митців, в результаті чого з’являється новий дискурс: мистецтво та література про батьківщину. Тут батьківщина постає насамперед як країна дитинства та дитячих фантазій і мрій. Цей концепт досі лишився у суспільстві і знайшов неодноразово своє відображення в австрійській рекламі. Найяскравішим прикладом є реклама шоколаду “Milka”. Цікавим є той факт, що спонсором цієї продукції виступає “Nationalpark Hohe Tauern”. У рекламних роликах зазвичай показана ідилія, мальовничі австрійські ландшафти та персоніфіковані звірі, що відкривають секрет шоколадного рецепту.

У 20-х рр. ХХ ст. поняття “охорона батьківщини“ було замінено “підкуванням за батьківщину“ (Heimatzpflege). Це викликало у багатьох письменників жорстку критику життя у великих містах [5; 28]. На цей період увага приділяється розбу-

дові та підтримці сільського господарства. В Австрії виникає християнсько-соціальна селянська спілка (Bauernbund), що позиціонувала селянську власність як основу економічного розвитку [4; 4]. Тому селянські домашні продукти і досі користуються популярністю серед австрійців. Серед них це насамперед марки, “Manner”, “Bauernkäse” тощо. Слоган, що постійно з’являється в австрійській рекламі, – “Gesundheit aus den Alpen”.

Як соціокультурне явище національний варіант є не просто територіальним різновидом мови, що поширений у певному ареалі, а результатом мовної диференціації за національною ознакою. Він вживається у межах особливої комунікативної спільноти – самостійного національно-державного утворення (яка може бути етнічно ідентичною до країни походження мови), має у ній офіційний або фактичний статус національної, державної мови, обслуговує націю як окремий мовний колектив, адаптуючись до її традицій, потреб та умов буття. Будучи з функціональних позицій загальним універсальним всеохоплюючим засобом письмового і усного спілкування його носіїв, національний варіант виконує у соціумі свого поширення функцію національної ідентифікації.

Література:

1. Назаров С. Н. Устойчивые словесные комплексы с национально-культурной семантикой в современном немецком языке. Дис. канд.филол. наук: 10.02.04. – К., 1987.
2. Науменко А. М. Національні варіанти німецької мови з антропоцентристського погляду // Нові підходи до філології у вищій школі. Матеріали III Всеукраїнської наукової конференції. 16 – 21 вересня 1996 р. – Мелітополь, 1996.
3. Knaut, Der Landschafts- und Naturschutzgedanke bei Ernst Rudorff, S.115.
4. Mattl, Agrarstruktur, Bauernbewegung und Agrarpolitik in Österreich 1919-1920. – Wien, 1945.
5. Muth, Karl Wem gehört die Zukunft? – München, 1935.
6. Naturschutzparke in Deutschland und Österreich. Ein Mahnwort an das deutsche und österreichische Volk, hg. Verein Naturschutzpark e.V. Stuttgart, 1910.
7. Schweizer Standarddeutsch: Beiträge zur Varietätenlinguistik. – Tübingen, 2006.

М. В. Карповець

ФЛАНЕР ЯК ОСОБЛИВА МОДЕЛЬ ІДЕНТИЧНОСТІ В УРБАНІСТИЧНІЙ ТЕОРІЇ В. БЕНЬЯМІНА

У статті теоретично осмислюється “фланер” як специфічний спосіб буття людини в місті на прикладі текстів Вальтера Беньяміна. Разом з тим, саме фланер і є тим смисловим маркером, який визначає ідентичність міщанина. Звідси випливає, що концепт “фланер” не співвідноситься із трактуванням у сучасній урбаністичній теорії.

Ключові слова: фланер, ідентичність, міське середовище, урбаністичний ландшафт, міська ідентичність, фрагментарне буття.

М. V. Karpovets

FLANER AS SPECIAL PATTERN OF W. BENJAMIN'S URBAN THEORY

This research is attempt of theoretical understanding the special form of human being in the city as “flaner”. Its based on Walter Benjamin's texts. At the same time flaner is a sense marker. He defines the citizen's identity. The conclusion is concept “flaner” doesn't correlate with interpretation in modern urban theory.

Key words: flbaneur, identity, city environment, urban landscape, city identity, fragmentary being.

Одним із найяскравіших прикладів фланерування (від фр. “flâneur” – бродячий, мандрівний) є опис психоделічної подорожі Леопольда Блума на сторінках феноменального роману Д. Джойса “Улісс”. На початку другої частини можемо прочитати такі роздуми “героя”: “Він перейшов на сонячну сторону, минаючи відкритий люк погребу в сімдесят п'ятому домі. (...) Відчуваєш себе молодшим. Де-небудь на сході, ось таким ранком, кинутись в дорогу на зорі. (...) Бродиш вулицями під навісами. Голови прихожих в тюрбанах. (...) Тиняється цілий день. Можеш зустріти пару грабіжників. Ну і що, зустрінеш” [1, 59].

Виділені курсивом наміри і дії Блума свідчать про незвичний для серйозного бюргера розклад дня. Це лише початок великої подорожі персонажа сторінками роману, який і сам є настільною книгою фланера.

Вальтер Беньямін ввів фланера в аналіз культури як центральний концепт і символ сучасного міста. Урбаністичний ландшафт для Беньяміна виражений як архітектура, яка в останню чергу є продуктом історії. Вона є “важливим свідченням прихованої міфології” капіталістичного суспільства – в перевалках поєднуються сучасність, минуле і можливе майбутнє [5, 115]. Проходячи провулками, темними вулицями, покинутими дворами можна проявити “справжнє місто”, а разом з ним – зрозуміти себе. Фланерування не зобов'язувало людину абсолютно нічим – воно перебувало поза соціальною ієрархією. Чому для Беньяміна важливий саме такий, маргінальний і творчий, спосіб буття в місті? На це питання може відповісти листування теоретика із своїм другом Шоломом. Так, С. Ромашко на прикладі колекціонування речей наводить особливу значимість для Беньяміна крайностей і пограничних ситуацій [6, 5]. У такому випадку богемний спосіб життя фланера збігається із “надривною” ситуацією в бутті. Судячи із ранніх досліджень Люїса Вірта, сама “урбанізація більше не означає тільки процес завдяки якому люди зацікавлені в об'єднаній системі міста” [10, 5].

Саме в цій пограничності і фрагментарності місто починає сприйматись по-особливому, водночас проявляючись і являючи себе з іншого боку. У “Берлінських хроніках” В. Беньямін пише: “Втратити дорогу в місті може бути нецікаво і банально. Для цього потрібне всього лише незнання. Заплутатися ж в ньому, як блукають в лісі, – це вимагає зовсім іншої підготовки. Тоді знаки і назви вулиць, перехожі, дахи, кіоски або трактири повинні говорити з мандрівником хрускотом лісової гілки під ногами, віддаленим криком переляканої пташки, раптовою тишею блискавки, серед якої стрімко виростає лілія. Цьому мистецтву блукання мене навчив Париж; він здійснив мрію, першими слідами якої були лабіринти на кутиках моїх шкільних зошитів” [3, 169]. Справді, як “культурний тип” фланер сформувався в ХІХ

ст. в Парижі. Проте це не означає, що його практики не було раніше. Так, П. Вайль зазначає: “Як розповідає Светоній, сам імператор Нерон “надягав штучне волосся чи шапку і йшов тинятись в забігайлівки чи бродити провулками” [4, 38]. Фланери гуляли вулицями завжди, збирались на площах і бульварам. Візуальним свідченням цього є картини імпресіоністів, які самі фланерували в пошуках ідей. Таким чином, фланер не просто тиняється, а він бачить і роздумує. Очевидно, через таку “надмірну” рефлексивність Беньямін вбачав у фланеруванні певну привілейованість серед інших людей у міському середовищі.

Оскільки фланерування ніколи не було офіційною і формальною практикою, а, швидше, є певним способом життя, то і “чітких правил для поведінки фланера ніхто не виробляв” [3, 29]. Мабуть, навпаки, фланер може собі дозволити забути про деякі загальноприйняті правила поведінки в суспільних місцях, а саме без упереджень роздивлятися абсолютно незнайомих йому людей. У зв'язку з цим у XIX ст. фланерів іноді характеризували як “безсоромних”.

Сам феномен блукання взагалі заклав основний принцип парадигми постмодерну – гіпертексту. Так, наведемо чималу цитату із статті З. Баумана “Від паломника до туриста”, у якій він зазначає: “Здається, в Нові часи всі нитки життя зустрілися і сплелися в проведення часу і життєвий досвід фланера: пофланувати – все одно, що сходити в театр, побути серед сторонніх і бути стороннім для них (бути в натовпі, але не належати йому), сприймати цих чужих людей як “поверхневі”; так, як ніби тією “видимістю” вичерпується їх “сутність”, і додатково до цього бачити і знати їх швидкоплинно. Психологічно таке гуляння означає представлення людської реальності у вигляді серії часткових епізодів, тобто серії подій без минулого і без наслідків. (...) Фланер користувався всіма задоволеннями модерного життя, не знаючи пов'язаних з нею мук” [2, 12]. Особливо цікавою для цієї проблеми є остання теза, де зазначається про відсутність відповідальності у “блукаючого”. Таке розуміння фланерства контрастне тому, про яке писав В. Беньямін. Невідповідальність позбавляє міщанина ідентичності, а відтак – руйнує і розриває зв'язки із містом. Коли відповідальність

(принаймні спроба такої – “я блукаю, проте мені не байдуже” [7]) скріплює індивіда із міським середовищем, більш того, воно набуває певної сакральності і перебуває поза часом і простором. Згадуючи свого п'ятого провідника по місту (Ф. Хесселя) В. Беньямін по-особливому пише про Париж, прогулянка по якому є для автора не чим іншим як святом: “(...) святкування в рідному місті наших спільних прогулянок по Парижу, схоже на повернення в гавань, де мости здійснюються і осідають під ногами матросів, ніби на хвилях. А в центрі цього святкування був “зелений луг” – ліжко, що все ще височіє, подібно чіпатиму, над диванами, що стоять всюди” [3, 170]. Таке здавалося б сюрреалістичне зображення міста повинно викликати недовіру в читача, проте відбувається навпаки: автор гіпнотизує читача, так само, як колись його зачарував Париж.

На відміну від В. Беньяміна, який поетично сприймає міський ландшафт в процесі фланерства, для З. Баумана місто постає зовсім інакше. Так, “malls” (з анг. “галерея для гуляння”, “пасаж”) спочатку означало доріжки для піших прогулянок. Тепер більшість “malls” стали торговими, тобто “доріжками”, де прогулюються купуючи, і купують прогулюючись. Торговці почули привабливу спокусливість фланерських звичок і почали упроваджувати її в життя. Можна навіть сказати, що торгові “malls” – це маленькі світи, зроблені на замовлення за міркою фланера, місця, де люди проходять повз один одного, де зустрічам гарантована епізодичність, де сьогоднішня вихоплене з минулого і майбутнього, де погляд ковзає і шліфує поверхні” [2, 14]. Для З. Баумана та інших дослідників (Р. Сеннет [8], Д. Фрісбі) фланери в сучасному мегаполісі є прикладом роздробленої ідентичності, що є далеко не позитивним моментом в суспільстві.

Таким чином, фланер – це особлива культурна модель в урбаністичній теорії Вальтера Беньяміна, яка розкриває істинну сутність міста. Спосіб буття фланера дещо романтизований теоретиком і йде всупереч із сучасним розумінням фланерування. Це пояснюється як духовним настроєм доби, так і власне суб'єктивним досвідом Беньяміна.

Література:

1. Джойс Дж. Улисс. – СПб.: Азбука-классика, 2006.
2. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. – 1995. – № 4.
3. Беньямин В. Московский дневник. – М.: Ad Marginem, 1997.
4. Вайль П. Гений места. – М.: Колибри, 2006.
5. Делитц Х. Архитектура в социальном измерении // Социологические исследования. – № 10 (октябрь). – 2008.
6. Ромашко С. Раздуть в прошлом искру надежды...: Вальтер Беньямин и преодоление времени // НЛЮ. – 2000. – № 46.
7. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – 2002. – № 3 (34). – С. 2 – 12. 7. Benjamin W. Paris, capitale du XIXe siècle (1939). Dans le cadre de la collection: “Les classiques des sciences sociales”. (Une édition électronique réalisée à partir du texte de Walter Benjamin, “Paris, capitale du XIXe siècle”). http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (06.03.09).
8. Sennet R. Uses of Disorder: Personal Identity and City Life. – London: Faber&Faber, 1996. – 217 p.
9. The Unknown City. Contesting Architecture and Social Space. Edited by I. Borden, J. Kerr, J. Rendell, with A. Pivaro. – The MIT Press: Cambridge, Massachusetts; London, England, 2001.
10. Wirth L. Urbanism as a Way of Life // The American Journal of Sociology. – 1938. – Vol. 44, № 1. (Jul.).

Б. П. Чума

ДИНАМІКА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СУЧАСНОЇ ІСПАНІЇ: ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

У статті аналізується характер та стан національної ідентичності сучасної Іспанії. Робиться висновок, що сьогодні національна ідентичність Іспанії далі залишається невизначеною. В її основі, як і століття тому, лежать два взаємовиключних проекти, а суперечки довкола національної ідентифікації можуть бути повчальними для інших держав, які проходять шлях від авторитарного режиму до демократії.

Ключові слова: ідентичність, Іспанія, авторитарний режим, демократія.

B. P. Chuma

THE DYNAMICS OF NATIONAL IDENTIFICATION OF MODERN SPAIN: HISTORY AND HISTORIOGRAPHY PROBLEMS

The article is devoted to modern Spanish national identification character and state. It is stated that nowadays national identification of Spain is left uncovered. In its basis has two protects that exclude each other similar to the situation, which occurred a century ago. Besides, the discussions based on national identification are believed to be helpbull bor other countries that transform broom authoritarian regime to democracy.

Key words: identification, Spain, authoritarian regime, democracy.

Коли у 1998 р. виповнилося сто років після поразки Іспанії у війні зі США іспанське суспільство не проявило жодної печалі чи гніву з цього приводу. Століття перед тим ця подія викликала у свідомості іспанців враження національної “катастрофи”, але 100-а річниця не принесла негативу. Така, на перший погляд, парадоксальна реакція, стала можливою завдяки свідо-

тому розриву з незручним минулим, а сам факт поразки, внаслідок якої чотирьохсотлітня іспанська імперія перестала існувати, було усунуто з історичної пам'яті.

Тоді, на початку ХХ ст., програна війна викликала жваву дискусію щодо причин поразки і можливих напрямів розвитку. У пошуках шляхів порятунку національної гідності інтелектуальна еліта розділилася між “іспано центристами”, які закликали повернутися до “чистих” національних цінностей, та “європеїзаторами” – прихильниками ліберально-демократичного, “європейського” устрою. У політичному середовищі цей поділ втілювався, в основних рисах, у проектах встановлення одноособової влади і повної демократизації. Відтак, до середини 1970-х рр. питання національної ідентичності вирішувалося у суперечці між представниками обох таборів. Адепти “іспаноцентризму” і диктатури мали можливість матеріалізувати свої переконання впродовж 1923–1931 і 1939–1975 рр., а прибічники “європейської демократії” – у 1931–1936 рр.

Одним із найяскравіших проявів докорінного поділу іспанської еліти став відмінний погляд на історію та акцентування важливості різних історичних подій. Прихильники диктатури наголошували на імперській традиції Іспанії та її цивілізаційній місії, а “європеїзатори” звертали головну увагу на виникнення і поширення “прогресивних” рухів, розвиток лібералізму і демократії.

Така практика прибічників європейської моделі розвитку призводила, як правило, до негативних висновків. Адже період найвищого піднесення “прогресивних ідей”, Друга республіка (1931–1936 рр.), завершився поразкою, пояснення якої наповнило песимістичними візіями всю попередню історію.

Після того як упродовж 1960-х рр. відбулося послаблення ідеологічного тиску й контролю над університетами, нове покоління іспанських істориків, сформованих, як правило, під впливом марксистських ідей, взялося за докладне обґрунтування тези про “поразку” Іспанії на шляху європейської модернізації. На середину 1970-х рр. таке песимістичне тлумачення історії стало парадигматичним. Але після смерті Ф. Франко у 1975 р. та стрімкої демократизації, яка увінчалася прийняттям конституції 1978 р., ситуація змінилася. У середовищі іспанської інте-

лектуальної еліти оживилися дискусії щодо європейської інтеграції. Образ традиційної католицької країни, що пропагувався у період франкістської диктатури, замінила нова Іспанія, яка за соціально-економічними й політичними показниками стала невід'ємною частиною Європи. Відтак, замість обґрунтування “провалу” історіографія переорієнтувалася на пояснення “успіху” Іспанії. “Нова”, приваблива й оптимістична історія стала масовою і, відповідно, мала виконати одну з найважливіших функцій – утвердження нової іспанської національної ідентичності.

Але цього не відбулося. Незважаючи на історіографічні зміни, сьогодні ми не можемо говорити про домінування у державі Іспанія іспанської національної ідентичності. Сучасна Іспанія зіткнулася з черговою “аномалією” суспільного розвитку – існуванням впливових регіоналістських рухів і глибокою децентралізацією держави, поділеної на сімнадцять самоврядних спільнот, серед яких виділяються “історичні національності”: баски, каталонці та галісійці.

Від часу свого зародження, регіоналізм, як правило, вписувався в ідеологічні межі прихильників європеїзації. Ліберально-демократичні права і свободи відносно легко поєднувалися з прагненням до національної самоідентифікації малих народів. Але у час переходу від диктатури до демократії шляхи іспанських “європеїзаторів” і регіоналістських “незалежників” розійшлися, а розподіл владних повноважень між Мадридом і автономними урядами дозволив не лише гармоніювати національні суперечності, але й відчутно послабив уявлення про Іспанію як “унітарну націю”. Слабкість загальноіспанського націоналізму чи, іншими словами, його усунення периферійними націоналізмами, які погоджувалися визнати іспанську державу, але не допускали й думки про існування іспанської нації, привела до гострої політичної суперечки довкола національного питання, яка поглибилася в середині 1990-х рр.

У 1996 р. в Іспанії, після чотирнадцятирічного урядування соціалістів, до влади прийшла “права” Народна партія. Посиливши боротьбу проти екстремістських сепаратистських угруповань, новий уряд також спробував утвердити новий проект іспанського націоналізму. В ідейному вимірі він покликався

на принципи “конституційного патріотизму” німецького мислителя Ю. Габермаса, а його практичні цілі передбачали створення “оновленої” й “відкритої” національної ідентичності на основі політичного і територіального плюралізму.

Проте перенесення німецького досвіду на реалії сучасної Іспанії виявилось малоефективним. В іспанському варіанті “конституційний патріотизм” перетворився у передумову до формування “нової” політичної нації та, відповідно, “нової” ідентичності, утвердження якої не могло обійтися без відчуття історичної спільності, а отже, й без допомоги історичної науки.

Для обґрунтування історичної спільності мобілізувалися головні історичні інституції на чолі з Королівською академією історії. Авторитетність авторів, які своїми дослідженнями підтримали ініціативу уряду, обсяг і популярність опублікованих монографій, дають підстави стверджувати про існування досить впливової іспаноцентристської історіографічної школи, представники якої відстоюють історичність іспанської нації та, відповідно, її право на титульність. Хоча історики не заперечують самотнього розвитку альтернативних іспанському, регіональних націоналізмів, але факт їх існування, як звичайно, пояснюють недостатністю “структурної інтеграції” між окремими регіонами чи “кризою проникнення” держави у суспільні відносини.

Водночас, “правий” уряд спробував уніфікувати шкільний курс з історії. З цією метою було запропоновано проект освітньої реформи, що передбачала збільшення годин на викладання предмету, запровадження мінімуму обов’язкових тем, які стосуються загальноіспанських історичних проблем історичного і розширення фактографічного матеріалу. Але в умовах різкого спротиву реформі з боку регіоналістських політичних сил, що, зокрема, загрожувало розпаду парламентської більшості, уряд відмовився від запровадження реформи.

Таким чином, сьогодні національна ідентичність Іспанії далі залишається невизначеною. В її основі, як і століття тому, лежать два взаємовиключних проекти, а суперечки довкола національної ідентифікації можуть бути повчальними для інших держав, які проходять шлях від авторитарного режиму до демократії.

Г. С. Лозко

ПОСТХРИСТІЯНСЬКА МОДЕЛЬ НАЦІОНАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

У статті аналізуються глобальні тенденції творення науково-філософської термінології. Звідси випливає, що увесь понятійно-термінологічний та методологічний апарат антиглобальної філософії має бути спрямований на вироблення екзистенційної філософії самозбереження етнічної різноманітності людства.

Ключові слова: антиглобальна філософія, національно-екзистенційна методологія, космос – хаос, правобічна та лівобічна модель, мультирасове суспільство, етнічна гомогенність.

G. S. Lozko

POSTHRISTIAN MODEL OF NATIONAL-EKZYSTENTSYAL METHODOLOGY.

An author analyses the global tendencies of creation of scientifically-philosophical terminology and comes to conclusion, that all concept-terminology and methodological aspect of antiglobal philosophy has to be directed on production of ekzystentsyal philosophy of self-preservation of ethnic variety of mankind.

Key words: antiglobal philosophy, national-ekzystentsyal methodology, space – chaos, right-side and left-side model, multiracial society, ethnic homogeneity.

Прискорення глобальних процесів на початку третього тисячоліття радикально змінює людину і суспільство: оновлення техніки й технологій відбувається швидше, ніж зміна поколінь. Людина не встигає засвоїти загальновідомі істини, як їй уже необхідно змінювати свою поведінку згідно з новими викликами. Водночас, офіційно визнана наука не бажає змінювати своїх ідеологічних, аксіологічних, методологічних і понятійно-термінологічних детермінант.

Неприродне об'єднання етносів із дуже відмінними культурами й ментальністю (мультирасове суспільство), створюване глобалістами на всій земній кулі, є штучним і механістичним, на відміну від природного етносу як суспільного організму. Внаслідок біологічної конвергенції людства та нав'язаних йому “загальнолюдських цінностей”, управління ним стає все легшим, водночас примітивнішим і, по суті, переростає в злочинне.

Вже декілька століть людство є жертвою тотальних ідеологій та поширюваних ними стереотипів мислення, серед яких: сліпа віра у всезагальну рівність (егалітаризм), демократію (для зовнішнього вжитку), всесвітнє братерство народів (ксенофілія), єдиний трансцендентний бог (світові релігії, що прагнуть до злиття в єдину всеземну релігію), наївна віра в “релігію любові” (християнський гуманізм), пріоритет прав людини перед правом нації на існування та ін.

Шляхи історичного розвитку людства сьогодні визначають не мислителі природно складеної національної еліти, як це було в минулому, а міжнародні фінансові структури, масонські ордени, тоталітарні релігійні організації й секти, керовані латентними правителями [1, 4].

Глобальною “наукою” повністю ігнорується той факт, що історія людства є, насамперед, історією етносів. Сьогодні ще дуже мало науковців і державних діячів починають розуміти, що ігнорування етнічними проблемами може стати причиною непоправних втрат і катастроф. Однак і досі небагато науковців наважуються радикально протистояти глобальному пресингу. Альтернативний методологічний підхід до вивчення глобальних проблем, на нашу думку, ґрунтується на природному засадничому принципі: причину всіх політичних, економічних та культурних явищ слід шукати в етнічному (коли скасовано графу національність – це стає все важче). Глобалісти такий підхід одразу оголосять абсурдним. Насправді ж, абсурдність ситуації полягає в тому, що цю аксіому нам постійно приходиться доводити.

Етносам, які прагнуть до самозбереження, насамперед необхідна конкретизація *національного імперативу* як основного аксіологічного принципу. Вперше термін “імперати”в

(від лат. “imperativus” – владний) впровадив німецький філософ Іммануїл Кант, як етичну формулу категоричної дії: чини так, щоб максимум твоєї волі могла стати моральним законом для всіх. Тобто національний імператив є нічим іншим, як категоричним наказом не суто етичного, а насамперед національного чину і дії, спрямованої на самозбереження нації. У цій своїй функції національний імператив детермінує необхідність національно-екзистенціальної методології як природного (іманентного) для кожної особистості способу мислення “у категоріях захисту, відтворення та розвитку нації” [2, 6].

Українська національна філософія вже не раз заперечувала інтернаціональну методологію, засновану на пріоритеті “загальнолюдських цінностей”, однак не була почута. Ось, наприклад, думка філософа Івана Франка: “Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації” [3, 284].

Тавсеж, подекуди час від часу назмінушаленому глобальному стилю життя все виразніше виступає традиціоналізм, що, на перший погляд, виглядає ні чим не виправданим консерватизмом, який часто ототожнюють з “національним романтизмом” або просто “відсталістю”. Глобалісти вже встигли охрестити це явище “контрмодернізмом”, бо його підґрунтям саме у новому онтологічному окресленні стає “Вічне повернення” (Ф. Ніцше) до своїх власних витоків національних пріоритетів, що завжди є виразом природного “інстинкту самозбереження”.

В основі поділу світоглядно-антагоністичних підходів до вирішення сучасних проблем люства лежить споконвічна дихотомія космосу й хаосу, якою б спрощеною не видавалась ця модель сучасним мислителям [4]:

Хаос	Космос
Ліве	Праве
Глобальне (всесвітнє)	Локальне (місцеве)
Інтернаціональне	Національне

Матеріальне	Ідеальне
Бог трансцендентний	Бог іманентний
Світова громадянська релігія	Етнічна, національна релігія

Перелік антагоністичних парадигм можна продовжувати до безкінечності. Філософський закон єдності й боротьби протилежностей покищо ніхто не відміняв. Однак у глобальному світі найчастіше віддається пріоритет “лівобічним цінностям” і фундаментальним засадам хаосу. Причини цього відомі, але вони чомусь “не лежать на поверхні”, не визнаються суттєвими. А саме: кінець будь-якого циклу закономірно тяжіє до хаосу. Наприклад, мультирасове суспільство, нав’язливо пропаговане америнськими глобалістами, ідеально вписується в лівобічну схему хаосу: “однорідний світ змішаних народів”, витворений внаслідок конвергенції (приспособлення до однакових умов існування). Така модель можлива в тому випадку, якщо кожне громадянське (а не національне!) суспільство являтиме собою конгломерат з різних етносів. Тоді стирається етнонаціональна межа між американським і будь-яким іншим суспільством, кожне з яких стане мультирасовим. Отже, всі суспільства становитимуть хаотичну суміш безнаціональних “біороботів”.

Правобічна модель, логічно, виглядатиме як “різномірний світ однорідних етносів”. Слід враховувати, що поліетнічне (мультирасове) суспільство суттєво відрізняється від моноетнічного (гомогенного) суспільства своєю якістю. Мультирасове суспільство – це штучне (політично цілеспрямоване) поєднання, що являє собою “механізм” на відміну від природної етнічно гомогенної спільноти людей, яка завжди є “організмом”. У цій моделі “механізм” є лівобічним, а “організм” – правозасадничим принципами. Мультирасове суспільство позбавлене національної самосвідомості.

Вагому роль у цьому глобальному міксері відіграють світові інтернаціональні релігії, в яких усереднюється як сама особистість, так і все суспільство, нівелюються їхні самотні витокові цінності та мораль.

Світові релігії зробили об’єктом обожнення людину (історичну особу, пророка, “сина Божого”) замість Бога-природи, якого

шанували наші предки. Таким чином, історичність релігії (життя пророків і святих) доцільно розглядати як лівобічну матрицю, на противагу правій міфологічній релігії, яка давала не просто знання окремих фактів історії, а відкривала закономірності життя природи і Всесвіту. В етнічних природних релігіях духовними орієнтирами завжди виступали животворні сили Природи, які є іманентними – розлитими в усьому живому. Людина вважала себе сином Бога, який вільно спілкується зі своїм космічним праотцем, власне Природою. Світові релігії винесли бога за межі природи, зробили його трансцендентним, недоступним пугалом для людини, перетвореної на “раба божого”.

У цілому, визнаючи екологічну ідею складовою української національної ідеї [5, 465], теоретики цієї галузі мають дуже обмежену обізнаність як із християнським (по суті, споживацьким) ставленням до навколишнього світу, так і з язичницькими нормами взаємодії людини з обоженуваною природою (симбіозом).

Зв'язок людини з Батьківщиною (рідною землею і її природою) має містичний, ірраціональний характер. Цей природний феномен не може бути витіснений ніякими матеріалістичними щепленнями, доки етнос зберігає свою гомогенність. Ідеали збереження рідної природи збігається з ідеалами етнорелігійного відродження – священного ставлення до Землі-Матері та Батька-Неба (Всесвіту). Саме язичницьке обоження рідної землі, починаючи з особистісного рівня і до загальносуспільного (державного), може стати гарантом етнічної безпеки, під яким потрібно розуміти якісно відмінне ставлення до природних багатств, включаючи й раціональне природокористування, і природовідтворюючі технології.

Вже мислителі кінця XIX – XX ст. вказували на необхідність верифікації християнства. Український філософ Григорій Сковорода зробив це ще століттям раніше: “Правильне слово, що цар і суддя ізраїльський, а християнський Бог є Біблія. Та цей Бог наш спершу на єврейський, потім на християнський рід незліченні й жахливі навів забобонів паводки. Із забобонів народилися нісенітниця, секти, суперечки, ворожнечі міжусобні й дивні, рукопашні й словесні війни, дитячі страхи тощо...

Немає більш жовчного й твердішого марновірства” [6, 9].

Чи є національний імператив у християнстві? Є, але не український, а єврейський. Чи приходив Ісус до українців? Усі євангелії свідчать, що він проповідував тільки в Ізраїлі, ходячи по синагогах: “Я посланий тільки до овечок загинутих дому Ізраїлевого” [Матвія: 15:24]. Щоправда, відносно віддалених у часі племен предків слов’ян, в тому числі й українців (гетитів), Біблія має цілком конкретні накази. Як писав професор В. Шаян: “Назву “гетити” стрічаємо в Біблії серед списку народів, що їх треба цілковито знищити так, щоб навіть їхнє ім’я не залишилося в історії” [7, 3].

Яка ж головна заповідь Ісуса? “Ісус відповів: “Перша: Слухай, Ізраїлю, наш господь бог – Бог єдиний!” [Матвія: 12:29]. Нав’язавши всьому світові “свого бога єдиного”, юдаїзм виконує свій національний імператив. Ніякими алегоріями, ніякими “символами”, чи “фігурами” (Г. Сковорода) не можна прикрити відверто нацистської ідеології Біблії та її людиноненависницьких наказів супроти інших неюдейських народів.

Леся Українка писала: “наступить той бог єдиний нам усім на шию, мов східний деспот” (“Руфін і Прісцила”). Про це писали відомі філософи: І. Кант, Є. Дюрінг, Е. Ренан, Ф. Ніцше та багато інших. Зокрема, Л. Фейербах у своїй праці “Сутність християнства” (1841 р.) писав: “Іудейство є світовим християнством, а християнство є світовим іудейством”. Про успішність впровадження в життя такого національного імперативу свідчить уся історія Ізраїлю, який майже з нуля віродив і свою державу, і свою мову, що стало можливим тільки завдяки власній етнічній релігії (юдаїзму), що зберігала окремих представників етносу в розсіянні серед інших народів цілі тисячоліття як єдиний етнорелігійний організм.

Чи мають право сьогодні українці мати свою власну рідну релігію на своїй рідній землі, передану рідною мовою? Християнізоване українське суспільство і держава, що стрімкими темпами зрощується з панівною церквою, нині піддає остракізму власну націотворчу ідеологію, складовою якої є й рідна духовна система наших пращурів. Цей парадокс також засвідчує успішність глобальних програм зомбування за-

собами світової релігії. Християнізована людина робиться “сліпою й глухою”, закритою до розуміння цілком очевидних речей: християнство – релігія для рабів. Апогей християнської епідемії досяг критичної межі – це не тільки зрощення церкви з державою (всупереч ст. 35 Конституції України), а й впровадження дисципліни християнська етика в навчальний процес загальноосвітніх шкіл та вищих навчальних закладів. Примусова християнізація населення, крайній прояв релігійних почуттів, нав’язування певних релігійних доктрин – це все ознаки релігійної епідемії та релігійного фанатизму. Тому й досі наукова верифікація християнства на державному рівні залишається табуованою темою.

Державними адміністраціями Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської областей та їхніми управліннями освіти розроблені програми й методичні посібники з християнської етики для 1–11 класів загальноосвітніх шкіл. У педагогічних вузах України навчають учителів християнської етики, у деяких школах цю дисципліну читають пастори місцевих церков.

У цих програмах для першокласників рекомендується вивчати “християнський символ хрест і необхідність пошани хреста”. Зрозуміло, що вчителі подадуть його не як шибеницю, на якій страчували злочинців у Римській імперії, а як священний символ “спасіння”, що привчає дітей до покори, страху смерті, пасивності в житті. Всі знають про розп’яття єврея Ісуса, та мало хто з нащадків Руси (українців) чув, як через п’ять століть після Ісуса готами був розп’ятий руський князь Бож зі своїми синами та 70-ма руськими старійшинами, які чинили спротив насильницькій християнізації слов’ян.

П’ятикласників навчають християнської моралі, яку в Біблії годі шукати. Знову ж таки моралізаторство вчителя або священика не торкнеться безпосередньо біблійних зразків (як наприклад, проституція Сарри, сутенерство Авраама, злягання дочок Лотових зі своїм батьком та ін.), а буде мудрствовати навколо загальних правил поведінки зовсім не біблійного походження. Восьмикласникам пропонується вивчати святкування суботи в Старому заповіті, тобто єврейського народного звичаю, однак українських народних звичаїв учні

не вивчатимуть через скасування курсів народознавства та українознавства. Не вивчає наша шкільна й студентська молодь ні Кобзарєвої “Марії”, ні “наробив ти, Христе, лиха”, ні замовчуваних творів Лесі Українки (“На полі крові”, “Руфін і Прісцила”), ні Франкового “Біблійного оповідання про сотворення світа в світлі науки”, ні Шаянових праць “Біблія як ідеологія”, “Проблема української віри”, ні інших творів, написаних з погляду саме українського національного імперативу. Чому? Та дуже просто: бо вони не відповідають духові християнської аксіології – виховання покірних рабів “богобраного народу”.

Нині відродження етнічних релігій – найбільш радикальна новаторська спроба узгодити життя етнічних спільнот з їхніми природженими (автохтонними) духовними системами. Етнорелігійний ренесанс – один з небагатьох духовно-культурних рухів нашого сьогодення, який може стати альтернативою глобалістичному релігійному засиллю іноземних місій і церков, нівелюючих національну різноманітність людства. Урядам усіх держав було б доцільно підтримати цю поки що стихійну ініціативу власних народів, однак більшість їх продовжує йти на поводу глобальних маніпуляторів.

Концепція релігійного етніцизму, що нині відома лише вузькому колу фахівців-релігієзнавців, викликана прагненням протистояти глобальному біблійному супернаціоналізму. За останнє десятиліття в Україні сформувався новий напрямок досліджень, спрямований на вивчення етнології релігії. Етнорелігійний ренесанс викликав до життя і нові форми й методи його вивчення.

Однак часто в працях сучасних етнологів натрапляємо на пропаганду так званих “емпатичних методів дослідження етнічних культур”. Емпатія – від гр. “*empatos*” – здатність співпереживати, проникнувшись чиймись емоціями чи розумінням ситуації. На думку західного етнолога К. Роджерса, “емпатичне розуміння полягає в проникненні у чужий світ, умінні релевантно увійти в феноменологічне поле іншої людини, всередину його особистого світу значень”. Російський етнолог С. Лурьє доповнює цю думку: “Дослідник мусить навчитись бачити

очима досліджуваного етносу” [8, 429]. Така методологія напевно розрахована на наївних етніків, але далеко не кожен чужинський дослідник добросовісно виконуватиме свій обов’язок з науковою, а не політичною метою.

Як слушно зауважив А. Іванов: “Не буває “духу”, який переноситься іншими засобами, крім того, що передається через кров. Дух народу одної крові, сприйнятий народом іншої крові, це вже інший дух” [9, 37–38]. Чи маємо ми право сьогодні говорити про цілеспрямовану гуманітарну стратегію вивчення етносів заради чистої науки? Крім того, в наш час, коли програма глобальних “етнологів”, і навіть цілих етнологічних інститутів відверто спрямована на винищення автохтонних етносів та “розчистку” їхніх споконвічних територій. Американці вже навіть не приховують своїх планів, розроблених Сайрусом Венсом та схвалених держдепартаментом США, що, по-суті, можуть бути кваліфіковані як неоголошена “війна за ресурси в ХХІ ст.” [10, 11].

Наприклад, у Москві створено спеціальний науководослідний (?) Інститут етнології та антропології, що вивчає “етнорелігійну загрозу” [12]. Цілком природно, що серед співробітників цього інституту більше “інтернаціоналістів”, ніж етнічних росіян. Вони здійснюють “исследования по прикладной и неотложной этнологии” в усіх колишніх советських республіках, вивчають “неоязычество и истоки национализма”. Відродження рідної віри непокоїть їх як ідеологія, що здатна “мобілізувати маси на політичні дії”. Наприклад, співробітник цього інституту В. Шнірельман вважає, що українське язичництво є нонсенсом, “парадоксальним явищем” у сучасному релігійному процесі. Однак він збирає відомості про язичників, щоб знати, “якого роду дії можуть мати місце, і проти кого вони можуть бути спрямовані?” [13, 7]. Отож “наукова” (читаймо “політична”) методологія подібних закладів цілком прозора, як і їх господарі, що фінансують подібні дослідження.

Тому ми переконані, що наша власна національно-екзистенціальна методологія, яка дозволяє розглядати етнічні феномени з погляду національного імперативу, як феноменальне прагнення етніків до порятунку свого етносу засобами власної

етнічної культури та релігії, захисту її від глобальних універсалистських доктрин, спрямованих на асиміляцію і депопуляцію всіх народів Землі. Така методологія має бути спрямована на культивування національного способу мислення й діяльності.

Усі форми подачі інформації, які мають свої “жанрові” особливості, мають бути об’єднані в цілісну герменевтичну систему за принципом фактичної кумуляції – нагромадження відомостей (емпіричного матеріалу) і тільки за наявності самодостатнього або надлишкового фактажу (власне “концентрації енергії спрямованого вибуху”), матимемо право для висновків, типізації та узагальнень. Отже, індуктивний метод нині має превалювати над дедуктивним, за яким зазвичай нав’язувані стереотипи мислення вкладають у “прокрустове ложе” глобальної ідеології. А національна вербально-ідеологічна структура повинна відображати понятійно-категоріальний апарат з погляду не глобального, а національного імперативу.

Традиційний (читаймо “радянський”) принцип науковості має на меті використання дослідником наукових знань і виключення будь-яких суб’єктивних, інтуїтивних проявів (інтуїція включається лише тоді, коли є суттєвий брак інформації). Тому тривалий час, подекуди й нині, у науці превалювали методології так званої “неупередженості, незаангажованості” темою. Таким чином, дослідник мусив утримуватися від власного коментування тих чи інших явищ, а їх оцінка здійснювалась лише в межах загальноприйнятих парадигм. Наприклад, дослідники XIX ст., навіть не будучи заангажовані християнством, все ж були вимушені стверджувати його “загальнолюдську цінність”, а вчені XX ст., навіть будучи віруючими людьми, переважно аналізували релігійні явища під атеїстичним кутом зору. І ті, й інші були нещирими.

Сьогодні виробляється якісно нова форма подачі інформації та її осмислення. Прецедент такої методології чи не вперше запропонував відомий російський філософ А. Лосєв. Так, у праці “Діалектика міфу” він писав: “Не знаючи, що таке міф сам по собі, не можемо говорити про його життя в тому чи іншому іноприродному середовищі. Треба спочатку стати на точку зору самої міфології, стати самому міфічним суб’єктом. Треба

уявити, що світ, в якому ми живемо й існують всі речі, є світ міфічний, що взагалі на світі й існують тільки міфи. Така позиція відкриє сутність міфу як міфу” [14, 395].

Оскільки всякий науковий пошук і становлення нового погляду на явища життя завжди супроводжуються деградацією віджилих форм і парадигм, то науковця не повинно лякати руйнування віджилого, та ще й чужорідного взірця, бо завжди ми маємо чим його замінити. Відторгнення старих уявлень завжди супроводжується створенням зародків нового світогляду, які визрівають довгий час приховано.

Експансія глобальних “цінностей”, що ґрунтуються на догматах світових релігій на всіх континентах Землі, очевидно, досягла критичної межі. Мета так званих “загальнолюдських” релігійних доктрин стає все очевиднішою завдяки доступності інформації про неї. Теоретичні розробки давніх і сучасних мислителів отримують нове осмислення. Отже, увесь понятійно-термінологічний та методологічний апарат антиглобальної філософії має бути переосмислений і спрямований на вироблення власної екзистенційної філософії самозбереження ентічної різноманітності людства.

На основі постхристиянської моделі національно-екзистенційної методології належить розробити ефективну модель національно-культурної стратегії, яка б забезпечила самозбереження національної самотності. Основні етапи цієї роботи:

1. Вироблення методології верифікації християнства з погляду традиційних духовних, світоглядних і звичаєвих засад, включення до цієї системи усіх наукових, мистецьких, культурних здобутків нації.

2. Створення на цій основі власної національної методологічної матриці для осмислення української історико-етнокультурної дійсності.

3. Вироблення власних аксіологічних детермінант та методології українського національного імперативу.

Література:

1. Сенченко М. І. Латентні структури світової політики: Нариси з конспірології. – К.: МАУП, 2003.

2. Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 1992.
3. Франко І. Зібрання творів: у 50 т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 45.
4. Лозко Г. Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект. – К.: АртЕК, 2001.
5. Мала енциклопедія етнодержавознавства. НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; Редкол.: Ю.І. Римаренко (відп. ред.) та ін. – К.: Генеза, Довіра, 1996.
6. Сковорода Г. Твори в 2-х томах. – К.: Обереги, 2005. – Т. 2.
7. Шаян В. Біблія як ідеологія. – Лондон: Орден, 1970.
8. Лурье С. В. Историческая этнология. – М., 1997.
9. Иванов А. Голос в пустыне. – М., 2005.
10. Сенченко М. І. Суспільство знищення – стратегічна перспектива “демократичних реформ” // Дніпро. – 2005. – № 5–6.
11. Білорус О. Глобалізація і соціальна доля людини в ХХІ столітті // Київська старовина. – 2002. – № 1.
12. Рыжакова С. И. Dievturība. Латышское неоязычество и истоки национализма. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М.: Институт этнологии и антропологии, 1999. – Документ № 121.
13. Неоязычество на просторах Евразии. Составитель сборника В. Шнирельман. – М., 1999. – 179 с.
14. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. – М., 1990.

В. В. Вербець, О. В. Вербець

ДИНАМІКА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИФІКАЦІЙНИХ МОДЕЛЕЙ САМОВИЗНАЧЕННЯ В СТУДЕНТСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ

У статті аналізуються теоретичні та методологічні засади перебігу ідентифікаційних процесів у молодіжному середовищі, репрезентуються соціально-психологічні проблеми самовизначення особистості в царині освіти, пропонуються результати моніторингу процесу формування ідентифікаційних моделей студентської молоді упродовж п'яти років.

Ключові слова: соціальний потенціал, ідентифікаційні моделі, ціннісні орієнтації, політичні установки, соціальний моніторинг, мотиваційні механізми.

V. V. Verbets, O. V. Verbets

THE DYNAMICS OF FORMATION OF SELF-DETERMINATION IDENTIFICATION MODELS IN STUDENT SOCIETY

The article deals with the theoretical and the methodological basis of the identical processes among the young; it is represented the social and the psychological problems of self-identification of a personality in the sphere of education, proposed the results of monitoring of students identical models formation during five years.

Key words: social potential, identification, models, value judgement orientation, motivation mechanism

Сьогодні в Україні реалізується найскладніший етап суспільно-політичних та соціально-економічних трансформацій. Створюються та розбудовуються передумови політичної демократії, формуються новітні інституції ринкової економіки, продовжується розбудова громадянського суспільства та його комплексна інтеграція до глобальних систем міжнародної взаємодії в царині інформації, пізнання, спілкування та освіти. Водночас модернізаційні процеси в українському суспільстві, що визначаються параметрами політичних, економічних та ге-

ополітичних трансформацій збігаються у часі із поширенням та поглибленням глобальних тенденцій світової цивілізації – морального зубожіння, втратою духовно-естетичних орієнтирів та накопиченням надмірного соціально-психологічного напруження серед молодіжного покоління. З іншого боку, глобалізаційні метаморфози, а також виклики, які постали перед країною, що знаходиться в процесі розбудови власної ідентичності, надають принципового значення питанням про стратегію, тактику, зміст та ресурси системних реформ у царині освіти, науки, культури тощо. Сьогодні особливого значення набувають проблеми узгодження взаємодії політичних, гуманітарних, соціально-психологічних та духовно-творчих чинників у процесі визначення та забезпечення оптимальної траєкторії подальшого розвитку вищої освіти сьогодення.

Здійснюючи аналіз проблем молоді як динамічної соціально-демографічної спільноти та потужного соціального феномена державотворення, необхідно окреслити коло питань, які розкривають її ресурсний потенціал, що має сукупність психофізіологічних, соціокультурних, морально-етичних, духовно-творчих професійно-кваліфікаційних детермінант. Звичайно аналіз процесу формування соціального потенціалу молоді передбачає врахування зовнішніх та внутрішніх елементів, іншими словами, єдності та гармонійного поєднання багатьох світів, зокрема соціально-економічного, особистісного, морально-етичного, духовно-творчого та багатьох інших. Водночас феномен соціального потенціалу охоплює надзвичайно величезну сукупність ресурсів, умов, чинників та елементів інтегративного й цілісного характеру, що вимагає бачення структури особистості студента як складної системи біологічних, фізіологічних, історико-ментальних, соціально-психологічних, культурологічних, морально-етичних та професійно-кваліфікаційних елементів, що перебувають під впливом соціокультурного та техногенного середовища в динаміці та розвитку [1].

У цьому контексті виникає запитання щодо необхідності глибокого розуміння молоддю природи громадянського суспільства, засад демократії, усвідомлення нею особистих прав, можливостей та обов'язків, усвідомлення нею демаркаційних

меж між такими різноаспектними, багаторівневими та поліфункціональними детермінантами суспільного розвитку. Тим часом феномен потенціалу студентської молоді варто розглядати в системі, елементи якої перебувають у складній ієрархії і повною мірою залежать від соціально-економічних, морально-етичних та соціокультурних умов сьогодення. Крім того, елементи системи ознак та характеристик студентської молоді у своїй природі самодостатні і мають варіативний характер залежно від особистісних рис, які були сформовані в реальному соціумі з надзвичайно амбівалентними характеристиками.

Важливою вимогою інтеграції української вищої освіти у європейський освітній простір є поглиблення її якості. Тому процеси модернізації структури освітнього закладу, спроби удосконалення управління та поліпшення ефективності навчально-виховного процесу викликають необхідність налагодження системи моніторингу дієвості методик, технологій та засобів навчання. Водночас, як свідчать результати досліджень, у студентському середовищі набуває поширення деструктивний потенціал невпевненості у власних силах та байдужості студентів до навчального процесу за відсутності потужної мотивації у здобутті високопрофесійної освіти. Так, на думку експертів, в студентському середовищі сьогодення набувають поширення такі риси, як: байдужість – 53,0%, ініціативність – 26,7%, романтизм – 26,0%, прагматизм – 16,0%, самокритичність – 14,0%, духовність – 13,0%, працелюбність – 8,2%. Тим часом деякі соціально-психологічні чинники стримують або навіть руйнують мотивацію навчання у ВНЗ (заангажованість вибору державної чи платної форми навчання, складність майбутнього працевлаштування за фахом, відсутність обґрунтованого “соціального замовлення” у фахівцях, від’їзд випускників за кордон, негаразди формування нової ідентичності тощо).

У контексті розгляду ідентифікаційного потенціалу варто виокремити проблеми, які турбують студентську молодь та які потребують не тільки глибокого та всебічного вивчення, але й оперативного вирішення.

По-перше, соціокультурна ситуація чинить на студента неоднозначний за ступенем, механізмами, формами та результа-

тами тиск, відтак спонукаючи його до відхилення від особисто обраної стратегії розвитку.

По-друге, процес професійного вигорання потенціалу викладацького складу спричиняє депрофесіоналізацію студентів та зменшує рівень їхніх професійних домагань, внаслідок чого актуалізується проблема їхнього соціального та психологічного захисту. Тому виникає необхідність вивчення проблем на засадах всеохоплюючого соціального моніторингу та відповідної інноваційної кадрової політики в царині освіти.

По-третє, поглиблюється прояв функціонально-ментального неврозу, що викликає домінування у свідомості пересічного студента “музею образ” за негативні сторінки історії країни, які, на жаль, неоднозначно витлумачуються, а подекуди експлуатуються в політичному просторі країни, залежно від політичної або ідеологічної заангажованості та здобувають характер “психічної інфляції” [2, 15]. Тому відсутність належного соціального досвіду в молоді та домінування застарілих ідеологем серед викладацького корпусу унеможливорює формування стійкої системи цінностей адекватних сьогоденню.

По-четверте, відбувається руйнація мотивації навчання в студентському середовищі. Зазначимо про те, що процес зменшення рівня мотивації навчання відбувається не лише за час навчання у ВНЗ, але й на попередніх етапах становлення особистості, що можна пояснити та обґрунтувати її руйнацію як результат відсутності науково обґрунтованої евристичної моделі соціальної, професійної та кваліфікаційної ідентичності учнів ЗНЗ та студентів ВНЗ. Адже неадекватне уявлення студентів про майбутнє працевлаштування, недостатній рівень зв'язку навчального процесу з виробництвом, відсутність прогнозу потреб у фахівцях для соціальної практики продукують настрої байдужості, невпевненості у завтрашньому дні та актуалізують патерналістські надії й пасивність молоді у вирішенні власних проблем.

Як свідчать результати соціального моніторингу, проведеного автором наукової статті упродовж чотирьох років, в студентському середовищі мають прояв тенденції ситуативної неадекватної агресії на засадах накопиченого негативно-деструктивного по-

тенціалу, і як наслідок, репродукується деструктивна самоідентифікація студента та витлумачується нею сучасна ситуація як агресія, але не як соціально важливий виклик сьогодення. Чи можна в цьому випадку стверджувати про віртуальний вихід особистості за межі самоідентичності, чи необхідно запроваджувати картографування її психічного життя, що, на думку З. Фрейда, є “вершиною діяльності навдивовижу складного людського організму” [3, 14]. Тому вивчаючи особистість й формуючи її потреби та інтереси з метою переорієнтації з негативу на позитив, варто здійснювати “масаж” певних ділянок “Я” та знаходити можливості виходу за межі психічного життя особистості й вести пошуки імовірної трансцендентності (вихід за межі буденного, звичного, традиційного). Виникають запитання – як актуалізувати процес виходу особистості за межі деструктивної самоідентифікації, як адаптуватися в реальний соціум з різноаспектними та амбівалентними характеристиками, як поєднати ці два глобальні світи – особистісний та соціальний, як досягти гармонії різних світів, відповідно з онтологічною концепцією Г.С. Сковороди щодо єдності світів “всезагального – макрокосмосу, мікрокосмосу людини та символічного світу – Біблії”? [4, 338]. Як зняти існуючі психологічні та соціальні бар’єри у розвитку особистості? Яким чином гармонізувати взаємодію “майстра та каменю”, як уможливити ситуацію взаєморозуміння студента і викладача в навчально-виховному процесі? Яким чином адекватно вербалізувати світ нам даний у відчуттях? Яким чином гармонізувати досвід нації, що зафіксований в усній народній творчості та репрезентується за допомогою слова. Адже З. Фрейд стверджував про те, що “словом можна ошчасливити людину або довести її до розпачу, через слово вчитель передає свої знання учневі, палким словом промовець надихає слухачів і впливає на їхні судження й постанови” [5, 11]. Як зрівноважити тенденції “хотіти” та “могти”, “бути” та “мати”, чи варто лише продукувати тріаду – “Я хочу”, “Я можу”, “Я повинен”? Зазначимо про те, що необхідність високої якості освіти з глибокими знаннями, уміннями та навичками учнівської та студентської молоді не викликає жодних заперечень. Водночас, як свідчать результати моніторингу, здійснюваного автором упродовж останніх чотирьох років у ВНЗ Рівненщини, в студентському середовищі набу-

ває поширення тенденція інертності та байдужості до навчального процесу за відсутності потужних мотиваційних механізмів у здобутті високопрофесійної освіти серед значної частини респондентів [6]. Студентське середовище сьогодні неоднозначне – певною мірою амбітне та прагматичне. У ньому існують суперечності, відбувається плинність статусних очікувань та амбітних настроїв й спрямувань. Водночас молодь має досить чітко визначені політичні орієнтації. Так, на запитання, “Що сьогодні для України є найважливішим та пріоритетним?”, респонденти визначилися так: кожний другий опитаний підтримав ідею інтеграцію України до Європейського Союзу (47,3%), кожний третій (38,6%) визначився за вступ до НАТО, негативним кроком таку ініціативу вважають лише 19,7%, майже кожний четвертий (23,5%) респондент визначився за збереження позаблокового статусу України. Менша частка опитаних студентів (16,7%) визначилась щодо необхідності інтеграції України в єдиний економічний простір з Росією, водночас інтеграцію у будь-яке інше співтовариство підтримали лише 10,6% опитаних. Майже половина опитаних студентів (45,7%) визначилась за проведення референдуму з проблеми вступу України до НАТО, кожний четвертий (25,7%) вважає проведення референдуму непотрібним. Такі відповіді респондентів свідчать про певну підтримку студентською молоддю політичних заходів, здійснених державними інституціями та певними очікуваннями щодо наступних міждержавних політичних кроків.

Водночас результати опитування студентів свідчать про зростаючу соціальну турботливість респондентів щодо економічних проблем, а також про нагромадження агресивності за відсутності чітких соціальних установок й неготовності самим вирішувати нагальні проблеми. Тим часом наявні стереотипи політичної заангажованості (наявність патерналістських очікувань) продукують невпевненість студентів щодо адекватної оцінки ними стабільності суспільно-політичної ситуації та відсутності належної турботи державних інституцій до студентської молоді. Варто зазначити, що проблеми, які найбільше турбують молодих громадян країни, потребують широкої громадської дискусії щодо можливих пріоритетів їх вирішення. Вод-

ночас вимагають більшого інформаційного насичення програми для молоді, а саме: глибокого тлумачення фахівцями політичної ситуації, висвітлення процесу інтеграції в Європейський Союз, незаангажованого розгляду напрямів реалізації економічної ситуації й інших нагальних проблем сьогодення в країні [7]. Тому у формуванні політично структурованої, соціально активної молодіжної громади необхідно здійснювати постійний моніторинг політичних орієнтацій та установок студентської молоді, вести пошук ідентифікаційних механізмів й широкого всебічного інформування про результати досліджень.

Розглядаючи ієрархію та спектр здібностей особистості, варто зазначити, що вони формуються не лише під впливом генетичної спадковості, але й залежно від соціальної значущості і природовідповідності. Тому зрілість тих чи інших здібностей особистості залежить від історико-генетичних передумов та усвідомлення важливості їх для самої особи. Зазначимо про те, що ефективність творення стандартів та норм поведінки студентів залежить від наявної системи цінностей, відповідних рис і розвинутих здібностей й навичок проектування їх в інший соціальний час і соціальний простір. Адже соціальне та морально-етичне життя особистості визначається конкретними координатами і відповідними критеріями, які адекватні сучасним вимогам суспільства.

Як свідчать результати соціального моніторингу, експерти визначили такий рейтинг цінностей, які притаманні для студентської молоді: міцне здоров'я – 59,9%, хороші та надійні друзі – 49,6%, міцна сім'я 45,9%, кохання – 42,3%, кар'єра – 37,8%, віра в Бога – 31,9%, порядність та чесність – 29,1%, високий соціальний статус – 24,6%, професійні знання, уміння та навички – 20,6%, добробут, самовдосконалення – 18,7%, робота за здобутим фахом – 17,3%, воля та сильний характер – 16,2%, гідність – 15,4%, патріотизм до власної держави – 13,6% [8]. Водночас коли суспільство не задоволене станом сучасної суспільної моралі, важливо “розбудити” морально-етичний потенціал особистості й сформувану установку серед студентської молоді щодо важливості постійного розвитку найголовніших цінностей сьогодення. У суспільстві також повинні культивуватися

нові соціальні вимоги та потреби до молоді як найголовнішого елемента соціальної структури суспільства.

Як свідчать результати дослідження, в студентському середовищі формуються такі ідентифікаційні групи:

		Експерти “до рев”	Студенти “до рев.”	Студенти “після рев.”	Студенти 2006 р.	Експерти 2007 р.	Експерти 2008 р.	Студенти 2008 р.
1	Прогресивне покоління	6,6% (11)	21,7%(3)	50,4%(1)	44,0% (2)	28,0% (4)	26,6% (4)	26,8% (2)
2	Покоління надій	34,6% (1)	30,2%(1)	42,8%(2)	44,8% (1)	27,0% (5)	22,3% (5)	22,7 (4)
3	Агресивне покоління	10,7% (7)	24,5%(2)	39,1%(3)	33,6% (4)	31,0% (3)	43,1% (1)	26,5% (3)
4	Телевізійне покоління	23,7% (2)	9,4%(9)	36,4%(4)	39,5% (3)	44,0% (1)	35,2% (2)	40,3% (1)
5	Скептичне покоління	7,4% (9)	15,1%(4)	12,1%(5)	12,7% (7)	13,0% (9)	13,4% (11)	18,2% (5)
6	Розчароване покоління	22,6% (3)	13,2%(5)	11,7%(6)	21,6% (5)	35,0% (2)	27,2% (3)	21,8% (5)
7	Ошукане покоління	22,4% (4)	11,3%(7)	9,1%(7)	11,2% (8)	22,0% (7)	19,3% (8)	15,6% (8)
8	Цинічне покоління	7,2% (10)	11,2%(8)	7,9%(8)	8,9% (11)	18,0% (8)	19,8% (7)	18,0% (6)

9	Втрачене покоління	9,3%(8)	5,6%(10)	7,5%(9)	5,9%(12)	17,0%(9)	20,5%(6)	12,8%(9)
10	Покоління примирення	10,9%(6)	3,7%(11)	5,3%(10)	9,7%(10)	8,0%(10)	3,7%(12)	7,6%(10)
11	Прагматичне покоління	12,8%(5)	13,1%(6)	4,9%(11)	10,4%(9)	24,0%(6)	16,5%(10)	16,6%(7)

Визначені за допомогою як студентів, так і експертів ідентифікаційні групи студентської молоді певною мірою відображають соціальні потреби та адекватність “соціального замовлення” суспільства на фахівців освітньої галузі. Тому варто наголосити на необхідності подальших досліджень особливостей процесу ідентифікації та вивчення потенціалу соціально-психологічних умов для розвитку особистості, а також діагностики дієвості інноваційних технологій в ефективній підготовці висококваліфікованих фахівців.

Література:

1. Вербець В.В. Педагогічна діагностика формування духовно-творчого потенціалу студентської молоді: Монографія. – Рівне: РДГУ, 2005.
2. Донченко О. Психосоціальний невроз “пуер етернус” / Соціальна психологія. – 2006. – № 5.
3. Фройд З. Вступ до психоаналізу. – К.: Основи, 1998.
4. Сковорода Г. Діалог: Імя ему – потоп Зміїнін. – К., 1983.
5. Фройд З. Вступ до психоаналізу. – К.: Основи, 1998.
6. Діагностика формування та реалізації духовно-творчого потенціалу студентської молоді. – Рівне: РДГУ, 2004.
7. Феноменологія ідентичності: зміст, структура та механізми формування // Матер. конфер. – Рівне: РДГУ, 2008.
8. Відповідно до вимог репрезентативної вибірки було опитано 217 експертів, які представляють всі основні галузі соціальної практики Рівненщини.

**МІЖКУЛЬТУРНА
КОМУНІКАЦІЯ В ЄВРОПІ
В АСПЕКТІ СУЧАСНИХ
ПРОБЛЕМ ІДЕНТИЧНОСТІ**

О. О. Косянчук

МІЖКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКИ В ЕПОХУ УКРАЇНСЬКОГО РЕНЕСАНСУ ТА БАРОКО

У запропонованих тезах піднімається питання українсько-європейських відносин у сфері освіти та літератури. У XV–XVIII ст. українські студенти навчалися у європейських університетах, в той час як давня українська література збагачувалася ренесансною концепцією антропоцентризму, античними жанрами (оди, панегірики, елегії), образами та тематикою.

Ключові слова: Ренесанс, Бароко, стиль, антропология.

О. О. Kosianchuk

INTERCULTURAL COMMUNICATION IN THE UKRAINIAN RENAISSANCE AND BAROQUE

Epochs” presents a research of the problem of Ukrainian-European relations in the sphere of education and literature. In 15-18 centuries Ukrainian students studied in the European universities, while the conception of anthropocentrism revived antique poetic genres (odes, panegyrics, elegies), images and themes in old Ukrainian literature.

Key words: Renaissance, Baroque, style, anthropology.

Оволодіння культурним досвідом минулого повинне підпорядковуватися головній меті – вихованню духовно багатой і морально досконалої особистості. Епохи Відродження та Бароко, опираючись на спадщину античної культури, витворюють нові ідеали: культ розуму і знань, значущість самоформування людини, свобода думки і віросповідання, новий підхід до освіти, розвиток і утвердження гуманізму [2; 18].

Для здобуття освіти і за умов відсутності власних вищих навчальних закладів чимало українських студентів вирушало навчатися у провідні університети Європи, що сприяло розвитку міжнаціональних взаємин. Ця тема останніми роками досить

активно досліджувалася В. Микитасем, В. Литвиновим, В. Нічик, З. Хижняк. Так, українських студентів знаходимо у реєстрах Болонського, Падуанського, Оксфордського, Кембриджського, Празького, Краківського та ін. університетів.

Важливим етапом у становленні національної культури та освіти стала поява у Львові, Острозі, Києві та інших містах культурно-просвітницьких центрів, які в історії України стали відомі як братства. Так, Львівське (1544) та Київське братства (1615) “розгорнули велику культурно-освітню роботу, беручи в свої руки школи, друкарні, літературу, науку, мистецтво, бібліотеки тощо, а отже, – сприяли національному відродженню на ґрунті українського православ’я” [1; 38].

Кульмінаційним моментом українського культурного Ренесансу стало заснування у 1576 році Острозького слов’яно-греко-латинського колегіуму, побудованого “за типом західноєвропейських учбових закладів, але з “грецьким”, тобто православним спрямуванням” [4; 51]. У 1632 році відкрито Києво-Могилянський колегіум, який готував духовну еліту української нації. Система навчання передбачала постійне звернення до ідей античності, середньовіччя, Відродження, пізніше – реформації і контрреформації [7; 18].

В. Литвинов у відомій праці “Ренесансний гуманізм в Україні” виділяє три етапи поширення гуманістичних ідей в Україні:

1. До середини XVI ст. – зацікавлення суспільно-політичною та етичною гуманістичною проблематикою.

2. XVI – поч. XVII ст. – розробка ідей, поява культурно-просвітницьких, наукових, літературних й освітніх об’єднань.

3. Друга третина XVII – поч. XVIII ст. – розвиток гуманістичних ідей в контексті епохи бароко [4].

Подібна класифікація є цілком слушною і логічною, вона дає пояснення до закономірних етапів розвитку і становлення української ренесансно-барокової культури.

За Д. Наливайком, з часів Київської Русі українська література, як важливий чинник націотворення, належала до кола літератур православно-слов’янської культурної спільності, перебуваючи у зв’язках із південнослов’янськими та візантійською літературами, контекст яких був визначальним. В останні де-

сятиліття XVI століття відбувається переорієнтація на зв'язки із західноєвропейською літературою, “йдуть імпульси і впливи нових європейських ідейних та художніх рухів і течій, розпочинається європеїзація української культури” [6; 123]. Таким чином, можемо говорити про міжкультурну комунікацію, яка була зосереджена, зокрема, і в літературній площині.

Характерною ознакою давньої української літератури XVI-XVIII ст. є звернення до античної літературної традиції, з якої засвоюються античні жанри (ода, елегія, епіграма, епітафія), система образів (передусім античної міфології), віршових розмірів. Однак питання ступеню впливу античності, адаптації біблійних та міфологічних сюжетів і образів при перенесенні їх на національний ґрунті й досі залишаються маловивченими.

Розквіт гуманізму сприяв возвеличенню людини, акцентував увагу на її природних та мистецько-творчих здібностях. У зв'язку з цим, одним із розповсюджених жанрів постає похвальна (одична) лірика, яка возвеличує особу, важливу суспільну подію чи явище. Якщо в епоху ренесансу зустрічаємо зразки оди, зокрема, у творчості Павла Русина з Кросна, то в добу бароко значного розповсюдження набули панегірики Г. Смолицького, К. Саковича, О. Митури та інших авторів.

Сьогодні ренесансне латиномовне письменство вважають явищем “пограничним”, що належить до української та польської культур, а найбільшою мірою – до наднаціональної новолатинської літератури [5; 117]. Продовження ренесансних за своїм характером процесів маємо в добу українського бароко. Відтак, можемо говорити про європейський контекст української культури, без якого неможливе вивчення останньої. Рецепція античної спадщини у XVI-XVIII ст. сприяла збагаченню українського мистецтва (літератури, архітектури, живопису) та його долучення до обріїв європейської та світової культури.

Література:

1. Алексієвєць Л. Києво-Могилянська академія у суспільному житті України і зарубіжних країн (XVII-XVIII ст.). – Тернопіль: Збруч, 1999. – 263 с.
2. История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрож-

денія / Под ред. Л. М. Брагиной. – М.: Высш. школа, 2001. – 479 с.

3. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К.: Вид-во Со-
ломії Павличко “Основи”, 2000. – 472 с. // [http://www.litopys.org.ua/
lytv/lyt02.htm](http://www.litopys.org.ua/lytv/lyt02.htm) [електронний ресурс].

4. Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори. – К.:
Абрис, 1994. – 288 с.

5. Наливайко Д. Парадигма італійсько-українських культурних і
літературних зносин доби відродження / Наливайко Д. Теорія літе-
ратури й компаративістика. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська ака-
демія”, 2006. – 347 с.

6. Наливайко Д. До проблеми Ренесансу в українській літерату-
рі // Наливайко Д. Теорія літератури й компаративістика. – К.: Вид.
дім “Києво-Могилянська академія”, 2006. – 347 с.

7. Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культу-
ра. – К.: Укр. центр духовної культури, 2001. – 252 с.

В. С. Сизова, Т. С. Сизова

ПРОБЛЕМА ДІАЛОГУ КУЛЬТУР У СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

У статті розглядається проблема виживання національної культурної самобутності, яка виникає в умовах міжкультурного діалогу та подальшого об'єднання культурних засобів масової інформації. Автори розглядають проблему з погляду певних новітніх понять, які дозволяють прогнозувати наслідки культурних контактів в умовах глобалізації.

Ключові слова: *культура ідентичність, міжкультурний діалог, глобалізація.*

V. S. Sizova, T. S. Sizova

TO THE PROBLEM OF A DIALOGUE OF CULTURES IN CONTEMPORARY SCIENTIFIC DISCUSSION

The paper deals with the problem of surviving the national cultural identity, which arises under the conditions of intercultural dialogue and further unification of cultural media. The authors are considering the problem from viewpoint of certain modern concepts which enable to forecast the consequences of cultural contacts under globalization.

Key words: *cultural identity, intercultural dialogue, globalization.*

Уніфікація культурного простору та способу існування людини, її матеріальних потреб та духовних пріоритетів, що набувають дедалі більш узвичаєного характеру у сучасному глобалізованому суспільстві, загострюють перед національними державами проблему збереження власної культурної ідентичності та підтримки культурної багатоманітності. Стандартизована масова культура дедалі більше розмиває уявлення етносу про спільну культурну ідентичність та руйнує національні культурні норми та цінності. Наразі існують два протилежних підходи до оцінки світових глобалізаційних процесів та про-

блеми збереження національних культур. Деякі культурологи, наприклад, Т. Адорно, С. Хантінгтон, Дж. Девісон Хантер та ін., оцінюють глобалізацію як однозначно негативне явище, що становить загрозу національній самобутності культур під тиском масової комерціалізованої культури. Інші – наприклад, захисник глобалізації, відомий американський економіст Джагдиш Бхагваті – вважають, що глобалізація сприяє збагаченню культур, міжкультурному діалогу та становленню полікультурних суспільств. Метою даної статті є дослідження проблеми збереження культурної ідентичності в умовах діалогу культур у сучасному науковому дискурсі.

Багато сучасних культурологів вважають, що осмислення культури є можливим лише через точки зіткнення різних, відмінних одна від одної культур. Ці ідеї висловлювали єврейський релігійний філософ М. Бубер, російський філософ М. Бахтін, американський психолог А. Маслоу, російський культуролог, засновник школи “діалогу культур” В. Біблер та ін. Зміст цих ідей полягає у тому, що будь-яка культура лише у діалозі з іншими культурами спроможна самоідентифікуватися. Інакшими словами, щоб пізнати себе з боку, “Я” завжди потребує “Ти”, або “Іншого”. Діалог із “собою” можливий лише за умов контактування з “іншими” [1]. Наприклад, М. Бахтін стверджував, що “культура існує там, де побутують як мінімум дві культури, і що самосвідомість культури є формою її буття на межі з іншою культурою” [2, 85]. Прихильники “діалогічної” концепції визнають, що культура завжди перебуває на рубежі як з іншими культурами, так й з іншими епохами. Тому картина сучасної світової культури є нібито сплавом багатьох взаємодіючих самобутніх культур різних цивілізаційних регіонів, етносів, поколінь тощо. Усі вони є оригінальними, перебувають у постійному діалозі та взаємодіють одна з одною. Причому цей діалог здійснюється не лише синхронно (одночасно), але й діахронно (по лінії минуле–сьогодення–майбутнє). Наше сприйняття культури минулого засновано на принципі її актуалізації, включенні до нашого сьогочасного життя. Ми нібито ведемо безперервну розмову з тими, хто був до нас, проникаємо в їхній культурний контекст і включаємо їхні культурні надбан-

ня до сьогоднішніх культурних реалій. Діалог як засіб комунікації культур передбачає зближення взаємодіючих суб'єктів культурного процесу, коли вони нібито “дослухуються” один до одного, “співдіють” у творенні культури, прагнуть доторкнутись один до одного.

Як відомо, існує багато типів культур, кожна з яких має свою специфічну раціональність, свою моральність, своє мистецтво і відображається у власних символічних формах. О. Шпенглер зазначав, що смисли однієї культури не перекладаються повністю (“без залишку”) мовою іншої культури, що інколи сприймається як перешкода до міжкультурного діалогу [3, 329]. Проте такий діалог можливий, адже усі культури мають однако-ве творче джерело – людину з її універсальністю і волею. Діалог починають не самі культури, а люди, для яких відповідні культури окреслюють специфічні смислові і символічні кордони. По-перше, розвинена культура має приховані можливості, які дозволяють перекинути смисловий міст до іншої культури. По-друге, творча особистість здатна вийти за коло обмежень, що вони встановлюються певною культурою. М. Бахтін зауважував, що як творець культури, людина здатна відшукати спосіб, у який здійснюватиметься діалог між різними культурами [4, 334–335].

Питання щодо поліпшення комунікації між індивідами і між різними культурами досліджував американський психолог А. Маслоу. Він загострив проблему щодо того, як досягти розуміння між “Ми” і “Вони”, щоб “Вони” сприймалися не як “Чужі”, а як “Інші”. За А. Маслоу, для цього необхідно подолати емоційно-психологічні бар'єри відчуження людини від людини і однієї етнокультурної спільності від іншої [5]. Розуміння один одного на раціональному рівні (розум) невід'ємно від спілкування на емоційно-чуттєвому (добро, краса тощо). Можливість часткового подолання роз'єднаності А. Маслоу вбачав у заснуванні різних неформальних об'єднань, позбавлених бюрократичної структури. Проте головне, на його думку, полягає у переобладнанні суспільства. Він повністю солідаризувався з Е. Фроммом у тому, що необхідно перетворити бюрократичний індустріалізм на гуманістичний індустріалізм, за яко-

го соціальне облаштування підпорядковано завданням розвитку людини та усіх її здібностей, у тому числі, здібності любити і мислити [6].

Проблему контакту культур, динаміки культурного розвитку досліджував легендарний американський культурантрополог Ф. Боас. Він був переконаний у необхідності вивчення не стільки самого факту міжкультурних контактів, скільки тих результатів і впливів, що вони виникали унаслідок цих контактів. Процес зміни матеріальної культури, звичаїв і вірувань, що відбувається за умов безпосереднього контакту та взаємовпливу різних соціокультурних систем, отримав назву аккультурації. Близькими до цього терміну є поняття “культурний контакт” і “транскультурація”. Поняття “аккультурації” увійшло до наукового обігу наприкінці ХІХ ст. для позначення культурних змін, що їх зазнали племена північно-американських індіанців, і певний час явно чи приховано збігалось з поняттям “культурної асиміляції”. Упродовж 30–50-х рр. ХХ ст. цей термін вживався для позначення змін в архаїчних (традиційних) культурах під впливом західної індустріальної цивілізації. У 1960-х рр. методи аккультурації були поширені на дослідження взаємодії та взаємовпливу незахідних культур, а також процесів “іспанізації”, “японізації”, “китаїзації” і т. ін., характерних для окремих культурних регіонів. Сучасна наука тлумачить аккультурацію як процес взаємодії культур, за якого відбуваються культурні зміни, засвоюються нові культурні елементи, утворюються принципово нові культурні форми унаслідок змішування різних культурних традицій.

Представники західної школи культурної антропології (М. Мід, М. Херсковець, Р. Лінтон, Б. Малиновський та ін.) встановили, що культурні контакти можуть призвести до таких змін: прийняття (повне заміщення старої культурної форми новою, втрата народом власної культури); адаптація (часткова зміна традиційних форм культури); реакція (повне відторгнення впливів ззовні, свідоме збереження старих культурних форм); новоутворення (виникнення нових культурних форм, норм і установ, яких не знала жодна з культур, що перебували у культурному контакті).

Література:

1. Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. – М.: Издательство Института философии РАН, 1999.
2. Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура. – М.: Прогресс, 1991.
3. Шпенглер О. Закат Европы. – Т. 1. – М.: Мысль, 1993.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
5. Маслоу А. Психология бытия. – М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997.
6. Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу – М.: Республика, 1992.

В. О. Чернієнко

НОВА ЄВРОПЕЙСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНОГО ПРОЕКТУВАННЯ

У статті розглядається проблема походження нової відкритої європейської ідентичності. Аналізуються різні теоретичні погляди на розуміння історичної форми ідентичності; стратегія базового дослідження ідентифікації як самовизначення на шляху до формування нової європейської ідентичності.

Ключові слова: *відкрита європейська ідентичність, історичні форми ідентичності.*

V. O. Cherniyenko

THE NEW EUROPEAN IDENTITY AS OBJECT OF SOCIAL ENGINEERING

Scientific conception problem of origination of a new open European regional identity is considered. The theoretical collision of substantiation of the phenomena historical form identity is analyzed. The strategy primary investigation identification as self-determination on the way to finding of new European identity.

Key words: *the European identity is opened, historical forms of identity.*

У сучасному динамічному “відкритому” світі людині потрібні смислові орієнтири, відмінні від сенсів традиційних, “закритих” суспільств. Сенси є формалізованими ідентичністю – символічним засобом об’єднання з одними й роз’єднання з іншими. Як тоді в умовах майбутніх історичних перспектив виникають сьогодні нові ідентичності? Нові ідентичності створюються у проектній дії. Справді, якщо ідентичність є результатом уяви (факт сьогодні незаперечний), то чому б не попрацювати соціальним інженерам над перспективними символами нових ідентичностей. Так, у мультикультурних та кризових просторах є сильними тенденції стратегій регіональних іден-

тичностей. Тут головна проблема – це раціональний вибір між “закритим” і “відкритим” регіоналізмом. Україна є мультикультурним і кризовим суспільством. Потреба українського народу у формуванні цивільного суспільства і правової держави пов’язується не тільки з посиленням ролі регіонів України, але ще й із зовнішньою “ною” регіоналістською орієнтацією.

Чому “нова”? Тому, що традиційна ідентичність знаходить своє виправдання в історії. Традиційна ідентичність, оголошуючи легітимність своїх форм, чіпляється за автентичність власних засад. Тут ми вступаємо в сферу користі та шкоди історичного мислення: варто лише ідентифікувати “Я”, приписати йому раніше відому ідентичність, як “Я” починає займатися наслідуванням і захистом традиції, “Я” агонізує, відступає в історії назад, вироджує свій креативний потенціал. Великий переоцінювач цінностей Ф. Ніцше справедливо закликав: “Творіть в собі ідеал, якому повинне відповідати майбутнє, і відкиньте забобон, що ви епігони!”. Новий регіоналізм відповідає на виклики історії.

Чому “регіональна”? Тому, що сучасна криза національних держав як фрагмент світ-системної кризи приводить до наростаючої політекономічної і культурної ролі регіонів. Тут передумовою є те, що в питанні домінування організації суспільства вирішальною є кількість людських життів, підтримуваних соціокультурною системою. Так, наприклад, історично нова, “мережева” організація суспільства виступає можливістю виживання історично нової форми спільності – людства. Дорога до людства пролягає через “новий регіоналізм”.

Називатимемо історично новий регіоналізм “відкритим”, тобто заснованим на багатобічній співпраці, а саме, політичній, економічній, культурній, соціальній.

Наведемо низку прикладів нового, відкритого регіоналізму: Асоціація держав Південно-Східної Азії (АСЕАН/ASEAN), Південноамериканський спільний ринок MERCOSUR, Об’єднана рада країн Персидської затоки (GCC), Союз арабських країн Магриба (AMU), Арабська рада економічного співробітництва (АСС). Стартували регіональні ініціативи в Африці, країнах Карибського моря, Азії і на островах Тихого океану. У межах Європи вкажемо на Європейський Союз.

Дослідники (Д. Хелд) особливо виділяють регіональну ідентичність європейських країн (ЄС-ідентичність), під якою вони розуміють відчуття нової приналежності представників цих країн до політико-географічного району, який простягнувся від Балтики до Адріатики і відокремив західну частину континенту від східної частини. Європейський Союз є системою держав, кожна з яких володіє суверенітетом. ЄС заснований на серії “міжурядових операцій”. Політичні процеси, що відбуваються в ЄС, можуть бути охарактеризовані як “наднаціональні”. Повноваження ЄС були отримані завдяки “добровільній відмові” від деяких аспектів національного суверенітету і передачі їх Співтовариству. Це стало можливим завдяки особливим для Європейського регіону політичним, культурним та історичним взаємозв’язкам.

Проте практика євроінтеграції вимагає свого теоретичного обґрунтування, щоб стати об’єктом не утопічного, а наукового соціального проектування як історично стійка форма спільності. Але теорії – це мережі, ловить той, хто розставляє. Чому так відбувається?

І “соціальна алхімія”, і “соціальна інженерія” неможливі без своєї метафізики – умови розвитку будь-якого дослідження. Метафізика як рефлексія виходу за межі будь-якої форми буття є найбільш загальним методом формування альтернативних концептуальних структур; метафізика була і залишається евристичним засобом освоєння людиною світу. Евристика допомагає нам задати загальну структуру наших дій, отже, певною мірою прогнозувати майбутні події. Основними критеріями, які виявляються в будь-якій метафізиці, є: систематична структура, референція, абстракція (М. Вартофський). У зв’язку з цим метафізика описує найбільш загальну схему концептуальних моделей. Очевидно, що не будь-яка духовна побудова буде метафізичною теорією, і що серед останніх є хороші та погані. Погана метафізика (міф і релігія) має недоліки й у своїй структурі, й у плані її референціальності, й в абстрактності. Якщо прийняти запропоновані вище критерії, то відсутність структурної суворості або чіткої референції говорить про розпливчату метафізику, а відсутність спільності (загальності) вказує на вузькість метафізики.

Крім того, метафізичні засади теорій не є ані істинними, ані помилковими в емпіричному сенсі. Загальне поняття істинності (відповідності приписування властивості) зводять, як правило, до емпіричної істинності. Але “теорія” – це безліч загальних, дедуктивно організованих тверджень. Тому тільки додатки до теорії завжди лише так чи інакше емпірично достовірні, а сама теорія має справу з об’єктами, що ідеалізуються, і може бути лише аналітично істинна. Російський методолог Ю. А. Петров справедливо вважає, що теорія буде істинною хоч тисячі років до тих пір, доки не зміняться спрощення й ідеалізації, на яких вона тільки й істинна аналітично. На інших ідеалізаціях вона буде помилкова хоч через хвилину. На питання щодо істинності теорії відповідь припускає аналіз прихованих засновків. Істинність теорії прямо і безпосередньо залежить не від світу, а від спрощень та ідеалізацій, які прийняті стосовно світу. Щодо істинності теорій, їх порівняння і т. ін. не можна говорити поза тими ідеалізаціями, на яких вони засновані.

Раніше австрійський математик і логік К. Гедель довів неповноту багатих формальних систем. У філософському плані це означало затвердження принципової неможливості повної формалізації наукового знання. У багатій теорії завжди залишається невиявлений, неформалізований залишок (засновки), в якому грань між наукою і ідеологією (уявною загальністю і необхідністю) досить крихка. На наш погляд, залишок, який не формалізується, представлений фрагментами світогляду. Можна виділити такі основні функції світогляду: детермінації дій, концептуальну, оцінювальну-критеріальну, методологічну, регулятивну, евристичну. Для нашого дослідження це значущий контекст: з методом історіографії (нарративом) тісно пов’язані поняття самоідентичності, самосвідомості, світогляду.

Світогляд має ідеологічну природу через яку він, будучи навіть помилковим, для його носія завжди здається істинним. І тут аргументи опонентів, як правило, безсилі. У нашому випадку, коли політика регіональної ідентичності стає умовою нових соціальних значень, необхідно визнати, що філософія історії стає засадою політики ідентичності. Але до історії, як і до прози, взагалі здатні тільки ті народи, які наблизилися до того й

виходять з того, щоб розуміти індивідуумів як таких, що існують для себе в своїй самосвідомості (Г. Гегель).

Історична дискусія ведеться не з приводу фактів відносно минулого, а з приводу інтерпретацій минулого, тобто з питання про те, з якої “точки зору” (світогляду) слід розглядати минуле. Різні уявлення про майбутнє часто заважають досягти загальної згоди щодо якнайкращої інтерпретації минулого. Наратив можна порівняти з картою: тільки будучи результатом абстрагування від реальності, карта може бути корисною. Ідеальним є наратив, який повідомляє суть минулого, тобто є найбільш надійним керівництвом до справжніх і майбутніх дій. Ця “сутність” є творінням філософа історії. Наша моральність впливає на те, яким ми бачимо минуле. Зворотнє також правильне: наше знання про минуле визначає моральні цілі, до яких ми прагнемо. Це закріплюється муками совісті, які виникають, коли суб’єктивні бажання людини повстають проти об’єктивних переконань його власного розуму.

Нормальна наука (у сенсі Т. Куна) має справу з предикатами, а історіографія – з висловлюваннями. Але думки думкам ворожнеча – різні світогляди “висловлюються” по-різному. Наукове знання розширює прагматику цілей (ординарні вчені не пропонують, а розвивають “точки зору”). Історичне знання звужує її. Якщо хтось використовує наукові теорії в злочинних цілях, не можна сказати, що ці теорії служать йому поганим керівництвом до дії. Необхідно казати про науково-ідеологічний контекст культури теоретика.

Історіографія, по суті, є мовною проекцією, здійснюваною згідно з правилами перекладу. Цінності виконують функцію правил перекладу. Культурні цінності забезпечують утворення історичних понять принципом відбору істотного так само, як це робить поняття природи в природознавстві. Але не варто переоцінювати аксіологічну складову, оскільки самі цінності не є наданими нам апріорі; аксіологічне вимірювання опосередковано боротьбою соціальних партій, їхніх потреб та інтересів. Рефлексія – це вищий рівень свідомості, навпаки, чисто ціннісний погляд на явища суспільного життя часто не виходить за межі буденної або моральної свідомості. Тому в іс-

торіографічних дослідженнях повинна домінувати рефлексія як головна цінність.

Ми вважаємо адекватною для нашого предмету погляд історичного матеріалізму. З цих позицій, як ми переконані, довгострокові відмінності (“свій”/“чужий”) між регіональними ідентичностями викликані перш за все установкою на індивідуалізм або колективізм, тип і темпи історичного розвитку. Різні ідентичності обслуговують, крім того, закріплюють життєвий стиль “закритих” (які адаптуються традицією) і “відкритих” (які адаптуються інновацією) форм спільності. Общинне життя “закрите”, традиційне, стійке. Приватне життя “відкрите”, інноваційне, нестійке, повне ризику. Модернізація розкриває істотну культурну дилему: у приватній, індивідуалістичній, вільній культурі максимально виражені можливі персональні ідентичності, а в обцинній, колективістичній, невільній культурі – можливі соціальні ідентичності.

І якщо під культурою розуміти міру людського в людині, то проблема суб’єктної ідентичності є проблемою меж людського “Я”, його свободи вибору об’єкта наслідування, отже, відповідальності за цей вибір. Представники “вільної культури” стають здатні рефлексійно творити не тільки себе, але й суспільство. Соціальне не зникає, але стає схильним до впливу вільної, усвідомленої рефлексивності. Для такої, вільної та відповідальної особи можливий вибір соціального контексту, а саме, які соціальні відносини культивувати, а які ні. Й тут, як справедливо вважає З. Бауман, політичні процеси все частіше сполучаються з теоретизуванням навколо проблеми прав людини (тобто прав на власну ідентичність) і повсякденної поведінки (тобто оформлення, обговорення і затвердження ідентичності). Ідентичність, яка уявляється як “данність”, тобто як природне/вроджене, непереборне людиною помешкання-притулок соціального є рецидивом епох, які передують модерніті. Розпад співтовариств при глобалізації приводить до усвідомлення необхідності політико-правової актуалізації саме ідентифікації як процесу самовизначення, гармонійного тенденціям поглиблення глобалізації, якщо під глобалізацією розуміти форму-

вання історично нової спільноти – людства.

Резюмуємо. Знання і цінності формують ідентичність. Ідентичність виступає чинником захисту та стабілізації знань і цінностей своєї культури. Ідентичність є самовизначенням людини в соціальному просторі – “проти кого дружити будемо?”. Тема ідентичності є лабільною до політичних змін, тобто політично ангажованою. Щоразу із зміною політичної ситуації вибираються ті концепти, які інтерпретаторам і соціальним інженерам здаються переважними для їх проєктів. Стає сумнівною практика ідентичності, яка політично фабрикується. Вважаємо, що розробка проблеми формування і затвердження ідентичності, яка задана нашим дослідженням, стане адекватною відповіддю на головне питання теми: “Як можлива нова європейська ідентичність?” У цій відповіді будуть міститися й можливі умови інтеграції України в ЄС.

**ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ
В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ**

Т. С. Воропаєва

ТРАНСФОРМАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ГРОМАДЯН УКРАЇНИ (1993 – 2008)

У статті аналізуються проблеми національної самоідентифікації та теоретико-методологічні засади становлення національної і європейської ідентичності громадян України. Висвітлюється проблема інтегративного підходу в українознавстві.

Ключові слова: *нація, ідентифікація, ідентичність, інтегративний підхід.*

T. S. Voropaeva

TRANSFORMATION OF NATIONAL AND EUROPEAN IDENTITY OF THE CITIZEN OF UKRAINE (1993 – 2008)

The problems of national self-identification and the development of national and European identity of the citizen of Ukraine are analyzed in this article. The problem of the integration approach in Ukrainology is discussed.

Key words: *nation, identification, identity, integrative mode.*

Суттєва активізація глобалізаційних процесів у світі призводить до прискорення внутрішніх трансформацій в Україні, що вимагає особливо пильної уваги до проблеми завершення націєтворення та формування спільної ідентичності її громадян, адже тільки ті держави, яким вдасться зберегти свою національну ідентичність і національне обличчя, свій тип екзистенції, духовності й креативності, не піддадуться глобалізаційним схемам. Отже, проблема національної та європейської самоідентифікації громадян України (в контексті формування модерної української нації європейського типу) є надзвичайно актуальною і належить до тих, наукове осмислення яких дик-

тується нагальними потребами Української держави.

Основною проблемою розвитку українського суспільства і держави є нівеляція українськості, повільне формування громадянського суспільства, української політичної нації та модерної української ідентичності майже у третини громадян країни. Головними причинами цієї проблеми є незавершеність українського державо- та націєтворення (які за роки незалежності ніколи не відзначались динамічністю і послідовністю) та процесів постколоніального самовизначення як окремого громадянина, так і українського народу в цілому. На сучасному складному етапі розвитку Української держави імперсько-шовіністичні сили значно посилили свій наступ на етнокультурні чинники національної ідентичності, тобто на українську мову й українську культуру загалом, намагаючись перетворити український народ в безлике російськомовне “населеніє”, яке дуже легко буде повернути в лоно Росії з усіма історичними та сучасними рисами останньої: протиставлення себе зовнішньому світу, заперечення цінностей європейської цивілізації, нехтування правами людини, переважання імперських амбіцій над потребами внутрішнього розвитку, відсутність потреби мати ефективне громадянське суспільство тощо.

Відомо, що проблема національної та європейської ідентичності в зарубіжній науці вивчалась переважно в руслі соціальної і культурної антропології та психології з різних теоретико-методологічних позицій (З. Фрейд, Е. Еріксон, К. Юнг, А. Ватерман, Б. Геральд, Дж. Колеман, Дж. Марсія, Д. Маттесон, Е. Дюркгейм, С. Московичі, В. Дуаз, Г. Теджфел, Дж. Тернер, С. Страйкер, Г. Кон, В. Коннор, М. Мід, А. Сміт, М. Барретт та ін.). Теоретичний аналіз різних концептуальних підходів до вивчення проблеми національної та європейської ідентичності показує, що ідентичність є результатом процесу ідентифікації, яка найчастіше розглядається як процес уподібнення, отождолення себе (або своєї референтної групи) з кимось або чимось. Ідентифікація розглядається сучасними науковцями як найважливіший механізм соціалізації, етнізації та виховання особистості, який проявляється у прийнятті індивідом конкретної соціальної ролі, в усвідомленні ним власної групової приналежності, у формуванні у нього певних соціальних уста-

новок. Отже, ідентичність – це динамічна структура, яка розвивається протягом всього людського життя, причому цей розвиток є нелінійним та нерівномірним, він проходить через подолання криз ідентичності, може йти як у прогресивному, так і у регресивному напрямі. Відповідно, ідентифікація розглядається нами як процес, включений в цілісну життєдіяльність суб'єкта, нерозривно пов'язаний з когнітивною, емоційною, ціннісно-смісловою та поведінковою сферами особистості, зумовлений її потребами, мотивами, цілями і установками, опосередкований мовою, нормативними, знаковими, символічними, образними, аксіологічними системами культури.

З другої половини 80-х років ХХ століття спостерігається підвищення зацікавленості вчених із різних країн до проблеми національної ідентичності. З'являються відповідні наукові дослідження в Україні та Росії, публікуються статті та розвідки, видаються книги, проводяться наукові конференції, круглі столи і семінари. Але видані статті та збірники (див. праці Є. Галкіної, Н. Іванової, Л. Іоніна, Н. Корж, Н. Лебедєвої, О. Мачинського, Л. Науменко), а також проведені теоретико-емпіричні дослідження М. Шульги [10], С. Савоскула [8, 299–301], П. Гнатенка і В. Павленко [4], М. Рябчука [7], Я. Грицака [5, 188–197] не вичерпали проблеми української національної ідентичності.

Отже, національна ідентичність громадян України вивчалась у вітчизняній гуманітаристиці переважно у філософському, історичному та соціологічному аспектах, без комплексного, міждисциплінарного аналізу емпіричних досліджень, конструктивне застосування якого можливе в межах інтегративного підходу.

Сучасне українознавство утверджується як цілісна інтегративна наука (потрібно правильно розуміти поняття “інтеграція”, “інтегративність” та розрізняти різні рівні інтегративного підходу: комплексоутворення, синтезування, інтегрування). Відомо, що вивчення інтеграційних процесів у науковій сфері було започатковано Платоном, Аристотелем, Г. Гегелем, І. Кантом, Д. Менделєєвим, Г. Спенсером, А. Ейнштейном та ін. У 80-90-х роках ХХ ст. Б. Кедров, Е. Маркарян, М. Каган, Н. Депенчук, Б. Ахлібінський, Ю. Борєв, А. Урсул, М. Чепіков та інші

відомі вчені поглибили поняття “наукова інтеграція”, виділяючи різні форми інтеграції наук – від “цементациї” (постання нової наукової дисципліни на базі об’єднання двох наук) та “перетину” (утворення нового наукового напрямку на основі взаємодії кількох наук) до вищої форми інтегративності, коли передбачається тісна взаємодія кількох наук, які всебічно і одночасно вивчають один і той самий предмет або об’єкт (Б. Кедров).

Застосування інтегративного підходу при дослідженні становлення української ідентичності передбачає врахування таких теоретико-методологічних засад: 1) системне бачення поступового розгортання таких стадій еволюції універсуму, як: геогенез, біогенез, психогенез, антропогенез, глотогенез, соціогенез, культурогенез, суб’єктогенез, ноогенез, етногенез тощо; 2) обов’язкова концептуалізація міждисциплінарних узагальнень (історіософських, культурно-антропологічних, етнолінгвістичних, соціально-психологічних, етнополітологічних тощо) з дотриманням принципів вертикальної та горизонтальної інтеграції; 3) вивчення специфіки різноманітних контактів особистості з природним, соціальним і культурним світом (при цьому потрібно пам’ятати важливе зауваження В. Франкла про те, що для тварин світ не існує, адже їхня життєдіяльність відбувається в середовищі); 4) вивчення системоутворюючої ролі ноетичного (сислового) виміру процесу ідентифікації суб’єктів (як індивідуальних, так і колективних); 5) інтегративне вивчення України і українства на основі дослідження різних форм активності української спільноти і української людини (поведінки, діяльності, творчої активності тощо), які забезпечують різноманітні взаємозв’язки українців зі своєю країною; 6) обов’язковий розгляд української ідентичності як динамічної структури, для якої характерний нелінійний і нерівномірний розвиток; 7) врахування того факту, що українці в ході свого історичного розвитку змінили власний етнонім (зміна етнонімів найчастіше відбувається саме в межах усталених етнічних спільнот, коли народ знаходиться на порозі націєтворення і шукає найбільш давні й глибинні підстави для своєї національної самоназви), але при зміні етноніму народ залишається самим собою, і збереження колективного “Ми” та самоідентичності зумовлюється спад-

коємністю історичної пам'яті, етнічної ментальності та свідомості; 8) вивчення процесу становлення і розвитку української ідентичності в контексті етногенетичних і націєтворчих процесів; 9) дослідження української нації як повномасштабної (яка за відомою міжнародною класифікацією Я. Крейчі та В. Веліські є одночасно і етнічною, і політичною), не розриваючи племінний, етнічний і національний етапи розвитку українства; 10) врахування того, що без завершення процесів націєтворення і без збереження власної ідентичності Україна не буде конкурентоздатною державою у світі; 11) обов'язкове поєднання теоретичних та емпіричних досліджень, що унеможливить продукування неадекватних тверджень про нібито суцільну інтровертованість і меланхолійність українців та про неможливість їхньої однозначної цивілізаційної самоідентифікації; 12) врахування того, що для України властивий синтезуючий тип міжцивілізаційної взаємодії [3, 61–65]. Вперше інтегративний підхід було застосовано при дослідженні становлення української ідентичності в межах кількох наукових проектів Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (“Українська національна ідея: теоретико-емпіричні аспекти” [6, 127–134]; “Соціально-психологічні та регіональні аспекти формування національної самосвідомості громадян України як чинника державотворення”; “Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти” [9, 24–53] та ін.).

У цих проектах було досліджено статеву (або гендерну) ідентичність, особистісну, вікову, сімейну, соціально-професійну, майнову, релігійну, етнічну, метаєтнічну, місцеву (локальну), регіональну, національну (або громадянсько-політичну), європейську (або континентальну), планетарну (або загальнолюдську) та пострадянську ідентичність громадян України різних регіонів. З'ясувалося, що ідентичність україномовних та російськомовних українців проявляється на різних рівнях інтенсивності – етнічна індиферентність, гіпоідентичність, нормальна ідентичність, гіперідентичність; що для україномовних та російськомовних українців властиві чотири типи етнічної ідентичності (за типологією Беррі [11, 44–62]): а) моноєтнічна ідентичність

з власною етнічною групою (відповідно – 78% і 26%); б) змінена ідентичність, що постала на основі самоідентифікації з чужою (російською) етнічною групою (відповідно – 0% і 28%); в) біетнічна ідентичність (17% і 10%); г) маргінальна етнічна ідентичність (5% і 36%). Порівняльний аналіз цих двох груп показав, що україномовні українці становлять більш однорідну спільноту, ніж російськомовні; що ідентифікаційні пріоритети російськомовних українців є більш нестабільними; що україномовні українці є більш змобілізованими, ніж російськомовні. При цьому для російськомовних українців більш властивим є досуб'єктний (61%), ніж суб'єктний (39%) тип політичного самовизначення. Більш характерними типами національно-культурного самовизначення російськомовних українців є повсякденний (26%) та ситуативний (42%), ніж екзистенційний (22%) та ціннісний (10%).

Необхідно зазначити, що типовою самоідентифікаційною формулою для осіб із зміненою ідентичністю є така: “ближчими для мене є росіяни”. При цьому чужа етнічна група розцінюється як така, що має вищий економічний і соціальний статус, ніж власна. Цей феномен пояснюється бажанням індивіда інтегруватися в домінуючу групу і таким чином здобути позитивний соціальний статус. Особи з біетнічною ідентичністю, як правило, є компетентними в обох культурах і однаково добре володіють обома мовами, часто вони виступають посередниками між цими культурами. Маргінали, як звичайно, балансують на межі між двома культурами, переживають дискомфортні почуття, заявляють, що знають лише одну мову (хоча насправді користуються “суржиком”), вони не включені повністю в жодну культуру, є дезорганізованими, неадаптованими, агресивними, часто переживають внутрішньо-особистісні конфлікти [2, 23–28].

Фундаментальна роль міждисциплінарної смислової проблематики (репрезентованої дослідженнями С. К'еркегора, Е. Гусерля, М. Вебера, М. Хайдеггера, М. Полані, В. Франкла, К.Г. Юнга, Л. Виготського, Г. Шпета, С. Рубінштейна, М. Бахтіна, О. Лосева, Ю. Лотмана, М. Мамардашвілі, О. Леонтьєва, В. Зінченка, Ф. Василюка, Д. Леонтьєва та ін.) в сучасному українознавстві полягає в окресленні того проблемного поля, в межах якого уможливується не тільки комплексне вивчен-

ня етнічної картини світу, національного образу світу, етнічної ментальності, національного характеру, національної самосвідомості, але й системне дослідження ідентичності українського народу. Адже зрозуміти природу індивідуальної й колективної ідентичності, а також закономірності ідентифікаційних процесів неможливо без вивчення процесів смислоутворення.

Відомо, що людське життя розгортається одночасно у двох площинах: у просторово-часовій (горизонталь) та у ціннісно-смысловій (вертикаль), що перехрещення цих двох площин утворює життєвий простір особистості, але при цьому простір і час виступають лише засобом реалізації смислової організації особистості (М. Бахтін, М. Мамардашвілі, В. Зінченко). Сенси не тільки укорінені в людському бутті (Г. Шпет), але й опредметнюються в мові, культурі, мистецтві, а також в образах, символах, метафорах (будь-яка етнокультурна інформація потребує смислової обробки в процесі її засвоєння). Існують різні види смислів та різні смислові форми (логічні, образні, символічні тощо), але лише після розподілення в різноманітні форми “смысл здобуває доцільне і органічне буття” (Г. Шпет). На рівні особистості “існує динамічна смыслова система, що являє собою єдність афективних та інтелектуальних процесів” (Л. Виготський). Смысл є “одницею” внутрішнього світу особистості (О. Леонт'єв). “Прагнення до смыслу” є однією з основних мотиваційних тенденцій людини, а обезсмыслення життя викликає у людей стани екзистенціального вакууму, відчуженості, депресії, зневіреності тощо (В. Франкл). Орієнтуючись на смысл, особистість піднімається над тимчасовим, ситуативним і банальним.

Культуротворча діяльність людини, а також її здатність осмысловувати і оцінювати світ, зумовлює специфіку його перетворення, а також трансформації навколишнього середовища на “ландшафти культури” (Е. Ротхакер) та “ціннісно-смысловий універсам” (С. Кримський). У процесі культуротворення виникають не тільки нові культурні явища і продукти, але й новий смысловий зміст, який може стати детермінантою оформлення смыслового поля української ідентичності (як індивідуальної, так і колективної). Для того, щоб зробити новий смысловий зміст “відкритим” для розуміння суб'єктів, потрібно знайти від-

повідні форми його репрезентації (знакові, символічні, образні, аксіологічні тощо). Саме в нормативно-звичаєвій, знаково-символічній, ідейно-образній, аксіологічній та світоглядній оформленості такого смислового поля закладена можливість швидкого поширення спільних ідентичностей та відповідних ідентифікаційних практик (сакралізуючих, консервативно-ретроспективних, конструктивно-перспективних). При цьому культуротворча діяльність українського народу не тільки суттєво впливає на зміни внутрішньої структури ідентифікаційних матриць етнофорів (носіїв етнічної специфіки), але й на змістовне наповнення цих матриць.

Саме ціннісно-смилова сфера здатна зберігати національну ідентичність особистості в будь-яких ситуаціях (навіть в умовах жорстких деструктивних впливів), а для формування колективної ідентичності вкрай необхідними є ментально-зумовлені процеси смислоутворення (які ґрунтуються на перцептивних, мнемічних, логічних, імажинативних та емоційно-почуттєвих засадах). Проведені нами дослідження показали, що процес кристалізації української ідентичності значно прискорюють: актуалізація ідейного, образного та смислового змісту культури; смислове насичення художніх і наукових творів; трансляція смисломісткої українознавчої інформації; забезпечення смислових зв'язків між особистістю та її національною спільнотою; активізація смислового резонансу в процесі комунікації та соціальної взаємодії.

Проведені нами в 1993 – 2008 рр. теоретико-емпіричні дослідження показали, що смислове поле ідентичності двох груп громадян України суттєво відрізняється: для представників першої групи, в яку входять особи з моноетнічною та біетнічною ідентичністю, характерна більш конструктивна ієрархія життєвих смислів (екзистенційні, альтруїстичні, самореалізаційні, когнітивні, сімейні, комунікативні, статусні, гедоністичні смисли), ніж для представників другої групи, в яку входять особи з маргінальною та зміненою етнічною ідентичністю (відповідно – гедоністичні, комунікативні, статусні, сімейні, когнітивні, самореалізаційні, екзистенційні, альтруїстичні смисли) [1, 193–196].

Комплексний аналіз результатів дослідження Центру укра-

їнознавства, які стосуються суб'єктивної значущості для громадян України різних варіантів ідентичності показав, що група російськомовних етнічних українців має свою специфіку. Для представників цієї групи характерною є така ієрархія: 1) мета-етнічна, 2) європейська, 3) громадянсько-політична, 4) пострадянська, 5) етнічна, 6) регіональна, 7) планетарна, 8) місцева ідентичність. У групі етнічних українців, які спілкуються переважно українською мовою, була виявлена така ієрархія: 1) європейська, 2) етнічна, 3) громадянсько-політична, 4) місцева, 5) регіональна, 6) метаєтнічна, 7) планетарна, 8) пострадянська ідентичність. Для групи етнічних росіян характерною є така ієрархія: 1) етнічна, 2) метаєтнічна, 3) пострадянська, 4) регіональна, 5) європейська, 6) громадянсько-політична, 7) планетарна, 8) місцева ідентичність.

Отже, для російськомовних українців етнічна ідентичність більше пов'язується з пострадянською, ніж з європейською чи громадянсько-політичною, а європейська ідентичність більш пов'язується з метаєтнічною ідентичністю, ніж з етнічною чи громадянсько-політичною. Доволі прикметним є те, що громадянсько-політична ідентичність у цій групі пов'язується з пострадянською ідентичністю, а також роз'єднаність регіональної та місцевої ідентичності. Для етнічних росіян, які є громадянами України, суб'єктивна важливість таких категорій ідентичності, як "слов'янин" та " мешканець країн СНД" є більш високою, ніж для етнічних українців. Разом з тим, спостерігається тенденція зростання суб'єктивної значущості європейської ідентичності та української політико-громадянської ідентичності для представників національних меншин.

Застосування інтегративного підходу дозволило виявити досить цікаві трансформації: 1) в 1991–1994 роках пострадянська ідентичність займала перші місця (з 1-го до 5-го), але її відрив від інших форм ідентичності стабільно зменшувався; 2) протягом 1994–2004 рр. значущість пострадянської ідентичності стрімко зменшувалась (хоча в групі етнічних росіян та російськомовних українців, які мешкають на Півдні та Сході України, пострадянська ідентичність продовжує займати досить високі позиції); 3) етнічна ідентичність у всіх групах по-

ступово зростала (найбільш активне зростання було помічено у росіян, українців, кримських татар, євреїв); 4) дуже повільно зростала майнова ідентичність (найбільш значущою вона була для євреїв, вірмен, греків, росіян, поляків); 5) загальнолюдська (планетарна) ідентичність практично не змінилась; 6) європейська ідентичність спочатку займала передостанні місця, але починаючи з 1998–1999 рр. її значущість почала зростати (особливо в групі етнічних українців, поляків, словаків, румунів, кримських татар); 7) найбільш стрімко зростає європейська ідентичність у мешканців великих міст; 8) національна (або громадянсько-політична) ідентичність була законсервована протягом 1991–1993 рр. у всіх групах, але починаючи з 1994–1995 рр. вона почала стрімко падати в групі етнічних росіян, білорусів, євреїв; повільне зростання цієї форми ідентичності в групі етнічних українців та в деяких групах національних меншин (передусім, у групі етнічних поляків та кримських татар) простежується з 1997–1999 рр.; 9) престижність національної (або громадянсько-політичної) ідентичності зростає більш повільно на Сході і Півдні України, на відміну від Півночі, Центру та Заходу України; 10) найбільш відчутних трансформацій зазнала етнічна та національна (або громадянсько-політична) ідентичність, але розрив між цими формами ідентичності на Сході й Півдні є набагато більшим, ніж на Заході і в Центрі України; 11) у етнічних українців на Півдні й Сході України спостерігається тенденція до зростання європейської та національної (або громадянсько-політичної) ідентичності; 12) у етнічних українців, вірмен, білорусів та молдаван, які проживають на Сході та Півдні України, більш виражені ностальгічні настрої стосовно радянської ідентичності; але у цих самих груп на Заході України на перше місце виходить бажання відчувати себе європейцями; 13) в 2004–2008 рр. зрівнялись емпіричні показники етнічної ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин; 14) в групі національних меншин у 2005–2006 рр. виросло значення регіональної ідентичності (при грамотній регіональній політиці цей тип ідентичності міг би стати основним підґрунтям для зміцнення загальноукраїнської ідентичності); 15) стала помітною

тенденція до зближення показників європейської ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин; європейська ідентичність не втрачає своєї значущості для громадян України, а отже, запит на європейськість є досить потужним в українському суспільстві.

Етнополітологічний та етнопсихологічний аналіз проведеного дослідження дозволяє з'ясувати, що: а) головну роль у процесах самоідентифікації відіграють культурно-інформаційні та духовно-світоглядні чинники; б) процеси національної самоідентифікації розгортаються за допомогою механізмів соціальної категоризації та міжгрупового порівняння; в) ціннісно-сміслові утворення є визначальними в процесі індивідуальної самоідентифікації; г) національна (громадянсько-політична) ідентичність громадян України формується на основі базових цінностей української національної культури; г) системоутворюючими елементами національного буття є етнокультурна інформація, базові цінності культури та національна ідентичність; д) перехід українських громадян від досуб'єктного до суб'єктного типу політичного самовизначення, а також від повсякденного й ситуативного типів національно-культурного самовизначення до екзистенційного та ціннісного є визначальним чинником оптимізації націєтворчих і державотворчих процесів; е) потрібна державна підтримка національних інституцій, символів, звичаїв, традицій, свят, історичних подій, які репрезентують українську ідентичність на суспільному рівні; є) існує нагальна потреба в розробці та впровадженні цілісної системи гуманітарних технологій для формування і підтримки почуття колективної самоповаги українців до себе, для розвитку української мови і культури, які є важливою базою для конституювання позитивної національної ідентичності.

Оскільки процес українського націєтворення ще не завершився, то потрібно враховувати, що націєтворення передбачає наявність певної сукупності послідовних дій та засобів (культурницьких, ідеологічних, духовно-світоглядних, суспільно-політичних, інформаційно-психологічних тощо), спрямованих на досягнення свідомо поставлених цілей. Адже на перебіг націєтворчих процесів значно впливають етнічність (як "форма

соціальної організації культурних відмінностей” (Ф. Барт)) і суб’єктність держави, національної спільноти та її еліти (категорії “суб’єкт” і “суб’єктність” підкреслюють активну роль, дієву, авторську, автономну, незалежну і суверенну позицію людини або групи при прийнятті рішень та в інших видах діяльності; бути суб’єктом, значить бути творцем своєї історії; коли джерела активності індивіда або спільноти опиняються поза ними, вони перестають бути суб’єктами; нація, на відміну від племені та етносу, репрезентує вищу системну цілісність всіх суб’єктних якостей спільноти та її еліти). Якщо утворення етнічної нації ще ґрунтується на спільній етнічності, то формування політичної нації вже ґрунтується на спільному громадянстві (але завжди потрібно враховувати, що громадянське дуже часто “проростає” етнічним, адже “культурну доміанту” політичної нації творить “титульна” етнічна нація, а представники етнічних і національних меншин у цій державі приймають її (титульної нації) національну мову, національну культуру, базові цінності й ідеологемі, основні політичні символи й традиції як державні). У межах політичної нації етнічна складова частково “розчиняється” в структурах громадянського суспільства, яке сприяє упорядкуванню взаємовідносин між титульною нацією та етнічними й національними меншинами. Належність до етнічної нації не залежить від державних кордонів, а належність до політичної нації зумовлюється ними (якщо етнічні нації творять власні держави, то створена етнічною нацією держава, як правило, сприяє формуванню політичної нації). У межах етнічної нації постає національна культура, цей новий тип культури формується шляхом виокремлення й професіоналізації головних етнокультурних елементів та утворення їх нового синтезу, покликаного піднятися над субкультурною та етнографічною різноманітністю. Етнічна нація є “серцевиною” політичної нації у національних державах (основою більшості політичних націй у Європі є етнічні нації), а сформована політична нація слугує певною “захисною оболонкою” для етнічної нації (цей момент є дуже важливим для України). Політичні нації є результатом діяльності держави та політичної й культурницької еліти, спрямованої на консолідацію різноетнічного населення країни; змістом цієї ді-

яльності є інтеграція представників усіх етнічних і національних меншин в єдину політичну спільноту та формування у всіх верств населення усвідомлення єдності країни та спільності інтересів її населення. Наявність сформованої національної культури та власного (а не контрольованого іншою державою) інформаційного й комунікативного простору забезпечує духовну основу для формування політичної нації. Отже, концептуальна модель політичної нації є похідною від взаємодії трьох складових – титульної етнічної нації, створеної нею держави та громадянського суспільства (в результаті чого політична нація інколи виступає як певне втілення громадянського суспільства). Становлення політичної нації пов'язане не тільки з наявністю національної культури, власного інформаційного й комунікативного простору, але й з кардинальними перетвореннями у світогляді та політичній культурі громадян, адже європейська історія довела, що запровадження національного принципу потребує наявності розвинутої суверенності й суб'єктності окремих індивідів. Оскільки узаконення державної влади має відбуватися на основі вільного волевиявлення громадян, то це передбачало також перетворення цих індивідів з підданих у громадян і появу громадянського суспільства. Саме цей процес перетворення колишніх “радянських підданих” (адже в СРСР фактично існував “феодальний соціалізм”) в українських громадян світ спостерігав наприкінці 1991 р. та під час Помаранчевої революції 2004 р. в Україні.

Таким чином, у грудні 1991 р. почався громадянсько-державницький етап українських націєтворчих процесів (яскравим виявом цього етапу була Помаранчева революція). Основними завданнями цього етапу є зміцнення української державності, розвиток громадянського суспільства та завершення формування української модерної нації європейського типу. При цьому варто врахувати, що українці за відомою міжнародною класифікацією (представленою Я. Крейчі та В. Велімські) ще в 1981 р. потрапили до складу повномасштабних націй, тобто націй, які є і етнічними, і політичними одночасно [12, 58–59]. Саме така модель модерної нації європейського типу є найбільш прийнятною для України.

На жаль, українські націєтворчі процеси істотно гальму-

вались і продовжують гальмуватися зовнішніми чинниками. Одна з сусідніх держав та представники проімперської “п’ятої колони” в Україні стараються знівелювати й зупинити плин українського націєтворення. Саме тому їх головний удар спрямований на підрив основних націєтворчих засад: 1) на послаблення української етнічної нації (яка є “ядром” політичної); 2) на деструкцію української національної культури; 3) на нівеляцію громадянського суспільства; 4) на руйнування українського інформаційного простору; 5) на послаблення української держави (за допомогою регіоналізації та федералізації). Тому громадяни України (в тому числі теперішня політична еліта, керівники партій, а також українські олігархи) мають зрозуміти, що без завершення процесів націєтворення і без збереження власної ідентичності Україна не буде конкурентоздатною державою у світі.

Головними перешкодами на шляху становлення української модерної нації європейського типу є зрусифіковане та “зрадянзоване” населення, якому нав’язані неадекватні тоталітарні радянські міфологеми й стереотипи, а також певні українофобські тенденції. Для формування української модерної нації потрібно інтегрувати національні меншини в українське суспільство (без втрати їхньої культурної самобутності), націоналізувати свій інформаційний простір, активізувати формування громадянського суспільства, подолати нав’язану Україні регіональну фрагментацію, розширити простір української мови, відновити історичну пам’ять українців, припинити процеси лінгво-етнічної міксації в українських ЗМІ, знівелювати вплив тоталітарних міфологем, стереотипів та українофобських тенденцій, розвивати у громадян України співпричетність до своєї держави, політичну культуру, демократичність і толерантність. Важливими передумовами формування української модерної нації є запровадження європейських стандартів життя в економічній та політико-правовій сферах.

Найбільш прийнятною для громадян України є національна ідентичність політико-громадянського типу, яка може поєднуватися з іншими різновидами ідентичностей – класовою, релігійною, етнічною, професійною тощо. Національна ідентич-

ність політико-громадянського типу за своєю сутністю багатовимірна, адже вона охоплює, але не скасовує етнічну, мовну, релігійну, регіональну, професійну, класову, вікову, статеву та інші ідентичності.

Література:

1. Воропаева Т.С. Самоидентификация украинцев и русских на юге России и Украины: комплексный анализ // Юг России и Украины в прошлом и настоящем: история, экономика, культура. – Белгород: БелГУ, 2009.

2. Воропаева Т.С. Специфика самоидентификации этнических украинцев и русских в Украине: социально-психологические аспекты // Личность в межкультурном пространстве. – Ч. 1. – М.: РУДН, 2008.

3. Воропаева Т. Специфіка самоідентифікації етнічних українців на Півдні України // Проблеми національно-культурної самоідентифікації українців на Півдні і Сході України в контексті етнополітики Європейського Союзу. Матеріали наукової конференції. 6 червня 2007 р. – Одеса: Регіональний філіал Національного інституту стратегічних досліджень в м. Одесі, 2007.

4. Гнатенко П.И., Павленко В.Н. Идентичность: философский и психологический анализ. – К., 1999.

5. Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї. – К.: Критика, 2004.

6. Піскун В., Воропаева Т. Сучасна українська національна ідея: теоретико-емпіричне дослідження // Українознавство. Календар-щорічник – 2004. – К., 2003.

7. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націотворення. – К.: Критика, 2000.

8. Савоскул С. Русские в независимой Украине: статус, идентичность, перспективы // Украина и Россия: общества и государства. – Москва, 1997.

9. Сергійчук В., Піскун В., Воропаева Т. та ін. Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти // Фундаментальні орієнтири науки. – К., 2005.

10. Шульга Н. Этническая самоидентификация личности. – К., 1996.

11. Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology: Research and applications. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

12. Krejci J., Velimsky V. Ethnic and Political Nations in Europe. – New York, 1981.

В. В. Гулай

ДОСВІД МІЖЕТНІЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ ПЕРІОДУ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ ТА ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ НОВОГО ТИПУ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ

У статті аналізуються проблеми функціонування конфліктної моделі міжетнічної комунікації в Західній Україні в роки Другої світової війни. Наголошується на важливості формування засад етнічної толерантності.

Ключові слова: комунікація, тип ідентичності.

V. V. Gulay

THE EXPERIENCE OF INTERETHNIC COMMUNICATION IN THE PERIOD OF THE WORLD WAR II AND THE PROBLEMS OF FORMATION OF A NEW TYPE OF IDENTITY IN UKRAINE

The problems of functioning of the conflict model of inter-ethnic communication in the Western Ukraine during the World War II are analysed in the article. The author stresses on the importance of the formation of the principles of ethnic tolerance.

Key words: communication, type of identity.

Міжетнічна комунікація – це адекватне взаєморозуміння двох (або більше) учасників комунікативного акту, що належать до різних етнічних спільнот та є носіями різних культур.

Формування негативних настановлень у міжетнічній комунікації відбувається за таких умов:

- втрата національної самобутності;
- становлення етнокультурної спільності;
- системна соціальна криза в суспільстві, яка призводить до втрати психологічної стійкості і формує почуття національної приниженості або ображеності [5, 31-39].

Окреслені прояви свідчать про загострення міжетнічної взаємодії та формування конфліктного типу поведінки. За таких

обставин гостро постає проблема ідентичності та самоідентифікації суб'єктів міжетнічної конфронтації.

Відомі вітчизняні науковці П. Ігнатенко та В. Павленко виходять з такого набору компонентів етнічної ідентичності:

- самокатегоризація як члена певної етнічної групи;
- почуття належності до етнічної групи та певного зв'язку з нею;
- ставлення (позитивне чи негативне) до даної етнічної групи;
- сприйняття цінностей, специфічних етнічних традицій та практик [1, 120].

Дослідник М. Барретт у структурі національної ідентичності виділяє два блоки: когнітивний та афективний. Когнітивний блок складають такі елементи:

- знання про існування національної групи;
- категоризація себе як члена національної групи;
- знання про національну територію;
- знання про національні емблеми, символи, інститути, звичаї, традиції, історичні події та історичні фігури, які символічно репрезентують націю;
- віра в спільне походження, спільну спорідненість членів національної групи;
- віра в те, що існують типові характеристики представників будь-якої національної групи: національні риси та національні стереотипи;
- вірування у тісний взаємозв'язок індивіда та національної групи: відчуття ступеня подібності і національного типу самому собі.

Другий блок національної ідентичності становлять такі елементи:

- суб'єктивна актуальність національної ідентичності;
- ступінь пов'язаності з національною ідентичністю: готовність відмовитися від неї і значення, що надаються членству в цій національній групі;
- почуття належності до національної групи;
- ступінь пов'язаності та чутливості стосовно національної території;
- почуття національної гордості, національної провини і т. ін.;
- національна самоповага [1, 122-129].

Етнічна ідентичність досить часто досліджується в комплексі з таким феноменом, як етноцентризм.

Значення етноцентризму для процесу міжетнічної комунікації не є однозначним. Виконуючи необхідну функцію підтримання ідентичності та збереження цілісності спільноти, він переважно трансформується в негативне явище. Можна погодитися із припущенням, що на ступінь вираження етноцентризму найбільше впливають не стільки особливості культури, скільки соціальні чинники – соціальна структура та суб'єктивний характер міжетнічних відносин [3, 10.].

Складний досвід передвоєнного політичного, громадського, економічного співжиття, взаємні кривди та неприязнь на побутовому рівні, під впливом активного втручання сталінського СРСР та нацистської Німеччини, стали основою загострення міжетнічного протистояння в Західній Україні в роки Другої світової війни.

У цей період етнічна самосвідомість більшості польського, українського та єврейського населення краю перебувала в полоні крайніх етноцентристських орієнтацій щодо своїх сусідів.

Оперування ірраціональними емоційними конструкціями, серед іншого, зумовлювало подальше загострення взаємних протиріч, котрі все частіше прагнули вирішити через фізичне знищення чи принаймі страждання протилежної сторони.

Важливими компонентами подолання конфронтації та формування гармонійного типу міжетнічної комунікації є примирення та соціально-психологічна реабілітація. Примирення є необхідним елементом соціально-психологічного зцілення ворогуючих спільнот. Власне соціально-психологічна реабілітація вимагає як вирішення специфічної для перехідного періоду проблеми справедливості, такі реконструкції міжособистісних та суспільних відносин [2, 127].

Досягнути цього вкрай проблематично, якщо сторнам не властива етнічна толерантність.

Нормальна етнічна толерантність, перебуває в межах між етнічною ідентичністю, тобто повною прийнятністю і постійними контактами з представниками певної національності як з близькими родичами, і етнічною інтолерантністю – повною

несприйнятністю, небажанням підтримувати будь-які контакти, негативним ставленням до представників певної національності [4, 80-81].

Отже, складність, багатогранність і вразливість міжнаціональних відносин вимагають широкого суспільного компромісу. У його досягненні значну роль відіграють політичні механізми, зокрема державної національної політики. Політичний компроміс у міжнаціональних відносинах означає відмову від екстремізму, нігілізму у вирішенні національних проблем, вимагає зваженого пошуку учасниками міжнаціональних відносин рішення, яке б враховувало обоюдно інтереси. За таких обставин ідентичність кожного із суб'єктів міжетнічної взаємодії не лише зберігається, але й збагачується соціально-культурним надбанням інших.

Література:

1. Гнатенко П. И., Павленко В. Н. Этнические установки и этнические стереотипы. – Днепропетровск: ДГУ, 1995. – 200 с.
2. Гулай В. В., Добрянський А. Я. Примирення та соціально-психологічна реабілітація як інноваційні технології врегулювання етнополітичних конфліктів // Інноваційний розвиток суспільства за умов крос-культурних взаємодій: Матеріали конференції. – Ч. 3. – Суми: СОІППО, 2008. – С. 126-127.
3. М'язова І. Ю. Міжкультура комунікація: зміст, сутність та особливості прояву (соціально-філософський аналіз). – Автореф. дис. канд. філос. наук. – Київ: КНУ ім. Т. Шевченка, 2008. – 18 с.
4. Орбан-Лембрик Л. Толерантність як основа адекватних взаємин у полікультурному світі // Соціальна психологія. – Київ, 2008. – 2008. – № 4. – С. 73-85.
5. Титаренко Т. Етнічні кордони і міжетнічна толерантність // Політичний менеджмент. – Київ, 2004. – № 5. – С. 31-39.

Т. Г. Полухтович

ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглядається ідентичність української культури, яка несе в собі оцінки реального і можливого, минулого і майбутнього. Вона є багатовимірною за своєю сутністю; виступає як організований досвід усієї попередньої історії. Українська культура – це загальна спадщина її етносу, а з іншого боку, особистісна, внутрішнє духовне багатство кожного з нас, що перетворює свідомість та діяльність. У цьому аспекті питання ідентичності культури українського народу стає найактуальнішою темою для студентів і спеціалістів, вчених і пересічних громадян.

Ключові слова: ідентичність, реальне, можливе, досвід.

T. G. Poluhovych

THE IDENTITY OF THE UKRAINIAN CULTURE

The identity of the Ukrainian culture contains the appreciation of real and possible, past and future. It's many-sided in its sense and it stands out as the organized experience of the previous history. The Ukrainian culture is the universal heritage of its nation and on the other hand, it's a personal, inner spiritual beauty of every person that changes their consciousness and activity. In this aspect the question about the identity of the Ukrainian culture becomes the most vital subject for students and experts, scientists and ordinary people.

Key words: identity, real, possible, experience.

У визначному творі історичного характеру кінця XVIII ст. “Історії Русів” автор стверджував, що Київська Русь – творіння українського народу і більше нікого. Найбільшою трагедією для України було знищення козацтва й гетьманщини. У результаті відбулось порушення рівноваги сил в Європі на користь Росії. Українська ідентичність – це справжня цінність, духовний взірець. Культура розширює світогляд людини, її життєві принципи, спрямовує на духовні пріоритети – прагнення до вищого,

усвідомлення своєї відповідальності за майбутнє України.

Професора І. Огієнка усе життя цікавило питання збереження національної культурної ідентичності в різночасових, різносуспільних укладах. Як патріот-соборник він залишив нам цілу концепцію: "Сила нації – в силі її культури! – Шевченко перестав бути поетом однієї доби, – він наш повсякчасний проповідник! – Національна еліта – найбільший скарб всенародній. – Кожний рядок нашого писання, як і кожне биття серця свого, віддаймо тільки їй – нашій вимріяній Україні – Нації" [1,45]. Огієнковий християнський гуманізм опромінений ідеалом одновірності та "соборності українського духа".

Українська ідентичність має практичний вияв у ліричних піснях і рідній мові, у червоній калині на козацькій могилі, у злитій кров'ю землі, на якій пшениця родить, у Дніпровій хвилі і надії, що, наче сонце, сходить. Українська культура – це і неповторна українська література... Така незвичайна українська ніч, коли земля і небо зливаються разом, оспівана українцем М. Гоголем. Світла радість весни, воскресіння яблуневого цвіту зігриває серце, коли читаєш рядки Лесі Українки. Весняне пробудження посилає гармонію життя людині і природі. Сила Великої Любові в поезії І. Франка перемагає спустошливий смуток, безсонячні днини. "Садок вишневий коло хати..." пророка Т. Шевченка. Як він пречисто розцвів на перехрестях падінь і злетів України, щоб душі обігріти, щоб розбудити мертвих і живих, і ненароджених, готових спати по закутках безпам'ятства.

Українська ідентичність рівна тільки самій собі. Вона об'єднує багатьох людей, але з розвитком технологій послаблюються її традиції. За цих умов виникає необхідність у збереженні. Але в будь-якому випадку її значущість зберігається, а не зменшується. Українська ідентичність – це соціокультурне існування, що розуміється як джерело формування українця, поле його самореалізації. Ми не робимо натяків на національне походження людини, але пов'язуємо її зі слідами інших часів, повертаємо її уявлення до культурних утворень, які треба засвоювати, а не ламати.

Релігійно-моральна домінанта виступає істотним надбанням української культури, з особливим національним забарв-

ленням. Ідентичне – це щось піднесене, те, що знаходиться за межами звичайного і буденного, освячене і недоторкане. Феномен ідентичності становить фундамент української культури. Він є тим явищем, що виражає інакшість, особливість і відмінність від інших культур. Активізувати життєвість і значимість національного через надбання українського народу та його сподвижників, варто розглядати як суспільне завдання у тій ситуації у ХХ-ХХІ ст., коли інтенсивно ліквідовувались культурна спадщина минулого, усталені віками цінності, норми, ідеали.

Література:

1. Тіменник З. Огієнкові афоризми і сентенції. – Львів, 1996. – 79 с.

А. І. Ковальчук

ЕСТЕТИЗМ ЯК СВІТОГЛЯДНИЙ ПРИНЦИП В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ХVІІІ – ПОЧ. ХІХ СТ. І ЙОГО РОЛЬ У ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ

У статті розглядається мистецтво, що слугує консолідуєчим чинником для нації не лише в суто культурному сенсі. Крім того, якщо мова йде про духовно-естетичний вимір культури й відповідно життя народу. Зазначено, що, залежно від того, які життєві перипетії вплилися в культурний дискурс певного часового проміжку, можна вводити поняття естетичного через духовне, визначаючи вплив таких чинників на формування національної ідентичності народу.

Ключові слова: культурна ідентичність, естетизм, естетична свідомість, естетичне.

A. I. Kovalchuk

AESTHETISM AS WORLD OUTLOOK OF UKRAINIAN CULTURE OF 18 – 19 CENTURIES AND ITS ROLE IN DEVELOPMENT OF NATIONAL IDENTITY OF UKRAINIANS

The art consolidates all of members of some nationality not just in the culture meaning but in others also. It has more important value if we are talking about spiritual- aesthetic dimension of a culture and a nation life accordingly. It is possibly to start talk about aesthetic and spiritual sences if it is clear what in the cultural situation was or were where we need to reserch and how these events were influencing on taking shape of national identity. We try to explaine all of these moments as will be said below.

Key words: cultural identity, aesthetism, aesthetic consciousness, aesthetical.

Починаючи розмову про певний предмет чи явище, необхідно з'ясувати його дефініцію. Крім того, варто врахувати період іс-

торії та культури, який розглядається, його світоглядні принципи. До проблеми визначення дефініції предмету естетики та існування періодів “до” і “після” виникнення естетики як дисципліни звертаються А.Ф. Лосєв у своїй статті “Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики до возникновения эстетики в качестве самостоятельной дисциплины” [10, 5], а також І.А. Бондаревська в статті “Значення дефініції естетики для розвідок в галузі історії естетики” [3, 14]. Лосєв доводить правоможність говорити про естетичне до середини XVIII ст., формулює певні умови можливого аналізу та окреслює проект побудови історії естетики як дисципліни. При цьому автор зазначав, що не виникає сумніву щодо того, чи існували естетичні уявлення в давнину, оскільки в кожному епоху знали, що таке прекрасне або краса [10, 9]. XVIII століття – переломний період в історії естетики, зокрема української. На фоні західної естетики, вже сформованої як окрема наука [2,138], в українському мистецькому просторі виникали й набували поширення нові поняття та принципи. Тут вже можна говорити про естетизм та його форми.

Маючи певну історичну довідку щодо визначення естетики, ми можемо зрозуміти чому по-різному оцінюються певні явища. Мається на увазі таке: наприклад, Павло Алепський у XVII ст. із захопленням пише про українські ікони, на яких Богородиця нібито ворухить устами, а складки її омофору ніби справжній оксамит спадають дотолу [4, 84] і т. ін. Але чи є це свідченням естетичного відношення та оцінки? І здебільшого в таких ситуаціях ми приписуємо досвідові спостерігача не притаманні йому якості. Адже в теперішньому часі ми не погодимося стверджувати, що людина, яка оцінює картину висловлюваннями на кшталт “як жива”, має властиво естетичне відношення до картини. І в цьому сенсі варто поцінувати історичний факт виникнення естетики як дисципліни. А саме – наявності певного типу рефлексії, яка має конститутивне значення для форми почуттів і форми мислення [6, 33]. Отже, неприпустимо недооцінювати онтологічне значення наявності або відсутності рефлексії естетичного в певному історичному контексті.

Звертаючись вже безпосередньо до поняття естетизму, не можна не врахувати думок та ідей М. Бердяєва в його доробку

“Про рабство й свободу людини”, яка є досить цікавою і водночас носить дещо суперечливий характер. Автор говорить про домінуючу присутність естетизму в культурній еліті, але не говорить про його відсутність у народному житті. Так зване “рабство естетичне” [1, 95] завжди означає послаблення і навіть знищення цінності особистості, переміщення екзистенціального центру особистості й перетворення однієї зі сторін людини в ціле. На думку М. Бердяєва, естетизм існує в моралі, пізнанні, релігії, навіть політика інколи визначається естетичними оцінками. Естетизм у релігії зазвичай переймає форму виключного переважаючого літургійної сторони. З психологічного погляду це означає, що людина віддається стану мління. Естетизм у моралі підміняє відношення до конкретної істоти, конкретної особистості, відношенням до краси й красивості в людині. Естетизм в політиці цікавиться не стільки справедливістю й свободою, скільки емоційними станами, які викликаються чи ідеалізованим минулим, чи ідеалізованим майбутнім, гостротою антитез. Тип естета є типом людини пасивної, яка насолоджується пасивністю, який живе відображеннями – це споживач, а не творець. Естетичне залучення робить людину глядачем, а не актором. Це означає, що все перетворюється на об’єкт споглядання, що активність суб’єкта відсутня [Бердяєв Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии]. У духовній структурі естета почуття та емоції об’єктивовані, викинуті назовні. Суб’єкт рухається в напрямі найменшого зусилля, пасивно відображає створене ним, що стало для нього об’єктом. Такий процес займав місце в естетичному дискурсі XVIII – початку XIX ст., але в дещо іншому ракурсі, ніж пропонує М. Бердяєв.

Мистецтво й світовідчуття цього періоду характеризувалися тим, що об’єктивність викликає реакцію суб’єктивності, суб’єктивність у своєму уточненні переходить у нову об’єктивність. Людина мала реалізуватися як особистість, яка тоді розумілась як вільний дух і зв’язок людини з Богом. Цей зв’язок знаходиться поза об’єктивністю, поза хибною заглибленістю людини у своє замкнене коло, і завдяки ньому розкривається безкінечність і вічність, і справжня краса.

Осмислення самотності феномена українства, філософ-

ські рефлексії над процесом становлення й утвердження української духовної культури нині надзвичайно актуальні як у плані пізнання нами власної сутності, так і визнання нинішнього українського буття у світі. Визначаючи духовну сутність України сьогодні, не можна оминати історії формування цієї сутності, зумовленої багатоманіттям культурних витворів народу, узагальнених і осмислених його філософією, що є самопізнанням культури.

Роль формування української естетичної традиції в утвердженні української національної ідеї неабияка. Уся попередня історія розвитку української духовної культури до епохи романтизму була історією становлення самосвідомості українця як представника народу. Через освіту, літературу, козацькі літописи й вертепні вистави український народ утверджувався у праві мати свою мову, якою висловив своє світосприйняття, створив міфи про своє походження, свій власний релігійний обряд, що увібрав самобутнє світовідчуття. “Весна народів” [5, 58] у Європі стала періодом загострення національного почуття, що завершилося розпадом імперій і створенням національних держав.

Національне відродження України виразилось у потребі усвідомлення власної ідентичності – історії, культури, традицій, спонукало до поглибленого історико-філософського дослідження невід’ємних складових цього процесу, зокрема, ідеї історизму, ідеї народності, нації, що є основою культурної ідентичності і самоствердження народу в контексті глобалізації.

Зазначене стосується двох основних понять соціогуманітарних наук – “національна ідентичність” і “національна ідея”, глибоко закорінених в історичні пласти свідомості. Вони постійно фігурують у багатьох дискурсах, у тому числі й культурологічному. Полісемантичність терміна “нація”, від яких вони походять, допускає досить широкі трактування їхнього національного компоненту. Багато хто вже просто не помічає лінгвістичної пастки, створеної традиційним нерозрізненням понять “нація” і “народ” при перекладі на українську мову терміна, що сягає латинського “natio”.

Дві основні лінгвістичні традиції у застосуванні поняття “на-

ція” сформувалися ще у XVIII столітті, І. Курас [9, 142]. В одній цей термін асоціювався з поняттями “держава”, “громадянство” і означав певну територіальну політичну спільноту. У другій акцент робився на етнічних і культурних особливостях, а сама спільнота поставала як мовно-культурна. Згодом ці підходи дедалі більше поляризувалися. Сьогодні прикметник “національний” має зовсім різне смислове навантаження у словосполученні типу “національні інтереси”. Але тут ми принаймні маємо справу з усталеними термінами, зміст яких не потрібно розшифровувати. Щодо понять “національна ідентичність” та “національна ідея”, то у цьому випадку зміст цілковито залежить від уподобань, здебільшого політичних [8, 74]. Інколи доводиться проводити доволі складний аналіз дискурсів, щоб зрозуміти, етнічний чи загальногромадянський зміст у ці поняття вкладається.

Зовсім в іншому руслі, ніж в інших країнах, розвивався такий процес в Україні. Тут формування нації відбувалося в умовах багатовікової бездержавності, ускладненої розчленованістю території. Оскільки єдино можливим важелем прискорення цього процесу була культурна мобілізація, з українською нацією ідентифікувала себе зовсім невелика частина населення. Наступні катаклізми (громадянська війна, тривалий період панування тоталітарної диктатури) не сприяли формуванню національної ідентичності на основі співгромадянства і водночас утримували поняття національної ідеї у вузьких межах етнічності.

Спробуємо охарактеризувати обшир застосування поняття “національна ідентичність” в українському контексті. Справа ця не проста. Поняття етнічної і національної ідентичності часто ототожнюються, як це робить, наприклад, О. Олійник на сторінках “Малої енциклопедії етнодержавознавства” [7, 79]. М. Обушний ввів у науковий обіг гібридне поняття “етнонаціональна ідентичність” [12, 46].

Навряд чи варто паростки української національної ідентичності відшукувати в глибинах історії, хоча вже Київська Русь наочно демонструвала уявлення про “рід руський” та “руську землю” [14, 134]. Некоректно уявляти процес національного самоусвідомлення як суцільний висхідний рух, що має тисячолітню історію. Тривала бездержавність зумовлюва-

ла численні кризи ідентичності, спровоковані спочатку спольщенням, а потім зросійщенням українських елітних прошарків. Та й сама ідентичність, якщо винести за дужки короткий період національної революції середини XVII століття, була радше становою, релігійною, регіональною, ніж національною. Лише у XVIII столітті усвідомлення старшинською елітою своєї нерозривної єдності з етнічною територією, консолідація навколо власних політико-правових цінностей і інституцій, створення власного історичного міфу істотно розширили ідентифікаційний простір. Вихід за межі етнорелігійної ідентифікації дає підстави дійти висновку: протягом XVIII століття в середовищі соціальної еліти України-Гетьманщини розпочався процес формування проявів національної ідентичності, характерний для сучасної модерної нації [13, 129].

Однак ще довго після первісного “самовизначення” національна ідентичність в Україні лишалася ситуаційною, химерно поєднуючись із значно поширенішою подвійною “малоросійською” ідентичністю. Те, що українська культура протягом XV – XX століть була включена у дві геокультурні спільноти – європейську і російську – зумовило її внутрішню двоїстість і створювало додаткові осі конфліктності. В українській національній свідомості виразно виявлялися дві орієнтації: на взаємодію з панівною культурою і на автономізацію; після 1654 року вони набрали промосковської і антимосковської форм. Питання “Росія чи Європа” постійно перебувало (і перебуває досі) в полі інтелектуальних рефлексій.

На наш погляд, сьогодні важливо чітко розрізнити етнічну і національну ідентичності. В основу такого розрізнення слід класти відмінності між етноцентричним і локоцентричним типами світосприймання. Ідентифікація з етносом є у своїй основі культурною, в ідентифікації з нацією значно виразнішим є територіальний компонент. Підґрунтя етносу – біологічне, лінгвістичне, культурно-релігійне. Підґрунтя нації – інституційне, політичне, територіальне. На відміну від етнічної, національна ідентичність знаходить свій головний прояв у горизонтальній ідентифікації членів певної спільноти як співгромадян. Акцент робиться при цьому на загальнонаціональних ціннос-

тях – національному інтересі, національній безпеці тощо.

Спроби знайти універсальну формулу української ідеї робилися відтоді, як українська еліта усвідомила закладений у ній консолідуючий і виховний потенціал. Проте вироблення власної парадигми національної самоорганізації виявилось надто складним завданням для нації, яка надто довго була бездержавною і розчленованою. Остаточно не розв'язане воно й сьогодні внаслідок дії нових ускладнюючих чинників – високого ступеня поляризації українського суспільства, амбівалентності ціннісних і різноспрямованості зовнішньополітичних орієнтацій. Традиція ототожнення національної ідеї чи то з українським націоналізмом, чи то з національною ідеологією виявилася живучою і істотно затьмарює картину формування української ідеї в суспільній свідомості.

Як вважає Л. Нагорна, на буденно-побутовому рівні українська ідея віддавна існувала як уособлення народного духу, невідразне прагнення до свободи самовиявлення, як культурний міф. Значно чіткіших обрисів вона набула в політичній думці – як ідея самобутності українства, віддзеркалення його прагнення до самовизначення і самоствердження. Про оформлення української національної ідеї можна говорити з кінця XVI століття, коли українська еліта виробила стереотип наступності щодо княжої Русі і усвідомила наявність “руського народу політичного”, готового боронити свої права й привілеї та обстоювати утискування православної віри. Те, що кристалізація української ідеї відбувалася у протистоянні спочатку польській, а пізніше російській ідеям, зумовило присмак оборонності й ущемленості в українській суспільній свідомості. Існуючи спочатку у вигляді слабо артикульованого прагнення до самозбереження в умовах чужоземного панування, українська ідея у протидії польській експансіоністській доктрині набувала вигляду протесту проти спольщення еліти та закликів повернутися до “Володимирової спадщини”. Ставши ідеологічною платформою Національної революції середини XVII століття, вона швидко еволюціонувала від захисту козацьких вольностей і православної віри, а звідси й духовності й, відповідно, його естетичних моментів, до державної ідеї, поєднаної з ідеєю “збирання” українських земель.

Найтяжчим національним занепадом (“Руїною”), не в останню чергу спричиненою включенням України до контексту геополітичних задумів російського царату, зумовлена поява в українській національній свідомості настроїв недовіри, настороженості, сакралізації війни. У цих умовах українська ідея виявилася надто слабкою і не змогла реально протистояти російській експансіоністській доктрині “третього Риму”. Навпаки, чимало українських мислителів поставили себе на службу чужій ідеї, чим суттєво гальмували процес самоствердження української нації.

Після тривалого національного занепаду українська ідея відроджувалася, починаючи з кінця XVIII століття, на ґрунті міфологізованих уявлень про доблесть і звиягу предків, протестантського раціоналізму (ідеї “сродної праці” у Г. Сковороди, протиставлення “двох руських народностей” [5, 26] у М. Костомарова). Кирило-мефодіївці, насамперед Т. Шевченко, привнесли у цей процес радикалістське несприйняття імперського гноблення, заклик “рвати кайдани”, ідею “всеслов’янського братства”. Далі на ґрунті цих ідей відбувалося оформлення ідеології українського націоналізму. Таке оформлення української національної ідеї відбувалося на фоні виокремлення в подальшому своєму розвитку естетизму в українській культурі.

Доводиться, на жаль, констатувати, що теперішній кризовий стан суспільної свідомості, обтяжений гострою поляризацією соціуму, амбівалентністю ціннісних орієнтацій, неоднозначною оцінкою радянської спадщини, не створює належних умов для кристалізації національної ідеї на гуманістичних, загальноцивілізаційних принципах. А будь-які спроби вибудовувати її на войовничо-захисних засадах із присмаком ксенофобії позбавлені конструктивного потенціалу, оскільки етап протистояння у боротьбі за самоствердження українською нацією уже пройдений.

У сучасних умовах найбільші шанси на оволодіння масовою свідомістю має ідея залежності добробуту й душевного комфорту кожного громадянина від блага нації й держави, нерозривного зв’язку поколінь, національної злагоди і громадянського миру, спільної відповідальності за майбутнє. Етнічна

складова в ній обов'язково має бути присутня – не лише як данина історичній пам'яті, але й як реальний чинник ідентифікації, цементування суспільства навколо його ядра – української етнонації. Але усвідомлення своєї унікальності та самодостатності не повинне перешкоджати ідеям відкритості до загальноцивілізаційних надбань. Реалізація української ідеї можлива лише на перехресті врахування власного історичного досвіду і засвоєння загальносвітових гуманістичних цінностей. Важливі передумови утвердження національної ідеї – морально-духовне оздоровлення суспільства, національне самоврядування, дійова державна підтримка української культури, мови, національних традицій.

Література:

1. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. – М., 1999.
2. Бычков В.В. Эстетика: Учебник. – М., 2002.
3. Бондаревська І.А. Значення дефініції естетики для розвідок в галузі історії естетики. – К., 2002.
4. Бондаревська І.А. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII століть. – К., 2005.
5. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. – К., 2004.
6. Кафарський В. Нація і держава: культура, ідеологія, духовність. – Івано-Франківськ, 1999.
7. Костенко Н. Культурні ідентичності: перетворення і визнання // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 74.
8. Курас І., Солдатенко В., Бевз Т. Історичні підстави української ідеї // Етнополітологія в Україні. Становлення. Що далі?. – К., 2002.
9. Лосев А.Ф. Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики до возникновения эстетики в качестве самостоятельной дисциплины // Эстетика и жизнь. – Вып. 6. – М., 1979.
10. Майборода О. “Українська національна ідея”: інтегративні можливості віртуальності // Національна інтеграція в полікультурному суспільстві: український досвід 1991 – 2000 років. – К., 2002.
11. Обушний М. І. Етнонаціональна ідентичність – феномен самовизначення українців. – К., 1999.
12. Пахльовська О. Україна і Європа в 2001-му: десятиліття втрачених можливостей // Сучасність. – 2001. – № 7 – 8.
13. Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994.
14. Толочко П. Від Русі до України. – К., 1994.

Т. С. Терешкова

СПЕЦИФІКА УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ

У статті досліджується, який стосунок до національних проблем в Україні має довготривала трансформація суспільства, відносна поразка всіх впроваджених соціальних реформ. У світі хаотичного та інколи фантастичного соціального перетворення росте прагнення громадян знайти стабільні основи їх існування, потребу в усвідомленні себе частиною цілого, частиною нації. Однією з найрозсудливіших відповідей на ситуацію в перехідному суспільстві є встановлення, чітке окреслення мір та ознак національної ідентичності, тому що, на жаль, етнічність у нестабільних державах є об'єднуючою силою. Розглядається проблема визначення типів націоналізму, трансформації поняття "національної ідентичності", аналізується криза ідентифікації в сучасному українському суспільстві.

Ключові слова: *типи націоналізму, національна ідентичність.*

T. S. Tereshkova

SPECIFICS OF THE UKRAINIAN NATIONAL IDENTITY IN THE GLOBALIZATION OF CULTURE

Of particular relevance to national problems in Ukraine provides long-term transformation of society, relative defeat all introduced social reforms. In a world of chaotic and sometimes fantastic, social metamorphosis, with citizens growing search of stable foundations of their existence, the need for awareness of themselves as part of the whole, part of the nation. One of the most reasonable responses to the situation in a transitional society is to identify, clear delineation of measurements and signs of national identity, because, unfortunately, ethnicity arises in unstable countries as a consolidating force. The article discussed the problem of determining the types of nationalism, the transformation of the notion of "national identity", analyzed the cri-

sis of identification in modern Ukrainian society.

Key words: *types of nationalism, national identity.*

Особливу актуальність національним проблемам у сучасній Україні надає довготривала трансформація суспільства, відносна поразка усіх запроваджених соціальних реформ. У світі, часом хаотичних та химерних, метаморфоз соціальної сфери, у громадян загострюється пошук стабільних засад свого буття, необхідність усвідомлення себе як частини цілого, частини нації. Одним із найбільш розумних відповідей на цю ситуацію у перехідному суспільстві є визначення, чітке окреслення вимірів та ознак національної ідентичності, бо, на жаль, етнічна приналежність постає у нестабільних державах у ролі консолідуючої сили. Ми спробуємо розглянути проблему визначення типів націоналізму, трансформацію поняття “національна ідентичність”, проаналізуємо кризу ідентифікації у сучасному українському соціумі. Для сучасного світового суспільства національні проблеми є одними з найбільш актуальних та безжальних. В останнє десятиріччя минулого століття націоналізм став чинником формування широкого спектру політичних ситуацій і процесів у різних регіонах світу. По суті, його ідеї та практика настільки ж глобальні, як і сучасний світовий розвиток. Незважаючи на явні тенденції інтернаціоналізації та глобалізації в житті світового співтовариства, саме етнічні, національні конфлікти та протистояння виходять сьогодні на перший план в різних країнах, незалежно від рівня їхнього економічного розвитку та геополітичного розташування. Невирішеність проблеми співвідношення національного до етнічного, громадянського до націоналістичного вимушує дослідників з різних наукових сфер постійно розглядати та переоцінювати значущість цього питання. Зараз Україна репрезентує собою конгломерат народів та етнічних груп, які не існують у вигляді ні загальної ідеологічної побудови, ні навіть єдиної системи господарських зв'язків. Україна сьогодні стоїть перед вибором, – знайти державну та національну ідентичність, або припинити існування як єдина держава, розсипавшись на окремі землі та історичні області. “Україна як держава – це вже неза-

перечний факт європейської історії та майбуття. Але якою буде ця держава?” [1, с. 157]. Тенденції етноцентризму, які виявляються під час становлення нової нації на міжнародній арені, призводять до загострення дихотомії “свій – чужий” та поділу української нації на своїх та чужих. Сучасні публікації українських авторів з цих питань або розвивають примордіалістський і етноцентричний підхід, повертаючи національне до етнічного, або адаптують розробки західних дослідників до української соціальної ситуації та історії. Крім того, дискурс про Україну як територію, що з’єднує дві цивілізації, було замінено уявленням країни як ареалу змагання двох чужих, а то й ворожих цивілізацій. Ці, мабуть, не дуже приємні модифікації уявлень про національну ідентифікацію зумовили потребу першочергового вирішення саме проблеми впливу націоналізму на процеси подолання кризи ідентичності. Вважається очевидним, що інтеграційні процеси, які йдуть у Європі, безперечно корисні і повинні бути взяті за приклад для інтеграції роздробленого пострадянського простору. Разом з тим, приклад Європи говорить швидше про те, що інтеграція йде без спроби відповісти на запитання “навіщо?” Замість цього, ми відповідаємо на запитання “як”? Тому “доктрина мультикультурності” для нашої країни ще більш ясно і чітко означає швидку загибель країни, викреслення її з сучасної історії. Гетерогенність, безперечно домінанта української культури, обґрунтована історично – тим внеском, який наша культура зробила в культуру світову. І це не означає придушення локальних культур, яким у складних випадках повинна бути надана можливість вижити в етнографічних заповідниках. Розуміння національної ідентичності не повинно супроводжуватися пропагандою дій, пов’язаною з екстремізмом і соціальною нетерпимістю, яка спостерігається серед носіїв української культури. Те, що найгостріші ідентифікаційні кризи в історії України закінчувалися революціями, мало б стати уроком для соціуму, який хоче жити без катаклізмів та шоків. На жаль, уроки історії, як правило, засвоюються надто пізно. Щоб українська нація остаточно не перетворилася на суспільство, що воює, у фундамент політики ідентичності мають закладатися ідеї горизонтальної ідентифікації членів

спільноти – як громадян. Система цінностей, що при цьому вибудовується, має виходити з реалій та викликів постіндустріального світу, в якому панують жорсткі правила гри, підпорядковані логіці конкурентоспроможності. Можливо, що інтегративна функція національної ідентичності безпосередньо залежатиме від того співвідношення загальногромадянських та етнонаціональних пріоритетів, яке буде в неї закладено.

Література:

1. Дзюба І. М. Україна у пошуках національної ідентичності // Дзюба І. М. Україна у пошуках національної ідентичності: Статті. Виступи. Інтерв'ю. Памфлети. / Дзюба І. М.; Вступ. слово: М. В. Попович. – К.: Україна. – 2006. – 846 с.

Л. І. Мазука

САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ МЕШКАНЦІВ КРИМУ В КОРДИНАТАХ КУЛЬТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ

У статті, на основі соціологічних досліджень, проведених Центром Разумкова наприкінці 2008 р. в АР Крим та Севастополі, висвітлюється специфіка мешканців Криму за рахунок визначеної культурної традиції у зв'язку з характеристиками їхнього соціального статусу. Очевидність цих характеристик сприяє змінам релігійної ідентичності в контексті підходу загальної національної ідентичності.

Ключові слова: культурна традиція, релігійна ідентичність, національна ідентичність.

L. I. Mazuka

THE SELFIDENTIFICATION OF CRIMEA'S RESIDENTS IN THE FRAMES OF THE CULTURAL TRADITION

The author, on the ground of the sociological studies which were conducted by Razumkov Centre at the end of 2008 in AR Crimea and Sevastopol', highlights the specificity of Crimea's residents' ascribing to the definite cultural tradition in correlation with their social status' characteristics. Those characteristics are made apparent, which promote the changes of the regional identity in the context of the common national identity's approaching.

Key words: cultural tradition, regional identity, national identity.

Останнім часом специфічний процес формування регіональної кримської ідентичності, його вплив на стабільність суспільно-політичної та етнокультурної ситуації Криму перебуває під значною увагою фахівців як в Україні, так і за її кордонами. Ставлення громадян до тієї чи іншої культурної традиції є однією із основних складових самоідентифікації. Тому актуальним представляється окреслення особливостей самоідентифікації мешканців Криму в координатах культурної традиції.

У статті на підставі результатів соціологічного дослідження,

проведеного Центром Разумкова наприкінці 2008 року в АР Крим та Севастополі¹, дається специфіка віднесення себе мешканцями Криму до певної культурної традиції у взаємозв'язку з характеристиками їх соціального статусу, виявляються ті особливості, що можуть сприяти змінам регіональної ідентичності в контексті наближення до спільної національної ідентичності.

Культурна традиція – один із механізмів за допомогою яких здійснюється людська діяльність. Вона складається як соціальна форма передачі людського досвіду. Традиція пов'язана з усіма видами культури. Її можна розглядати у зв'язку з такими видами діяльності, як ідеологічна, цілісно-орієнтаційна, політична. Така діяльність спрямована на формування і розвиток суспільної свідомості, на вироблення суспільних ідеалів.

Характерно, що кожна з національних культурних традицій, представлених в АР Крим – українська, російська, кримськотатарська – має більше число тих, хто себе до неї відносить, ніж тих, хто вважає, що вона переважатиме у Криму через 20-25 років, причому така картина так чи інакше спостерігається в кожній з національно-етнічних груп. З усіх згаданих культурних традицій лише загальноєвропейська має більше число тих, хто прогнозує її переважання в майбутньому, ніж тих, хто сьогодні вважає себе її послідовником.

Більшість (55,5%) кримчан і понад дві третини (66,7%) жителів Севастополя відносять себе до російської культурної традиції; відповідно 14,6% і 18,9% – до радянської. До української – 8,6% і 4,9%. Кримськотатарська культурна традиція представлена у Криму відчутно більшою мірою (8,3%), ніж у Севастополі (0,7%). За національною ознакою, до російської культурної традиції зараховують себе більшість (69,9%) росіян і відносна більшість (43,5%) українців. До української традиції віднесли себе дещо більше п'ятої частини (21,6%) українців і по 4% росіян та кримських татар.

І серед українців, і серед росіян досить значним є відсоток тих, хто асоціює себе з радянською культурною традицією –

¹ Соціологічне дослідження було проведене соціологічною службою Центру Разумкова в АР Крим та Севастополі з 18 жовтня до 9 листопада 2008 року. Опитано 6891 респондентів віком від 18 років. Теоретична похибка вибірки – 1,2%.

16,5% і 15%, відповідно. Серед українців також порівняно значний відсоток (10,7%) тих, хто зараховує себе до загальноєвропейської культурної традиції (серед росіян – 6%).

Натомість серед кримських татар абсолютна більшість (84,2%) засвідчили свою прихильність кримськотатарській культурній традиції. Лише незначні частки представників цієї національної групи визнали свою належність до інших культурних традицій: приблизно по 4% – до російської, радянської та української, близько 3% – до загальноєвропейської.

На думку кримчан, переважання російської культурної традиції у майбутньому буде зменшуватися, насамперед – на користь загальноєвропейської культурної традиції.

Так, лише 40,6% кримчан (проти теперішніх 55,5% послідовників російської культурної традиції) і 52,6% жителів Севастополя (проти 66,7%) вважають, що російська культурна традиція переважатиме у Криму і в майбутньому. Другу позицію посіла загальноєвропейська культурна традиція: її переважання прогнозують 13,9% кримчан і 7,3% севастопольців; третю – українська (відповідно 6% і 3,3%).

При цьому, переважання російської культурної традиції в майбутньому передбачають майже половина (49,7%) росіян і відносна більшість (34,6%) українців. Натомість відносна більшість (35,9%) кримських татар переконані, що переважатиме кримськотатарська культурна традиція.

Друге місце за чисельністю в кожній національній групі займають ті, хто вважає, що в майбутньому у Криму переважатиме загальноєвропейська культурна традиція – 16,8% українців, 11,1% росіян, 16,5% кримських татар. Переважання української культурної традиції передбачають 12,1% українців, 3,7% росіян і 3,1% кримських татар.

Відносну більшість, понад чверть, тих, хто належить до української культурної традиції становлять особи 60 і більше років. На другому місці за чисельністю молодь (21,6%). Розподіл між іншими віковими групами досить рівномірний. Більшість – це люди з середньою або середньою спеціальною освітою (60,3%). Близько чверті (24,7%) мають вищу або незакінчену вищу освіту, 15,0% – неповну середню.

Серед осіб, які визнали свою належність до загальноєвропейської культурної традиції відносно більшість, близько третини (31,5%), становить молодь віком 18-29 років. Близько п'ятої частини тих, кому 40-49 років (19,1%), і тих, кому 60 і більше років (18,1%). Представники інших вікових категорій складають кожна трохи понад 15%. Понад половину (56,9%) становлять особи з середньою або середньою спеціальною освітою. Майже третина (32,3%) мають вищу або незакінчену вищу освіту, 10,8% – неповну середню.

Серед тих, хто визнав свою належність до радянської культурної традиції відносно більшість (38,3%) складають люди літнього віку. Близько чверті (24,8%) – особи віком 50-59 років. Молоді лише 8,7%. Загалом кожна старша вікова група є чисельнішою за попередню. Більшість (63,6%) мають середню або середню спеціальну освіту. Близько чверті (23,7%) – вищу або незакінчену вищу, 12,7% – неповну середню.

Молодь є найчисельнішою віковою групою серед представників кримськотатарської, загальноєвропейської і російської культурних традиції. Найменше молоді серед представників радянської культурної традиції. Водночас серед них найчисельнішою віковою групою є літні люди (60 років і старші). Вони переважають, хоча й не такою мірою, серед представників української культурної традиції. Цей чинник не може не турбувати українських політиків, які переймаються поширенням на Кримському півострові української культурної традиції.

В усіх групах, визначених за належністю культурної традиції, більшість мають середню або середню спеціальну освіту. Найбільше таких серед представників кримськотатарської культурної традиції, найменше – серед представників загальноєвропейської. Водночас серед останніх, як і серед представників російської культурної традиції, більший, порівняно з іншими групами, відсоток осіб з вищою освітою. Найменше таких серед представників кримськотатарської культурної традиції.

Пенсіонерів найбільше серед представників радянської культурної традиції, найменше – серед представників кримськотатарської і загальноєвропейської. Серед представників кримськотатарської культурної традиції найбільше підприємців, ква-

ліфікованих робітників і домогосподарок, однак – і безробітних, водночас найменше службовців. Серед представників радянської культурної традиції найменше учнів і студентів, оскільки в цій групі переважають особи старших вікових категорій.

Як зазначалося вище, культурна традиція включає в себе всі види культури. Під культурою ми розуміємо ставлення реципієнтів до культурної спадщини (літератури, музики, театру тощо). Відносно більшість, чверть тих, хто визнав свою належність до російської культури, становить молодь віком 18-29 років, п'яту частину – люди літнього віку, 19,4% – це ті, кому 40-49 років, 17,3% – особи у віці 30-39 років, решта – особи у віці 50-59 років. Більшість (63,7%) мають середню або середню спеціальну освіту. Близько третини (30,0%) – вищу або незакінчену вищу, 6,3% – неповну середню.

Серед представників кримськотатарської культури відносно більшість, близько третини (31,6%) становить молодь віком 18-29 років. Понад п'яту частину (21,5%) становлять ті, кому 40-49 років. Близько п'ятої частини (19,4%) складають люди віком 30-39 років. Найменше (15,4%) тих, кому 50-59 років. Більшість (71,0%) мають середню або середню спеціальну освіту. Близько п'ятої частини (18,8%) – вищу або незакінчену вищу. Десята частина (10,1%) – неповну середню.

Виходячи з цього можна дійти висновку про те, що сьогодні ключовим питанням є перенесення акцентів з етнічних, мовних, релігійних проблем, які існують на Кримському півострові, на питання формування спільної громадської позиції мешканців Криму в загальноукраїнському контексті та забезпечення інтеграції регіональної кримської ідентичності в загальнонаціональну політичну ідентичність. Задля цього необхідно:

– розглянути питання створення у містах Сімферополі та Севастополі інформаційно-культурних центрів для вивчення української мови та літератури, вжити заходів для їх належного матеріально-технічного забезпечення;

– розробити конкретні заходи щодо формування відповідного запиту та поліпшення вивчення державної та мов національних меншин у загальноосвітніх навчальних закладах АР Крим;

- переглянути навчальні плани і програми, а також підручники для середніх та вищих навчальних закладів з метою забезпечення подання всебічної та об'єктивної інформації про Україну, АР Крим як невід'ємну складову частину України, міжнародні відносини та їх роль у забезпеченні додержання прав людини і громадянина, розвитку національної самобутності усіх народів, зміцнення держави;
- розробити програму культурно-освітніх обмінів школярами і студентами між середніми і вищими навчальними закладами АР Крим, міста Севастополя та інших регіонів України;
- вжити заходів із залученням бюджетних та позабюджетних ресурсів щодо збільшення державними електронними ЗМІ обсягу мовлення українською мовою та тиражів преси, яка видається українською мовою в АР Крим.

С. В. Штурхецький

**ІДЕНТИФІКАЦІЯ КАНДИДАТІВ
ПІД ЧАС ВИБОРІВ ЯК ЧИННИК ЕЛЕКТОРАЛЬНИХ
СИМПАТІЙ ВИБОРЦЯ: КОМУНІКАТИВНИЙ АСПЕКТ
МІСЦЕВИХ ВИБОРЧИХ КОМПАНІЙ**

У статті аналізуються комунікативні технології під час виборчих місцевих кампаній, розглядаючи виборчу кампанію як ієрархію методологічних завдань, підпорядковану проблемі формування і донесення до виборця цілісного образу політичної ідентифікації кандидата.

***Ключові слова:** комунікативні технології, вибори, політична ідентифікація.*

S. W. Shturkhetsky

**AUTHENTICATION OF CANDIDATES DURING
ELECTIONS AS FACTOR OF VOTERS' LIKINGS:
COMMUNIKATIVE ASPECT
OF LOCAL ELECTION CAMPAIGNS**

*In the article the author analyses communicative technologies during local elections, examining this campaign as hierarchy of tasks, inferior the problem political authentication of candidate. **Keywords:** communicative technologies, political authentication, elections.*

***Key words:** communicative technologies, political authentication, elections*

Політична ідентифікація кандидатів під час виборів як важливий чинник електоральних симпатій виборця є доволі важливим напрямом досліджень сучасного виборчого процесу.

Адже проблема пошуку “свого” і, відповідно, відштовхування “чужого” переслідує людину, майбуть, із самого її початку життя як істоти соціальної. Безумовно, на свою поведінку у соціумі людина початково накладала нормативи із дикої природи – бо, власне, правила існування у безжальному і дикому сві-

ті було першим “антропологічним університетом” для *Homo sapiens*.

Сучасне суспільство значно примножило способи ідентифікації, при цьому зберігши первісні ознаки (наприклад, зовнішній вигляд – пірсінг, тату, макіяж тощо). І, безперечно, сьогодні для того, щоб ідентифікувати людину як приналежну до “свого” кола, не обов’язково просити її оголяти спину, рахуючи кількість витатуйованих куполів чи вдивлятися у кількість і порядок розташування пір’їн у її головному уборі. Цивілізовані люди додали до вичерпного “зовнішнього” переліку і низку вербальних, соціальних, національних, навіть лінгвістичних підстав для “вторинної” ідентифікації. Бо, як відомо, зустрічають “за одягом” (первинна ідентифікація), а “проводжають за розумом” (ідентифікація вторинна).

Для політичного життя демократичного суспільства є дуже важливим питання ідентифікації кандидатів і самоідентифікації виборця, адже саме ці чинники (причому у розвинутому громадянському суспільстві, на нашу думку, самоідентифікація виборця переважає за електоральним значенням ідентифікацію кандидата) є визначальними для розвитку держави, ротації політичних еліт та визначення соціальних векторів державної політики (за умови чесних і прозорих виборів).

Водночас соціологічні заміри як первинна інформація для політичного аналізу феномена самоідентифікації виборця в умовах трансформаційного суспільства і швидкої зміни настроїв у суспільній свідомості зустрічаються з багатьма труднощами. Адже крім суб’єктивного чинника недобросовісної “замовної” соціології, існують і об’єктивні причини недостовірності соціологічних даних, отриманих внаслідок навіть науково обґрунтованого соціологічного дослідження. Відтак, визначити достовірний вплив самоідентифікації виборця на результати виборів у межах статті не уявляється можливим.

Ми ж розглянемо “інший бік медалі” – тобто ідентифікацію кандидатів на виборах, домовившись попередньо, що результатами виборів і є той “сухий залишок” виборців, яких кандидат зумів переконати у тому, що він для них “свій”, яким кандидат зумів ефективно донести свою ідентичність. Звертаючи увагу

на особистість кандидата, виборці ніби “приміряють” його слова, вчинки щодо себе, виборці можуть навіть прогнозувати дії кандидата після виборів, оскільки поняття ідентичності включає в себе (за версією Еріксона) також і “спроможність особистості до повноцінного вирішення завдань, що виникають перед нею на кожному етапі її розвитку” [1, 12].

Особливо важливою проблема ідентифікації як засіб пошуку і мобілізації власного електорату постала сьогодні перед кандидатами під час виборів місцевого (тобто таким, який обмежується однією територіальною громадою) масштабу. І важливість цієї проблеми нами вбачається у декількох основних чинниках.

По-перше, в актуальному нині тренді зниження виборчої активності, яка примушує кандидатів вишукувати нові мобілізаційні заходи задля того, щоб “довести” свого виборця до виборчих скриньок. Ось як пояснює несподівано сприятливі для двох політичних сил (“Єдиний Центр” та Партія Регіонів) результати виборів до Тернопільської облради (15 березня 2009 року) голова ВГО Комітет виборців України Ігор Попов: “В той же час Єдиний Центр та Партія регіонів мали електоральну карту. Вони провели максимально активні кампанії мобілізації своїх виборців. Вони із 800 тис. виборців майже поіменно знали хто їхні виборці і всіх привели на виборчі дільниці. Так само і з “Свободою”. У кожному селі свободівці знали, хто за них голосує і працювали з ними. Саме тому ці виборці і прийшли. Решта – не прийшла” [2].

І, безперечно, перед тим як вживати будь-яких заходів щодо “доведення” виборця до скриньки, кандидату потрібно спочатку цього “свого” виборця знайти, провести верифікацію його самоідентифікації із задекларованими (іноді – свідомо загостровано) кандидатом ознаками.

Другий важливий чинник проблеми ідентифікації ми вбачаємо у жалюгідному фінансовому забезпеченні виборчих кампаній місцевого рівня. Грошей на цих виборах повсякчас не вистачає навіть на необхідні, передбачені законом процедури (зарплатня членам виборчих комісій, друк інформаційних матеріалів тощо), не те що на ведення з боку суб'єктів виборчого про-

цесу якісної, тривалої і процедурно грамотної кампанії. Відтак, основні меседжі й іміджеві побудови кампанії зводяться до намагання добитися елементарної пізнаваності кандидата, який, безумовно, “наш”, “свій”, якого “підтримують”, за якого “голосують” та інше, що можна зустріти на провінційних парканах у передвиборній гарячці. Цьому, власне, дивуватися недоречно, якщо в кандидата, у кращому випадку, офіційно дозволених 50 коп. на виборця (згідно з українським законодавством виборчий фонд кандидата не може перевищувати 125-250 тисяч гривень) і місяць-півтора часу. Найцікавіше те, що нерідко і такі бездарні методи спрацьовують, оскільки нічого іншого виборцю не пропонується. На причинах такого стану речей ми вже детальніше зупинялися [3].

Відтак, можна розглядати виборчу кампанію місцевого рівня як ієрархію методологічних завдань, на вершині якої знаходиться проблема донесення до виборця цілісної картини ідентифікації кандидата. Саме цій проблемі підпорядковані завдання, які стоять перед виборчими штабами кандидатів, – створення і підтримки іміджу, розробки меседжів, слоганів, програм, навіть кольорове вирішення наочної агітації та вживання відповідної лексики. Складність і комплексність штабних завдань зрозуміла – у політика, на відміну від бізнесмена, який хоче продати свій товар, не такий вже й великий набір інструментів. Адже у комерсанта, окрім іміджу товару, репутації продавця, є ще й вирішальні для ринку важелі – ціна товару, його доступність, попит на товарні категорії тощо. А як зазначає польський політтехнолог Артур Гнат, у випадку ж політичної виборчої кампанії її ефективність практично повністю залежить від іміджу політика. Відповідно, уявлення, знання про політичну особистість кандидата є основним критерієм для виборця під час перебування на виборчій дільниці.

Водночас, на думку А. Гната, практика маркетингових комунікацій свідчить про те, що на додаток до спланованої та організованої кампанії, яка спрямована на донесення основного повідомлення (меседжу) від кандидата, на потенційних виборців справляє враження і багато неконтрольованих сигналів. “На імідж політика рівнозначно впливає, окрім офіційних вибор-

чих листівок та відео-роликів, і коментарі конкуруючих політиків, політичні іміджі цих конкурентів, образ дружини кандидата, чутки про поведінку дітей у школі тощо” [4].

Це все становить додаткові труднощі для кандидатів. Бо, виявляється, потрібно не тільки розробити свій імідж, підкреслити свою ідентичність, але ще й реагувати на контр-агітацію з боку конкурентів. А бажання виборця мати перед собою цілісний образ кандидата (сім'янина, політика, хорошої людини, співробітника тощо) примушує виборчий штаб у стислі терміни із доволі строкатої тканини образів, символів і смислів створити цілісний конгломерат, який, власне, і буде уособленням ідентифікації кандидата.

Наступний етап виборчої стратегії – просування сформованого ідентифікаційного образу кандидата в електоральне поле за допомогою комунікативних технологій. З цього приводу доречно згадати слова російського політолога Л. Подгорної, яка комунікативне призначення політичної реклами вбачає в тому, “що вона покликана встановлювати контакт між носіями влади або претендентами на місця у владних структурах і основною масою населення” [5, 85]. При цьому Л. Подгорна доходить висновку, що “політична реклама стає своєрідним провідником ідей, ретранслятором образів, символів, міфів, що живуть і функціонують у масовій свідомості суспільства” [5, 86].

Тому вбачаємо за доцільне докладніше розглянути саме використання міфу. Міф, за виразом Броніслава Малиновського, це “... оповідання, які ніколи не сприймаються як опис події в минулому” [6, 279]. Відтак, будь-який ритуал, “будь-яке художнє відтворення того чи іншого релігійного сюжету... відроджує до життя певний міфологічний сюжет або епізод”. При цьому за своєю силою впливу політичні міфи наближуються до загальноприйнятих поведінкових і моральних норм.

Ось, наприклад, лише деякі з різноманітних міфологем, якими послуговувалися різні кандидати під час виборчої кампанії на позачергових виборах міського голови Рівного (30 листопада 2008 року) – “Господарник, у якого слова не розходяться з ділом” (кандидати – Хомко, Сорока), “Патріот, який вестиме безкомпромісну боротьбу з корупцією і відроджуватиме духо-

вність” (кандидат Червоній), “Жінка-берегиня, яка врятує місто” (кандидат Богатирчук-Кривко), “Нове обличчя, яке перемає, бо настала ера молодого мера” (кандидат Хижняк), “Наступник, готовий до самопожертви на користь міста” (кандидат Собчук). Усі ці новітні рівненські міфологеми мають історичне, а якщо розглянути ретельніше – і релігійне підґрунтя, вони мають подієвий сюжет, свого героя, свій драматизм (або хоча би натяк на трагічні події), міфологізмом насичені передвиборні матеріали кандидатів у місцевій пресі [7-12]. Про сильний вплив передвиборчих міфологем на свідомість самих кандидатів свідчать і їхнє інтерв’ю для ЗМІ вже після виборів [13, 14].

Якщо розглядати проблему донесення ідентичності кандидата як завдання пошуку оптимальних шляхів комунікації, то зазначимо, що рівненські кандидати практично однаково (з різною тільки інтенсивністю) використовували прямі і дистанційні методи комунікації, послуговуючись здебільшого останніми. Винятком можна назвати виборчу кампанію кандидатів Хомка і Червонія, які надавали перевагу безпосередній роботі з виборцями (зустрічі з виборцями, участь в акціях і масових заходах, прямі телефонні лінії) і, які, власне, своїми високими результатами на виборах (Хомко – перше місце, Червоній – друге) довели високу ефективність саме такої, прямої роботи з громадянами. Разом із тим, під час кампанії Хомка його штабом широко застосовувалися і дистанційні методи комунікації, що, на нашу думку, і остаточно вирішило долю рівненських виборів 2008 року.

Щодо використання *прямих методів комунікації*, то зазначимо, що кандидати мало використовували можливість новітніх технологій (наприклад, проведення Інтернет-конференцій, спілкування через Інтернет-представництво), а прямі ефіри на радіо та телебаченні перетворилися через контрольованість штабами дзвінків до студії на закриту систему із своїм, наперед виписаним політтехнологами сценарієм.

Дистанційні методи комунікації, якими для донесення своєї ідентичності послуговувалися рівненські кандидати, також не вражали у 2008 році своєю новизною. Варто зауважити оригінальність мультиплікаційних роликів кандидата Собчука

та “креативність” працівників штабу одного з кандидатів, які роздавали для молоді презервативи із зображенням на упаковці портретом кандидата. Із друкованої продукції користувалися популярністю серед кандидатів листівки і флаєри різного змісту. Одним із видів листівки широко застосовувалася друкована автобіографія кандидата, яка, незважаючи на новітні часи, зберегла всю свою “красу” радянського бюрократичного монументалізму. Хоча щодо автобіографії й існують певні законодавчі вимоги (обов’язковість вказування дати, місця народження, місця проживання, трудової біографії тощо), однак вона може, на нашу думку, відігравати значно більшу комунікативну роль для ідентифікації кандидата. Не варто забувати, що автобіографія – чи не єдиний доступний на виборчій дільниці для виборця спосіб ідентифікації кандидата. Адже програми кандидатів, також розміщені на виборчих дільницях, практично не відрізняються від інших.

Також кандидати під час рівненської кампанії друкували свої програми, однотипні постери (календарі, плакати), опитувальники, які мали б забезпечити за відсутності прямої комунікації хоча б мінімальний рівень інтерактивного спілкування кандидата з виборцями. Ще одним видом друкованої продукції були листівки, технологічно пов’язані із календарем виборчого процесу – запрошення на вибори, підписний лист, пам’ятка виборця, пам’ятка спостерігача.

Зовнішня реклама обмежувалася типовими банерами, білбордами і сіті-лайтами, випускалися і газети-одноденки, хоча основні кошти витрачалися штабами у легальних ЗМІ шляхом розміщення проплачених статей, радіо- та телепередач. Традиційно малу увагу віддавали місцеві технологи Інтернет-ресурсам.

Щодо використання “сірих” комунікативних технологій, то вони також не вирізнялися оригінальністю. Відразу декілька штабів замовили соціопитування у сумнівних фірмах, що дало їм змогу називати свого кандидата “лідером виборчих переговорів”. Проти фаворита виборів – кандидата Хомка використовувалась також добре випробувана теза про те, що він є “володарем адмінресурсу” і “ставлеником влади”. Зрештою, суттєвого впливу ці технології не мали, особливо якщо порівняти ре-

зультати виборів для “лідерів опитувань” і для самого “володаря”. Зважаючи на вищевказане та ґрунтуючись на матеріалі спостережень за виборчою кампанією в Рівному (2008), можна дійти висновків щодо використання комунікативних технологій для донесення ідентифікаційних ознак кандидата до виборця під час виборчої кампанії місцевого рівня.

Отже, наскільки можливо, кандидати дистанціюються (з власної ініціативи чи з ініціативи штабу) від прямих комунікацій. При цьому виборцям доводиться вдовольнятися образом, напрацьованим штабом. Відповідно, іде політтехнологічне викривлення (корегування) ідентифікації кандидата.

Кандидати ще недостатньо використовують можливості ІТ-технологій для комунікацій.

Кандидати у своїх кампаніях активніше використовують не лише “традиційну” антитезову ідентифікацію – (“господарник-vs-нездара” чи “патріот-vs-космополіт”), але й відносно рідкісні для місцевих кампаній ідентикативи – вік (для порівняння: “настала ера молодого мера”), стать (“тільки жінка здатна навести лад і в родині, і в місті”).

Кандидати починають звертати увагу на свої передвиборчі програми – долучають до розробки фахівців, виборців. Це, зрозуміло, тільки перший крок на шляху до політичної відповідальності, коли програма все таки виконується, але дуже важливий крок від “штучності” і “вимушеності” програми, яку самі ж кандидати, досягнувши мети, викидали наступного дня після виборів на смітник.

Автобіографія залишається чи не єдиним об'єктивним джерелом для ідентифікації кандидата. Ми памятаємо, як чи не доволі однієї фрази “не судимий” можна було вигравати кампанії, неспіврозмірні за величиною із місцевими. Разом з тим, і кандидати, і виборці поки що доволі мало уваги надають автобіографії як методу для ідентифікації.

Партійність для ідентифікації на виборах персоніфікованих (сільський, селищний, міський голова) відіграє негативну роль – виборець скоріше довіряє місцеву владу людям без яскраво виражених політичних поглядів. При цьому вираз “мер-політик” різко негативно оцінюється виборцями.

Набуває все більшого значення для комунікації елемент міфотворчості. Можливо, кандидати починають розуміти, що вони стають цікавими для виборця тільки тоді, коли мають за собою якусь історію, якийсь сюжет.

Майновий стан залишається досить дражливим моментом для кандидатів. Вони (люди, як правило, забезпечені) чомусь думають, що бідність дозволить їх ідентифікувати як “своїх” для економічно слабших груп електорату.

Місцевий виборець, судячи з останніх рівненських кампаній, є людиною доволі консервативною – він ідентифікує як “свого” і, відповідно, голосує за українця, чоловіка, старшого середнього віку, із трудовою виробничою біографією, позапартійного, середнього і вище середнього достатку. Можна додати: неспортивної статури, безвусого, який сповідує православ'я (або латентний атеїст) – і ви отримаєте портрет кандидата, який перемагав останнім часом майже на всіх місцевих виборах.

Але немає остаточної впевненості, що така консервативність не зміниться – підстави для революційних трендів вимальовуються все виразніше. І тепер невідомо, хто кого шукатиме і верифікуватиме за ідентичністю – кандидати у пошуках “свого” виборця, чи “зголоднілі” і змінені економічними потрясіннями виборці будуть шукати собі “свого” кандидата.

Література:

1. Толстых А.В. Неизвестный классик // Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ./ Общ. ред. и предисл. Толстых А. В. – М.: Издательская группа “Прогресс”, 1996. – 344 с.

2. “Ігор Попов: Виборче законодавство треба змінювати”// <http://www.vgolos.com.ua/politic/6204.html>, 19.03.2009. Ост.доступ 25.06.2009.

3. Штурхецкий С.В. Е-коммуникация в Украине: региональные перспективы// E-gospodarka, E-spoleszenstwo w Europie Srodkowej i Wschodniej. Vol.1. – Wydawnictwo KUL, Lublin, 2009. – Р. 305-310.

4. Artur Gnat, “Marketing w polityce. Tożsamość a wizerunek polityka”, <http://www.marketingwpolityce.zgora.pl/artykuly/a&y2.htm>, 23.02.2006. Ост.доступ 25.06.2009.

5. Подгорная Л.Д. Политическая реклама как форма коммуникации современного общества // Вестник Российского университета дружбы народов. – Серия “Политология”. – 2006. – № 8 – С. 85–94.

6. Бронислав Малиновский. Магия, наука и религия. Пер. с англ. – М.: “Рефл-бук”, 1998. – 304 с. Серия “Astrum Sapientiae”.
7. Василь Червоній: “У Рівному “господарники” заасфальтували доріг на 2 мільйони гривень, у Луцьку патріоти-політики – на 42...” // “Волинь”, №40 (899) від 31 жовтня 2008 року.
8. Рівне заслугоує цієї Берегині // Офіційна веб-сторінка С. Богатирчук-Кривко. <http://www.sbogat.com.ua/index.html>, Ост. доступ 25.06.2009.
9. Юрій Собчук: “Віддам рідному місту всі свої сили, енергію, частину свого життя!” // “Рівне ракурс”. – № 370 від 13.11.2008 р.
10. Юрій Собчук, за прогнозами соціологів, виривається вперед // “Рівне ракурс”. – № 371 від 20.11.2008 р.
11. Олег Хижняк: “Виборцям, які роками чекають на ремонт дахів і асфальтування, компромат на владу не потрібен!” // “Рівне Ракурс”. – № 364 від 02.10.2008 р.
12. Микола Сорока: “Я не боюсь брати на себе відповідальність”, “Рівне Вечірне”. – № 89 від 27.11.2008.
13. Тетяна Фінкевич. Хомко напише листа Обамі? // “Рівне Вечірне”. – № 4 від 15.01.2009.
14. Микола Сорока: “Ці вибори я провів під гаслом: “Обіцяю і виконую” // “Рівне Вечірне”. – № 91 від 4.12.2008.

**ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧУЖОГО
І “ЧУЖІ” ІДЕНТИЧНОСТІ
В ЄВРОПІ**

А. М. Савенець

**ШЕЙЛОК ЯК ЧУЖИЙ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ
ЄВРЕЯ В УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕКЛАДАХ
“ВЕНЕЦІАНСЬКОГО КУПЦЯ” ВІЛЬЯМА ШЕКСПІРА**

У статті розглядається питання репрезентації Шейлока у двох українських перекладах “Венецького купця”, здійснених Іваном Франком та Іриною Стешенко. Текстовий аналіз демонструє певні зміщення у зображенні персонажа, спричинені недооцінкою “мотиву законності” й ролі, яку відіграє у п’єсі правнича мова.

***Ключові слова:** переклад, репрезентація, стиль, образ єврея.*

M. Savenets

**SHYLOCK AS A STRANGER: THE TRANSFORMATION
OF THE JEWISH IMAGE IN THE UKRAINIAN
TRANSLATIONS OF “THE MERCHANT OF VENICE”
BY WILLIAM SHAKESPEARE**

*The paper deals with the issue of representation of Shylock in two Ukrainian translations of *The Merchant of Venice* accomplished by Ivan Franko and Iryna Steshenko. The textual analysis demonstrates some shifts in the portrayal of the character caused by the underestimation of ‘the motive of lawfulness’ and the role performed by the legal language in the play.*

***Key words:** translation, representation, register, image of Jew.*

Кількасотрічну історію рецепції комедії Вільяма Шекспіра “Венецький купець” супроводжує парадокс: незважаючи на те, що Шекспір у п’єсі руйнує чорно-білі стереотипні уявлення про християн та юдеїв [14, 1], образ Шейлока, її “домінантного персонажа” [8, 1], набагато яскравіший, ніж постать заголовного купця Антоніо, став, поруч із Юдою та Агасфером, найвидатнішим із антисемітських образів у “західній” культурі [10, 654]. Питання про ставлення Шекспіра до євреїв залишається про-

блематичним: з огляду на неможливість залучення особистого досвіду, адже від 1290 р. євреям було заборонено проживати в Англії, драматург керувався передусім літературною традицією, а вона була виразно антисемітською [11, 55]. Новаторство Шекспіра в опрацюванні добре відомої теми позички під заставу фунта людського тіла полягало на “гуманізації” образу єврея Шейлока – такій радикальній, що для чутливих критиків ця комічна постать стала трагічною [11, 66]; а експонування цієї трагічності стало характерним для сценічних версій твору [8, 65–68].

Із чотирьох повних перекладів комедії українською мовою [2, табл.] опубліковано було лише два: Івана Франка й Ірини Стешенко. Останній, надрукований у двох виданнях вибраних творів Шекспіра (1950, 1964), а згодом у зібраних творах (1986), природним чином отримав статус канонічної версії п'єси в українській шекспіріані. До цього часу українські дослідники зосереджувалися на аспектах історії створення версії Франка [1; 2] й мові цього перекладу [2, 90–91]; переклад І. Стешенко не дочекався поки що жодних досліджень. Ця стаття має на меті розгляд саме цієї, “канонічної” версії, в аспекті репрезентації центрального персонажа і простеження незауважених до цього часу істориками українського перекладу механізмів цієї репрезентації, які і є предметом розгляду. Матеріалом дослідження послужить текст перекладу Ірини Стешенко у двох редакціях, а також версія Івана Франка, яка слугуватиме тлом для зіставлення у випадку найбільш показових перекладацьких рішень. Тоді як порівняння обох перекладів у мовному аспекті було б методологічно сумнівним, у кожній з них варто дошукуватися насамперед внутрішньої когерентності і збереження напруги, закладеної до тексту Шекспіром.

Пропонуючи одне з найбільш відомих у всій історії світової літератури зображень єврея як чужого, “Венецький купець” водночас не містить системно виділених расових чи культурних ознак – як стосовно християн, так і стосовно юдеїв. Як зазначає Кристофер Колмо, окреслення “християнський” у п'єсі не має іншого чіткого значення, окрім “неєврейський”, адже годі в ній знайти приклади сумлінного християнства [7, 310]. Кілька випадків окремішності єврейства артикулює насампе-

ред сам Шейлок, відмовляючись від спільного обіду з християнами з огляду на запах свинини [I.iii.31–35], згадуючи про свій єврейський каптан [I.iii.108], а також про свою клятву святою суботою [IV.i.35]. Разом з тим, в алюзіях до Святого Письма і Шейлок, і венецькі християни відкликаються до спільної релігійної та культурної спадщини; що характерно, не раз саме Шейлоку належать відсилання до Нового Заповіту.

Питання Порції, котра, переодягнена доктором права, заходить до зали венецького суду: “Which is the merchant here, and which the Jew?” [IV.i.171] (тут і далі цитати з тексту оригіналу за оксфордським виданням із серії “Світові класики” [12]) імплікує незначну, хоча б на перший погляд, зовнішню відмінність між християнином Антоніо та євреєм Шейлоком. К. Колмо наводить низку інших аргументів на підтвердження недостатньо міцних зв’язків Шейлока з єврейською традицією та громадою [Colmo, 317–318]. А отже, не стільки єврейство, а радше юдейство, скільки ототожнюване з ним заняття – лихварство – є однією з категорій, яку Шейлок репрезентує у п’єсі. Іншою складовою Шейлокової ідентичності є “мотив законності” [9, 190], що традиційно розглядається шекспірознавцями як один із полюсів протиставлення Правосуддя і Милосердя, Старого й Нового Законів [8, 47]. Спробуймо простежити долю цих двох елементів у перекладі І. Стешенко.

Перша трансформація, передбачена окресленням, що з’явилося в тексті перекладу, зміщує фокус одного з найважливіших контрастів, закладених Шекспіром у п’єсу. У I сцені III дії Шейлок, обґрунтовуючи свою ненависть до купця Антоніо, перераховує всі його провини: він брав мене на посміх, коли я знавав збитків, знущався з моїх заробітків, ганив мій народ. Зважав моїм торговельним справам, розхолоджував моїх друзів і розпалював ворогів [4, 506]. Словосполучення торговельні справи, яке з’явилося у перекладі на місці “bargains” [III.i.54], позиціонує Шейлока як купця. Англійське слово “bargain” справді може означати угоду, пов’язану з придбанням чи продажем товарів, хоч у широкому розумінні може позначати будь-яку угоду чи трансакцію взагалі [13, 670]. У Івана Франка в цьому місці фігурує більш загальне: ущербляв мій заробок [3, 414].

Можна спробувати підкріпити тезу про можливе заняття Шейлока торгівлею його реченням: “I can make what merchandise I will” [III.i.121] – однак, воно стосується майбутнього: Шейлок стверджує, що лише тоді, коли Антоніо не буде в Венеції, він зможе торгувати, як захоче. Тримаючи в пам’яті зацитоване раніше питання Порції – “Which is the merchant here, and which the Jew?” [IV.i.171] – мусимо все-таки сприймати ці два окреслення, з одного боку, професії, а з іншого, віри – не лише як категорії одного порядку, категорії порівнювальні, але і як поняття в цьому контексті антонімічні.

Накинута перекладом Стешенко сприйняття Шейлока як купця є частиною загальної тенденції асоціативно поєднувати назву Шекспірової комедії з образом Шейлока – тенденції, яка яскраво проявилася у кількасотрічній видавничій традиції: найперша згадка про п’єсу в книговидавничому реєстрі за 1598 рік “a book of The Merchant of Venice or otherwise called The Jew of Venice” вказує на те, що це ототожнення було притаманне також колективній свідомості Шекспірових сучасників. Зазначено воно й в українській історії рецепції твору: адаптований переказ А. Веретельника, опублікований 1901 р., мав назву “Шейлок. Венеціанський купець”; приблизно в той самий час Марко Кропивницький у листі до М. Комарова ділиться задумом перекладу п’єси Шекспіра, яку він називає “Шейлоком” [2, 87].

Наскільки ж суттєвим є це перетворення і чи вносить воно суперечність до художньої цілості твору? Чи не міг би Шейлок бути купцем, якщо візьмемо до уваги факт, що у Венеції середини XVI ст. більшість євреїв насправді займалися і лихварством, і торгівлею [9, 34], а в Англії часів Шекспіра функції торговця й лихваря в практиці не були взаємовиключними серед християн (хоч лихварство на час написання п’єси залишалося під забороною [9, 36])?

Саме в розмежуванні й протиставленні цих двох видів діяльності, на думку Дж. О. Голмер, яка спирається на інтерпретацію Волтера Коена, полягає найвизначніша інновація Шекспіра. “Розлучення” цих двох практик у комедії підкреслюється категоричним неприйняттям лихварства з боку Антоніо і паралельним неприйняттям комерції з боку Шейлока. Позиція

Антоніо стає відомою в III сцені I дії, коли Шейлок перепитує його: “Methoughts you said you neither lend nor borrow / Upon advantage” [I.iii.66–67] (у I. Стешенко: ви немов казали, / Що звички ви не маєте ні брати, / Ні в позику давати на проценти? [4, 455]); згода Антоніо піти всупереч своїм дотеперішнім переконанням і заставити фунт свого тіла Шейлокові лише підкреслює глибину дружніх почуттів Антоніо до Бассаніо. Шейлок, своєю чергою, підкреслює своє несприйняття торгівлі, яка є справою ризикованою. Його фраза “His means are in supposition” [I.iii.17] (у перекладі: весь капітал його – в надіях [4, 452]) є ключовою у монолозі Шейлока, котрий, перераховуючи всі місця, куди Антоніо скерував свої кораблі, розважає, наскільки купець є маєтним у даний момент.

Протиставлення торгівлі й лихварства могло підкреслити у п'єсі контраст між християнином і євреєм – втім, слабким місцем цієї версії є факт, що ані євреєві Шейлоку, ані зображеним у п'єсі християнам не вдається дотриматися доктрин їхніх релігій [9, 281]. Деяке зміщення перспективи, однак, дозволяє припустити, що, розбиваючи типовий зв'язок комерції й лихварства, Шекспір посилював контраст між двома різними способами накопичення багатства і користування ним [9, 156]. Статки Шейлока, на відміну від Антоніо, не походять із торгівлі, оскільки Шейлок не схвалює ризику, з яким Антоніо інвестує своє майно в торговельні операції [9, 149]. На користь цієї інтерпретації промовляє також спостереження Д. О. Голмер, згідно з яким Шейлок більше ненавидить Антоніо за його практикування безвідсоткової позики, ніж за те, що Антоніо є християнином [9, 152]; крім того, притаманне мові Шейлока експонування особових займенників у I сцені III дії вказує більше на особисте, ніж на расове чи етнічне підґрунтя його ненависті до Антоніо [9, 60–61]. А отже, Шейлок у порівнянні з Антоніо виглядає більш відсталим, адже відкидає ризиковану практику закордонної торгівлі; Антоніо натомість уособлює у п'єсі новий, прогресивний (з перспективи пізньої елизаветинської епохи) торговий капітал [6, 772].

З перспективи ж перекладачки Ірини Стешенко, відмінність між поняттями купця й лихваря є не настільки суттєвою; обидві

практики заробляння грошей були чужими соціалістичній економіці України середини ХХ ст. і, сприймаючися зі значної соціальної та історичної дистанції, могли бути ототожненими. Водночас неврахування перекладачкою послідовного Шекспірового розмежування цих двох практик, як бачимо, позбавляє “канонічну” українську версію Шекспірової п’єси її додаткового виміру.

Одним із інших основних протиставлень, які, на думку Дж. Палмера, актуалізовані в творі, є протиставлення настроєженого й підозріливого характеру Шейлока, представника переслідуваної раси, безтурботності й упевненості християн. У слові й на ділі Шейлок, згідно з характеристикою Джона Палмера, є “типовим, інтенсивним і точним”, християни ж – “імпульсивні, сентиментальні й несталі”. Тоді, коли Шейлок вірить у свій контракт, християни покладаються на щастя [11, 73]. Ця методична точність Шейлока якнайкраще відображена у його триманні букви закону, постійному відсиланні до авторитету права (особливо в сцені суду). Мовним вираженням цього мотиву є вільне оперування юридичною термінологією [9, 64] та надмірна увага до прямих значень слів [11, 69; 9, 149].

Загальною особливістю перекладу Ірини Стешенко є недостатнє врахування цього особливого стильового реєстру, заданого присутністю юридичних термінів у мові більшості головних, та й деяких другорядних персонажів шекспірівської комедії. У мові Шейлока в цьому перекладі деякі з них зникають, деякі генералізуються коштом юридичних підтекстів, або ж переформулюються за допомогою відповідників із розмовної мови. Так, наприклад, фраза Шейлока “money is your suit” [I.iii.116] у перекладі І. Стешенко втрачає правничий термін “suit” ‘прохання, клопотання’, перетворившись на “Вам треба грошей” [4, 458] (у Франка: “Вам грошей треба” [3, 381]). Своєю чергою, репліка лихваря “I pray thee, pursue sentence” [IV.i.295], відтворена Іриною Стешенко як “Я вирок чекаю” [4, 560], у версії Івана Франка більшою мірою зберігає правничі відтінки: “Прошу вас, дайте вирок!” [3, 450].

Ігнорування цих відтінків перекладачкою сягає апогею в перекладі однієї з реплік Шейлока, адресованої Порції-Бальгазару. Текст оригіналу звучить:

It doth appear you are a worthy judge;
You know the law, your exposition
Hath been most sound: I charge you by the law,
Whereof you are a well-deserving pillar,
Proceed to judgment [IV.i.232–237].

А ось версія Ірини Стешенко:

Достойний ви суддя – це ясно нам;
Ви знаєте закон, і справу цю
Ви зрозуміли добре. Ви – підпора
Законних прав, а через те прошу:
Кінчайте суд, виносьте швидше вирок [4, 556].

З висловлювання Шейлока в перекладі зникає близький за звучанням до правничого термін “exposition” ‘тлумачення’, але навіть не це головне: Шейлокове прохання перейти до здійснення судових дій (Proceed to judgement), відтворене за допомогою розмовного “кінчайте”, крім того: підсилене відсутнім в оригіналі “виносьте швидше вирок”, надає нетерплячості Шейлока цілком іншої природи. Цей заклик – “Кінчайте суд” – перетворює Шейлока з людини, що сліпо вірить букві закону і свято шанує судову процедуру, на людину, котра ладна, переслідуючи власний інтерес, змінити, прискорити хід судового процесу, а така характеристика суперечить кардинально важливому для ідентичності Шейлока мотиву законності й законслухняності. На тлі перекладацького рішення І. Стешенко версія І. Франка – І я звиваю вас, в ім’я закону, / Якого ви така міцна підпора, / Давайте вирок! [3, 448] – виглядає стилістично і прагматично більш адекватною.

Уявлення про Шейлока адресат п’єси отримує не лише за посередництвом власної мови лихваря, а й висловлювань про нього інших персонажів. Народжується питання, чи завжди перекладач, відтворюючи ці характеристики, залишається в рамках семантики і стильового регістру оригіналу. Принаймні кілька прикладів з перекладу Ірини Стешенко свідчать про протилежне. Коли Салеріо повідомляє своїм венецьким друзям, зі-

браним у маєтку Порції в Бельмонті, про те, що Антоніо не вдалося дотримати терміну сплати позики, він говорить про Шейлока: “But none can drive him from the envious plea” [III.ii.280]. Замість багатого на правничі конотації терміна “plea” ‘заява, позов’) у перекладі отримуємо експресивно забарвлене в даному контексті дієслово: “Він, знай, кричить своєї” [4, 525]. Подібну трансформацію спостерігаємо і у Франковому рядку: “Та годі їм зламати його завзяття” [3, 427].

Своєю чергою, коли в сцені суду Антоніо заявляє: “Let me have judgement, and the Jew his will” [IV.i.82], ужите ним слово “will” має значення ‘воля’, що й бачимо в перекладі Франка [3, 441]. У версії Ірини Стешенко наслідком використання приблизного синоніма є втрата правничих конотацій: “Вчиніть ви швидше наді мною суд, / Щоб я мав присуд, а єврей, нарешті, / Удовольнив своє бажання” [4, 546]. А в редакції 1986 року ці рядки набувають ще більш поетизованого звучання, підсилюючи емоційне підґрунтя зятятості Шейлока: Ви наді мною швидше суд вчиніте / Й жагу єврея вдовольніть” [5, 542].

Ще одне зміщення акцентів, на якому варто спинитися, відбулося в перекладі звинувачувальної тиради Порції (IV.i.342–59): “Стривай, єврею! **Наш** закон тепер / На тебе закладає позов. (...) / Написано в законах венеційських: / Якщо поважить ся хто з іноземців / Так чи інакше, на життя когось / Из **наших** громадян (...) Отже, я й кажу: **наш** суд / На тебе закладає позов” [4, 564; вид. А. С.]. Присвійний займенник наш тричі з’являється в перекладі промови, оригінал якої не містить жодного. Окрім того, що завдяки цій трансформації Порція вже репрезентує не незалежний суд, а християнське населення Венеції, з котрим себе, на відміну від оригіналу, ототожнює (насправді героїня походить із Бельмону, а правник Бальгазар, під якою вона замаскувалася, з Риму), ця зміна перспективи по-своєму відбивається також на Шейлокові: Порція тричі наголошує на чужості Шейлока у Венеції, мешканцем котрої, на відміну від Порції-Бальгазара, він є [пор.: 9, 147]. З перспективи не лише правосуддя, яке героїня репрезентує у сцені суду, а й здорового глузду, настільки раптова ідентифікація Порції з мешканцями Венеції з метою засудження Шейлока є абсолют-

но не вмотивованою. Дж. Палмер свого часу зауважив, що іронія п'єси експонує сліпоту людської натури на її власну непослідовність: Порція, котра возвеличує милосердя, обертає вістря закону проти Шейлока, а переконаний у своїй великодушності Антоніо накидає Шейлокові вирок, яким єврея позбавлено всього, що він цінує [11, 87]. Очевидно, однак, що рішення Ірини Стешенко аж ніяк не продиктоване бажанням увиразнення непослідовності Порції; воно є наслідком неухважності перекладачки, але саме це рішення, своєю чергою, спричиняє зсуви у репрезентації персонажів. Годі додавати, що у Франковій версії цього фрагмента така надінтепретація відсутня [3, 453].

Вище було розглянуто лише декілька прикладів зміщення акцентів у репрезентації персонажів, які можуть видатися мало суттєвими, а навіть дріб'язковими. Варто, однак, пам'ятати, що твори Шекспіра – на позір суперечливі, а насправді багатозначні, багатовимірні й просто багаті на контексти – як жодні інші спонукають до детального, скрупульозного заглиблення навіть у значення окремих слів і всі можливі їхні конотації. Перший загальний висновок, до якого можна прийти внаслідок зіставлення залучених текстів перекладів, – це той, що сформований у ХХ ст., український канон Шекспіра ще потребує зваженої систематичної оцінки, а навіть перегляду. Що стосується висновків часткових, по-перше, розгляд двох опублікованих текстів “Венецького купця” українською мовою, продемонстрував, що в “канонічному” перекладі Ірини Стешенко дещо більшою мірою, ніж у “маргінальній” версії Івана Франка, зміна реєстру мовлення з правничого на розмовне та уведення більш емоційних висловлювань призводить до змін у репрезентації персонажів. По-друге, ми мали можливість переконатися в тому, як навіть незначні зміни у перекладі здатні покликати до життя інтерпретацію, яка суперечитиме якщо не задумові автора, то принаймні висновкам авторитетних шекспірознавців.

Література:

1. Габлевич М. Фунт м'яса // Літературний Львів. – 2006. – № 6; № 9; № 10; № 11.

2. Лучук О. “Венецький купець” Шекспіра в інтерпретації Івана Франка і в історії української шекспіріани // Лучук О. Діалогічна природа літератури: Перекладознавчі та літературознавчі нариси. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2004.

3. Шекспір В. Венецький купець / Пер. І. Франко // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. Т. 12. – К.: Наукова думка, 1978.

4. Шекспір В. Венеціанський купець / Пер. І. Стешенко // Шекспір В. Вибрані твори: У 3 т. Т. 1. – К.: Дніпро, 1964.

5. Шекспір В. Венеціанський купець / Пер. І. Стешенко // Шекспір В. Зібрання творів: У 6 т. Т. 2. – К.: Дніпро, 1986..

6. Cohen W. The Merchant of Venice and the Possibilities of Historical Criticism // Journal of English Literary History (Baltimore). – 1982. – Vol. 49. – № 4.

7. Colmo C. A. Law and Love in Shakespeare’s The Merchant of Venice // Oklahoma City University Law Review. – 2001. – Vol. 26. – № 1.

8. Halio J. L. General Introduction // Shakespeare W. The Merchant of Venice / Ed. by J. L. Halio. – Oxford–New York: Oxford University Press, 1994.

9. Holmer J. O. The Merchant of Venice: Choice, Hazard and the Consequences. – Macmillan, 1995.

10. Karp J. Shylock // Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution / Ed. by R. S. Levy. – ABC-CLIO, 2005.

11. Palmer J. Comic Characters of Shakespeare. – READ BOOKS, 2008.

12. Shakespeare W. The Merchant of Venice / Ed. by J. L. Halio. – Oxford–New York: Oxford University Press, 1994.

13. The Oxford English Dictionary. Vol. I. – Oxford: Clarendon Press, 1933, rpt. 1961.

14. Thompson J. B. The Modification of Stereotypes in The Merchant of Venice // English Studies in Africa (Johannesburg). Vol. 26. – 1983.

А. С. Шумейко

**РОСІЯ – “СВОЯ” ЧИ “ЧУЖА”
ДЛЯ ОБ’ЄДНАНОЇ ЄВРОПИ:
ПОПЕРЕДНІ ПІДСУМКИ ІНФОРМАЦІЙНО-
ПРОПАГАНДИСЬКОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ “ГАЗОВОЇ”
ВІЙНИ ПОЧАТКУ 2009 Р.**

У статті йдеться про інформаційні війни в Росії, які впливають на рішення деяких апаратних питань, долю політиків, і відносини Росії з Європою, однак далеко не всі вони мають успіх, а деякі – призводять до протилежного від бажаного результату. Російсько-українська газова війна являє собою яскравий приклад такого результату. На відміну від подібної ситуації 2006 р., де Європа перебувала на положенні спостерігача, то вже в 2009 р. європейська аудиторія змістилася на позиції учасника. Таким чином репутація Росії як надійного постачальника газу в Європу після конфлікту серйозно скомпрометована.

Ключові слова: газова війна, Росія, Європа, ЗМІ, Україна.

A. S. Shumeyko

**RUSSIA – FRIEND OR ENEMY FOR THE UNIFICATION
OF EUROPE: PRELIMINARY RESULTS OF GAS WAR AN
INFORMATIONAL-PROPAGANDISTIC PROVIDE 2009**

The article refers to the information war in affecting decisions on some hardware issues, the fate of politicians, and Russia's relations with Europe, but not all of them have success, and some – leading to the opposite of the desired result. Russian-Ukrainian gas war is a vivid example of such a result. Unlike a similar situation in 2006 where Europe was in the position of observer, then in 2009 a European audience shifted the position of. Thus the reputation of Russia as a reliable supplier of gas to Europe after the conflict is seriously compromised.

Key words: gas war, warfare, Russia, Europe, Mass media, Ukraine.

Тема національних інтересів, їхнього забезпечення й обмеження привертає до себе підвищену увагу. Про це багато й охоче говорять і пишуть політики й дипломати, учені й журналісти. Міркувати й складати постанови в захист російських національних інтересів, дійсних й уявних, – улюблене заняття відомої частини депутатів. При цьому зміст поняття “національні інтереси” найчастіше, з огляду на його гадану очевидність, не обговорюється, а приймається як даність. Тим часом національні інтереси будь-якої країни й особливо такої великої й складної, як Росія, інтереси головні й другорядні, довгострокові й ситуативні (а тому нерідко особливо сильно хвилюючі суспільну думку), різноманітні, а часом і суперечливі. Перед теоретиком і експертом це ставить непросте завдання вибудовування ієрархії пріоритетів, а перед політиком – ще більш важку проблему вибору. У розумінні ієрархії національних інтересів, при всьому різноманітті висловлених суджень, можна виділити два основних підходи.

У першому випадку на передній план висувається завдання повернути країні з її колишньої ролі держави світового класу, втраченої в останні 10-15 років, домагатися всілякими способами посилення впливу Росії на рішення європейських, навколо європейських і світових справ.

В іншій парадигмі головний національний інтерес Росії полягає в тому, щоб стати органічною частиною Європи, європейською країною за рівнем і якістю життя.

Інформаційні війни в Росії впливають на рішення деяких апаратних питань, долю політиків, і відносини Росії з Європою, однак далеко не всі вони мають високу резонанс, а деякі – приводять до протилежного від бажаного результату, уважають політологи [4].

Глобальна інформаційна війна будується на розширеній аудиторії, що виходить за межі однієї країни, окремі сегменти якої автономні й мають свої власні інтереси. Це вимагає трансформації повідомлення під різні точки уразливості, під різні аргументи, під різні результати.

Підвищення інтенсивності такого впливу пов'язане з різною “енергетикою” входу й виходу інформаційного потоку, оскільки відбувається активне підключення енергетики самої аудиторії.

Російсько-українська газова війна являє яскравий приклад такої активації. Якщо в подібній ситуації 2006 р. Європа перебувала на положенні спостерігача, то вже в 2009 р. європейська аудиторія (слідом за українською, котра завжди була на цій позиції) змістилася на позиції учасника, оскільки телевізійна інформація виявлялася “працюючою” у кожній квартирі. Вона перестала бути інформацією, ставши побутовим фактом життєдіяльності як на рівні окремого громадянина, так і на рівні організацій, оскільки падає температура у квартирі й перестають працювати заводи не тільки в Україні, але й по всій Європі. У цьому випадку, з піраміди Маслоу, на перше місце виходять чисто фізіологічні аргументи, а не міркування про демократію.

Тим часом, на думку незалежних спостерігачів, репутація Росії як надійного постачальника газу в Європу після конфлікту серйозно скомпрометована, однак Європі важко шукати альтернативу. Зараз там є три глобальних проекти газопроводів. Газопровід “Nabucco” – проект, підтримуваний США і ЄС, – повинен постачати енергоресурс в Європу як альтернатива російському проекту “South Stream” [1].

Однак, як пише оглядач “Щоденного журналу” Юлія Латиніна, “South Stream” уже будується, “Nabucco” – поки немає. Спільний російсько-німецький “North Stream” повинен постачати газ в Німеччину в обхід України [1].

Якщо ЄС побудує “Nabucco” і накладе вето на “Північний потік”, то це може обернутися крахом для всієї газової стратегії Росії. А якщо Європа стерпить, то російсько-українська війна – це не газове хуліганство, а розумна економічна зухвалість стосовно недієздатних партнерів.

При цьому, якщо метою війни було одержання контролю над українськими газорозподільними мережами, те цієї мети “Газпром” не домігся. Мережі залишилися при Україні, відзначає видання.

Якщо ж метою війни було збільшення плати за український газ, то цієї мети “Газпром” не домігся теж. Наприкінці грудня Україна, за словами прем'єра Путіна, запропонувала фіксовані 235 доларів за тисячу кубометрів газу. А до кінця січня внаслідок домовленостей між Путіним і Тимошенко Росія буде продавати

газ за європейською ціною мінус 20%, тобто середньорічний тариф становитиме близько 200 доларів за тисячу кубометрів.

Після укладення мирової між Україною та Росією у газовому протистоянні експерти вирішили проаналізувати інформаційний фон конфлікту. У Києві відбулось кілька публічних заходів, на яких журналісти, медіа-аналітики та науковці намагалися відтворити моделі протистояння в інформаційній сфері між двома країнами. Організаторами конференції виступали Фонд Конрада Аденауера, Німецьке товариство зовнішньої політики (DGAP) та Академія української преси.

Вітчизняні експерти також відзначили нерозуміння українським політикумом значення інформаційного позиціонування, яке прийнято у світі. Зокрема, виконавчий директор Інституту масової інформації Вікторія Сюмар вважає, що усвідомлення роботи журналіста повинно виходити з інтересів звичайних людей, і це є слабкою ланкою української журналістики. А головний редактор видання “Известия в Украине” Яніна Соколовська, своєю чергою, відзначила слабку підготовку українських речників порівняно з їхніми російськими колегами.

Львівський журналіст Юрій Дуркот, згадуючи висвітлення “газового протистояння” у західній пресі, зокрема, німецькій, виокремив тенденції, що намітилися в ЗМІ. Зокрема, він назвав “бульваризацію мас-медіа”, спрощене висвітлення подій з використанням штампів і кліше та домінування журналістики катастроф. Коментуючи специфіку німецьких телебачення, преси та радіо, журналіст відзначив, що більшість бюро німецьких ЗМІ розташовані у Варшаві та Москві, особливо радіо та телебачення, і тому висвітлення подій під час газового конфлікту було більш однобоким, ніж у друкованих ЗМІ. А економічна преса Німеччини менше враховувала позицію української сторони, вона займала позицію ближче до російської. Зважено подавати інформацію іноземних ЗМІ завадив брак їхніх кореспондентських мереж в Україні. Прогнозуючи розвиток кореспондентських мереж західних ЗМІ в Україні, Юрій Дуркот зазначив, що у найближчій перспективі не слід очікувати їхнього швидкого розвитку через відсутність у західних суспільств великого попиту на інформацію з України. Наприклад, у ФРН та Польщі

рівень зацікавленості до Фінляндії або Норвегії майже однаковий, як і до України, однак ставлення пересічних громадян за замовчуванням до Скандинавських країн – позитивне або нейтральне, на відміну до ставлення щодо України. Для цього необхідно зацікавити західні видання інформаційними приводами, полегшувати роботу створенням відповідної інфраструктури, спрощенням процедури акредитації, готувати кваліфікованих речників і гарантувати політичну стабільність [2].

Професор Георгій Почепцов вважає, що на теренах колишнього СРСР спостерігається розвиток варіанта “холодної війни”, в основі якого лежить не ідеологія, а економіка. “Хоча ідеологічні холодні війни і досі зберігаються, зокрема, по вісі: США – Китай, США – арабський світ і, можливо, США – Росія, то на пострадянському просторі спостерігається стан “холодної війни” з економічним підґрунтям, і це є і буде у перспективі нормою нашого життя на кілька десятиліть”, – припустив медіа-аналітик.

Україна не мала можливості виграти інформаційне протистояння, ще й тому, що вперше європейська людина була переведена з позиції глядача в учасника протистояння, а відтак, учасник вимушений підтримувати одну зі сторін.

Говорячи про прорахунки вітчизняної інформаційної політики у контексті “газової війни”, Георгій Почепцов відзначив три елементи. За його словами, через невідповідність інфраструктурних інформаційних потужностей між Україною і Росією важко говорити про здобутки української сторони у протистоянні. Оскільки в Україні немає такого інформаційного *ресурсу*, вона не може давати адекватну відповідь.

Другий елемент – це інформаційна невідповідність, тобто вітчизняні мас-медіа створюють таке інформаційне поле, після ознайомлення з яким споживач починає цікавитися іншим полем. “Недолік українського телебачення, журналістики – це неспроможність сьогодні створювати цікавий контент, у разі збереження цього український споживач шукатиме інший зміст”, – вважає професор.

Третій елемент – це відсутність швидкого або упередженого реагування та брак фахової підготовки речників за світови-

ми стандартами. “В Україні інший рівень офіційних представників – речників, оскільки вони зав’язані на рішеннях перших осіб, вони вище не ростуть. Наприклад, у США або країнах Європи офіційні представники з часом стають радниками Президентів, інших високих посадовців через те, що вони програмують дії, а вітчизняні речники лише програмують слова”, – підсумував Георгій Почепцов [3].

Центр Східної та Центральної Європи фонду Роберта Боша ОСАР та вітчизняна компанія “Pro.mova” провели формальний та змістовний аналіз публікацій, пов’язаних із “газовим” україно-російським протистоянням у вітчизняних, німецьких і російських ЗМІ в Україні. Фахівці оприлюднили результати таких досліджень. Зокрема, німецькі експерти зазначили, що німецькі ЗМІ, на відміну від інших, висвітлювали розвиток ситуації більш збалансовано. При цьому це були кореспондентські статті з Москви і Варшави. У кількісному вимірі українські ЗМІ опублікували понад 100 матеріалів, натомість філії російської преси в Україні лише 30 проти 40 німецьких.

Говорячи про недоліки українських ЗМІ, керівник аналітичного напрямку компанії “Pro.mova” Вікторія Бриндза зазначила виявлені порушення стандартів подання інформації, відсутність позиції та певною мірою непрофесійність українських медіа. Коментуючи належність джерел отриманої інформації, вона зауважила, що найрейтинговіші українські електронні ЗМІ користувалися 67 відсотками джерел. Інформація з російських ЗМІ ретранслювалася й передавалася без аналізу, сюжетами восьми українських каналів (Інтер, 1+1, ІСТУ, СТБ, Перший національний, НТН, ТРК Україна і 5-й канал), поданій інформації не вистачало змістовності, викладу передісторії, експертних оцінок та коментарів.

Вікторія Бриндза також зазначила, що під час “газового” протистояння головними джерелами інформації стали два російських, дві філії російських ЗМІ в Україні та одне вітчизняне джерело. Україна випередила Росію у кількості речників – 205 проти 164 (з них 56 унікальних речника та 20 відповідно). Натомість у середньому російський речник у двічі частіше ставав автором головного повідомлення публікації. Загалом кожне

рейтингове українське видання у грудні 2008 року та січні 2009 року продукувало від 80 до 360 публікацій за темою конфлікту.

Література:

1. Інтернет-видання Новинар. “НГ: Припустимо, вони міняють Ющенка...” <http://novynar.com.ua/worldabus/51604>.
2. Юрій Дуркот про свободу медіа в Україні для німців <http://ukrajinciberlinu.wordpress.com/>.
3. Почепцов, Г. Г. Информационные войны: учебное пособие – М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2001.
4. В. Л. Шейнис. Россия и Европа. Интересы против мифов. Независимая Газета. – № 242.

Р. Й. Сабадощ

ВПЛИВ МІГРАЦІЇ НА РОЗВИТОК ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ ТА ЄС

У статті проаналізовано вплив міграції на розвиток європейської ідентичності в Україні та чинники європейської інтеграції України, появу в українському суспільстві поняття “європейська ідентичність”, роль у цьому трудових мігрантів у країнах ЄС, зокрема українських. Досліджено такі поняття, як “європейська модель” та “ідентичність”, “глобалізаційні процеси у Європі” та роль в них мігрантів. Викладено перспективи вступу України в ЄС та його прискорення, зокрема, за допомогою української діаспори та четвертої хвилі трудової міграції з України. Висвітлено роль залучення мігрантів (науковців, культурних діячів, підприємців та простих робочих) для формування своєрідного українського лобі в країнах ЄС. Проаналізовано подальше функціонування Європи як соціального проекту та можливість інтеграції України в європейські структури. Дана характеристика європейської моделі та об’єднуючих процесів, які відбуваються між країнами ЄС. Висвітлено роль та необхідність залучення мігрантів при виробленні універсальної системи відносин, європейської концепції, внесення в державу поняття “європейські цінності”, досвід та знання, “безболісної” ідентичності та одночасно зберегти національну самобутність, уникнувши соціальної напруги в потенційно можливих країнах ЄС та країнах, які вже входять до нього.

Ключові слова: європейська концепція, міграція, діаспора.

R. J. Sabadosh

INFLUENCE OF MIGRATION ON DEVELOPMENT OF THE EUROPEAN IDENTITY IN UKRAINE

In the contribution of europspect of Ukraine and appearance in Ukrainian society of concept the European identity, role herein labour emigrants in the countries of EU in particular from Ukraine we tried to explore such concepts as

the European model and identity, global processes in Europe, and which role the migrants play in this process. Europrospects of entry of Ukraine in EU and its accelerations, in particular by Ukrainian diaspora and fourth wave of labour emigration from Ukraine with bringing in of emigrants (research workers, cultural figures, businessmen and simple works) for forming of the original Ukrainian lobby in the countries of EU, subsequent functioning of Europe as a social project and integration of Ukraine in the European structures. My contribution deals with the prospects of Ukraine

Key words: *europian conception, migration, diaspora.*

В епоху, коли індивіди значно менше прив'язані до свого походження, території, мови тощо, коли мультикультуралізм гібридує та подавляє національну культуру шляхом глобалізації та інтеграції, питання виживання держави лежить саме в площині її здатності зберігати внутрішню колективну ідентичність на основі нових громадянських цінностей [1]. Простежуючи рух ЄС на південний – схід та центральний – схід Європи і беручи до уваги перспективи держав цього регіону до євроінтеграції за релігійними, географічними та економічними ознаками, наступними країнами після Хорватії та Ісландії, які будуть прийняті в 2011 році, значні шанси вступити мають: Сербія, Македонія, Албанія, Боснія та Герцеговина. Також певні європерспективи мають Грузія, Молдова, Білорусь та Україна, якщо зможуть провести демократичні реформи. Натомість, європерспективи Туреччини є досить далекі, зважаючи на релігійні відмінності, які присутні між християнами (католики і православні) та ісламом (мусульманство). Росія також може спробувати інтегруватися, але специфіка історичного розвитку та сучасний державний устрій стоять на серйозній перешкоді до євроінтеграції. Наскільки вищезазначені країни євроінтегруються, залежить від багатьох чинників: бажання ЄС до розширення, термінів подолання наслідків сучасної світової кризи та від того, наскільки підходять перераховані країни під європейську модель. Європейська модель пропонує громадянський концепт, який заснований на єдиному політичному полі і єдиній політичній нації. Протиставлення “свій-чужий” тут виноситься за межі національного кордону і максимально зменшує появу розріз-

нення всередині національної держави. А тому в європейських країнах процвітає саме державницький націоналізм, спрямований швидше проти мігрантів, ніж проти власних національних меншин [6]. Україна знаходиться ще на етапі становлення державницького націоналізму, який затягнувся в часовому відрізку. У його прискоренні можуть допомогти трудові мігранти, які знаходяться за межами України і можуть внести в батьківщину таке поняття, як “європейські цінності”, “ідентичність”, “досвід” та “знання”. Залучення діаспори та трудових мігрантів допоможе швидше євроінтегруватися нашій державі.

У контексті України мова йде про європейську інтеграцію, яка надає необхідне знання та цінності з трансформації політичних інститутів та модернізації суспільства. Важливо, що європейська інтеграція починає з внутрішніх змін в державному апараті, зокрема, запровадження нових систем управління, європейських досвідів та знань. Оскільки європейська інтеграція формувалась на громадянських мультикультурних цінностях, її вплив на органи влади вже частково захищає їх від культурних антагонізмів та сприяє засвоєнню нових цінностей [1]. Поняття “ідентичність” нині широко використовується в етнології, психології, культурній та соціальній антропології, в політичних науках. У найширшому смислі воно означає усвідомлення людиною власної приналежності до певної групи, яке дає їй змогу визначити своє місце в соціокультурному просторі та вільно орієнтуватися в навколишньому світі. Отже, національною ідентичністю є усвідомлення людиною власної приналежності до певної нації і держави [2]. Натомість, європейська ідентичність певне поняття, яке прив’язує населення держав до конкретних ціннісних просторів, які виходять за межі національних кордонів та об’єднують держави в певну організацію, яке вони задля неї жертвують певною частиною своєї незалежності. Наприклад, спільні кордони (Шенген), грошова одиниця (євро) сприяють тіснішій економічній, освітній, політичній, нормативно-правовій, територіальній співпраці країн ЄС, що свідчить про об’єднавчі процеси, які відбуваються на Європейському континенті та своєрідний поділ на “своїх” та “чужих” (за історичними, економічними, національними озна-

ками), що свідчить про певну закритість ЄС. Оскільки, із скасуванням кордонів між країнами ЄС (Шенгенська зона), одночасно формується щораз більш сувора міграційна політика. З іншого боку, функціонування такої структури можливе лише у випадку, якщо громадяни ЄС відчуватимуть приналежність до власних держав (історії та культури); нівелювання цього чинника автоматично викличе незадоволеність населення, що ми вже спостерігали при обговоренні питання прийняття Конституції ЄС на прикладі Ірландії. Тому, необхідне вироблення гнучкої міграційної політики, з врахуванням вже присутніх мігрантів, у країнах ЄС. Перетворення Європи не тільки на економічний, а й на політичний проект передбачає вироблення єдиної європейської ідентичності в межах єдиного соціального простору. А також створення єдиного культурного простору. Так, єдиний загальноєвропейський ринок – це міжнародна кооперація й поділ праці, це ринок “робочої сили”, це зняття митних бар’єрів у культурних обмінах, це єдина податкова система тощо [4]. З іншого боку, різке зростання кількості мігрантів у країнах Західної Європи веде до того, що ЄС, вводить все жорсткішу міграційну політику. Це пов’язано з дискримінацією мігрантів: безладами у Парижі та в цілому у Франції, де були задіяні мігранти з арабських країн, з сучасною світовою кризою: (наприклад, задля зменшення нелегалів у країні, наприклад, Чехія, якщо мігрант втратив роботу, надає проїзний квиток та 500 євро на зворотню дорогу). Значне представництво турецької діаспори в Німеччині, вихідців з арабських країн у Франції, у Британії з Пакистану та колишніх колоній, змушують країни ЄС бути обачними щодо напливу мігрантів у їхні країни. Задля уникнення соціальної напруги та для того, щоб не втратити своєї національної самобутності з інтеграційними процесами в Європі, вимагає, з часом, вироблення універсальної системи відносин, яка задовольнить всі країни ЄС, що, на нашу думку, вимагає і залучення мігрантів до створення єдиної європейської концепції, задля уникнення подій, які відбулися у Франції. Традиційний розподіл між “своїми” і “чужими” йде по лінії належності до Західної культури. Європейці не розглядають один одного як справжніх іноземців. На-

приклад, у Бельгії, Данії, Німеччині, іноземцями вважають швидше турків, арабів та азіатів. Виходить так, що ідентифікація з європейським проектом і є другорядною, але кордони між “своїми” і “чужими” – це кордони між автохтонним населенням, емігрантами з інших європейських країн з одного боку; та емігрантами з-поза Європи особливо не-білими, з іншого боку [3]. Оскільки це призводить до виключення мігрантів з системи європейських відносин, що зумовлено, насамперед, історичними та культурними відмінностями. Прийняття фундаментальних цінностей Європи на особистісному рівні дозволяє об’єднати Європу в одне ціле. Низьке зацікавлення громадян України в євроінтеграційних процесах, які відбуваються в Європі, викликані значною недостатністю інформації щодо питання ЄС, аналізу його позитивних та негативних сторін, функціонування євроструктур, нормативно-правове забезпечення та інше. Щодо виправлення ситуації в українському суспільстві можуть допомогти ЗМІ, вироблення спеціальної державної програми PR – забезпечення європейської інтеграції та формування європейської ідентичності, болонський процес (входження нашої освіти в загальноєвропейський освітній простір), тісніша співпраця держави з українською діаспорою в Європі та сучасною четвертою хвилею трудової еміграції з України. Інтеграційні процеси зумовили формування європейської ідентичності, яка є підґрунтям європейського об’єднання, важливою передумовою включення окремих країн до європейської співдружності, що буде супроводжувати інтеграційні процеси на внутрішньому, соціально-психологічному рівні. Буде великою помилкою, недооцінювати значення соціально-психологічних чинників інтеграції, адже європейська економіка потребує європейського соціально-політичного та культурного середовища і “європейського” громадянина, тобто людини, яка відчуває себе органічною частинкою європейського світу [5]. Прагнення побудови соціального проекту майбутньої Європи за допомогою угод: (Римської, Маастрихтської та Амстердамської), запровадження єдиної грошової одиниці, скасування внутрішніх кордонів і тісніша співпраця між країнами ЄС в економічній та освітній сферах повинні пере-

творити ЄС в єдину структуру, яка зможе конкурувати з США, Японією та Китаєм на світовому ринку та політичному житті світу. З іншого боку, наскільки ЄС здатний боротися з мультикультуральним європейським суспільством та врахуванням глобалізаційних процесів у світі, залежить дієздатність цього проекту та подальша європейська інтеграція як держав ЄС, так і тих, які географічно належать до Європи, зокрема України, яка повинна провести економічні, політичні, правові, соціальні, освітні та культурні реформи, що допоможуть прискорити інтеграцію в європейські та євроатлантичні політичні та соціальні структури, зокрема із залученням мігрантів (науковців, культурних діячів, підприємців та простих робочих) для формування своєрідного українського лобі в країнах ЄС.

Література:

1. Віктор Андрусів Конструювання колективної ідентичності: перспективи в Україні. Частина II <http://www.dem-alliance.org/main/rn/120/news/764/>.
2. Денис Сладкий Національна ідентичність як чинник національної та міжнародної безпеки <http://www.politik.org.ua/vidmagcontent.php3?m=1&n=83&c=2035>.
3. Дірк Якобс, Роберт Мейер Європейська ідентичність: факти і вимисли http://dialogs.org.ua/crossroad_full.php?m_id=205.
4. Тетяна Ковальчук Роль і місце культурної політики Європейського Союзу у процесі європейського будівництва <http://www.viche.info/journal/772/>.
5. Тихомирова Є. Б. Формування європейської ідентичності як чинник європейської інтеграції http://www.library.ukma.kiev.ua/e-/NZ/NZV45_2005_polityk/10_tykhomyrova_yeb.pdf.
6. Юрій Таран Східні європейці чи західні слов'яни: проблеми ідентичності у Центрально-Східній Європі http://dialogs.org.ua/project_ua_full.php?m_id=2666.

Н. А. Мутіна

**ВІД “ЧУЖОГО” ДО “ВОРОГА”:
МЕХАНІЗМ ФОРМУВАННЯ “ОБРАЗУ ВОРОГА”
В РОСІЙСЬКО-ГРУЗИНСЬКІЙ ІНФОРМАЦІЙНІЙ
ВІЙНІ 2008 РОКУ В ОЦІНЦІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЗМІ**

У статті висвітлено процес формування образу ворога в масовій свідомості. Особливо, широко коментується еволюція та причини існування такого стереотипу. Розглядаються публікації найбільш читаємих видань Росії та Грузії (а також і Англії, і України і т. ін.) після військово-конфлікту влітку. Зосереджується увага на механізмі формування зовнішнього образу ворога в ЗМІ обидвох країн, змальовується т. з. “інформаційна війна”. Отже, можна дійти висновку, що формування “образу ворога” є одним із етапів формування інформаційної моделі під час ескалації конфлікту.

Ключові слова: образ ворога; “чужий”, “чуже”, “ворог”, “супротивник”; ідентичність; інтерес; етнічний, етнос; стереотип; інформаційний; конфлікт; відносини Росія-Грузія; ЗМІ.

N. A. Mutina

**“FROM “STRANGER” TO THE “ENEMY”: MECHANISM
OF FORMING THE “APPEARANCE OF ENEMY”
IN RUSSIAN-GEORGIAN INFORMATIVE WAR IN 2008
IN ESTIMATION OF EUROPEAN MASS-MEDIA”**

This article highlights process of forming the appearance of enemy in mass consciousness. In particular evolution and reasons of existence such stereotype are given much comment. The article reviews publications of popular papers of Russia and Georgia (and other England, Ukraine etc.) after their conflict in summer. An author stresses and focuses the reader's attention on mechanism of forming external appearance of enemy in Mass-Media of both countries, describes so called informative war. So, it should be noted that author of this article explains and gives to understand that forming of “appearance of enemy”

is one of stages of forming of informative model during escalation the conflict.

Key words: *appearance of enemy; “stranger”, “enemy”, “opponent”; identity; interest; ethnic, ethnos; stereotype; informative; conflict; relations Russia-Georgia; MASS-MEDIA.*

Війни і воєнні конфлікти є одним з крайніх проявів міждержавної взаємодії, в якій суперечність інтересів набуває радикальної форми збройного насильства, що використовується для досягнення своєї мети шляхом нанесення максимального збитку або навіть повного знищення іншої сторони. Природно, що такі обставини “взаємодії” породжують і особливі форми взаємного сприйняття, в яких образ супротивника гранично спрощується, схематизується, насичується майже виключно негативними характеристиками.

Подібне сприйняття носить суто прагматичний характер: в екстремальній ситуації збройної боротьби “на взаємознищення” має цінність лише те, що сприяє знищенню супротивника, тобто все, що забезпечує мобілізацію власних сил, у тому числі і моральнопсихологічних. Ця мобілізація, крім всього іншого, припускає неодмінне збудження в масовій свідомості сильних негативних емоцій щодо протиборчої сторони, аж до відчуття ненависті до ворога [1].

Образ зовнішнього ворога, як правило, доповнюється образом ворога внутрішнього, що руйнує єдність суспільного “ми”. Іншими словами, формування образу ворога – це прояв процесу архаїзації масової свідомості і, водночас, засіб уникнути відповідальності за все, що відбувається в соціумі. При цьому образ ворога наділяється і негативними якостями власного етносу, від яких він ніби рятується. Така конструкція ідентичності може виконувати компресорну функцію, тож бути наслідком комплексу національної неповноцінності. Не випадково Д. Ростоу зазначав, що “націоналістична риторика найчастіше звучить з вуст тих, хто найменше впевнений у своєму почутті національної ідентичності” [2, 7].

Образ ворога міфологічний, ефективний, тому різко обмежує можливості раціональної поведінки, перешкоджає усвідомленню загальних інтересів, усього, що могло б сприяти об’єднанню

зусиль двох сторін. Особливо це стосується образу етнічного ворога, оскільки основи етнічних відносин, як не раз зауважував Л. Гумільов, лежать за межами сфери свідомості, вони в емоціях: симпатіях – антипатіях, любові – ненависті [3, 256]. Акцент тут робиться винятково на протилежності, що диктує тверду логіку односторонніх дій проти ворога. Ескалація психологічної ворожості веде до повної дегуманізації образу ворога. У цій ситуації неможливі жодні форми співробітництва між сторонами протистояння. Можлива, за Т. Гоббсом, тільки “війна проти всіх”.

Така логіка розвитку властива, насамперед, усім видам етнічного націоналізму, що виступає головним агентом етнополітичної мобілізації. Що ж саме впливає на етнічну мобілізацію? С. Олзар і Дж. Нейдж виокремлюють чотири моменти впливу соціально-політичних змін на процеси мобілізації:

1) урбанізація соціуму, що загострює конкуренцію між представниками різних етнічних груп, які переселяються в міста з районів компактного проживання;

2) індустріалізація, що загострює етнічну конкуренцію;

3) економічний розвиток периферійних районів, зайнятих компактними етнічними групами – створює потенціал для виникнення етнічних рухів;

4) в умовах державного будівництва радикальна заміна політичного статусу етносів впливає на етнічну свідомість і робить ймовірним масовий етнополітичний рух [4, 3-14].

З цього переліку зовнішніх ресурсів бачимо, що вони виникають, як модернізація соціуму. У зв'язку з цим Е. Гобсбаум стверджує, що “націоналістичні рухи укорінюються передусім у тих регіонах, де модернізація вже досить себе проявила, щоб породити проблеми, але не досить просунулася, щоб запропонувати їхнє вирішення”.

“Чуже” сприймається по-різному, залежно від багатьох чинників. Перш за все, різною буває сама готовність сприйняття іншого, діапазон якої широкий: від інтересу і цікавості до байдужості і далі до активного неприйняття, відторгнення, відмови сприймати. Як правило, ставлення до чужого насторожене, а часто і негативне.

При сприйнятті “чужого”, з яким був або, крім того, зберіга-

ється негативний контакт, і особливо коли чуже загрожує “своєму” (інтересам, самооцінці, комфортній стабільності і т. ін.), ставлення до нього переважно або повністю негативне. Ці чинники, що вносять сильний емоційний компонент, особливо затрудняють об’єктивне сприйняття реальності “іншого” [1].

Формування “образу ворога” є одним із етапів формування інформаційної моделі під час ескалації конфлікту. Про те, що образ ворога стає домінуючим в інформаційній моделі конфліктної ситуації, свідчать такі ознаки: недовіра; покладення провини на ворога; негативні очікування; ототожнення зі злом; відмова від співучасті [5, 127].

Одним із основних компонентів синдрому “образ ворога” є стереотипізація. Стереотип (від гр. “stereos” – твердий і “typos” – відбиток) – це стійкий і спрощений образ певного об’єкта, що складається в умовах дефіциту інформації як результат узагальнення особистісного досвіду індивіда та уявлень, прийнятих у певній групі чи суспільстві загалом.

Вибір, деталізацію та наповнення стереотипу в процесі його формування та структурування можна пояснити не тільки його (індивіда) особистими потребами чи психологічними механізмами, а також процесом збереження своєї ідентифікації з групою та своїм статусом у ній [6, 81].

Стратегічне оперування інформаційними потоками супроводжується комплексним використанням низки тактичних прийомів, розподіл між якими досить умовний, тому що кожний з них перетинається з іншими. До прийомів маніпуляції історичною інформацією відносять:

- викривлення інформації;
- вибірккову подачу інформації або ж її приховування;
- момент та спосіб подачі інформації [7, 209-210].

Основним питанням моєї статті виступають російсько-грузинські відносини, зокрема під кутом інформаційної площини, а саме, їхнє висвітлення в європейських ЗМІ.

Андрій Циганков – професор Університету Сан-Франциско на запитання “Чому відносини між Росією та Грузією опинилися в кризі?” відповів: “Коріння конфлікту – в розпаді СРСР і пов’язаному з цим зміцненням політичних амбіцій етнокра-

тичних еліт у колишніх радянських республіках. Сьогодні значною мірою в результаті цих чинників колишні республіки функціонують як слабкі неефективні держави, виживаючи на образі зовнішнього ворога, західної допомоги та за рахунок відкритості російської економіки, в якій головним чином нелегально зайнята значна частина працездатного населення нових держав. Грузія – надзвичайний випадок дії усіх відзначених чинників. Наслідки згубного бажання Звіада Гамсахурдіа створити “Грузію для грузинів”, схоже, нічому не навчили грузинів, які продовжують підтримувати наміри уряду Саакашвілі будь-якою ціною вирішити питання територіальної цілісності. Образ внутрішнього ворога зміцнюється образом ворога зовнішнього – Росії, що начебто прагне позбавити Грузію незалежності. І це при тому, що Грузія та Молдова найбільше залежать від Росії в питаннях економічного виживання й енергопостачання,” – пише газета “День” [8].

Так, за публікацією видання “Новий Регіон” Президент Грузії Михайло Саакашвілі назвав Росію головним ворогом своєї країни. Про це він заявив напередодні, виступаючи в парламенті з щорічним звітом про ситуацію в країні [9]. “Суверенітету і незалежності Грузії протистоїть сильний і небезпечний ворог, який не визнає міжнародне право і говорить зі всім цивілізованим світом на мові шантажу і залякування”. “Мета цього ворога – остаточно розчленувати Грузію, щоб вона зникла з світової карти, – сказав Саакашвілі,” – передає радіостанція “Ехо Москви”.

Прем’єр-міністр Росії, голова партії “Єдина Росія” дав інтерв’ю Першому каналу телебачення Німеччини “АРД”. Володимир Путін пояснив німецьким журналістам, чому Росія вирішила провести операцію з примусу Грузії до миру.

Продовжуючи тему необ’єктивного освітлення ситуації, Путін торкнувся проблеми “подвійних стандартів” в підході країн Заходу до ситуації в Південній Осетії і Абхазії, а також висвітлення цих подій у зарубіжних ЗМІ. “Подивіться, як освітлюються ці події у пресі Сполучених Штатів, яка вважається світчадом демократії. Та і в європейській теж, – нагадав він. – Я був в Пекіні, коли почалися ці події. Почався масовий обстріл Цхинвалі, почалися вже наземні операції грузинських військ,

вже були численні жертви – ніхто слова не сказав”. “Ваша компанія мовчала, і всі американські компанії мовчали, неначе нічого не відбувається” [10], – повідомляє “Ділова Росія”.

Росія сьогодні діє за логікою, озвученою Дугіним. Тобто буде йти доти, доки її не зупинять. Росія вважає, що саме це є логікою євразійського простору – розширюватися на всі сусідні території [11, 15].

Телерадіо-корпорація “ВВС” опублікувала підсумки опитування, покликаного виявити, який вплив на ситуацію в світі мають ті, або інші держави. Згідно з цим опитуванням, “число тих, хто вважає, що Росія відіграє в світі негативну роль, виросло відразу на вісім пунктів – з 34 до 42%. Лише 30% вважають навпаки. Зокрема, в Європі позитивний рейтинг Росії впав з 51 до 31 відсотка. З 21 країни, жителі яких брали участь в опитуванні, в 12 переважають негативні оцінки ролі Росії. При цьому велика частина дослідження проводилася ще до січневої газової кризи. Фахівці пов’язують падіння рейтингу Росії з війною на Кавказі і відсутністю прогресу в питаннях політичного плюралізму і прав людини після президентських виборів”.

Нічого несподіваного в цьому немає. Результат цілком передбачений і закономірний. Опитані люди цілком щиро виказали “свою” думку, створену ЗМІ. За безліччю фактів, пропагандистське забезпечення нападу Грузії на Південну Осетію на Заході було організовано в кращих традиціях покійного Йозефа Геббельса. 8 серпня західний обиватель знати не знав про вогняний вихор, що обрушився на столицю Південної Осетії, про атаку на позиції російського миротворчого батальйону, про загиблих і понівечених. А 9 серпня пролунало несамовите завищення – Росія напала на “маленьку і горду” жертву агресії [12].

Література:

1. Шевченко М. Імагологія та проблеми формування воєнно-політичної свідомості українського суспільства в умовах маніпуляції історичною інформацією // Воєнна історія – 2007. – № 1-3(31-33).
2. Ростю Д. Переходи к демократизации: попытка динамической модели // Полис. – 1996. – № 5.
3. Гумилев Л. От Руси до России. – СПб. 1992.
4. Olzar S., Nage J. Introdution Competitive Ethnic Relations //

Competitive Ethnic Relations / Ed. By S. Olzar, London, 1986.

5. Анцупцов А. Я., Баклановський С. В. Конфликтология в схемах и комментариях. – Санкт-Петербург: Питер, 2006.

6. Гулай В. В. Формування “образу ворога” як етап інформаційної моделі міжетнічної конфліктної взаємодії // Тези доповідей Шостої відкритої наукової конференції професорсько-викладацького складу Інституту прикладної математики і фундаментальних наук НУ”Львівська політехніка”: Збірник. – Львів, 2007.

7. Вашкевич В. М. Історична свідомість молоді: політологічний концепт. Київ: Світогляд, 2005.

8. Російсько-грузинський конфлікт, чотири запитання трьом експертам // День – 2006. – №169. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/169882/>.

9. Неклюдова Д. Саакашвили объявил Россию главным врагом Грузии // Новый регион – 2009. – Режим доступу: <http://www.nr2.ru/inworld/220332.html>.

10. Россия не согласится на образ врага // Деловая пресса – 2008. – №35-36 (471-472). – Режим доступу: http://www.businesspress.ru/newspaper/article_mId_40_aId_456268.html.

11. Палій О.А. Російсько-грузинський конфлікт: причини та наслідки для європейської безпеки // Матеріали експертної дискусії. – Київ, 2008.

12. Кушинов М. СМИ Запада рисуют России образ врага. – Режим доступу: <http://osinform.ru/dijest/11695-smi-zapada-risujut-rossii-obraz-vraga.html>.

**НАЦІОНАЛІЗМ ТА МЕНТАЛЬНА
ГЕОРГАФІЯ ЄВРОПИ**

Н. Я. Олійник

**“ЗА ЕУСКАДИ, ЗА ЇЇ ВОЛЮ”:
ЕТНОПОЛІТИЧНИЙ КОНФЛІКТ В КРАЇНІ БАСКІВ
У БАЧЕННІ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОРАДИКАЛІВ**

У статті йдеться про стереотипи стосовно етнічного та політичного конфлікту в Країні Басків з погляду Українського радикального правого крила. Основна думка фокусується на ролі басків у дискурсі сучасного українського націоналізму та сприйняття нею Баскської реальності з точки зору української історії.

Ключові слова: країна Басків, український націоналізм.

N. Y. Oliynuk

**“FOR EUSKADI, FOR ITS FREEDOM!”:
THE ETHNIC AND POLITICAL CONFLICT
IN THE BASQUE COUNTRY IN THE EYES
OF UKRAINIAN RIGHT WING RADICALS”**

The article relates to the stereotypes concerning ethnic and political conflict in the Basque Country from the perspective of Ukrainian radical right wing. The main thesis focuses on the place of Basque theme in the discourse of contemporary Ukrainian nationalism and on its comprehension of the Basque reality in the terms of Ukrainian history.

Key words:

Дзеркало баскської дійсності

Поза сумнівом, так зване “баскське питання” є однією з найбільш серйозних проблем Іспанії, котра до сьогодні не знайшла свого вирішення. Баскський націоналізм належить до найбільш сильних та динамічних національних рухів Західної Європи. Ситуація довкола Країни Басків часто перебуває в центрі уваги світових ЗМІ. Така увага в основному зумовлена діяльністю баскської радикальної лівонаціоналістичної організації ЕТА (з баскської мови “Euskadi ta Askatasuna” – Країна

Басків та Свобода), яка за допомогою терористичних методів домагається створення незалежної баскської держави “Euskal Herria” (в перекладі з баскської мови це означає – Країна еускери, тобто Країна, де розмовляють баскською.)

Часто згадана організація ототожнюється з цілим “баскським питанням”, і постає свого роду оптичний обман, коли все, що пов’язане з баскською проблемою та Країною Басків загалом, сприймається через призму діяльності ЕТА. Поза сумнівом ЕТА, котра ось вже понад 40 років веде боротьбу за незалежність “Euskal Herria”, призвела до свого роду “популяризації” Країни Басків. Певною мірою після перших замахів у далекому 1968-му світ дізнався, що існує такий народ – баски. Власне тероризм ЕТА призвів до появи такого собі синонімічного ряду “баски – ЕТА-ЕТА- баски”.

Відгомін політичних баталій і терактів у Країні Басків спорядично долинає і до України, що знаходить свій вираз на шпальтах газет та у випусках новин. Напевно ні що так не впливає на формування хибних уявлень та стереотипів, як віддаленість об’єкта уваги, неможливість його особистої верифікації та відсутність безпосереднього контакту з ним.

Тема статті лежить у площині стереотипів та уявлень про етнополітичний конфлікт у згаданому регіоні, в середовищі українських праворадикалів. Головна увага фокусуватиметься на тому, яке місце у дискурсі сучасного українського націоналізму займає баскська тематика, а також які стереотипи та уявлення про конфлікт у Країні Басків присутні в ньому. Можливо, доречно висловитися метафорично, що цей текст є спробою розгледіти Країну Басків в “дзеркалі українського націоналізму”. Власне оптичні особливості такого собі, “дзеркального відображення” чудово описав польський дослідник-іспаніст Ян Кеневич: “В дзеркалі ми все бачимо немов би трохи мутним, прикрашеним чи zdeформованим досвідом, перетвореним у стереотип. Не слід соромитися цього спадку, наших стереотипів, міфів, ілюзій і спрощень пов’язаних з Іспанією” [1, 11].

Можна сказати, що стереотипи та спрощення, поширені в середовищі українських націоналістів стосовно Країни Басків, дають можливість глибшого розуміння тих питань, які є сьогодні

ні актуальними для цього ідеологічного табору (регіоналізм, сепаратизм, право нації на самовизначення і т. ін.). Окрім того не секрет, що риторика сучасних українських націоналістів зосереджена довкола тем історичного минулого, а також становища української мови та культури. Зважаючи на це, нас цікавитиме як в українському праворадикальному дискурсі відбувається перенесення цих тем, зокрема українського історичного досвіду про боротьбу за національне визволення на баскський ґрунт.

Сепаратисти чи борці за волю?

Попри на перший погляд маргінальність баскської теми в дискурсі українських націоналістів, можна зазначити сталий інтерес до цієї проблематики з боку радикальної правіці, котрий проявляється в численних повідомленнях на Інтернет-сторінках та у виданнях таких організацій, як: “Національний альянс”, “Тризуб ім. Степана Бандери”, “УНА-УНСО” чи ВО “Свобода” тощо. Дехто з націоналістичних лідерів, особливо молодіжних, дає оцінку подій в Іспанії довкола баскського питання, а пов’язані з цим середовищем публіцисти дають вираз епістолярному духу у статтях на цю тему. Як можна здогадатися, найбільшу увагу українських радикалів привертає ЕТА, котра у їхньому сприйнятті і є виразом “баскського революційного руху”. Проте важко говорити про якусь однозначність у сприйнятті того, чим є ця організація і як оцінити її діяльність. Наприклад, в оцінці Молодіжного націоналістичного конгресу, ЕТА – це “баскське націоналістичне угруповання”, яке домагається сепарації Країни Басків від Іспанії. Члени цієї організації найчастіше тут окреслюються як бойовики, рідше – повстанці.

У повідомленнях організації “Братство” Дмитра Корчинського, члени ЕТА переважно подаються як сепаратисти, що ведуть збройну боротьбу за відділення Країни Басків і Наварри від Іспанії. [2].

У повідомленнях на Інтернет-сторінці УНА-УНСО присутня ціла гама дефініцій ЕТА, яким бракує однозначності. Так, із повідомлення від 22.07.2008 року на сторінці Чернівецької обласної організації УНА-УНСО можна дізнатися, що ЕТА – це “баскське екстремістське угруповання, що веде збройну боротьбу за відділення від Іспанії трьох баскських провінцій, а

також іспанської провінції Наварра” [3]. Разом з тим, на головній Інтернет-сторінці УНА-УНСО від 7 вересня 2007 року, де мова йде про спільну операцію іспанської і французької поліції проти ЕТА, цю організацію окреслено як “озброєне угруповання борців за незалежність Еускаді”, а її члени тут виступають як “учасники баскського національно-визвольного руху” [4]. Разом з тим, у кінці замітки, ці борці за незалежність вже стають бойовиками організації баскських сепаратистів.

Якщо ж йдеться, наприклад, про таку структуру, як Національний альянс, то тут також можна спостерігати неоднозначність в оцінці баскських радикальних організацій загалом, і ЕТА зокрема. Відбуваються свого роду коливання в оцінках ЕТА. Одного разу це “сепаратистське угруповання”, яке намагається відірвати Країну Басків від Іспанії, а іншого – “найстаріший рух за незалежність Басконії” [5]. З одного боку, зазначається, що етівцями (члени ЕТА) здійснюється терористична діяльність, а з іншого – це розуміється як державотворення [6].

Напевно серед українських праворадикальних організацій Всеукраїнська організація Тризуб ім. Степана Бандери єдина послідовно притримується позиції щодо ЕТА і вважає, що це “Національно-визвольна організація баскського народу, що веде боротьбу з іспанськими та французькими окупантами за державність своєї нації” [7]. Це формулювання абсолютно збігається з дискурсом самої ЕТА і так званого “Баскського руху національного визволення”.

Підсумовуючи питання дефініцій, які можна зустріти на Інтернет-сторінках українських праворадикалів стосовно ЕТА, можна стверджувати, що присутня ціла палітра визначень згаданої організації, котрі, як звичайно, коливаються між сепаратизмом і національно-визвольною боротьбою. Брак однозначності можна пояснити кількома причинами. По-перше – це скупість інформації про так звану “баскську проблему”, якою володіють автори згаданих вище повідомлень, не дає підстав робити категоричні оцінки щодо згаданого питання. По-друге – на Інтернет-сторінках радикальної правіці можна зустрітися, з так би мовити, безкритичним передрукуванням повідомлень інформантів на кшталт “Інтерфаксу” чи “Огляда-

ча”, що нерідко зумовлює дисонанс з тими текстами, які написані авторами, котрі організаційно чи ідеологічно належать до радикальної правіці, і їхні оцінки щодо ситуації в Країні Басків несуть в собі яскраво виражене ідеологічне навантаження. Та й загалом важко говорити про якусь монолітну ідеологічну платформу серед українських радикалів, що певною мірою дається взнаки при підході до баскської мети. Врешті третій аспект, можливо найбільш цікавий – це ідеологічні дилеми. Можна припустити, що праворадикалам важко виробити єдиний погляд на ЕТА і баскський незалежницький рух у зв’язку з тим, що і ЕТА, і організації, які становлять Баскський рух національного визволення є за своєю ідеологією і практикою ліворадикальними організаціями. Власне ЕТА є лише, так би мовити, вершиною айсберга, під мутними водами котрого таїться величезний і багатоманітний масив партій та груп, що формують так званий блок “izquierda abertzale” (з баскської – патріотична лівиця). Ці партії і групи постали внаслідок процесу дезінтеграції та розколів, які пережила ЕТА у 60-70-х роках, що було зумовлено як гострими ідеологічними та організаційними дискусіями в середині цієї організації, так і процесом демократизації Іспанії після смерті генерала Франко. Проте провідною ідеєю цього табору був і залишається марксизм. Своїм завданням “izquierda abertzale” бачить створення незалежної Країни Басків, що звичайно звучить милозвучно для українських націоналістів, але те, що це має бути соціалістична Країна Басків викликає у них менше захоплення. Окрім того, брак однастайності в ставленні до ЕТА зокрема, і баскського незалежного руху загалом, також зумовлений певною дилемою, яка для українських націоналістів має універсальний вимір, а не присутня лише у випадку з баскським питанням. А саме, що первинне – право націй на самовизначення, чи суверенітет і територіальна цілісність держави? Можна лише здогадуватися, що відповідь на це нелегке питання для українських націоналістів у 1939-му чи 1989-му році була б більш однозначною ніж у 2009-му. Власне про дилеми, які постають перед українськими праворадикалами при зіткненні з баскською дійсністю, мова піде нижче.

Хто такі баски і чого вони хочуть? – версія українських націоналістів.

Загалом можна стверджувати, що тут домінує романтичне сприйняття Країни Басків – Еускаді (баскська назва цього регіону), як загадкової країни, яку населяє один з найбільш давніх європейських народів – баски, який ще на зорі історії розпочав свою боротьбу із загарбниками, котра триває до сьогодні. Наприклад, таку візію можна зустріти у статті Андрія Левуса: “Країна Басків і свобода”, де баски – “один з найбільш загадкових народів Європи, їхня мова не подібна на жодну мову світу. Баски посідають невелику гірську територію на сході Іспанії і на заході Франції. Ці дві країни і розділили поміж себе Країну Басків. Не буду заглиблюватись у всі історичні перипетії цих складних і несправедливих процесів, скажу лиш одне – баски ніколи не здавались. Протягом століть земля басків рясно вкривалась їхньою та ворожою кров’ю” [8, 11]. У схожому дусі пише вільний журналіст Орест Форко у статті: “ЕТА – тероризм чи боротьба за свободу?”, який також веде мову про загадковий народ басків та їхню мову, не схожу на жодну іншу мову світу [9]. При нагоді можна зазначити, що ця стаття, по суті, є компіляцією згаданого вже тексту Андрія Левуса, і внесено лише невеликі авторські поправки. Ще одним з прикладів романтичного стереотипу маленького народу, що бореться споконвіку за свою державу є текст “Вічні борці”, розміщений на одному з форумів про Країну Басків і ЕТА – “Еускаді. Країна Басків. Край гордих, нескорених людей. Людей, загадкових, не схожих на інших. Вони не іспанці. Вони – баски!” [10].

Богдан Харахаш, близький до Молодіжного націоналістичного конгресу, у своїй статті “За Еускаді, за її волю!”, як і більшість націоналістичних публіцистів, підтримує тезу про “поневолені басків”, землі яких окуповані Іспанією та Францією, що збігається з дискурсом баскських радикалів про окупацію. Окрім того, на думку Харахаша низку західноєвропейських країн слід вважати імперіями, чи радше мікроімперіями, (тут автор не може визначитися, який термін є більш адекватним), які утримують регіони, що прагнуть незалежності. До цих мікроімперій він відносить й Іспанію. Власне ця теза підкріпле-

на цитатою засновника сучасного баскійського націоналізму Сабіно Арани Гоірі: “Кастілія, а потім Еспанія насильницьким шляхом завоювали і колонізували Країну Басків. Тому Еспанія є одвічним ворогом басків, незалежно від характеру правлячого в ній режиму” [11]. Варто зазначити, що цей мотив боротьби проти імперії найбільш присутній в Тризуба ім. С. Бандери, де ледь не кожне повідомлення на баскську тематику закінчується оунівським гаслом: “Свобода народам! Свобода людині!” до якого додається заклик в стилі Антоніо Негрі – “Смерть імперіям!”, а сама баскська тематика на сайті Тризуба знаходиться в розділі “Антиімперський фронт” [12]. Окремі тексти мають яскраво виражене марксистське забарвлення, де ЕТА виступає як один з учасників Антиімперського та антиімперіалістичного фронту, а також робиться висновок, що “здобути свободу власному народу можна лише за умови цілковитого знищення мондіалістичної, лицемірної капіталістичної системи, як головного поневолювача нації і людини” [13, 14].

Незважаючи на героїчну візію, що баски це народ-моноліт, який майже одноставно підтримує незалежницький проект ЕТА і схожого типу організацій, в деяких авторів можна зустрітися з розумінням сильної поляризації баскського суспільства щодо тероризму ЕТА, хоч при цьому присутній такий собі хрестоматійний поділ на зрадників і патріотів. Так, Андрій Левус, згадуючи про вбивство колишнього члена Верховного Суду Франціско Томаса-і-Валенте відзначає: “Це вбивство поділило Басконію на дві частини. Одна, при підтримці окупантів, вийшла на вулиці з пацифістськими гаслами і є в принципі вороже налаштованою до ЕТА. Інша – ще з більшою відданістю підтримує революціонерів” [14, 15].

Сам конфлікт у Країні Басків українськими націоналістами показується досить прямолінійно, як протистояння між баскськими радикалами на чолі з ЕТА, з одного боку, а з іншого – виступає влада, чи то іспанська, чи влада баскської автономії, яка сприймається як угодовська стосовно Мадриду. Можна теж зустрітися з переконанням, що йде війна між басками й іспанцями, де перші пригноблені, другі – пригноблювачі. Натомість, ігнорується факт, що при владі в Країні Басків, з часу надан-

ня цьому регіону автономії у 1979 році, перебувають націоналісти із Баскської націоналістичної партії (Partido Nacionalista Vasco – PNV), яка за останні десять років сильно радикалізувалася і взяла на озброєння незалежницькі гасла. Слід зазначити, що трапляються поодинокі тексти, в яких відображено строкату палітру політичного життя Країни Басків, де є місце конфліктам між баскськими націоналістами, альянсам з іспанськими партіями і також критичному сприйняттю ЕТА, котра після років демократизації зійшла на маргінес і через свій, часто сліпий, терор налаштувала проти себе більшість баскського суспільства. [15]. Варто теж відзначити текст лідера Національного альянсу Ігоря Гузя “Баскський перелом”, який розміщений в його “живому журналі” і стосується виборів до баскського парламенту, що відбулися 1 березня 2009 року. Тут подано хоча й досить поверхневий, але все ж таки аналіз баскської політичної сцени, а також заміщено коротку довідку щодо мовно-етнічної структури баскського суспільства, що “a priori” є запереченням тези про єдність басків в їх устремліннях “В самій Басконії близько 50% громадян розмовляють тільки іспанською мовою, 18% знають баскську мову, але все-таки спілкуються іспанською і лише 32% розуміють та спілкуються обома мовами. Тобто, більшість басків не сприймають та не культивують своєї рідної мови, що була переслідувана режимом Франко. Окрім того, хочу зазначити, що в самій Країні Басків з 2 мільйонів жителів лише 860 тисяч є власне басками, тобто, по суті, на своїй території вони знаходяться в меншості” [16]. Та все ж слід зазначити, що у більшості випадків глорифікується ЕТА та її незламні бійці, які попри все ставлять перед собою максималістські завдання і котрі нібито підтримуються більшістю басків: “Після смерті Франко баскські революціонери не повелися на модну для того часу течію: відмовитися від минулого та піти на співпрацю з іншими буржуазними силами заради демократії. Навіщо їм та “демократія”? Їм потрібна свобода! Вони продовжують революційну боротьбу” [17, 14]. При аналізі текстів націоналістичних публіцистів, присвячених баскській темі, можна часто зустрітися із протиставленням двох категорій – Свобода і Демократія. Як правило поняття Свободи

безапеляційно ставиться вище ніж Демократія, яка розуміється як лише прикриття для інтересів фінансових чи олігархічних груп, які, імовірно, використовують демократичні інститути у власних інтересах. У випадку з басками розуміється, що йдеться лише про намагання “іспанського імперіалізму” перешкодити цьому народу скористатися своїм правом до самовизначення, і загнати його в жорсткі рамки національної держави. Прикладом такого мислення є вступ-інтерпретація до статті мовознавця Костянтина Тищенка “Баскійський досвід мовного будівництва”, написаний Мирославом Чайковським, редактором сайту “*Мережева лабораторія “Бриколаж”*”, розміщеного на сайті Національного альянсу. “Вони [баски – Н.О.] вижили, разом з каталонцями і галісійцями, українцями і білорусами, залишками угро-фінської і кельтської цивілізації, полудневими індіанцями та ескімосами, тирольцями і баварцями, сіцилійцями і корсиканцями... Виходячи з культивованої нами націонал-анархічної позиції відзначаю потребу у відродженні кожної, бодай найдрібнішої регіональної і такої, що затиснута до лещат так званої “національної держави” (інструменту класового визиску в руках часто чужорідної або культурно девальвованої завжди компрадорської буржуазії, з її “спільними для всіх” “національними інтересами”)” [18].

Певною мірою можна говорити, що тут присутня така собі поетика “малих народів” чи, як їх ще деколи називають, “неісторичних народів”, які попри всі примхи долі вистояли, вижили зберігши свою мову, культуру та ідентичність. Це одвічне протистояння Давида і Голіафа, “неісторичних народів” з народами, котрі написали головні розділи світової історії, а сьогодні намагаються вистояти в світі глобалізації, в Європі, де традиційні цінності занепадають і відбувається виродження європейських націй: “Уже давно в минулому Хрестові походи, уже не освітлюють Європу очищувальні багаття Святої Інквізиції, уже давно немає європейської аристократії, а та “еліта”, що зайняла її місце, – це не цвіт європейських націй, а лакеї захланих аристократів смітника і підворітні, заплываної корчми і містечкового базару. Гідність виродилася в пиху одних і фальшиве покаяння інших. Стало обов’язком обплывувати власну

історію, зрікатись і соромитись її. “Неісторичні” народи – хто у кривавій боротьбі (баски, ірландці), а хто покірно похиливши отупілі голови – поступово зникають” [19].

Нерозв’язаність “баскського вузла” українські націоналісти пояснюють самим фактом існування іспанської держави на баскських землях, яка не дає можливості баскам самовизначатися, тобто створити власну державу [20].

Можна зустрітись з таким переконанням, що в Іспанії проводиться, по суті, асиміляторська політика, а баскська мова і культура піддається всіляким переслідуванням: “Баскська мова піддається гонінням в Іспанії, і мільйони басків не можуть одержувати освіту рідною мовою, басків намагаються перетворити в іспанців другого сорту” [21]. Це твердження можна швидше застосувати до часів франкізму, ніж до сучасної Іспанії, де баскам надана автономія із, напевно, найширшими повноваженнями в Європі. Можна теж додати, що з часу надання Еускаді автономного статусу, тобто з 1979 року відбувається повномасштабна баскізація. Суттєво зріс відсоток вживання еускари в баскському суспільстві, баскська література і книговидавництво розвивається швидкими темпами, а без здачі іспиту з еускари неможливо займати жодну публічну посаду в Країні Басків. Однак чомусь це питання практично не знаходить свого висвітлення в середовищі української радикальної правиці. По суті, картина Країни Басків, намальована українськими праворадикалами, більше відповідає духу франкістських часів ніж Іспанії, яка пройшла шлях від авторитаризму до демократії. Проте в тлі теж можна побачити іншу картину, а саме західно-українські землі у міжвоєнний період і діяльність ОУН в цей час.

Історичні паралелі

Паралелі між діяльністю ОУН та ЕТА дуже часто проводяться у дискусіях довкола баскського питання в українських націоналістичних колах. Найбільш поширеним є зіставлення ситуації басків зі становищем західних українців в II-ій Речі Посполитій, коли проводилася асиміляторська і репресивна політика щодо останніх. Одна з головних тез українського націоналізму, яка тут артикулюється є загальновідомою, а саме, що поневолений народ, який домагається свого права на самовизначення

у випадку відсутності демократичних важелів впливу може використовувати методи політичного терору.

Схожий погляд висловлює публіцист Богдан Харахаш, який бачить схожість у діяльності ЕТА і ОУН. На його думку обидві організації змушені були звернутися до політичного терору як до “останнього аргументу поневолених”, таким чином він робить висновок, що “українців можна поставити в один ряд в цьому пантеоні терористів – борців за національну незалежність” [22]. Ще однією спільною точкою дотику між басками і українцями, на думку представників української радикальної прависи, є відсутність протягом довгого періоду історії власної держави. Спільним, на їхню думку, є також той факт, що “і баскські, і українські націоналісти вирішили, що незалежність має бути здобута, і незалежність вони здобували адекватними до обставин методами” [23]. Очевидно, що під евфемічним окресленням “адекватні методи” розуміються терористичні акції ОУН і ЕТА. Хоча доля була більш прихильною до українців, які з часу здобуття незалежності у 1991 році перестали бути “бездержавним народом”, але все ж таки ця аналогія на думку більшості праворадикалів зберігає свою актуальність. Однак, нерідко постає дилема, щодо “адекватних методів” – чи можна виправдати тероризм навіть якщо він служить політичним цілям і боротьбі за незалежність? У контексті цього варто навести приклад дискусії на одному з форумів, де обговорюється доцільність терору УВО і ОУН у міжвоєнний період. Зокрема один із учасників форуму звертається до баскського прикладу і порівнює ОУН з ЕТА. У його розумінні політичні цілі не можуть виправдати тероризму, жертвами якого часто стають особи, що не мають безпосереднього відношення до державного апарату і не є стороною конфлікту: “В чому винні еспанці, які переходили собі мирно вулицю, коли якийсь баск підірвав автівку на цій вулиці і убив того еспанця... в якого вдома діти, дружина, старі батьки... В чому він був винен? В тому, що його уряд не дає Еускаді незалежності? Він має відповідати життям за свій уряд? І навіть якщо він також якимось чином у цьому винен, то що, до страти тоді всіх еспанців, що не бажають незалежності Еускаді?”. Натомість опонент з, так би мовити, проти-

лежного табору переконаний, що відповідальність за такі конфлікти, як конфлікт в Країні Басків несуть “окупанти”, котрі не дають свободи поневоленим народам, і жертви у боротьбі за національне визволення не уникненні: “Збройні конфлікти ніколи безкровними не бувають. Завжди страждають мирні люди. Гадаю, якби уряди Іспанії, Англії та Росії проявили мудрість і дали можливість, відповідно Басконії, Ольстеру та Чечні свободу, то ніяких конфліктів не було б. Як на мене, імперіалістичні країни самі їх провокують. Вони принесли страждання підкореним народам не менше” [24]. Як бачимо, тут досить показово виступає дилема чи політична мета виправдовує засоби терору чи ні. Натомість Віктор Рог, голова Молодіжного націоналістичного конгресу в цьому питанні виказує певну амбівалентність. З його погляду між ЕТА і ОУН не можна ставити знак рівності – “ОУН ніколи не застосовувала так званого невмотивованого терору, тобто внаслідок діяльності ОУН не постраждали невинні, випадкові люди. Це був не терор, це були відплатні акції, щодо конкретних, найбільш одіозних представників окупаційної влади.” Окрім того, на переконання Віктора Рога, оунівці основний акцент робили на політичну роботу та пропаганду серед народу. Водночас він вважає, що баски надмірно втягнулися у збройну боротьбу і занадто мало уваги приділяють політичній роботі, зокрема за межами Іспанії, щоб привернути до себе увагу і підтримку зовнішніх сил [25].

Загалом складається враження, що в середовищі українських націоналістів, попри поодинокі голоси критики, панує схвальне сприйняття дій баскських терористів з ЕТА, виправданням для чого служить теза про “іспанську окупацію” та “поневолених басків”. Подекуди це виливається у вирази солідарності із представниками ЕТА чи партій, що становлять політичне крило цієї організації, і, як вже згадувалося, найчастіше такого роду декларації виголошуються з боку Тризубу імені Степана Бандери. Наприклад, повідомлення про затримання у Франції лідерів ЕТА закінчується таким коментарем: “Недивлячись на тяжкі втрати в керівному складі ЕТА та посилення окупаційних режимів Франції та Іспанії, ЕТА продовжує свою боротьбу. Ми, українські націоналісти висловлюємо свою солі-

дарність і повну моральну підтримку баскському народу в його боротьбі за незалежність” [26]. Інколи ця солідарність набуває форм акцій протесту, як це було у випадку з пікетом, організованим представниками УНА-УНСО, у травні 2003 року під стінами іспанського посольства в Києві, на підтримку делегалізованої іспанською владою партії “Herri Batasuna” (Народна єдність), яка до моменту своєї делегалізації була політичним репрезентантом терористів з ЕТА [27].

Немає особливих підстав говорити про якусь практичну співпрацю українських праворадикалів з їхніми однодумцями із Країни Басків, проте спроби налагодити таку співпрацю спостерігаються. Наприклад, лідер ВО “Свобода”, Олег Тягнибок планував налагодити зв’язок із каталонськими і баскськими націоналістами [28]. Особливе зацікавлення в контактах з басками висловлює лідер Національного альянсу Ігор Гузь, який зізнався, що його організація мала намір відправити своїх представників на автономні вибори в Країну Басків, які відбулися 1 березня 2009 року, але з фінансових причин цю ідею не було втілено в життя. Ігор Гузь висловлює надію, що це вдасться реалізувати в майбутньому і Національний альянс готовий до контактів як із консервативними націоналістами з Баскської національної партії, так і з представниками лівих радикалів [29].

Українські націоналісти і баскське питання – між романтизмом і прагматизмом.

Як не дивно, але у ставленні українських праворадикалів до баскського питання виникає низка дилем. Першу з них можна сформулювати так – чи українські націоналісти мають залишатися невинуватими романтиками у підтримці так званих “неісторичних народів” у їхній боротьбі за власну державу, чи все ж таки мають керуватися політичним прагматизмом. Відповідь на це питання українські націоналісти намагалися знайти ще під час бурхливих 30-х років ХХ сторіччя. Так, один з ідеологів ОУН Орест Чемеринський, знаний також як Ярослав Оршан, у своїй брошурі “Де стоїмо?”, виданій у Парижі в 1938 році, тобто в сам розпал громадянської війни в Іспанії, коли на міжнародну арену вийшло питання Каталонії і Країни Басків, критикує і своїх опонентів з лівого табору і колега-націоналістів за бездумну під-

тримку права каталонців та басків у їхній боротьбі за самовизначення, так само засуджує представлення генерала Франко як іспанського відповідника генерала Денікіна, який буде “єдину і неділіму Іспанію”. На думку Чемеринського це необґрунтований романтизм, натомість він пропонує керуватися гаслом “ворог мого ворога – мій друг”, і для нього головним є те, що Франко бореться проти комунізму і впливів Москви [30, 13].

Слід сказати, що постать каудильйо і сьогодні “кидає тінь” на ставлення українських націоналістів до баскського питання. Наприклад, лідер Національного альянсу Ігор Гузь, який симпатизує боротьбі басків за власну державу, зізнається: “Безумовно, я на боці басків у їхній боротьбі за свою незалежність. З іншого боку, мені імпонує Франко з його діями по усмиренню комуністичної та анархічної зарази...” Питання для українського націоналіста складне. Якби я був баском чи іспанцем, питання, думаю, не стояло б” [31].

Чи взяти до ваги хоча б “Тризуб” – організацію, яка відкрито підтримує “національно-визвольну боротьбу баскського народу”. На сайті цієї організації поряд з розділом “Антиімперський фронт”, де містяться позитивні матеріали з виразами солідарності у справі басків і каталонців, можна також знайти статті “Шлях Іспанської Фаланги”, або текст Ігоря Загребельного “Диктатор чи національний рятівник”, в якому глорифікується постать каудильйо Франко, котрий врятував Іспанію від анархії і розрухи, яка “могла б перетворитися на безбожницьке комуністичне пекло на зразок ССРСР”. Разом з тим автор, якщо йдеться про каталонців і басків, зізнається, що “не можна замовчати і негативні аспекти режиму Франко: “Сама Іспанія була поліетнічною державою. Крім титульної нації – кастильців, тут також проживали галісійці, каталонці, баски. Усвідомлюючи свою національну ідентичність, каталонці і баски вели боротьбу за відокремлення від Іспанії і створення самостійних національних держав. Режим генерала Франко не хотів поділу держави, придушував прояви сепаратизму, здійснював асиміляторську політику” [32].

Другою дилемою, яка постає перед українськими націоналістами, якщо мова заходить про баскське питання, є питан-

ня ідеологічне, а саме як оцінити той факт, що ЕТА і блок партій “Izquierda abertzale”, який є політичним представником цієї організації, у своїй діяльності опирається на марксизм? Тобто, баскські радикальні націоналісти належать до протилежного ідеологічного табору ніж українські націоналісти.

Однак тут марно шукати якоїсь однозначної відповіді з боку українських націоналістів. Нерідко марксизм баскських радикалів ототожнюється з його радянським різновидом, а їхній націоналізм сприймається як “фасадний” і, відповідно, тут важко очікувати солідарності з діяльністю ЕТА. Такі думки висловлюють дописувачі в “живому журналі” лідера Національного альянсу Ігоря Гузя, який досить багато уваги приділяє конфлікту в Країні Басків. Ось які коментарі можна знайти стосовно запису, що присвячений Арнальду Отегі, лідеру політичного крила ЕТА: “Вони [члени ЕТА-Н.О.] ліваки, їх “націоналізм” зводиться лише до відокремлення Країни Басків. Ленін вітав такий “націоналізм” [33]. Їхню ідеологію можна назвати щось на кшталт націонал-комунізм чи навіть націонал-анархізм. Як на мене, то Україні більше потрібна єдина Іспанія ніж незалежні баски.” Ще один з учасників дискусії розподіляє погляди свого попередника щодо ЕТА і баскського сепаратизму, і висловлює занепокоєння, що приклад басків може негативно відбитися на Україні: “Як почнеться в Іспанії, то відіб’ється на Франції і т.д. Нам такий розвиток подій не потрібен. Як іспанці говорять, що баски – частина іспанської Нації – так ми говоримо, що немає русинів або вони частина української Нації. А те, що ЕТА – комуняки, то ще одна причина бути не на їхній стороні” [34].

Однак автор цього “живого журналу”, Ігор Гузь, вважає, що все ж таки ліве спрямування більшості баскських націоналістів немає визначального значення, головне, що вони виступають під національними гаслами. На його думку, українським лівим варто в цьому плані брати приклад з басків – “Я український націоналіст, право-консервативних поглядів. Але українські комуністи, що будуть йти під гаслом “Україна понад усе!” і не будуть підстилкою для Москви викликали б у мене позитивні емоції. Так як це ми бачимо в Країні Басків...” [35].

Схоже розумування демонструє публіцист Богдан Харахаш,

котрий перекоаний, що найбільш важливим є той факт, що баскські радикали стоять на незалежницьких позиціях і ведуть національно-визвольну боротьбу, а те, що це відбувається під лівими гаслами, на його переконання, другорядне. Харахаш радить підійти до цього з практичного боку, за його словами “прапори марксизму можна викинути на смітник історії, бо він себе вичерпав” [36]. Тобто, незважаючи на певний дискомфорт який спричинений тим фактом, що ЕТА і радикальні баскські націоналісти належать до лівих сил, з марксистсько-ленінським ухилом, українські націоналісти все ж таки симпатизують баскам, бо вбачають в них своїх однодумців-націоналістів, які борються за незалежність “малого народу” проти імперії, як це лаконічно охарактеризував Віктор Рог, голова Молодіжного націоналістичного конгресу: “Націоналісти не можуть бути ні правими, ні лівими” [37].

Варто зауважити, якщо йдеться про українські націоналістичні середовища, тема басків теж часто з’являється в контексті дискусії довкола Косовського прецеденту, коли націоналістична опінія досить поділена в оцінках, тобто – чи йдеться про сепаратизм чи національно-визвольну боротьбу. Власне, екстраполяція прикладу Країни Басків на Косово, а особливо на ситуацію з питанням сепаратизму і регіоналізму в Україні може певною мірою пояснити таку розбіжність у дефініціях ЕТА, про що мова йшла вище.

Досить цікавою, у світлі цього є стаття Сергія Багряного “Сепаратизм: реакція націоналістів”, де відзначається непослідовність українських націоналістів у реалізації гасла ОУН Бандери: “Свобода народам! Свобода людині!”, у випадку з Косово. Автор справедливо задається питанням, що головніше – право націй на самовизначення чи принцип невтручання у внутрішні справи держав?, і проводить аналіз ситуації в Абхазії, Осетії, Криму і Косово, а також в Країні Басків і Шотландії. На його думку, поза сумнівом, абхазці і осетини – це відмінні від грузинів народи, які мають свою традицію, і живуть на своїй території з давніх-давен, але за сучасною абхазькою і осетинською проблемами стоїть Росія, яка має відповідні інтереси у цьому регіоні, і відповідно це штучно створений сепаратизм. Схожі паралелі проводяться з Кримом, на думку Багряного, – поза сум-

нівом кримські татари – корінний народ на цих землях, “Але наразі балачки про можливий суверенітет автономної республіки є не більш ніж прикриття реальних намірів тамтешніх сепаратистів: віддати півострів під контроль або Туреччини (у випадку з радикальними колами кримських татар), або Росії” [38]. Натомість він вважає, що: “Трохи іншого ставлення вимагає ситуація довкола національно-визвольних рухів басків в Іспанії, та північних ірландців і шотландців у Британії. Не секрет, що боротьба цих народів нараховує не те що десятки, сотні років. З погляду історії, ці народи мають повне право на власну державність. І в цьому з ними завжди були солідарними ми, українські націоналісти”. Однак, на думку Сергія Багряного, баскам слід брати приклад з шотландців, використовувати парламентські, а не терористичні методи боротьби [39]. Одним із прикладів солідарності українських націоналістів з незалежницькими устремліннями, може служити заява заступника голови ВО “Свобода” з ідеологічних питань Олександра Сича, що Іспанія веде себе як СРСР наприкінці 80-х рр., блокуючи намагання Каталонії, Країни Басків і Галіції брати самостійну участь у міжнародних спортивних федераціях. На його думку: “Україна, як молода держава, повинна підтримати прагнення Каталонії, Басконії та Галісії до повної “спортивної”, а згодом і державної незалежності, як колись підтримали нас каталонці, баски та галісійці, коли наша держава виборювала незалежність” [40].

Разом з тим Олександр Сич демонструє виразну амбівалентність у підході до принципу національного самовизначення. На питання чи в контексті згаданої заяви Україна і українські націоналісти повинні підтримати право на самовизначення кримських татар, у випадку їхніх політичних аспірацій, зазначав таке: “Якщо йде процес становлення національної держави, то в цій державі на етапі становлення, коли розбудовується її фундамент будь-які автономні утворення вже априорі є загрозою відцентрових тенденцій”. На думку ідеолога Свободи одна справа, коли держава має 18 років, а інша – декілька століть [41]. Отож, якщо Україна проіснує стільки, скільки ж Іспанія, то тоді можна говорити про надання відповідного права кримським татарам. Як бачимо, українські праворадикали

досить інструментально використовують гасло “Свобода народам! Свобода людині!”, осцилюючи тим самим між романтизмом щодо басків, каталонців чи північних ірландців і прагматизмом, щодо кримських татар, абхазців, осетинів, валоризуючи одних як романтичних борців за незалежність, а інших – як сепаратистів. Проблеми, поставлені Орестом Чемеринським у 1938 році для українських націоналістів у їхній солідарності з так званими “неісторичними народами” залишаються на часі.

Підсумовуючи варто зазначити, що баскська тематика займає своє специфічне місце у дискурсі українських праворадикальних середовищ. Ця специфіка полягає в тому, що це питання має свого роду два виміри, а саме: сучасний та історичний. З одного боку, як ми бачимо, відбувається моніторинг подій довкола конфлікту в Країні Басків (замахи ЕТА, вибори, заяви політиків тощо), що можна пояснити актуальністю проблеми регіональних поділів та сепаратизму для України, які піднімаються в контексті баскського питання. Проте, з іншого боку, можна говорити, що баскський приклад більшою мірою приваблює українських націоналістів своєю романтичністю боротьби самобутнього народу, який розмовляє таємничою мовою еускара, а в його авангарді стоїть революційна організація ЕТА, яка ототожнюється зі ще однією революційною організацією, тобто ОУН. Іспанський політик XIX століття, Кановас дель Кастільйо, сказав таке: “Якщо народи без історії щасливі, то впродовж століть найщасливішими були баски”. Можна припустити, що українські націоналісти звертаючись, у своїх статтях, до прикладу Еускаді немов би переносяться в часи 20-30-х років на Західну Україну, коли і українці також були “найщасливішими”, де панував революційний дух ОУН, бойовики якої, як і етівці, вправно ліквідували окупантів і зрадників, а на їхню честь складали пісні і влаштовували урочисті похорони. Це світ, де зрозуміло хто свій, а хто чужий. Можливо зацікавлення баскською тематикою зумовлене чимось, що можна за Полем Ріккером окреслити як “туга за наївністю”. Це ностальгія за простим і зрозумілим світом.

Література:

1. Kieniewicz Jan, Hiszpania w zwiercadle polskim. – Gdańsk 2001.

2. Баски погодились на автономію замість незалежності. [WWW document]. URL <http://www.bratstvo.info/bratstvo-text-6202.html> (21.03.2009).

3. В Іспанія поліція заарештувала сімох бойовиків ЕТА. [WWW document]. URL http://una-unso.cv.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=291&Itemid=30 (16.03.2009).

4. Акція проти ЕТА. [WWW document]. URL <http://una-unso.in.ua/?p=10233> (16.03.2009).

5. Андрій Архіпов. Молоді баски підтримують чеченських повстанців. [WWW document]. URL <http://www.nation.org.ua/news/2006-05-25.html> (22.03.2009).

6. ЕТА оголосила про припинення перемир'я з іспанською владою. [WWW document]. URL http://www.nation.org.ua/news/news_481.html (04.04.2009).

7. ЕТА оголосила про продовження збройної боротьби за самостійність Країни Басків. [WWW document]. URL <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist5/Basky/article003> (06.04.2009).

8. Андрій Левус. Країна Басків і свобода // Націоналізм у світі. –К.: Українська видавнича спілка, 1999.

9. Орест Форко. ЕТА-тероризм чи боротьба за свободу? [WWW document]. URL <http://h.ua/story/57328/> (11.04.2009).

10. Вічні борці. [WWW document]. URL <http://forumz.dp.ua/showthread.php?p=311608> (15.05.2009).

11. Богдан Харахаш. За Еускаді, за її волю! [WWW document]. URL <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist5/Basky/article003> (06.04.2009).

12. [WWW document]. URL <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist5/Basky/article003> (22.04.2009).

13. Андрій Левус Країна Басків і свобода // Націоналізм у світі. –К.: Українська видавнича спілка, 1999.

14. Ibidem.

15. Антон Іваніцький. Batasuna. [WWW document]. URL http://www.una-donetsk.netfirms.com/unso/new_hist2.htm (04.05.2009).

16. Ігор Гузь. Баскський перелом. [WWW document]. URL <http://guzj.livejournal.com/112803.html> (11.05.2009).

17. Андрій Левус Країна Басків і свобода // Націоналізм у світі –К. Українська видавнича спілка, 1999.

18. Баскійський досвід мовного будівництва. [WWW document]. URL http://nation.org.ua/articles/articles_372.html (12.05.2009).

19. Ігор Іванченко. Де скарб твій, там серце твоє. [WWW document]. URL <http://banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist0/Ivanchenko/article01> (11.05.2009).

20. Розмова з Богданом Харахашем (10.04.2009, зберігається в архіві автора.)

21. Андрій Архіпов. Молоді баски підтримують чеченських повстанців. [WWW document]. URL <http://www.nation.org.ua/news/2006-05-25.html> (22.03.2009).

22. Розмова з Богданом Харахашем (10.04.2009, зберігається в архіві автора).

23. Розмова з Віктором Рогом ((10.04.2009, зберігається в архіві автора)).

24. [WWW document]. URL <http://www.batckivchina.uaforums.net/--vt76-30.html> (22.05.2009).

25. Розмова з Віктором Рогом (10.04.2009, зберігається в архіві автора).

26. [WWW document]. URL www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/news/20081203a (29.04.2009).

27. [WWW document]. URL <http://www.geocities.com/mnkternopil/новуну.html> (11.05.2009).

28. Розмова з Олександром Сичем (25.03.2009, зберігається в архіві автора).

29. Розмова з Ігорем Гузем (08.04.2009, зберігається в архіві автора).

30. Оршан Ярослав Де стоїмо? – Париж, 1938.

31. Розмова з Ігорем Гузем (08.04.2009, зберігається в архіві автора).

32. Ігор Загребельний. Диктатор чи національний рятівник. [WWW document]. URL <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmistd0/200804/article16> (12.05.2009).

33. [WWW document]. URL <http://guzj.livejournal.com/100088.html?thread=1589240#t1589240> (24.03.2009).

33. Ibidem.

34. Ігор Гузь. Баскський перелом. [WWW document]. URL <http://guzj.livejournal.com/112803.html> (11.05.2009).

35. Ігор Гузь. Баскський перелом. [WWW document]. URL <http://guzj.livejournal.com/112803.html> (11.05.2009).

36. Розмова з Богданом Харахашем (10.04.2009, зберігається в архіві автора).

37. Розмова з Віктором Рогом (10.04.2009, зберігається в архіві автора).

38. Сергій Багрянний. Націоналізм і сепаратизм в умовах сучасності. [WWW document]. URL <http://narodna.pravda.com.ua/politics/493ff1dc92c3c/>.

39. Ibidem.

40. Олександр Сич. Україна повинна підтримати прагнення Каталонії, Басконії та Галісії до незалежності. [WWW document]. URL <http://www.ivano-frankivsk.vosvoboda.info/dokument003103.html>.

41. Розмова з Олександром Сичем (25.03.2009, зберігається в архіві автора).

А. В. Орішко

НАЦІОНАЛЬНО-РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У РЕАЛІЯХ СЬОГОДЕННЯ

У статті досліджено такі поняття, як “ідентичність”, “релігія”, “національність” – це аналіз релігійної та національної ідентичності, яка розглядається на фоні сьогодення. У цих питаннях релігійна ідентичність розглядається крізь призму національної та етнічної ідентичності із одночасним розглядом терміна “ідентичність” взагалі. Особлива увага приділяється ролі релігійного чинника в ідентифікації людського “Его”.

Ключові слова: ідентичність, національна та релігійна ідентичність, ідентифікація, релігія, самозбереження.

A. V. Orishko

THE NATIONAL AND RELIGIOUS IDENTITY IN THE REALITIES OF TODAY

Based on the analysis of such concepts as identity, religion, nationality is the analysis of religious and national identity, which is considered against the backdrop of today. In what issue of religious identity projected through the prism of national and ethnic identity, as well as more detailed consideration of the term “identity”. Special attention is emphasized on the role of religious factor in the identification of the human Ego.

Key words: identity, national and religious identity, identification, religion, self-preservation.

Для сучасної людини характерне прагнення до сталості, виявлення за будь-яких умов власної ідентичності – особистісної, національної, політичної, релігійної. Множинність наявних ідентичностей як видових (політична, національна, культурна, гендерна, релігійна тощо), так і індивідуальних, всередині кожного класу, які формувалися в результаті пошуку соціокультурної приналежності індивіда, якомусь колективу, якійсь спільноті – це вже реальність.

Сучасний ідентифікаційний процес в Україні, як і в інших країнах пострадянського простору, не є процесом єдиним і цілісним, він характеризується суперечливістю з ознаками соціальної невизначеності та неоднорідності. Виникають нові соціальні групи, зникають і розмиваються у соціальному просторі інші. На цьому фоні багатьом важко самовизначитися щодо власної національно-державної, етнічної чи політичної ідентичності тощо.

У перехідних суспільствах процеси руйнування старих і пошуки нових ідентичностей відбуваються особливо болісно. Тому проблема ідентичності, криза ідентичності, пошуки ідентичності та її ціннісних основ, їх реалізація у відповідних практиках займають центральні місця в національному дискурсі. Розгляд цієї теми потребує від нас звернення до фундаментальних історико-культурних коренів, в основі яких лежить шар релігійної ідентичності, що краще усвідомлюється в контексті концептуального аналізу національної ідентичності. Але перш ніж розглядати цю проблему варто визначитись з терміном “ідентичність”.

Вважається, що поняття “ідентифікація” вперше було запроваджено до наукового обігу З. Фрейдом в 1921 р. есе “Психологія мас та Я”, а всебічний і послідовний розвиток концепт ідентичності отримав у працях Е. Еріксона. Свою популярність і визнання як вченого психоаналітика Е. Еріксон отримав зробивши психоаналітичне вчення про механізми ідентичності “Я” (прагнення людини на різних етапах життєвого шляху до вироблення свого особистісного ядра). Особливу увагу займає в цьому вченні проблема відчуження, “криза ідентичності”, втрата особистістю своєї самототожності, свого “Его”.

Людина, перш за все, ідентифікує себе з самою собою. Ідентифікуючи себе, вона визначає свою належність собі самій як цілості. Це те, що Хайдеггер і Еріксон називали тотожністю або самототожністю. Тобто, в першу чергу, ідентичність виступає як еґо-ідентичність і є атрибутом особистості.

Бердїй Т. вважає, що одним із перших проявів соціальної сутності людини виступає етнічна ідентичність. Розвиток індустріального суспільства зробив зв'язки між людьми більш

загальними та універсальними. Внаслідок цього виникли нові ідентичності: політична, класова, національна... [1; 19].

Національна ідентичність спрямована на сьогодні, є динамічною, перебуває у процесі зміни, адаптації і формування. Етнос є спільнотою, що утворюється на культурно-історичних і духовно-регулятивних засадах, головним для нього є усвідомлення спільності походження та спільних інтересів. Нація є утворенням політико-правовим та соціально-економічним. Під національною ідентичністю слід розуміти процес, самоусвідомлення певним народом своєї етнічної самості відчуття себе окремою етнічною спільнотою, що проживає на цій території, має сформований віками специфічний економічний та соціальний устрій, власну історію, відмінні від інших народів глибокі національні традиції, свою мову і культуру й буття якої спрямоване на досягнення спільної політичної та духовної мети [6; 13].

Поняття національної ідентичності є частиною ширшого поняття – колективної ідентичності. Це поняття оперте на принципі, що індивід засвоює істотні елементи колективної культури, визнаючи їх за власні, ототожнюючись із ними (колективної тожсамості). Водночас індивід виробляє в собі чуття окремішності щодо інших національних спільнот (інакшість). Таке конструювання тожсамості, зазначає В. Попов, має діалогічний характер, який зумовлюють стосунки між індивідом і колективом, а також між певним колективом і іншими колективами. Проте не можливо з'ясувати, що саме визначає належність індивіда нації – об'єктивні чи суб'єктивні критерії, себто народження (“кров”), місце (“земля”), мова, культура чи радше національна свідомість індивіда.

Тому в сучасному глобалізованому світі зовсім небагато осіб, які б не відчували своєї належності ані до жодної релігії, ані до жодної нації. Ця належність лишається дуже важливою складовою особистісної ідентичності мільярдів мешканців планети. У цьому контексті релігійна ідентичність виступає як надзвичайно концентроване вираження світовідчуття людини, квінтесенція найбільш нагальних питань його “життєвого світу”, що зумовлений його культурною забезпеченістю і

ціннісною спрямованістю. Разом з тим, вона стає вираженням тих самих надій і сподівань, що не здійснилися у світі реальних суспільних відносин, у тому числі ідеалів соціальної облаштованості світу.

Будучи присутньою в людській історії через її національний контекст, що підтверджує насамперед Біблія, релігія покликана формувати у представників певних етносів осмислене уявлення про їх національну ідентичність, захищати її, бо ж ігнорування останньої веде до дезорієнтації особи в її суспільному бутті, а то й до суспільної нестабільності [5;21].

Релігійні ідеї, навіть маючи понад етнічний характер, що характерно зокрема для християнства, все одно реалізуються в національній формі, бо ж носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Етноконфесійна специфіка релігії, яка формується через взаємодію її з етнічними чинниками, суттєво допомагає усвідомленню нацією саме своєї самоцінності й самодостатності.

Основним та найважливішим елементом кожної християнської культури є визнання гідності людської особистості. Тому свідомість національної релігійної-культурної ідентичності включає усвідомлення основних прав свободи особистості, до яких, в першу чергу, належить свобода віросповідання. Це найважливіший внесок, який зробило християнство в європейську культуру і в культуру людства, і який робитиме і в майбутньому [2; 5].

Підсумовуючи, варто зазначити, що у сучасному секулярному суспільстві релігійна ідентичність є лише однією з ідентичностей людини. Навіть якщо вона є домінуючою, то обов'язково співіснує з іншими соціальними ідентичностями, модифікується і трансформується у зв'язку з ними.

Міжнародні експерти фіксують глибокі ідентифікаційні кризи сучасного суспільства, які пов'язані із етнічністю і релігійністю. І це зрозуміло, бо релігія прагне придати сенс цілі і місцю нашого існування, яке, як правило, проходить в етнічно окресленому середовищі. Релігія виявляється взаємозв'язаною із усіма рівнями людських відносин – від найменшого, і яким є сім'я, і до вищого, тобто все людство. Ці рівні, на думку Давіда

Розена (“Национализм и религиозный фундаментализм в современном секулярном обществе”), визначають нашу ідентичність, і не тільки як особистостей, а як соціальних істот.

Соціум постійно усвідомлює, що тільки в умовах справді Божественної волі можливе всебічне і повне становлення духовної самосвідомості людини [2; 74]. Православна церква, ґрунтуючись на біблійському патріотизмі, існуючи серед людей і для людей, на всіх етапах свого буття виявляла приклад служіння і своєму народу, живлячи його духовно і надаючи йому приклад любові до Бога і свого народу. Проте, хоч людина і полишила Бога, у своїй першооснові вона – його образ і подоба, а тому, хай і несвідомо, прагне довершеності.

Література:

1. Бердій Т. Співвідношення етнічної і національної ідентичностей // Матеріали Міжнародної науково-теор. конференції. – Донецьк, 2006.

2. Вальтер Каспер кардинал. Свобода віросповідання та національно-культурна ідентичність // Релігія свободи: Свобода релігій національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми: Наук. щорічник – № 6. – К., 2002.

3. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М., 1996.

4. Ієромонах Аристарх (Лебедев М. Г.) Роль християнських цінностей у відродженні нації і становленні духовної самосвідомості людини // Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу: Матеріали II Міжнародної наук.-практ. конференції. – К., 2004.

5. Колодний А. національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст // Релігія свободи: Свобода релігій національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми: Наук. щорічник – № 6. – К., 2002.

6. Попов В. Динамічна модель ідентичності // Матеріали Міжнародної науково-теор. конференції. – Донецьк, 2006.

К. Ю. Мещерякова

ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ СПІЛЬНОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ПОЛІ КУЛЬТУРНОСТІ

У статті вказано на необхідність формування української ідентичності в полікультурному суспільстві. З'ясовано тенденції, що властиві парадигмі імміграційного процесу. Проаналізовано проблеми ідентичності, розглянуто поняття колективної національної та особистісної ідентичності, культурної політики, а також сформульовані головні кроки для її розвитку.

Ключові слова: національна ідентичність, особистісна ідентичність, культурна політика, полікультурність.

К. Y. Meshcheryakova

PROBLEMS OF FORMING OF THE COMMON EUROPEAN IDENTITY IN THE CONDITIONS OF POLY CULTURE.

Is indicated the necessity of forming of the Ukrainian identity for policultural society. Found out the tendencies, that incident to the paradigm of immigration process. Are analysed the problems of identity, are considered the concepts of collective national and personality identity, cultural policy, and also are formulated main steps for its development.

Keywords: national identity, personality identity, cultural policy, policulture.

Становлення України як незалежної держави, процеси національного відродження та розбудови громадянського суспільства зумовило необхідність пошуку нових, обґрунтованих підходів до проблем національного виховання, шляхів формування української ідентичності. Відмовившись від принципу “Україна для українців” та обравши шлях демократичного, правового поступу, ми зіткнулися з необхідністю вкрай важливого та складного завдання – формування цілісної української

ідентичності в полікультурному суспільстві. Багатоманітність українського суспільства є системою складної організації з власною (історично-регіональною, світоглядною, етносоціальною, культурною) специфікою внутрішньосупільної взаємодії. Створення демократичної та правової держави, процес формування української ідентичності зумовлює необхідність консолідації українського суспільства шляхом мирного і толерантного співіснування різних груп і прошарків населення України.

Науковий аналіз проблеми ідентичності повинен враховувати її актуалізацію та форми прояву в етнонаціональному просторі сучасного суспільства. Особливий інтерес викликає тут дискусія науковців з приводу концептуалізації так званої “колективної національної ідентичності”. Польська дослідниця А. Клоковська пропонує, наприклад, чітко відрізнити поняття зазначеної ідентичності, що належить до цілісних національних спільнот, від поняття індивідуальної національної ідентичності, яке являє собою лише один із аспектів (інколи дуже важливий) інтегральної ідентичності окремого індивіда [4, 97]. Нижче йдеться саме про модуси існування, прояву та впливу колективної національної ідентичності в сучасному етнонаціональному просторі людського світу.

Колективна національна ідентичність передбачає існування певної національної спільноти, яка, за визначенням професора Лондонської школи економіки Е. Сміта, “має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам’ять, спільну масову, громадську культуру, спільну економіку й єдині юридичні права та обов’язки для всіх членів” [2, 23]. Вказані об’єктивні передумови й риси національної спільноти є водночас найголовнішими ознаками колективної національної ідентичності. Вона, за своєю сутністю, багатовимірна, її ніколи не можна звести до якогось єдиного елемента. Крім того, вона володіє певною особливістю, специфічним сплавленням об’єктивних і суб’єктивних рис, що дозволяє відрізнити одну національну спільноту від іншої. Суттєве значення тут мають відчуття спільної долі, загальні переживання, колективна пам’ять, тобто все те, що сприяє формуванню колективного “Ми”. Звідси ідентичність певної національної спільноти швидше можна

представити як її колективну самосвідомість, самовизначення, самовироблення власного образу і змісту самосвідомості, ніж як ззовні кимось сконструйований образ “національного характера”. Це означає, що у випадку з колективною національною ідентичністю ми маємо справу з процесом і проявом колективного самоконструювання образу власної національної спільноти. Характер цього колективного самоконструювання багато в чому залежить від об’єктивних передумов і практик функціонування цієї національної спільноти. Наприклад, від стану життєвих ситуацій, в яких може перебувати та чи інша нація (гарна економічна ситуація, нестабільна політична ситуація, зовнішні загрози тощо). Водночас колективне самоконструювання образу власної національної спільноти може знаходитися під сильним впливом поширених в її середовищі ціннісних уявлень, міфів та стереотипів, особливо тих, які змальовують контрастність між “нами” і “ними”, “своїми” і “чужими”.

В основі полікультурного суспільства поняття ідентичності є одним з найбільш обговорюваних у світовій науці як наслідків глобалізації і загострення проблем ідентичності. Особистісна ідентичність формується і утверджується на основі ідентичності соціальної: лише усвідомивши своє “ми”, свою спільноту з тією чи іншою групою, людина може виділити себе із цієї спільноти як автономне “я”, індивід стає особистістю в процесі реалізації своїх відносин з іншими людьми [3, 232].

Полікультурність різною мірою властива кожній країні, що виникла особливо у наші часи у зв’язку з розпадом Радянського Союзу, коли країни Західної Європи зустрілися з різноманітними реаліями як наслідок присутності меншин, що принесли в західне суспільство полікультурні суперечності, пов’язані з мовними, релігійними, етнокультурними, етнічними відмінностями. Недавні й ті, що тривають сьогодні геополітичні зміни випробовують збалансованість між нацією, територією і державою, збалансованість, яка визначається і забезпечується, головним чином, національними системами [3, 234].

Розвиток сучасних національних держав і піднесення національних рухів змінюють ландшафт політичної і культурної ідентичності. Тривалий час упродовж історії більшість людей

перебували в мережі локальних культур, проте сучасні умови глобалізації сприяють взаємопроникненню культур, цивілізацій, релігій, формуванню полікультурності. Властива сучасній цивілізації полікультурність є тим форматом глобальних відносин, у які вписується й інтегрується будь-яка інша полікультурна ситуація. Саме завдяки цій полікультурності докорінно переосмислюється питання про культурну ідентичність. Витоки її лежать у тих явищах, які характеризують еволюцію індустріальних суспільств Західної Європи – від широкомасштабних протоісторичних міграцій до геополітичної споруди. Історичний розвиток держав-націй та процесу централізації держав у Європі як у Західній, так і в Центральній та Східній пояснює появу багатонаціональних, багатомовних та поліетнічних держав. Цей процес є причиною наявності в самих державах-націях численних (національних та етнічних) меншин. Лише в країнах Західної Європи меншини нараховують більше 30 млн. осіб. “Поза сумнівом, ми живемо в епоху, коли соціальне життя переважно визначається глобальними процесами, в яких розчиняються національні культури, економіки та кордони,” – зазначає Пол Герст іа Грехем Томпсон. На культурний плюралізм накладається інша ситуація, що виникла в результаті змішування культур у Європі після остаточного оселення недавніх економічних та політичних мігрантів, внаслідок поєднання багатьох соціальних, економічних, демографічних та політичних чинників.

По-перше, спільна ідентичність культурних спільнот історично була результатом інтенсивної діяльності з культурної розбудови. Навіть у межах давніх громад, культурна та політична тотожність часто викликає суперечки між і всередині соціальних класів, гендерних груп, етнічних угруповань та генерацій. Існування спільної культурної самототожності не можна просто пояснити гусно проголошеними символами національного усвідомлення.

По-друге, глобалізація культурних процесів і комунікацій може стимулювати утворення нового іміджу спільноти, нові способи культурної участі та нові дискурси ідентифікації. Глобалізація сприяє створенню новітньої форми комунікації та

інформаційних моделей, а також певної мережі стосунків, які пов'язують між собою конкретні групи та культури, трансформуючи динаміку культурних стосунків за межі держави.

По-третє, держави більше мають спроможності та культурних засобів для змагання з імперативами глобальних економічних змін, замість того вони мають допомагати окремим громадянам йти туди, куди вони хочуть, забезпечуючи їх соціальними, культурними та освітніми ресурсами. Культурний та освітній капітал має покращити можливості громадян, що стикаються з конкуренцією на локальному, національному, регіональному, глобальному рівнях, та забезпечити більшу мобільність промислового та фінансового капіталу.

По-четверте, переміщення культурних цінностей через кордони, змішування та поєднання культур створюють основу транснаціонального суспільства зі складною ідентифікацією, що поступово знаходить своє втілення і водночас об'єднує людей у транснаціональні рухи, агенції й інституційні структури.

Полікультурність, що формується в умовах глобалізації, проявляється через етнічний аспект (етнокультурну та мовну приналежність), а також неприв'язаності до певної території та регіону, що з повною силою демонструє глибинний розрив між культурою та економікою й технологією. Парадигмі імміграційного процесу в Західній Європі властиві три основні тенденції:

1. Тенденція кількісного збільшення та географічного концентрації.
2. Тенденція до осілости в країні імміграції.
3. Переважання вихідців з країн, які не належать до Європейського співтовариства [3, 236].

Важливим інструментом пошуку спільної проблеми є культурна політика. Розробка проблематики культурної політики є актуальною з огляду на орієнтацію держави на інтеграцію до європейських структур.

Сфера культурної політики і стратегія дій значно мінялися в Європі протягом сторіч, що супроводжувалося поширенням впливу європейських народів і націй. На початку ХХІ століття проблема культурної політики стає особливо гострою у зв'язку з процесом загальної глобалізації у світі, і тому роль культури і

зв'язаної з нею діяльності все більше виявляється в центрі уваги на національному і міжнародному рівні.

Міжурядова конференція з використання культурної політики з метою розвитку, що проходила в Стокгольмі з 30 березня до 2 квітня 1998 року, проголошує таке: 1) Культурна політика, як один із найважливіших компонентів політики стійкого розвитку в межах наявної системи, повинна застосовуватися в єдиному комплексі з іншими формами соціальної політики на основі інтегрованого підходу. Будь-яка політика розвитку повинна враховувати культуру як таку. 2) Діалог між культурами повинен будуватися на основі спільності цілей культурної політики... 3) Культурна політика повинна бути спрямована на усвідомлення нацією себе як багатогранної спільності в межах національної єдності – співтовариства, заснованого на цінностях, загальних для всіх чоловіків і жінок, що дає всім своїм членам право на доступ, життєвий простір і власну думку. 4) Культурна політика повинна також бути вільною від будь-якої дискримінації і спрямована на поліпшення соціальної інтеграції і якості життя всіх членів суспільства... 5) Держава повинна робити все можливе для тісного співробітництва з громадянським суспільством у виробленні й реалізації культурної політики та її інтегруванні в стратегію розвитку. 6) У світі, де взаємозалежність росте з кожним днем, відновлення культурної політики повинне відбуватися одночасно на місцевому, регіональному і глобальному рівнях... 7) Будь-яка культурна політика обов'язково повинна враховувати всі елементи, що визначають культурне життя... Доступ до культури і її поширення неможливі без підтримки динамічного творчого початку, що розвивається під захистом закону.

“Сьогодні культура, з одного боку, як скарбниця європейської самосвідомості надає законної сили нашій політиці й способу життя, з іншого боку, серед професійних і бюджетних пріоритетів держави вона розміщується дуже низько. Статус культури в суспільстві характеризується величезним розривом між підтримкою на словах і допомогою, у тому числі фінансовою, на ділі... У більшості сучасних держав культура розміщується в низу вертикалі пріоритетів... Складається таке враження, на-

чебто витрати на культурне здоров'я суспільства йдуть врозріз з витратами на тілесне здоров'я громадян" [1, 39].

Література:

1. Саймон Манді. "Культурна політика: коротке керівництво / Культурна політика в Європі: вибір стратегії й орієнтири". Збірка матеріалів. Укладачі: Є. І. Кузьмін, В. Р. Фірсов. – М.: "Видавництво Ліберія", 2002.
2. Сміт Е. Д. "Національна ідентичність". – Київ: "Основи", 1994.
3. Воронкова В. Г., Кіндратець О. М., Жадько В. А., Катаєв С. Л. "Політика європейської інтеграції". – Київ: ВД "Професіонал", 2007.
4. Kioskowska, A. "Kultury narodowe u korzeni", Warszawa: "PWN", 1996.

Л. Є. Чернова

ДО ПИТАННЯ ПРО СУБ'ЄКТ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглядаються різні теоретичні підходи до вирішення проблеми суб'єкта етнонаціональної культури. Ця проблема визначається як базова у своїй інтеграційній концепції етнонаціональної культури та моделі її структурних компонентів. Спираючись на діалектику загального, особливого та унікального у культурі, розкривається механізм створення, розповсюдження та відтворення етнокультурних феноменів завдяки інтерації між індивідуальною та груповою, внутрішньоетнічною та міжетнічною. Суб'єкт етнонаціональної культури може бути визначене залежно від рівня аналізу культури, її структурних елементів та функціональної ролі агентів культури. Культура і є засобом перетворення етносу в суб'єкт історії.

Ключові слова: етнос, етнонаціональна культура, колективні та індивідуальні суб'єкти.

L. Y. Chernova L.

TO THE QUESTION ABOUT OF THE SUBJECT OF ETHNONATIONAL CULTURE

Chernova L. considers different theoretical approaches to solve ethnonational culture subject problems. Author determines this problem on the basis of her own integrated concept of ethnonational culture and model of its structural elements. Using the dialectics of common, special and unique in culture, the author considered the mechanism of creation, diffusion and reproduction of ethnonational culture in the interactions of collective and individual subjects. Subjects of ethnonational culture may be differing depending on levels of culture analysis, its separate components and functional role of its agents. Actually, the ethnonational cultures turn ethnics into the subject of history.

Key words: ethnics, ethnonational culture, collective and individual subjects.

Як справедливо зазначав на IV Міжнародному конгресі українців Г. Скрипник: “Незаперечний вплив на суспільне життя етнічного фактора, активізація етнонаціональних рухів в усіх, без винятку, кутках світу дає підстави розглядати глобалізацію й етнізацію як дві взаємопов’язані сторони єдиного процесу” [1, 3].

Метою статті є проаналізувати проблему суб’єкта етнонаціональної культури^{1*} в науці та соціальній реальності. Щоб вирішити поставлене завдання, необхідно розглянути діалектику колективної та індивідуальної творчості та їх результатів в етнонаціональній культурі, які складають її різні шари та рівні.

У багатьох роботах з цієї тематики взагалі відсутній або залишається відкритим питання про суб’єкт культури, творця її цінностей та досягнень. Суспільство, культура, виступає суб’єктом відповідно до індивіда і соціальних груп, вони діють, формують, виховують самі по собі. Наприклад, Д. Попов пише: “Оскільки механізми культури діють як акумулятори досвіду організаційних, предметних і мислительних операцій, вони виявляють тенденцію виводити людей за межі смисложиттєвої практики до принципово інших позицій щодо природної і соціальної дійсності. Культура надбудовується над структурами життя у вигляді складних систем над- і поза вітальних орієнтацій. Як соціокультурна форма організації індивідуального і надіндивідуального життя, етнос характеризується значним поширенням (якщо не переважанням!) механізмів біосоціального автоматизму – традицій, звичаїв, ритуалізованих форм поведінки. Саме механізми автоматизму й домінування культуровітальної організації над індивідом надають етнічній високій стабільності його існування [3, 10]. Ми думаємо, що автоматизм в культурі відігравав першочергову роль лише на ранніх етапах історії, але і тоді, і зараз, вони є продуктом творчості (“Винайдена традиція” Е. Хобсбаум). А для наступних поколінь вона

^{1*} Автор вважає національне інституціональною формою буття етнічного [2]. Загальна категорія всіх форм етнічного у сучасному світі є поняття етнічні групи. Тому поняття, які часто зустрічаються у науковій літературі: “національність”, “національна самосвідомість”, “національна психологія” тощо пропонуємо трактувати як етнічні феномени. Громадянсько-політичне поняття нації та національної культури автор розглядає як надетнічний феномен.

є результатом соціалізації, в процесі якої відбувається добровільне прийняття кожним індивідом групових норм поведінки і діяльності через ідентифікацію з даною або з іншою етнічною групою. Тим самим, суб'єктом культури виступають окремі індивіди та етнос в цілому. Але як розділити колективну та індивідуальну творчість, взаємодію індивідуальних та колективних суб'єктів?

Ритуали, традиції, фольклор та інше, коли з'явилися вперше, мали автора, але його ім'я не збереглося в народний пам'яті, оскільки було важливіше освятити ці ідеї та традиції як "вічні", сакральні, трансцендентні.

Як пише про суб'єкт етнічної культури відомий українській етнолог М. Т. Степико: "Етнос як надіндивідуальний соціокультурний суб'єкт родового буття існує в даному біогеоценозі в часовому масштабі в значному ряду генерацій людей" [4, 58]. Тим самим, суб'єктом виступає весь етнос, всі його представники. Але внесок цих суб'єктів у культурну "скарбничку" не однаковий. Безсуб'єктне розглядання культури є результатом абстрагування від конкретних суб'єктів, які цю культуру створили, зберігають і розвивають. Як справедливо відзначає українській вчений В. Тарасенко, через це ігнорується участь у цих процесах суб'єктивного чинника, оскільки соціальні зміни і трансформації представляються як "еволюційно-спонтанний безсуб'єктний процес, який все "робить" сам: руйнує, конструює, змінює, створює, переводить суспільство з одного історичного шляху на інший" [5, 25].

Культура, як відомо, виникла як процес виділення індивідуального "я" з колективного "ми". Розвиток цієї соціальної дихотомії привів не до розвалу людського суспільства, а до небувалого розквіту культури на планеті. "Будь-яка індивідуалізація суб'єкта культури приводить до росту його плідної активності, загального культурного надбання", – пише В. П. Тоїдіс у роботі "Етнонаціональний менталітет та етнічна самосвідомість" [6, 7].

По-перше, на ранніх стадіях, коли свідомість особистості ще не відділялася від родової, ім'я автора не збереглося, але це не означає що його не було. Наприклад, А. Моль підкреслює, що між культурою і соціальним середовищем є постійний зв'язок. Куль-

тура існує тільки завдяки творчим особистостям, які її розвивають. Саме у цьому виявляється соціодинаміка культури [7, 85].

Можна припустити, що різні представники етносу вносили різний внесок у формування етнічної культури: одні більш – як автори, творці, винахідники; інші менше – як споживачі, користувачі, носії. Але і на ранніх стадіях, і пізніше, сказання, міфи, так звані “народні пісні” (вони ставали такими), анекдоти, прислів'я мали авторів, але їхні імена були втрачені; виконавці настільки творчо інтерпретували оригінал при відтворенні, що він ставав для них своїм, особливо в часи усної культури. Наприклад, можна виконувати частушки або колядки завчені, а можна їх складати, при чому як індивідуально, так і колективно, прямо “на місці”, в “процесі”. Тому народна колективна творчість не тільки консервативна і традиційна, вона також може бути новаторською. І навпаки, з авторськими класичними текстами письмової культури поле інтерпретаційної індивідуальної творчості виконавців (суб'єктів-ретрансляторів) значно зменшується, проте і тут є індивідуальне розуміння та специфічне сприйняття суб'єкта-споживача культури, що ретранслює її надбання іншим суб'єктам: друзям, знайомим, дітям... Ще більше консервативною стає авторська культура через систему шкільної освіти, і тим самим те, що спочатку було революційним і новаторським, стає із часом традиційним й загальноприйнятим. Головну роль у цьому процесі відіграють суб'єкти ретранслятори етнонаціональної культури: педагоги, журналісти, артисти, музиканти-виконавці та ін.

По-друге, авторська, інноваційна культура підживлювалася і зростала на ґрунті “народної” етнічної культури, її символів, образів, цінностей. Всі суб'єкти-автори, в процесі соціалізації спочатку засвоювали культурну спадщину свого етносу.

Таким чином, необхідно розрізнити суб'єкта – носія культури (всі представники етносу, “етнофори”) і суб'єкта-автора, творця нових культурних цінностей, які стають здобутком етнічної та світової культури через процес ретрансляції та культурного споживання. Зрозуміло, що ці ролі можуть поєднуватися в одній особі, але можуть і розподілятися серед членів етнічної групи за ступенем вкладу, за ступенем творчості.

Індивідуальна творчість цінна і являє інтерес для етнічної та світової культури настільки, наскільки в ньому уміло поєднуються етнічно-специфічне із загальнолюдським.

Третій аспект дискусії про суб'єкт етнонаціональної культури ґрунтується на відомому висловлюванні “книга існує тільки коли її читають, а музичний твір – коли його виконують”. Продовжуючи цю думку, можна казати, що обряди та звичаї також існують тільки в культурних практиках повсякденності, а ціннісні установи, коли втілюються у моделях поведінки. Таким чином, індивідуальна творчість суб'єктів – авторів, розповсюджувалась завдяки професійній діяльності суб'єктів – ре-трансляторів етно-національної культури і ставала елементами колективної свідомості та колективної творчості (хоч у малому ступені співавторством) суб'єктів-носіїв і споживачів. Цю ж позицію можна знайти в інтерпретаційній концепції К. Гирця. Культура, за Гирцем, існує тільки в процесі її інтерпретації. А інтерпретувати культуру – значить бути її носієм. “Культура – це стратифікована ієрархія значимих структур; вона складається з дій, символів і знаків. Аналіз культури, зроблений антропологами, – це інтерпретація інтерпретації, вторинна інтерпретація світу, котра постійно описується та інтерпретується людьми, які її створюють” [8, 5]. Тобто носій та творець – одна і та ж особа.

Оскільки культура задає не тільки “матрицю”, програми життєдіяльності етносу, що відзначається всіма дослідниками цієї теми, але і сенс, орієнтири, цілі для розвитку етносу, то вона функціонує тільки через діалектику традиції та новаторства, індивідуального і колективного у всіх своїх структурних компонентах, сприяючи, тим самим, відтворенню етносу як суб'єкта історії.

Як зазначається у колективній монографії П.І. Гнатенка і М.П. Бузького, життя як таке оформляється в етносі через управлінсько-регулятивне відношення, яке опосередковує інформаційний обмін етнічного організму з середовищем. Тому в етносі виділяється, з одного боку, регулятивно-програмуючий початок (“суб'єкт”), з другого – сама життєдіяльність індивідів, організованих у межах етнічної спільноти. Програмуючий по-

чаток все більше набуває культурно-текстові, змістовні та символічні форми вираження, через які в етносі устанавлюється нормативність [9, 122].

На наш погляд, культура виступає ні суб'єктом, а засобом, якій регулює життєдіяльність етносу. Саме культура перетворює буття етносу з популяційного рівня (примордіальний, організменний стан) в спільноту (сверхорганізменний), формуючи та розвиваючи його самосвідомість та ідентичність, але не сама по собі, а через дії суб'єктів – представників етносу. Культура не є суб'єктом, а є продуктом колективної та індивідуальної творчості. А етнос, нація є колективний суб'єкт, які створюють, репродукують і зберігають її в нових умовах для нових поколінь, які з її допомогою стають суб'єктами в своєму цілепокладанні та життєдіяльності.

З проведеного аналізу можна зробити такі висновки. Зміст авторської концепції етнічності міститься у розмежуванні існування етносу як популяції (номінальної групи з відчуженою самосвідомістю) або як спільноти з розвиненою, зрілою самосвідомістю. І популяція, і спільнота мають етнічну культуру, яка також розвивається. Завдяки культурі етнос у своєму розвитку приходить до саморефлексії (у міфах, філософії, релігії, наукових та художніх формах), що і формує самосвідомість етносу. Самосвідомість етносу розвивається також у міжетнічній взаємодії та міжкультурних контактах. Власне, становлення етнічної самосвідомості і виявляє становлення суб'єктних якостей етносу, які у подальшому закріплюються в життєдіяльності та культурі етнофоров. Складність наукової проблеми суб'єкта етнонаціональної культури пов'язана з вирішенням низки методологічних завдань.

По-перше, слід визначити рівні аналізу проблеми суб'єкта етнонаціональної культури та їх взаємозв'язок: соціетальний (етнос у цілому), груповий (окремі субетнічні або територіальні групи етносу, що розвиваються автономно) або індивідуальний.

По-друге, культура складна різноякісна система. Її елементи: міфологія, релігія, фольклор, повсякденна культура, наукова і художня творчість, моделі дії та стереотипи поведінки тощо мають різні суб'єктні характеристики і виявляють різні суб'єктні якості.

По-третє, питання про суб'єкт культури має історичний аспект. У різні історичні епохи пріоритет і вплив різних елементів культури та рівнів суб'єктності був різним.

Крім того, слід розрізняти суб'єкта – автора, суб'єкта – ре-транслятора та суб'єкта – носія етнонаціональної культури їх вплив в її розвиток не однакові.

Але, будь-яка колективна творчість є продукт творчої діяльності індивідуальних суб'єктів, їхніх інтеракцій та комунікацій.

Література:

1. Скрипник Г. Методологічні засади та проблеми розвитку сучасної української етнології // Етнологія. Фольклористика. – Одеса 26-29 серпня 1999. – Т. 1.

2. Чернова Л. Є. Поля сенсу та співзвучності понять “Етнічність” і “Національність” // Наукове пізнання: методологія та технологія. Одеса. – Вип. 2. – 2006 (18).

3. Попов Д. Соціокультурна рефлексія над смыслом людського життя // Життя етносу: соціокультурні нариси. Навчальний посібник. – К.: Лібидь. – 1997. – Нарис 1.

4. Степико М. Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). – К.: Товариство “Знання”, КОО, 1998.

5. Тарасенко В. І. Концептуальний дефіцит макроструктурних уявлень про суспільство у вітчизняній соціології // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства: Наукові доповіді і повідомлення II Всеукраїнської соціологічної конференції. – К., 2002.

6. Тоидис В. П. Этнонациональный менталитет и этническое самосознание // Этничность, культура, менталитет. Междисциплинарный сборник статей. – Карачаевск: Изд-во КЧГПУ, 2000.

7. Моль А. Социодинамика культуры. – М.: Издательство “Прогресс”, 1973.

8. Geertz Cl. Interpretation of Culture. – N.Y. – 1998.

9. Гнатенко П. И., Бузский М. П. Национальная психология и бытие общества. – Днепропетровск – ДНУ. – 2002.

А. А. Єкатеринчук

**ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ
УКРАЇНОМОВНОГО ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕННЯ
НА ПІВНІЧНОМУ ПІДЛЯШШІ.
РОЛЬ МОВИ В ПРОЦЕСІ ЕТНІЧНОГО
САМОВИЗНАЧЕННЯ**

У статті розглядається проблема ідентичності автономного українськомовного православного населення на Північному Подляшші (Польща). Ця спільнота була пізно включена в національні процеси. Більшість населення цього регіону не має жодної національної ідентичності, набуваючи лише етнічну ідентичність, що визначається православним віровизнанням, а також рідною мовою, яка передається від покоління до покоління.

Ключові слова: Північне Подляшшя, мова, самовизначення, ідентичність, діалектологія.

Andriy Jekaterynchuk

**THE QUESTION OF IDENTITY OF UKRAINIAN-
SPEAKING ORTHODOX POPULATION IN THE REGION
OF NORTHERN PODLACHIA. THE ROLE OF LANGUAGE
IN PROCESS OF SELF-IDENTITY**

The paper deals with the problem of the identity of the indigenous Ukrainian-speaking population of Orthodox denomination in the region of Northern Podlachia (Poland). This community was late to have been engaged in the national movements. The most of the population of this region lacks any national identity, possessing only the ethnic one, which is being mostly determined by its orthodox denomination, as well as its mother tongue which was being transferred from generation to generation in oral form.

Key words: Northern Podlachia, language, self-identity, dialectology.

Темою цієї статті є ідентичність на конфесійному, культурному, мовному і національному пограниччі, яким, безсумнів-

но, можна вважати Північне Підляшшя. На цій території компактно проживає автохтонне українське населення, для якого українська мова є основним засобом щоденного спілкування. Предмет аналізу становить для нас явище формування національної та етнічної ідентичностей посеред україномовного населення, роль мови в цьому процесі та її вплив на визначення “свого” і “чужого” на цій території.

Північне Підляшшя – це регіон, розташований у східній частині польської держави, в якому компактно проживає автохтонне українське населення. Дослідники зазначають, що Північне Підляшшя належить до історичного Підляшшя, яке на півдні сягає околиць містечка Володава, що у Люблинському воєводстві, а на півночі – річки Нарва у Підляському воєводстві. Ту частину, яка тягнеться на північ від ріки Буг називають Північним Підляшшям. Частина, що розташована на південь від Бугу – це Південне Підляшшя. На північ від річки Нарва і на схід від містечка Гайнівка компактно проживає білоруськомовне населення [13; 49-53]. Зумовлено це осадничими процесами. Історики ствердили, що українське населення прибуло сюди у минулому з сьогоденішньої Волині [14; 14].

Представники досліджуваної спільноти спілкуються між собою українськими архаїчними говірками або походять з середовищ, які нещодавно користувалися у щоденному спілкуванні українською мовою. Ця спільнота незалежно від суб’єктивних декларацій, в аспекті самоідентифікації відчуває існування єдиного емоційного зв’язку. Безсумнівно, існування цього зв’язку пов’язано з приналежністю більшості цієї спільноти до православної церкви [15; 176]. Приналежність до православного віросповідання є основним критерієм для відрізнення своєї групи від римокатолицької польської більшості. Україномовне православне населення в масштабі воєводства вважається меншиною, проте на рівні менших адміністративних одиниць, тобто поодиноких гмін чи повітів, ці показники виглядають зовсім по-іншому [15; 176].

Рішуча більшість досліджуваної групи не має чіткої національної ідентичності. Відповіді на запитання: *хто я?, до якої групи себе відношу?* бувають різноманітними, складними і нео-

дноразово змінюються [15; 176]. Нерідко цього роду декларації є вимушені, через контакти з оточенням – із національно усвідомленим польським населенням. Основним, поставленим у статті питанням, є: яке місце належить мові щоденного спілкування серед інших чинників, які впливають на процес формування ідентичності українського населення на Північному Підляшші? У якому вимірі мова становить ідентифікаційний маркер для цієї спільноти?

Причиною нечіткості у сфері національного самовизначення української спільноти на Північному Підляшші можна вважати низку чинників. Один із них – це периферійність Підляшшя стосовно центрів українського етнічного простору, що обмежувало вплив на цю територію українського національного руху. З першим фактором пов'язаний інший – на території Північного Підляшшя до другої пол. ХХ ст. не існувало українських шкіл, неможливим було навчання української мови як рідної. Українська мова зберігалася на рівні говірки в усній формі. Неможливим було її піднесення до ролі офіційної мови, що стало причиною маргіналізації самої мови, а також її носіїв у житті суспільства. Можливості толерованого польською державою організованого навчання української мови як рідної склалися на Північному Підляшші щойно у 90-ті роки ХХ ст.

Додатковою причиною проблем у сфері національного самовизначення української групи на цій території було введення державою навчання білоруської мови на рівні початкової школи у більшості сіл та містечок, де компактно проживало україномовне православне населення. Створено також два ліцеї з білоруською мовою як рідною, що мало на меті формування на цій території білоруської нації [11; 248-249]. Відкриття білоруських шкіл не виникало з потреб місцевого україномовного, в більшості національно несвідомого, населення. Формування білоруського шкільництва зустрічалося в основному з байдужістю, а в деяких випадках навіть з відвертим спротивом з боку православних мешканців регіону [7; 191], [11; 249-250], [5; 72-74].

Згодом з'явилися білоруські організації, літературні видання, білоруськомовна преса, потім білоруськомовні радіо- і телепередачі. Таким чином, польська держава, незважаючи на рі-

вень і зміст самоусвідомлення самого населення, визнала його білоруським. Внаслідок цих дій окрім національно неусвідомлених мас, тут почала формуватися білоруська етнічна група, яку офіційно називають “білоруською національною меншиною”. В. Павлючук стверджує, що це зовсім нове явище на цій території [8; 61-62].

Водночас створювались перепони для розвитку українського національного руху в 60-ті роки ХХ ст. [11; 251-254] Щойно у 80-ті роки на хвилі суспільно-політичних змін у польській державі на Північному Підляшші спостерігаємо українське відродження в національному вимірі. Ініціаторами цього відродження було середовище підляської молоді інтелігенції, зокрема, студентів [13; 44-48]. Українське відродження спиралося на ствердження українськості підляських говірок, їхньої приналежності до українського мовного ареалу. Підтверджують це дослідження діалектологів [6; 288]. Після зміни політичної системи в Польщі у 1990 році в місті Більськ Підляський було засновано українську організацію “Союз українців Підляшшя”, що означало кінець епохи монополії білоруських організацій на національну ідею для українськомовного населення цієї території.

Крім того, слід пояснити поняття ідентифікації особистості. Використаємо зауваження Р. Семенської, на думку якої, ідентифікаційна модель особистості реалізується у трьох категоріях:

- самоідентифікація особистості;
- ідентифікація особистості членами спільноти, до якої вона належить;
- ідентифікація особистості членами груп, до якої ця особистість не належить [12, 50].

В умовах пограниччя спостерігаємо явище відсутності симетрії поміж самоідентифікаціями особистостей та їх ідентифікаціями оточенням. В умовах пограниччя більшість дефініює меншину спираючись на своїх критеріях, і не беручи до уваги критеріїв самоідентифікації спільноти, яка є меншиною.

Більшість аналізованих у цій статті матеріалів походить із діалектологічного збірника “Голоси з Підляшшя”, автором якого

є луцький діалектолог Г. Аркушин. У збірникові вміщені тексти як із Південного, так і з Північного Підляшшя, записані упродовж 1997-2006 років. Він може стати джерелом цікавих наукових розвідок не лише діалектологів та етнолінгвістів, але також представників соціології, історії, культурології та багатьох інших наук. Оскільки джерела – це матеріали діалектологічного характеру, у яких позначені певні відмінності українських говірок Підляшшя від української літературної мови, вони цитуються згідно з оригіналом. У зв'язку з обмеженим обсягом тексту, в статті використовуються лише короткі фрагменти згаданих матеріалів, які стосуються Північного Підляшшя і дозволяють зробити певні висновки щодо ідентичності його україномовного православного населення. Тексти були зібрані в основному від представників старшого і, рідше, середнього покоління україномовних підляшуків. Аналіз цих матеріалів має якісний характер.

Зосередимось на україномовному сільському населенні, що проживає у трьох повітах, центрами яких є Більськ Підляський, Гайнівка і Сім'ятичі. Усі вони розташовані у Підляському воєводстві.

Спираючись на дослідження М. Барвінського, можна ствердити, що у більському, гайнівському і сім'ятицькому повітах приблизно 20-30% населення користується нащодень у своєму середовищі українськими говірками [3; 135]. Кваліфікування цих говірок як українських не створює великої проблеми об'єктивним дослідникам [13; 52], [2; 122], [6; 288]. Проте самі їхні носії мають у цьому плані багато сумнівів. Проявом маргіналізації української мови разом із її носіями у суспільному житті регіону є переконання, що “своя” мова є гіршою за інші, офіційні, і не існує для неї знакової системи, яка дала б можливість користуватися нею на письмі. Часто можна почути, що кожне село має свою, неповторну мову або говірку, яка відрізняється як від білоруської літературної мови, так і від української. Про це засвідчують численні приклади:

[*По-якому ви говорите?*] Ни то україн... не українська, не бялоруска – попросту такая наша гвара била. [*До якої мови вона ближча?*] А я ни знаю, де єї доточиті, до чоґо – ни відаю сама. (*сміється*) Билорускої нима в нас, і української мови нима в нас. (...)

(Кірквич Марія, нар. 1933 , Мельник, гм. Мельник, пов. Сім'ятичі) [1; 103]

(...) Бо й правда: наша мова, то така вже – нігде нема такої.

(Степанюк Марина, нар. 1930 г., Полічна, гм. Кліщелі, пов. Гайнівка) [1; 201]

[*Яка ваша мова? Російська?*] Не. І не вкраїнська, і не белоруска. Не пойму, скуль вона походить. Не знаю. Ми маємо одну другу свою мову і так, так живемо. От як. А письма ми свого не маєм так його. [...] Може нас називають хахлами, але так не чую”.

(Єкатеринчук Андрій, нар. 1913, Кнориди, гм. Більськ Підляський, пов. Більськ Підляський) [1; 313]

[*До якої мови вона ближча?*] Ніц я не ві^еду, я неграмотна. Як мене учілі змалку, так я говорю. Віте так подобно зо мною говорите. Я сетай мови не знаю, ніхто мні^е не казав, як вона називається”.

(Ігнатович Олена, нар. 1930, Відово, гм. Більськ Підляський, пов. Більськ Підляський) [1; 347]

Підтвердження цих спостережень знаходимо в М. Барвінського, який пише: “(...) рiшуча більшість інформаторів не змогла закласифікувати свою говірку в національних категоріях, відрізняла її від білоруської мови, проте не ототожнювала з українською, вважаючи її мовою *простою, сільською, тутешньою* (...)” [4].

Незважаючи на труднощі, які виникають під час спроби віднести свою говірку до якоїсь літературної мови, місцеве населення без великих проблем зможе вказати її спорідненість на основі характерних ознак з українськими говірками інших населених пунктів межиріччя річок Нарва і Буг. Водночас чітко вказує на основні ознаки білоруських говірок, з якими досліджувана україномовна територія межує на півночі та сході. Нерідко носіям білоруських говірок як певній спільноті є приписані негативні ознаки. Отже, за мовними критеріями твориться категорія “чужого”:

S tymu ciaprukamy ny dohoworyssia – *ciapier, ciapier* – ny skaże jak czołowiek *teper* [13; 44-45].

Для названня своєї мови інформатори найчастіше використовують окреслення “*хахлацька*” і на основі цього себе називають

вають “*хахлами*”. На відміну від польської мови рідна говірка – це щось природне, що не вимагає окреслення у національних категоріях і зайвого коментаря. Окрім визначення хаклацька з’являються також інші: *своя* або *білоруська* мова. Деякі з інформаторів стверджують, що рідше вживається окреслення *хахли* і *хахлацька* мова. Заступають їх інші категорії, напр. *тутешній* чи *простий*, що великою мірою становить спадщину міжвоєнного періоду, коли польська влада під час чергових переписів намагалася маргіналізувати національні і релігійні меншини, вводячи штучно нові назви. Досить часто респонденти для названня своєї мови і етнічної групи, виділеної на основі цієї ж мови, використовують окреслення *руський*.

Досліджувана спільнота має проблему з розрізненням основних категорій національності, конфесійної приналежності і громадянства. Взагалі категорія національності сприймається як щось зовнішнє, чуже, чи просто накинуте. Інформатори на запитання про національність відповідають: *руський, білорус, православний, хохол, українець*, причому ці категорії вживаються як синоніми. Одна з інформаторок на запитання про приналежність її мови відповідає, що її мова “*чисто православная*” [1; 135].

Цей феномен дуже чітко пояснює соціолог В. Павлючук: “(...) окреслення *я білорус, я руський* або *я тутешній*, не зв’язані тут найчастіше з почуттям зв’язку з понадтериторіальними білоруськими цінностями, з білоруською національною культурою чи мовою. Білоруська мова для місцевого населення є чужою, *не тутешньою* такою самою мірою, як польська або російська. (...) Окреслення *білоруський* у цьому випадку – це назва своєї етнічної групи, не своєї нації, і пов’язані з цим окресленням цінності зовсім інші, ніж національні цінності. Отже, можемо тут говорити про свідомість назви. Проте цікаво, що назва *білоруський* поширилась посеред всієї етнічної групи, охоплюючи етнографічно північно-українські території (...) аж до Бугу, а навіть далі” [9; 50].

Проте окреслення *хахлацький* і *руський* в принципі є більш чіткими, ніж здавалось би на перший погляд. Вони з’являються як антоніми для назв: *гетали, гецячки*, які характеризують білоруське населення і походять від білоруського займенника *геты* – ‘цей’.

[*По якому ви говорите?*] А я знаю, по-якому ми говорим? По-хохольську десь. (*сміється*) Невидимо по-якому: а ни по-білоруску, а ни по-українську, отак, то не по-циганськи (...).

(*Николаюк Кузьма, нар. 1921, Пилитки, гм. Більськ Підляський, пов. Більськ Підляський*) [1; 423].

Деякі інформатори прямо *хахляцьку* мову ототожнюють з українською, натомість мову, на якій спілкуються *гетали*, – з білоруською.

Окреслення *український* чи *українець* на цій території посеред старшого покоління інформаторів з'являлося рідко. Частіше представники інших груп називали місцеве населення з його мовою українським. Це, з одного боку, торкається польської більшості, а також українців, які нащодень мешкають у материковій Україні. Назва *український* сприймається з дистанцією. Ці почуття спричинили витворення своєрідного бар'єру у названні своєї говірки українською. Всупереч індивідуальним деклараціям, україномовне населення Північного Підляшшя без проблем розуміє українську літературну мову, проте називає її *білоруською*. Підтверджують це приклади:

[*Хто ви за національністю?*] Белорус, белорус.

[*Чому ж ви по-білоруськи не говорите?*] Бо в нас такая мова, ну ну яг би сказати, од батька, од батьку^вв научана такая (...)

[*А ви говорите подібно, як я?*] Ну подобно, подобно.

[*А я по білоруськи говорю?*] По белорускі, хіба.

(*Миськорук Григорій, нар. 1942, Їлянка, гм. Кліщелі, пов. Гайнівка*) [1; 237-239]

[*Може ви по українську говорите?*] Не^а, не, тоже не. Як українець говорить – то я не понимаю.”

(*Базилюк Олександра, нар. 1921, Кнориди, гм. Більськ Підляський, пов. Більськ Підляський*) [1; 323].

Бо в мене один такий з України був (а я там орав трохи) і каже, приїхав каже, по-польску до мене говорить, ну а й пузній давай з їм так говорити, а він каже: “А що вите українець?” Я кажу: “Не”. – “Ну а, – каже, – то ш по-українськи говорите”. Я кажу: “Бо в нас така мова”, кажу. (...) Хтось можемо сказати, що ми українці. Я раз був в Познанню на курси, то мене одна такая дівчинка – ни дівчина, так само кобета була (то вже двадцять

лет назат було) то назвала мене українцем (...) (*чоловік, Ставище, гм. Черемха – Осада, пов. Гайнівка*) [1; 155]

Ю. Гаврилук не вважає рідкого вживання окреслень *українець, український* нічим дивним. Адже вони з'явилися щойно в II пол. XIX ст. на західних українських землях, як наслідок українського національного відродження і заступили історичну назву *русини*. Нове окреслення не мало часу, щоб вкорінитися на периферійному піляському ґрунті. На Підляшші далі функціонує нейтральне окреслення – *руський* [1; 94].

Аналізований матеріал дозволяє ствердити, що для старшого покоління україномовного населення Північного Підляшшя мова є вагомим елементом самовизначення, а також визначення категорії *чужого*. Оскільки досліджувана спільнота відрізняє себе від польської більшості, ґрунтуючись на конфесійних відмінностях, то роль ідентифікаційного маркера для визначення групи *гетлів* – білоруськомовного населення – виконує саме мова.

Ситуація в сфері національного самовизначення православного україномовного населення на Північному Підляшші є дуже динамічною. Щоб можна було робити висновки про майбутнє цієї групи, слід спершу зрозуміти справжній, а не дослівний зміст декларацій мешканців цього регіону щодо своєї національної ідентичності. Це важливо, бо як у публічному житті, так і серед частини наукових середовищ, україномовне православне населення на Північному Підляшші вважається *a priori* білоруським у національному вимірі. Насправді ідентичність більшості із цієї групи залишається лише на етнічному рівні.

Література

1. Аркушин Г. Голоси з Підляшшя (тексти). – Луцьк, 2007.
2. Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny. pod red. S. Glinka, A. Obrębska-Jabłońska, J. Siatkowski. – Wrocław, 1980. t. 1. – S. 122.
3. Barwiński M. Podlasie jako pogranicze narodowościowo-wyznaniowe. – Łódź, 2004. – S. 135.
4. Barwiński M. Współczesne stosunki narodowościowo-religijne na Podlasiu // <http://www.wrotapodla-sia.pl/NR/rdonlyres/F1B7A6D0->

E3CE-401E-9249-0B8891DF23F9/0/wspolczesne_stosunki_n_r.pdf
(дата доступу: 18 VII 2008).

5. Nawryluk J. “Kraje ruskie Bielsk, Mielnik, Drohiczyn”. Rusini-Ukraińcy na Podlasiu – fakty i kontrowersje, – Bielsk Podlaski, 2001. S. 72-74.

6. Лесів М. Українські говірки у Польщі. – Варшава, 1997. – S. 288.

7. Mironowicz E. Białorusini w Polsce 1944-1949. Warszawa 1997. – S. 155-156, 191

8. Pawluczuk W. Białorusini – polityczni, tutejsi i ci inni // Kartki, – 2004/2005. – Nr 33/4. – S. 61-62.

9. Pawluczuk W. Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej. – Warszawa, 1971. – S. 50.

10. Radzik R. Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową: Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia. – Lublin, 2000. – S. 19-25.

11. Roszczenko M. Kleszczele. – Bielsk Podlaski-Kleszczele, 2002. – S. 248-254.

12. Sadowski A. Pogranicze polsko-białoruskie: tożsamość mieszkańców. – Białystok, 1995, – S. 50.

13. Sajewicz M. Zróżnicowanie etniczno-językowe wiejskiej społeczności prawosławnej Białostoczczyzny // Język ukraiński: współczesność – historia. Pod red. F. Czyżewski, P. Hrycenko. – Lublin, 2003. – S. 49-53.

14. Wiśniewski J. Osadnictwo wschodniej Białostoczczyzny. Geneza i rozwój oraz zróżnicowanie i przemiany etniczne // “Acta Baltico-Slavica”, 1977. t. XI. – S. 14.

15. Wysocki R. Dylemat wyboru tożsamości narodowej. Ludność ukraińska na północnym Podlasiu // Mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu. Pod red. B. Halczak. – Zielona Góra, 2006. – S. 176.

М. А. Козловець

ГЛОБАЛІЗОВАНИЙ СВІТ ЯК СУПЕРМАРКЕТ НЕСТАБІЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

У статті розглядається ідентичність як складний багатомірний, багатогранний соціальний феномен в епоху глобалізації, що характеризується гнучкістю, рухомістю, множинністю, незавершеністю, контекстуальністю, є предметом вибору; разом з тим цей “вибір” не зовсім вільний, оскільки здійснюється у певному соціальному контексті, де задано не тільки спектр альтернатив, а й набір різноманітних соціальних практик. Особливістю сучасних ідентифікаційних процесів є зіткнення дискурсів традиційного, модерного і постмодерного суспільств, що породжує розколотість ідентичності. Ускладнення соціальної, економічної, політичної, культурної сфер життя суспільства створює множинність життєвих моделей, стратегій і вимагає вибору із цього розмаїття. У цьому контексті вибір ідентичностей може розглядатися як подолання протиріч між прагненням зберегти цілісність і зростаючим розмаїттям у часі і просторі.

Ключові слова: глобалізований світ, нестабільні ідентичності.

М. А. Kozlovets

A GLOBALIZED WORLD AS A SUPERMARKET OF UNSTABLE IDENTITIES

The article shows that the identity as a complicated, multidimensional, manifold social phenomenon in the epoch of the globalization is characterized by flexibility, movability, plurality, incompleteness, contextuality, and is a subject of choice. Besides, this “choice” is not completely free since it is taken in a particular social context where not only is the specter of alternatives set, but also a number of diverse social practices. The peculiarity of modern identificational processes is a clash of discourses of traditional, modern and postmodern societies, which results in a division of identity. The complication of social, economical, political and cultural spheres of the life of the society

creates a plurality of life models, strategies, and demands a choice from this diversity. In this context the choice of identities can be viewed as a conquer of contradictions between the desire to save completeness and a growing diversity in time and space.

Key words : *global world, unstable identities.*

Одним із наслідків глобалізаційних змін – де б вони не відбувалися і які б інституційні, культурні пласти суспільства й моделі поведінки людей не зачіпали – є радикальне перетворення традиційних структур і принципів самоідентифікації. Глобалізація не стільки змінює рух капіталів, людей і речей, скільки спосіб ідентифікації подій і явищ учасниками світ-системи. Зміна базових парадигм життєдіяльності особистості та суспільства, поширена деструктуризація й делегітимізація соціальних інституцій та ефемерність культурних проявів призводять до того, що, як зазначає М. Кастельс, “ідентичність стає головним, а іноді й єдиним джерелом смислів. Люди все частіше організовують свої смисли не навколо того, що вони роблять, а на основі того, ким вони є, або на основі своїх уявлень про те, ким вони є” [1, с. 27].

У традиційних і навіть індустріальних суспільствах ідентичність особи була чітко фіксованою і тривкою, оскільки соціальні ролі були точно визначені, а відповідна міфологія й ідеологія суворо регламентувала сферу мислення і поведінки. Особливістю ж глобалізованого світу, який часто оцінюється як кризовий, є, на думку З. Баумана, уразливість і ненадійність умов життя. Це комбінація особистісних переживань “ненадійності (роботи, наявних прав і засобів до існування), невпевненості (в їх збереженні і майбутній стабільності) і відсутності безпеки (власного тіла, свого “Я” та їх пропозицій: майна, сусідів, всього співтовариства” [2, с. 173].

Якщо раніше можна було говорити про деяку усталену сукупність ідентичностей (хоч і досить умовно), то в умовах глобалізації йдеться не просто про формування супермаркету ідентичностей, а про надзвичайно неусталену множинність ідентичностей. Глобалізація і пов’язане з нею поширення інформаційних технологій помітно інтенсифікують спілкування між людьми, нав’язують їм нові соціальні ролі, вільно чи не-

вільно роблять їх свідками й учасниками багатьох соціальних, економічних, політичних, інформаційних і культурних процесів. Як стверджує італійський соціолог А. Мартинеллі, глобалізація радикалізує динаміку модернізації, взаємозалежність та інтенсифікацію відносин у всьому світі. Локальні події формуються віддаленими подіями і навпаки. Простір і час відокремились один від одного: соціальні відносини більше не залежать жорстко від фізичної присутності акторів в одному місці в один і той самий час. Вони немовби вилучаються із специфічних контекстів інтеракції і реорганізуються у часі та просторі за допомогою символічних універсальних засобів торгівлі й абстрактних схем наукового-технологічного знання. Іншими словами, глобальна взаємозалежність передбачає нове відчуття часу і простору. Час скорочується, простір зжимається [3, с. 6].

Із розмиванням культурних кордонів, зростанням міграційних потоків механізми формування та підтримки ідентичності набувають значної гнучкості, динамічності, пластичності та варіативності. Внаслідок цього ідентичність і самоідентифікація стають більш складними, неоднозначними, багаторівневими та багатовимірними. У цю епоху “ідентичність” людини усвідомлюється не як “метафізична константа”, а як “незавершений проект” (Е. Гідденс). Саме тому людина епохи постіндустріалізму позбавляється впевненості щодо власної ідентичності. Зрозуміло, йдеться не про постійні зміни і змінюваність індивіда чи спільноти, а про процес постійного переосмислення індивідом чи групою змістовного наповнення ідентичності тих ознак, з якими вони себе ототожнюють, підтвердження чи заперечення приналежності до певних спільнот, ідентифікацію ідентичності [4, с. 143].

“У сучасному світі “проблема, яка мучить людей... полягає не в тому, як набути обраної ідентичності і примусити оточення визнати її, – пише З. Бауман, – скільки в тому, яку ідентичність вибрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність чи позбавиться спокусливих рис. Головною і найбільш нервуючою проблемою є не те, як знайти своє місце в жорстких межах класу чи страти і, знайшовши його, зберегти й уникнути вигнання; людину дра-

тує підозра, що межі, до яких вона з таким труднощами проникла, незабаром зруйнуються і зникнуть” [5, с. 185-186].

Постмодерн заявив про себе радикальним запереченням спадщини Модерну, опротестувавши насамперед прагнення останнього до чіткості, однорідності, раціональності. Наголос на розмаїтті й багатосмисловості, апологія поліперспективності й двозначності, своєрідний “панлібералізм” привнесли в гуманістику новий погляд на гетерогенність, мультикультуральність, транснаціональні культурні форми, фрагментацію. Саме поняття постмодерністської ситуації асоціюється сьогодні зі станом соціокультурної нестабільності [6, с. 27-30].

Суб’єктивність розпадається, замінюється нескінченною множиною масок-симулякрів. Як зауважує Ж. Дельоз, сучасний світ – це світ штучно створених смислів (симулякрів), “світ фрагментарної уявної реальності”, тому замість ідентифікації варто говорити про індивідуацію, здатну породжувати одні та знищувати інші простори значень. Індивідуація, на відміну від ідентифікації, завжди існує у певній ситуації і певною мірою породжується цією ситуацією, але вона також здатна трансформувати ситуацію. Саме тому “постмодерна ідентичність” становить собою сукупність стратегій виживання або завоювання певної соціальної лакуни, коли акцент з внутрішнього виміру та свободи переноситься на сферу культурного уявлюваного, перевизначаються стосунки між Смыслом і Суб’єктом” [7, с. 3-15].

Із квазіонтологій виростають квазіаксіологічні конструкції, які вже не можуть виступати як чинники, що об’єднують людські маси в культурно-історичні спільноти людей. Останні розпадаються на множинність слабо пов’язаних між собою, а то й прямо ворогуючих одна з одною субкультур. Адже не тільки реальний світ впливає на віртуальний, а має місце й зворотний вплив. Місце традиційної національної ідентичності посідає віртуальна, яка передбачає можливість вільного вибору будь-якого набору параметрів, що, з одного боку, веде до розширення ментальної типології (множення “лакун індивідуальної свідомості”), а з іншого – до розмивання визначеності “Я”. Формується новий тип суспільства – так зване “суспільство з мережевою структурою” (*networked society*) [8, с. 248].

Відомий німецький соціолог У. Бек доводить, що постіндустріальне суспільство перетворилося в індивідуалізоване суспільство ризику. Примирення індивіда із втратою ідентичності описується як звернення до минулого в структурах етнічності, кривности та сусідства й в індивідуальних зв'язках. Дослідник бачить зниження значення колективних структур індустріального суспільства, що виражається в скороченні членства в профспілках або партіях, або у вихолощуванні поняття “громадянин держави” у перебігу виникнення глобального суспільства. Індивідуалізація усе ж означає, за У. Беком, не ізоляцію, а активне оформлення індивідуальних біографій, зміцнення взаємозв'язків і створення нових форм солідарності, заснованих на індивідуальних зв'язках [9, с. 37].

У динамічному світі принципово неможлива стабільна соціальна ідентичність. Наступає епоха неусталених соціально-ідентифікаційних станів особистості. За таких умов зростає значення актів самоідентифікації, демонстрації належності до певної спільноти. Для того, щоб залишатися собою, особистість чи спільнота мають постійно підтверджувати власну самототожність. Виникає парадоксальна ситуація, про яку пишуть Л. Дробіжева і Є. Головаха: “...якщо в недалекому минулому зміна ідентичності передбачала маргіналізацію, то в сьогоденному світі ризику опинитися маргіналами більше піддаються ті, хто зберігає ідентичність всупереч змінам об'єктивної соціальної ситуації і не здатні прийняті нові соціальні реалії” [10, с. 9].

За умов можливих і реальних руйнувань ідентичностей перед людьми постійно постає завдання конструювання і набуття нових життєвих смислів. Питання “Хто я/ми?” та інші постають постійно перед людиною, але сьогодні часу на рефлексію свого стану вже немає. Потрібно терміново змінюватися, вибудовувати нову систему відносин, відповідати новим вимогам, “духу часу”. Навіть простий самоаналіз показує, як важко відповісти на поставлені питання з тієї простої причини, що складно провести розмежування між багатьма нашими ідентичностями і зрозуміти їхню архітектуру. “Одна й та ж людина, – пише про відчуття множинності ідентичності професор Сіті університету Зіауддін Сардар, – може бути індійцем за

походженням, мусульманином, громадянином Франції, жити у США, бути поетом, жінкою, вегетаріанцем, антропологом, професором в університеті, підтримувати християнську віру, бути рибалкою, вірити у позаземне життя й у те, що прибульці з космосу літають по Всесвіту в добре сконструйованих літаючих тарілках” [11, с. 13].

Під наростаючим пресингом нового глобального контексту традиційний соціальний простір розмивається, він стає невимірним, непізнаним. Джерела визначення нашої самобутності стали хисткими. Всі ті речі, які надавали нам відчуття впевненості у самих собі – такі, як національні території з однорідним населенням, стабільні місцеві громади, історія, що не викликає сумнівів, національні традиції тощо – все це втратило свою значущість. “Буття-у-межах” трансформується у “буття-на-межі” або навіть “буття-понад-межами”. “Ідентичність здається фіксованою і твердою лише при поверховому огляді ззовні. Якою б твердістю вона не володіла, при розгляді зсередини, з точки зору власного біографічного досвіду, вона здається крихкою, уразливою і такою, що постійно роздирається внутрішніми силами, які розкручують її плинність, і зовнішніми впливами, які загрожують розірвати її на шматки і внести у будь-яку сприйнятну форму”, – резюмує уже згадуваний нами З. Бауман [12, с. 92].

Зазначені процеси знаходять свій вияв у значній зміні, а іноді й деструкції ціннісних орієнтацій, смислових стереотипів, уподобань кожної людини, що не може не позначитись на суспільному самопочуванні практично всіх соціальних, професійних та вікових груп населення, спричиняє кризу ідентичності. Функціональні механізми і способи підтримки ідентичності незворотно руйнуються, стан загальної кризи ідентичності стає нормою, а її конкретні форми прояву диверсифікуються залежно від того, наскільки значущою для індивіда є та чи інша ідентичність.

Вітчизняні вчені В. Табачковський, В. Шинкарук, Г. Шалашенко визначають кризу ідентичності як “кардинальне порушення органічності всіх складових людської життєдіяльності”, “втрату надійних, усталених, раціонально вивірених, освячених традицією життєзначущих орієнтирів у всьому універ-

сумі людського буття: на рівні соціальних структур, культури, інституційно закріплених цінностей і норм, окремого індивіда, його мислення, системи вартостей і уподобань, моральних імперативів, психічного здоров'я та ін.” [13, с. 194].

Демасифікація і десакралізація суспільства, руйнування попередніх ідентичностей потребує формування нових, співвідносних з глобалізаційними викликами. Зростання комунікацій, торгівлі, подорожування примножують взаємодію між цивілізаціями, тому люди все більше виявляють зв'язок зі своєю цивілізаційною ідентичністю. Два європейця, наприклад, німець і француз, взаємодіючи один з одним, ідентифікуватимуть себе як німця і француза. Два європейці, німець і француз, взаємодіючи з двома арабами, мешканцем Саудівської Аравії і єгиптянином, ідентифікуватимуть одні одних як європейців та арабів [14, с. 73-74].

Розмивання традиційних ідентичностей, з одного боку, і пошук нових, з іншого, нерідко призводить до відродження патріархальних ідентичностей, які, здавалося б, давно стали минулим етапом до формування ідентичностей “спротиву” (М. Кастельс), породжуючи нові націоналізми, сепаратизми, вокалізми, етнічні та культурні співтовариства, культури, напівкультури та інші форми причетності до структурованого життя, які намагаються щось протиставити ситуації невизначеності і ризику, що несе з собою глобалізація. Розвиток космополітичного світогляду провокує відродження різного роду фундаменталізмів. Як породження глобалізації, фундаменталізм є спробою захистити світ сталих цінностей, а не відродження релігійного фанатизму (хоча такий варіант також не виключено). Тому фундаменталізм – це не те саме, що фанатизм або авторитаризм. Виживання й опір метатрансформаціям глобального соціального контексту стають домінуючими мотивами поведінки.

До того ж глобалізація розмиває не тільки ідентичності, пов'язані з нацією-державою, а й традиційні форми ідентичності (пов'язані із сім'єю, місцем проживання, релігією тощо), ідентичності, вироблені в період становлення індустріального суспільства (праця, фірма, корпорація). Інтенсивний наступ на останніх з боку глобалізації також відчутний [15, с. 10-16]. Не

випадково в сучасних умовах зросло значення примордіальних солідарностей, які містять у собі солідарність на основі локальної культури, а також на основі релігії.

Відомий німецький соціолог Р. Дарендорф говорить про необхідність відродження або відновлення “лігатур” у суспільстві (“лігатурами називають глибокі зв’язки, наявність яких надає сенс вибору”). Як приклад такої соціальної лігатури він, зокрема, наводить релігію [16, с. 32-33]. Подібні солідарності – джерело не тільки індивідуальної самототожності, але й ідентифікації зі світом, що нас оточує, спільнотою.

Індивіди виявляють свою ідентичність залежно від того суспільства, до якого належать, від відносин усередині цього соціуму. Але навіть під тиском суспільства й традицій існують різні причини та мотиви для вибору своєї ролі, формування комбінації ідентичностей. Суть у тому, що існує проблема сумісності ідентичнісних якостей, оскільки ми знаходимося, за висловом З. Сардара, у “розпалі глобальної епідемії кризи особистості”. Більшість із нас не усвідомлює, ким є насправді. Деякі з нас неймовірно підмінюють поняття, якими ми маємо бути. Відмовляючись від ідеї “одновимірної ідентичності, ми змінюємо свої ідентичності з такою легкістю, як міняємо одяг. Кожен із нас страждає від хвороби, яка повільно, але впевнено роз’їдає наше суспільство” [17, с. 14].

Таким чином, глобалізація посилює процеси фрагментації, багатство і розмаїття можливостей, самовизначення за відсутності авторитетів і стандартизованої поведінки. Саме такі межі глобальної ідентичності, тоді як на рівні локальної ідентичності ми бачимо уніфікацію, зменшення можливостей, віру в авторитети і домінування індивідуального досвіду. Як зазначає С. Гантінгтон, “урбанізація і глобалізація призвели до того, що люди були просто змушені перевизначити власну ідентичність, звузити її межі, перетворити її в щось більш камерне, більш інтимне. Національній ідентичності довелося поступитися місцем ідентичностям субнаціональним, груповим і релігійним. Люди прагнуть об’єднатися з тими, з ким вони схожі та з ким мають щось спільне, будь-то расова приналежність, релігія, традиції, міфи, походження чи історія” [18, с. 37].

М. Кастельс зазначає, що сьогодні має місце “пошук нової системи зв’язків, побудованої навколо поділеної, реконструйованої ідентичності” [19, с. 45]. Як наслідок, нові ідентичності, які виникають, формуються не зверху донизу, а із середини – назовні, тобто “*ті, хто є нашими*”, проти тих, хто “*нашими не є*”. Виступаючи проти попередніх форм ідентичності (патріархальність, релігійність, індивідуалізм), вони все ж не є глобальними ідентичностями, сформованими на основі нових універсальних цінностей. Тому необхідно створити “нові проекти, де ідентичності формуються не на основі супротиву глобалізаційним процесам, а на цінностях, які містять в собі і деякий космополітичний компонент”, – цілком справедливо зазначає В. Лях [20, с. 14-16].

Сьогодні не вистачає саме таких патернів, кодексів і правил поведінки, яким можна підпорядкуватися, які можна обирати як стійкі орієнтири і якими потім можна керуватися. Це не означає, що наші сучасники керуються винятково своїми власними уявленнями і рішучістю й вільні обирати своїм життя на пустому місці, і на свій розгляд чи для побудови свого життя їм більше не потрібно “брати від суспільства будівельні матеріали і креслення. Це означає, що тепер ми переходимо із ери раніше заданих “референтних груп” в епоху “універсального порівняння”, в якій мета зусиль людини з будівництва свого життя безнадійно невизначена, не задана раніше і може бути піддана чисельним і глибоким змінам насамперед, ніж ці зусилля досягнуть свого дійсного завершення: тобто завершення життя людини” [21, с. 13].

Наявність доступного віртуального середовища кардинально змінила проблему ідентифікації. Ідентичність великою мірою втратила характер напередзаданості й набула властивостей пошукової активності та вибору привабливих моделей життя. Водночас пошук ідентичності не означає наявності у віртуальному просторі вільного вибору як такого. Хоча елементом глобалізації стає практика взаємного представлення народами у візуальній формі своїх світобачень, цей процес супроводжується експансією тих моделей, які характерні для найрозвиненіших країн.

Фундаментальні перетворення, радикальні суспільні зміни в Україні кінця ХХ – початку ХХІ століть призвели до глибокої кризи у сфері конструювання та підтримування соціальних ідентичностей. Виникла ситуація, коли у масовому масштабі, але на рівні індивідуальної свідомості необхідно розв'язати питання “Хто я/ми?”. Навіть економічні проблеми відходять на другий план порівняно з неможливістю для представників основних соціальних груп знайти сприйнятливую відповідь на це питання і похідні від нього про цілі, смисли, цінності окремої особи, вибору шляху подальшого розвитку.

Стан суспільної нестабільності створює унікальну психологічну ситуацію, коли одночасно великі маси людей змушені адаптуватися до мінливої і фрустуючої їх реальності. Змінюються, і досить суттєво, матеріальні умови буття, нестабільними залишаються політична та ідеологічна сфери. Теоретичний аналіз проблеми ідентифікації особистості як механізму адаптації до суспільної нестабільності та емпіричні результати соціологічних досліджень засвідчують складність, суперечливість, часом різноспрямованість процесу ідентифікації на особистісному рівні, за абсолютного домінування матеріальних турбот як чинника повсякденної поведінки більшості людей.

Соціальні зміни, що відбуваються в суспільстві на рівні соціетальних процесів, більш рельєфні й доступні спогляданню, ніж процеси, що відбуваються в свідомості, психіці індивідів. Проте подальший перебіг суспільних трансформацій значною мірою визначається тим, наскільки кожний індивід як особистість, з одного боку, інтеріоризує нові умови середовища, а з іншого – самовизначається, ідентифікується у своїй позиції, в своєму “Я”, наскільки глибоко й адекватно здійснює власну самооцінку і як це впливає на міру його життєвої позиції.

Література:

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

2. Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под. ред. Ю. А. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

3. Мартинелли А. От мировой системы к мировому обществу? Социс. – 2009. – № 1. – С. 5-15.

4. Исламская идентичность в Украине / А. В. Богомолов, С.И Данилов, И.Н Семиволос, Г. М. Яворская. – К.: ИД “Стилос”, 2006. – 200 с.

5. Бауман З. Индивидуализированное общество / В.Л. Иноземцев. ред. и пер. с англ.; Центр исследований постиндустриального общества. – М.: Логос, 2002. – 390 с.

6. Див.: Данилова Е. Г., Ядов В. А. Нестабильная социальная идентичность как норма современного общества // Социологические исследования. – 2004. – № 10. – С. 27-30.

7. Див.: Куцепал С. Ідентичність модерна та постмодерна // Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис. – 2007. – № 17. – С. 3-15.

8. Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории: Монография. – Днепропетровск: Изд-во “Инновация”, 2008. – 278 с.

9. Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седелника. Общая ред. и послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

10. Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / Под редакцией Л. Дробижевой и Е. Головахи. – К.: Институт социологии НАН Украины; Институт социологии РАН, 2007. – 280 с.

11. Sardar S. A Carden of Identities: Multiple Selves and Other Futures // Journal of Future Studies. – November, 2005, Vol. 10, N. 2. – P. 13-20.

12. Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под. ред. Ю. А. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008.- 240 с.

13. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми (Під ред. В. Г. Табачковського. – К.: Педагогічна думка, 2000. – 296 с.

14. Див.: Гантінгтон Семюел П. Протистояння цивілізації та зміна світового порядку / Переклад з англ. Наталії Климчук. – Львів: Кальварія, 2006.

15. Лях В. В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 57. – К.: Український центр духовної культури, 2006. – С. 3-19.

16. Дарендорф, Ральф. У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у XXI ст. / Пер. з нім. А.Орган. – К.: Вид. дім “Кієво-Могилянська академія”, 2006. – 110 с.

17. Sardar S. A Carden of Identities: Multiple Selves and Other Futures // Journal of Future Studies. – November, 2005, Vol. 10, N. 2. – P. 13-20.

18. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности; Пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО “Издательство АСТ”: ООО “Транзиткнига”, 2004. – 635 с.

19. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

20. Лях В. В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 57. – К.: Український центр духовної культури, 2006. – С. 3-19.

21. Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под. ред. Ю. А. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

**ТОПОС
“МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ”**

Я. М. Юрик

**ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО
ТА ФІЛОСОФСЬКОГО АСПЕКТУ ВИКОРИСТАННЯ
ІДЕНТИЧНОСТІ В АРХІТЕКТУРІ
ГРОМАДСЬКИХ ЦЕНТРІВ МІСТ ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ
(НА ПРИКЛАДІ ЛЬВОВА)**

У статті розглянута проблема ідентичності в архітектурі як втілення пріоритетів та цінностей суспільства в певний час. На прикладі архітектури громадського центру м. Львова – культурної світової спадщини ЮНЕСКО розкрито просторовий прояв ідентичності (національної, регіональної, міської), проаналізовано культурний та філософський аспект ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, архітектура; культурний та філософський аспект; національна, регіональна, міська ідентичність; громадський центр міста.

Y. M. Yuryk

**TO QUESTION OF CULTURAL AND PHILOSOPHICAL
ASPECT OF THE USE OF IDENTITY
IN ARCHITECTURE OF COMMUNITY CENTRES
OF CITIES OF WESTERN UKRAINE**

Considered problem of identity in architecture as embodiment of priorities and values of society in set time. On the example of architecture of community centre of Lviv – cultural world legacy of UNESCO the spatial display of identity is exposed (national, regional, city), the cultural and philosophical aspect of identity is analysed.

Key words: identity, architecture; cultural and philosophical look; national, regional, city identity; community centre of city.

Поняття “ідентичність” розглядають здебільшого з аспекту соціології, філософії, психоаналізу, культурології, ідеології, пізніше в мистецтвознавстві, а відтак, і в архітектурі. Так, багатоаспектність феномена ідентичності розглядали такі вчені: у

філософії – М. Хайдегер (“Ідентичність та різноманітність”), Е. Еріксон (“Ідентичність та життєвий цикл”), Іоан Павло II (“Пам’ять та ідентичність”), Г. Койп (“Конструкція ідентичності”), у соціології – А. Гіденс (“Сучасність та само ідентичність”), Л. Нітхаммер (“Колективна ідентичність”), М. Кастеллс (“Влада ідентичності”), Хангнінгтон (“Хто ми є?”), у політології – Т. Майєр (“Політика ідентичності”, “Європейська ідентичність”) та інші. За темою ідентичності видали одну з найповніших енциклопедій О. Маркварда та Карл-Гайнц Штірле. У 1997 році О. Маквард зазначив: “Коли я коротко підсумовую 765 сторінок цієї енциклопедії, яка, в свою чергу, висвітлює понад 2500 років літературної, близько 2500 років філософської, більше 100 років соціологічної, психологічної і соціально-психологічної дискусії, присвяченої темі ідентичності, то роблю висновок, що в розумінні, важливому для нашого контексту, “ідентичність” означає відповідь на запитання, хто людина є через її єдність з самою собою і через її іншість порівняно з іншими”. А дискусії щодо поняття ідентичності стосуються трьох основних парадигм: соціально-психологічної, постмодерної та культурознавчої парадигми “пост-модернізму” [2; 9, 12].

З-поміж культурологічних категорій загалом та архітектури зокрема виділяється універсальне поняття “ідентичність”, яке характеризує взаємодію окремої особистості або спільноти з архітектурним довкіллям [2, 5]. Це загальне поняття дало можливість більш досконально, під новим кутом зору та у ширшому діапазоні розглянути питання архітектури та, насамперед, громадських центрів міст. Бо пам’ятки архітектури та містобудівні комплекси зосереджені у історичних центрах міст, які виконують функцію громадських центрів.

Водночас питання “ідентичності” у вітчизняних наукових архітектурних дослідженнях та публікаціях почали з’являться спорадично в останні роки. Лише Богданом Черкесом до наукової галузі теорії та історії архітектури і містобудування було введено категорію “ідентичності” та “національної ідентичності” з розкриттям їхнього змісту і формулювання концепцій формування національної ідентичності засобами архітектури).

Водночас осмислення питання ідентичності в світовій теорії

та архітектурній практиці є надзвичайно актуальним. Так, ще у “Новій афінській хартії”, прийнятій Європейською хартією урбаністів у 1998 року (принципі збереження місцевої (локальної) специфіки) зазначено, що урбаністичне планування повинно забезпечити охорону ідентичності і традиційних елементів міського середовища: історичних ділянок, будинків, озелених і відкритих територій. У майбутньому урбаністичне планування має відновити належне місце і забезпечити можливості розвитку місцевим будівельним традиціям, які надають індивідуального характеру і підтримують ідентичність міст та регіонів. Проектні рішення необхідно ґрунтувати на аналізі естетичних, функціональних, культурних, функціональних та історичних цінностей, специфічних для цієї території при діалозі між планувальниками і представниками інших професій, зокрема архітекторами, землевпорядниками, ландшафтними архітекторами, екологами, економістами, соціологами, художниками тощо [1, 17]. У програмній заяві XXI Світового конгресу архітекторів, який відбувся у Берліні в 2002 році, зазначено, що “ціллю сучасної архітектури є досягнення максимальної технологічності без втрати національної ідентичності” [3, 14]. Зауважимо, що архітектура завжди була втіленням естетичних смаків і ідеалів нації, вибором свого часу і мірилом рівня культури, тобто матеріальним втіленням своєї ідентичності і унікальної художньої свідомості як суспільства в цілому, так і окремої особи зокрема. Водночас вона є “нашаруванням ідентичностей” (Б.Черкес). Тобто, проблема ідентичності в архітектурі розглядається як матеріалізоване втілення пріоритетів та цінностей певного суспільства в певний час.

Очевидно, що в умовах глобалізованого світу виникає загроза збереження культурної ідентичності не тільки нації, але і культурно-історичного регіону. Ця проблема: особливо актуальна для Західного регіону, який є культурною скарбницею України, тут розташована третина всіх пам’яток архітектури в Україні. Тобто, ідентифікація культурних цінностей і проблема охорони архітектурної спадщини є першочерговими завданнями в умовах з активної інтеграції України у загальноєвропейський культурний простір.

Тому сучасна архітектура історичних громадських центрів повинна окреслювати ідентичність того регіону, де живе певна етнічна спільнота зі збереженням регіональних рис. Відтак, збереження культурної ідентичності в глобалізованому світі підводить до осмислення таких філософських пар проблем “чужого і свого”, “діалогу культур чи глобалізації”, “старого і нового”, “спадковості і новизни”, “національного і регіонального” та “місця культурної спадщини”, “ідентичності чи універсалізації”. Філософський аспект ідентичності можемо розглядати на трьох ієрархічних рівнях стосовно України: національному, регіональному, міському. В архітектурі відповідно виділяють (за Б. Черкесом) у просторовому прояві відповідно національну, регіональну (локальну) та міську ідентичності.

Оскільки сприйняття і розуміння архітектури тісно пов'язана з осмисленням основної філософської проблеми – світоглядної, то, відповідно, можемо виділити такі світогляди: професіонала – архітектора, споживача архітектури (замовника і особи, що перебуває в архітектурному середовищі як глядача); загального, своєрідного регіонального світогляду територіальної спільноти); влади (різного рівня). На різних рівнях (врахуємо і соціальний стан) – безумовно і різний світогляд. А відтак, і різне розуміння проблеми ідентичності загалом і архітектурної у її просторовому прояві зокрема. Актуальним у час незалежності України завданням є розуміння проблеми ідентичності на різних рівнях, порівняння їхніх світоглядів та усвідомлення кожного з них зокрема важливості проблем ідентичності та процесу ідентифікації.

Навіть побіжний огляд основних етапів історичного розвитку архітектури громадських центрів міст свідчить про те, що вона тісно пов'язана з розвитком суспільства, його поглядами, пріоритетами та цінностями. Адже зміна суспільного устрою неминуче призводить до змін у всіх ланках життя, у тому числі архітектури і першочергово – архітектури громадських центрів міст. Візуалізація у просторовому прояві ідентичності (культурної та національної загалом), регіональної і міської впливає на життя, свідомість особистостей – носіїв ідентичності.

Розглянемо проблему ідентичності в архітектурі громад-

ського простору м. Львова – культурної світової спадщини ЮНЕСКО на різних ієрархічних рівнях:

- глобальному – приклад збереження культурної ідентичності в сучасному глобалізованому світі та водночас приклад міжкультурного діалогу;

- національному – форпост та втілення національних ідей і національної культури, тобто національної ідентичності та водночас синтезу національного та міжкультурного (етнічного);

- регіональному – як центр Західної України (збереження регіональної архітектурної школи та впливів європейського зодчества);

- міському – в контексті просторового розвитку міста, розгляду його як живого динамічного організму зі збереженням унікальної історичної архітектурно-планувальної структури та “нашарувань ідентичностей”, питання міської культури і стилю життя, стану культурного краєвиду та архітектурного образу міста;

- індивідуальному – синтезу індивідуальної ідентичності творця архітектури громадського простору міста та чиновника, що “керує розвитком міста”;

- який таким чином виступає віддзеркаленням колективного світогляду влади. Питання індивідуальної і колективної ідентичності – рівності чи протилежності світогляду влади і суспільства (зокрема міської громади) та місця і позиції творця.

Наприклад, маловідомим залишається той факт в історії Львова, що німецькі окупанти виношували радикальні плани зміни розпланування і загального архітектурного образу Львова – перетворення узгір'я Цитаделі у новий головний осередок міста, надавши йому домінуючого значення у міському просторі, що символізує силу і міць авторитарної влади. При цьому історичне розпланування міста брали до уваги тільки тією мірою, якою можна було простежити “німецькі риси” у просторовому укладі середмістя Львова [1, с.59]. Таким чином, торкаючись питання ідентичності в часовому прояві як авторитарного та демократичного типу правління, а відтак, тоталітарного та демократичного суспільства, слід згадати питання ролі ідеології та міфології як важливих чинників в історії та культурі пев-

ного покоління та їх надбань прийдешнім поколінням. Адже після встановлення нової політичної влади в архітектурі відразу відображається пошук засобів вираження змін, що відображаються в суспільстві, тобто пошук нових яскравих метафор та зрозумілих всім змістів. А завданням архітектури є “переклад” її специфічною мовою вербальних міфів, запропонованих правлячою елітою, та візуалізація їх в архітектурних композиціях. Саме в архітектурі громадських центрів міст відбувається найперше цей процес [2, 268]. Це підводить до необхідності осмислення філософських пар проблем: індивідуального – колективного, ілюзорності – реальності, старого – нового, влади – суспільства, поведінки – стратегії тощо.

Отже, з часу проголошення незалежності України минуло близько 20 років, і в архітектурі України зокрема, як і в суспільстві загалом спостерігаються зрушення, які свідчать про певні зміни. Осмислення впливу ідентичності на формування архітектури громадських центрів міст, як матеріалізованого вияву цінностей суспільства є відкритим і необхідним для популяризації надбань суспільства в світовому контексті, для підвищення рівня міської культури та способу і рівня життя та ідентифікації себе і збереження своєї культурної ідентичності.

Література:

1. Посадський Б. С. Пространство города и городская культура (на сломе XX-XXI ст.): Монография. – Львов: Издательство национального университета “Львовская политехника”, 2007.
2. Черкес Б. С. Национальная идентичность в архитектуре города: Монография. – Львов: Издательство национального университета “Львовская политехника”, 2008.
3. XXI World Congress of Architecture. Programme and Information. – Berlin UIA/BDA 2002.

Т. М. Ємець

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ВОЛОДИМИРА АНТОНОВИЧА

У статті розглядаються особливості формування національної ідентичності видатного українського історика В. Антоновича. Він порвав з польською культурою, та не приєднався до російської. Аналіз становлення ідентичності В. Антоновича свідчить про його глибоко вкорінену українськість.

Ключові слова: національна ідентичність, польська, російська, українська культура.

Т. М. Yemetz

THE FOUNDATION OF THE UKRAINIAN IDENTITY OF VOLODYMYR'S ANTONOVYCH'S

The article gives an insight on the peculiarities of the development of the national identity of famous Ukrainian historian V. Antonovych. He divergences with Polish culture, but didn't join to Russian culture. The analysis of formation of V. Antonovych's identity testifies his deep-rooted Ukrainian essence.

Key words: national identity, Polish culture, Russian culture, Ukrainian culture.

Володимир Боніфатійович Антонович, історик, етнограф, археолог, археограф, геральдист, нумізмат, був визначним науковим та громадським діячем своєї епохи – доби романтичного відродження українського духу. Аналіз творчого спадку В. Антоновича не лише є складовою українознавства, але й виступає також важливим чинником сучасної національної самоідентифікації. Адже складний життєвий шлях В. Антоновича як дзеркало відображає проблеми українського національного відродження у другій половині ХІХ ст. та є наочним зразком подолання наслідків колоніального світосприйняття.

У 1909 р. Федір Матушевський (1869-1919), один із дослідників біографії В. Антоновича, український громадсько-по-

літичний діяч, дипломат, публіцист, писав про те, що “кінець 18 і перша половина 19 століття були тими часами, коли саме прокинулися, розвивалися і розцвітали думки про народність, коли освічені люде тих часів кинулися до народу, почали придивлятися до того, як живе народ, прислухатися до його мови і пісень, придивлятися до його звичаїв і думок, почали все це записувати, друкувати та обмірковувати” [2, 11]. Ф. Матушевський вказував на загальнодемократичні тенденції суспільних змін та виділяв україно-російську й польсько-українську течії. Для самоусвідомлення українців того часу найважливішими на його думку були польсько-українські демократичні течії, такі як “козакофільство”, “хлопоманія”. Останню він ще називав “польським українофільством”. Пов’язував виникнення цих романтичних течій Ф. Матушевський із загальноєвропейською ідеєю народності, що з’явилася наприкінці XVIII ст. в Європі. Суттєвою є теза Ф. Матушевського про те, що ці ідеї були особливо сильно підтримані серед суспільств, освіченої інтелігенції недержавних народів. Зокрема, у поляків, які нещодавно втратили незалежність. Аналізуючи генезу українознавства, Ф. Матушевський зазначав, що національна ідентифікація, самовизначення стають основою як наукового народознавства, так і націєтворення загалом: “Спочатку в основі цього руху лежить чисто стихійне почуття любови до рідної країни і її народу, замилювання історичним минувшим, жаль за ним і бажання воскресити його принаймні в думках і в живому образі. А потім ці стихійні почуття, наслідком яких було збирання зразків і пам’ятників народної творчості, підготовляють ґрунт для наукових дослідів і витворювання на цім ґрунті політичних і соціальних ідей” [2, 12].

Сучасний український історик Ярослав Грицак, аналізуючи ту епоху, досліджує одне із визначальних суспільних утворень тієї доби – українську громаду. Він зазначає, що перша українська громада виникла у Петербурзі у 1859 р., коли в царській Росії дещо послабився самодержавний режим. Членам Кирило-Мефодіївського братства було проголошено амністію. “Український національний рух зразу скористався з лібералізації політичного життя” та організував “культурно-освітню

організацію, що ставила собі за мету поширення національної ідеї шляхом видання книжок, журналів, проведення вечорів” [1, 65]. У 1861 р. в Києві виникла своя Громада, куди увійшли близько 200 осіб (студенти та викладачі Університету св. Володимира та місцева інтелігенція). Також почали організовуватись недільні школи та власні громади у Чернігові, Полтаві та інших містах.

Передувало цьому розширення в 1856 р. царською владою компетенції місцевої адміністрації в освітніх питаннях. Попечитель Київського освітнього округу, Микола Пирогов, дозволив відкрити в Києві першу в імперії недільну школу для дорослих, де була організована освіта рідною мовою. Недільні школи функціонували з жовтня 1859 р. до липня 1863 р., до Валувського циркуляра. “З 362 шкіл, які було відкрито в Російській імперії у 1859-1861 рр., більше сотні припадало на українські губернії” [1, 66]. Микола Костомаров організував збирання коштів для друкування підручників, які писали Тарас Шевченко та Пантелеймон Куліш. Вчителями ставали члени українських громад.

Водночас у Санкт-Петербург надходили численні скарги київських цензорів на величезну кількість навчальної літератури українською мовою. Міністром внутрішніх справ Петром Валувевим 20 липня 1863 р. було видано циркуляр про заборону друкувати українською мовою шкільну та релігійну літературу зі зловісною великодержавною тезою – “Малороссийского языка не было, нет и быть не может”. “Валуевський циркуляр був спрямований на те, аби перешкодити українському рухові перетворитися з заняття вузького кола інтелектуалів на масове явище” [1, 67], – пише Я. Грицак.

Український рух зазнавав репресій, але не був знищений. Розгортався далі у формі “народництва”, головною рушійною силою якого стали студенти університетів, гімназисти та їх викладачі, журналісти, редактори, письменники, актори, лікарі та адвокати, що походили з інтелігентського і селянського середовища. На жаль, загальна кількість їх була невеликою. Основна частина української еліти зрадила національні інтереси, перейшовши на службу імперській владі. Засновники українсько-

го “народництва” проголошували, що українська нація складається лише з народу – селянства, яке потрібно організувати та спрямувати на боротьбу проти польських та російських поміщиків, зросійщених і спольщених українських дворян.

Яскравим представником українського “народництва” був В. Антонович – один із очільників громадівського руху в Києві, голова Київської старої громади, засновник журналу “Киевская старина” та Історичного товариства Нестора Літописця. Важко переоцінити його внесок в українську науку, адже він виховав “Київську школу істориків”, найвідомішими серед яких були Д. Багалій, П. Голубовський, М. Грушевський, М. Довнар-Запольський, І. Лінниченко.

Вагомим був вплив В. Антоновича і на суспільне, політичне життя тієї епохи. Український історик і політичний діяч В'ячеслав (Вацлав) Липинський (1882-1931), поляк, який повторив долю В. Антоновича, перейшовши у православ'я, свідомо ставши українським патріотом, у статті у 1912 р. називав В. Антоновича “духовним батьком українського національного відродження сучасного покоління спольщеної української інтелігенції, котра бере від свого учителя, розуміється, тільки його національну програму, бо політичні обставини сьогодні уже зовсім інші” [4, 19].

Не менш цікавим за аналіз творчого доробку та суспільного значення діяльності В. Антоновича є дослідження його поста-ті, особливостей формування його особистості, складний процес самоусвідомлення В. Антоновичем своєї належності до України.

Доля його була непростою. Багато фактів біографії В. Антоновича залишаються і для сучасних дослідників суперечливими. Навіть дата народження до цього часу не підтверджена документально. Як зазначає Василь Ульяновський: “Питання про дату народження і обряд хрещення В. Б. Антоновича не є розв'язаним і потребує пошуків метричних книг греко-католицької церкви Чорнобиля 1830 р. та католицького костелу Махнівки. Поки що наші архівні розшуки не увінчалися успіхом” [7, 295].

За офіційною версією, народився він 6 січня 1834 р. у містечку Махнівка Київської губернії в родині католиків.

Але в польському біографічному словнику, що був опублікований у 1935 р., Ян Мйодушевський, посилаючись на спогади вдови та сина історика, пише про народження В. Антоновича в Чорнобилі у 1830 р. Писали про цю дату і в деяких київських некрологах в 1908 р. В. Ульяновський на підтвердження цієї версії наводить спогади онука, Марка Антоновича, опубліковані в Києві у 1992 р., який “вже в наш час знову потвердив версію про народження діда у 1830 р. в Чорнобилі і хрещення греко-католицьким парохом, бо дитина була дуже слабкою, боялись, що вона помре, і за відсутністю ксьондза запросили для хрещення греко-католицького священника” [7, 295]. Сам В. Антонович писав про своє народження у 1834 р. Однією з причин відстоювання ним більш пізньої дати народження вважається небажання передчасно йти на пенсію.

Крім дати народження, у В. Антоновича подвійне трактування має також і питання про його батька. У своїй автобіографії батьком він називає Боніфатія Антоновича, білоруса з Віленщини. Але М. Славінський писав: “Антоновичем він... записаний був з формальних причин, бо батьком його був Джідай, син угорського емігранта... Джідай, по батькові Угорець, матір'ю мав українську селянку з Закарпатської України. ...мати Антоновича, так, як і він, лише формально належала до польської родини Гурських, бо походила вона від князя Любомирського й української селянки з якогось села не то з-під Білої Церкви, не то з-під Ставищ, на Київщині” [6, 213].

Максим Славінський (1866-1945) – український громадський і політичний діяч, письменник, поет, журналіст, публіцист і науковець, особисто знав В. Антоновича. Навчався в Університеті св. Володимира на правничому факультеті. У 1888 р. був репетитором вихованця-гімназиста В. Антоновича, жив рік у родині Антоновичів. У своїх спогадах, написаних в еміграції у 1945 р., в Празі, незадовго до арешту радянськими слідчими, він писав: “...для біографії Антоновича згадані подробиці мають неабияке значення. Вказати хоч би й на те, що оті генеалогічні подробиці, що йому самому були добре відомі, кидають світло на найважливіший, героїчний чин його життя, а саме, на публічний розрив із накинутим йому

домашнім вихованням, польськістю й перехід до українства” [6, 213]. Безперечно, М. Славінський мав підстави написати: “... ми можемо говорити не про перехід Антоновича від Поляків до Українців, а про поворот його з польського табору, де він, не зі своєї волі, перебував молоді літа, – до українства, що було йому природженим національним оточенням. Бо ж половина його крові була безсумнівної української чистоти, одна чверть розведеної крові угорської й одна чверть такої ж польської, коли Любомирського вважати Поляком. А втім і Любомирські не були, мабуть, чистої крові Поляки” [6, 213].

Ф. Матушевський писав, що батько В. Антоновича – Іван Джидай – походив із родини українки та угорця, республіканця-революціонера Матяша Джидая, був, за спогадами В. Антоновича, людиною демократичних поглядів, глибоко обізнаною із “французькою літературою енциклопедистів”. Баба по матері [Кароліна Гурська] була дочкою князя Любомирського та його покоївки, української селянки. Вона виховувала хлопчика в дитинстві та заклала “перші підвалини любови до рідної землі і знання її минувшини в формі живих яскравих переказів” [2, 9].

В. Антонович надавав великого значення родинному чиннику у становленні світогляду. У автобіографії зазначає: “Моральна діяльність всякого чоловіка складається з трьох інгредієнтів: 1) атавізма, себто дідизни, отриманої від предків (в найкращому разі не більше 75 проц.); 2) виховання, себто формулювання принципів минулого часу (від 5 до 10 проц.) і 3) власної ініціативи (в найкращому разі до 15 проц.)” [Цит. за: 2, 9]. Про себе написав, що до українства “прийшов сам собою”.

Сучасний український історик Василь Ульяновський вказує, що мати В. Антоновича – Моніка Гурська і формальний батько Боніфатій Антонович були католиками. Через неможливість оформлення офіційного шлюбу із кровним батьком, Володимир був записаний на ім'я першого чоловіка Моніки Гурської, батька їх старшої доньки – Боніфатія Антоновича. Кровний батько Йонаш (Іван) Джидай походив з мадярського роду, мав матір-українку, був також католиком.

Я. Грицак пише, що В. Антонович походив із споляченої шляхетської сім'ї.

Ф. Матушевський, наголошував на відмежуванні його від ідентичності свого оточення. Аналізуючи у 1909 р. витoki українськості (“українства”) В. Антоновича, писав: “Антонович – поляк і шляхтич – перевернувся на українця-демократа, став “перевертнем” і відіграв таку визначну ролю в історії національного українського відродження” [2, 7].

В. Антонович про своє знайомство з українською історією в автобіографії написав: “Скільки небудь реальні історичні данні я мав тільки з книжок Скальковського “История новой Сечи” та “Наезды гайдамаков”. Про Кирило-Мефодієвське братство, про Шевченка не доводилось мені чути ніколи ні слова” [Цит. за: 2, 8]. З наведеного можна було б зробити висновок про випадковість українофільства В. Антоновича. Але доведеним є факт, що до української культури, народних традицій, мови він був долучений з раннього дитинства, через спілкування з бабусяю-українкою, яка доглядала його в перші роки життя [7, 295].

Необхідність виявляти лояльність до влади в польській державі стимулювала польськість населення Правобережної України доби Речі Посполитої, рівно як в Російській імперії – російськість. Але у В. Антоновича зовнішні прояви лояльності до російської влади перекреслюються яскравими проявами українськості як у побуті, так і в громадській та науковій діяльності.

В. Антоновичу все життя доводилось багато працювати, щоб утримувати родину. У студентські роки він отримував (напевне, з 1856 р.) від польського руху стипендію у 150 руб. сріблом на рік з умовою, щоб він знаходив у своїх архівних розвідках підтвердження зв'язку краю із католицькою вірою та польською історією. В. Антонович згодився на стипендію через свою бідність, але наполіг на праві посилатися у висновках на документальні підтвердження. Через два роки він дійшов висновку, що “направление католическое и шляхетское совершенно несовместимо с исторической жизнью края” [5, 42]. Стипендію йому перестали виплачувати, представники польського дворянства вимагали у нього відмови від своїх поглядів, погрозували та написали донос царському уряду. У результа-

ті слідства В. Антоновича виправдали. Він порвав із католицькою вірою. У 1861 р. перейшов у православ'я, хрещеним батьком його став Андрій Юркевич, вчитель класичних мов, брат відомого філософа Памфіла Юркевича. Одружився з Варварою Міхель (дочкою Йогана фон Міхеля, майора російської армії), вінчався у православній церкві на Печерську в Києві. Почав працювати викладачем латини у Першій київській гімназії.

Загалом, В. Антонович зробив успішну наукову кар'єру. У 1864-1880 рр. працював головним редактором видання "Временной Комиссии для разбора древних актов". Був професором Університету св. Володимира, у 1880-1883 рр. – деканом історико-філологічного факультету, з 1902 р. – член-кореспондент РАН. Але попри активну участь в науковому житті тодішньої російської держави, він не став пристосуванцем, не відмовився від українськості, усвідомлював та науково обґрунтовував відмінність українців як від поляків, так і від росіян, наголошував, що вона глибша за відмінності в мовах.

Широко відома надрукована в першому числі за 1862 р. журналу "Основа" "Моя исповедь" В. Антоновича, де він писав: "По воле судьбы, я родился на Украине шляхтичем, в детстве имел все привычки паничей и долго разделял все сословные и национальные предубеждения людей, в кругу которых воспитывался; но когда пришло для меня время самосознания, ...я увидел, что поляки-шляхтичи, живущие в южно-русском крае, имеют перед судом собственной совести только две исходные точки: или полюбить народ, среди которого они живут, проникнуться его интересами, возвратиться к народности, когда-то покинутой их предками, и неусыпным трудом и любовью, по мере сил вознаградить всё зло, причинённое ими народу, вскормившему многие поколения вельможных колонистов, которому эти последние за кров и пот платили презрением, ругательствами, неуважением его религии, обычаев, нравственности, личности, – или же, если для этого не хватит нравственной силы, переселиться в землю польскую, заселенную польским народом..." [3, 207].

В. Антонович вибрав перший шлях.

Література:

1. Грицак Я. Й. Нарис історії України: формування модерної української нації ХІХ-ХХ ст.: [Навч. посібник для учнів гуманіт. гімназій, ліцеїв, студентів іст. фак. вузів, вчителів.]. – К.: Генеза, 2000.
2. Матушевський В. Антонович при світлі автобіографії та даних історії // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. – Київ, Заповіт, 1997.
3. Моя исповедь // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. – Київ, Заповіт, 1997.
4. Правобережець [Липинський В. К.] Кілька уваг з приводу книжки Данилевського “Ukraina i sprawa ukraińska” // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. – Київ: Заповіт, 1997.
5. Яворський М. Емський акт 1876 року // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. – Т. 2. – Київ: Заповіт, 1997.
6. Славінський. Спогади // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. – Київ, Заповіт, 1997.
7. Ульяновський В. Релігійні переконання та історико-церковні розправи проф. Антоновича (попередні нотатки) // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович. У 3-х томах. – Київ: Заповіт, 1997.

С. О. Бондарук

МІЖНАРОДНИЙ КРАЄЗНАВЧИЙ ТУРИЗМ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається світова глобалізація, що веде до асиміляції людей, народів та націй у певні більші спільноти. Зрештою це призводить до втрати етнічної ідентичності від покоління до покоління через брак зворотного зв'язку з рідною культурою. Необхідно відновлювати втрачені культурні контакти аби запобігти втраті та смерті ідентичності. Досліджуються нові аспекти спадкового туризму, який може забезпечити чинник відродження національної ідентичності української діаспори.

Ключові слова: *спадковий туризм, навчальні тури, міграція, відродження етнічної ідентичності, культура, комунікативна культура, мультикультурність.*

S. O. Bondaruk

THE INTERNATIONAL HERITAGE TOURISM AS A FACTOR OF ETHNIC IDENTITY DEVELOPMENT

The world's globalization leads to assimilation of individuals, peoples and nations into some greater entities, and finally results in loss of ethnic identity from generation to generation because of lack of feedback with native culture. And it takes to restore the lost cultural contacts to preserve identity from death.

The article deals with substantiating some new aspects of heritage tourism which can serve a factor of Ukrainian Diaspora's ethnic identity revival.

Key words: *heritage tourism, study tours, migration, ethnic identity revival, culture, communicative culture, multiculturalism.*

Історія людства завжди історія взаємодії та взаємного перемішування народів та їхніх культур. Сучасні комунікації та транспорт тільки пришвидшують ці процеси і посилюють міграцію населення по всій земній кулі. Водночас, глобалізація

світу часто призводить до різних форм соціально-політичної та культурної асиміляції осіб, народів та націй, об'єднуючи їх в певні більші за розмахом угруповання на кшталт різноманітних економічних та/або політичних співтовариств та блоків.

Будь-які контакти між двома суспільствами з різними культурами спричиняють зміни в обох суспільствах. Відбувається процес взаємного запозичення культурних рис “іншого”, особливо, якщо ці властивості видаються кращими, ніж традиційні. У результаті, культурні взірці та схеми мають тенденцію до поширення з суспільства, у котрому вони породжуються. Цей процес розповсюдження називається дифузією. Дифузія постає однією з найбільш загальних причин культурних змін.

Тривалий контакт між культурами спричиняє аккультурацію, – процес, у якому люди однієї культури переймають риси та цінності іншої. У більшості випадків у процесі аккультурації обидві контактуючі культури та їх носії щось запозичують одні в одних.

Але є ще інший процес, – асиміляція, що передбачає запозичення одностороннього характеру. Асиміляція має місце тоді, коли іммігранти або інші новоприбульці приймають культуру суспільства, у якому вони перебувають. Статистично всі іммігранти певного етнічного походження утворюють меншину всередині суспільства. Ця меншина може бути оцінена як видима або невидима залежно від процентного співвідношення щодо населення країни. Але асиміляція може вести до зникнення меншини взагалі. Таке зникнення меншинної групи відбувається тоді, коли її члени втрачають культурні характеристики, що детермінують їхню окремість з-поміж інших.

Ще більш серйозною проблемою постає асиміляція серед тих груп, котрі складаються з колишніх емігрантів та їхніх нащадків. Багато дослідників у Канаді та США відзначають як “звичне явище” той факт, коли друге або третє покоління іммігрантів втрачають свою початкову ідентичність. Будучи народжені в країні, котра вже не є чужиною, а швидше вітчизною навіть для їхніх батьків, вони зазвичай цілковито змінюють свою етнічну ідентичність. Цей процес головним чином визначений принциповими вимогами громадянства. Прибуль-

ці мусять приймати і переймати закони країни, державну мову, цінності та спосіб життя як свої власні. Вони та їхні діти повинні набути освітнього рівня та культурних рис, необхідних для отримання хорошої роботи, досягнення вищого рівня соціального статусу тощо. Але сумною ціною цього успіху є втрата ідентичності. Так, наприклад, якщо перша генерація українських іммігрантів Канади ототожнюють себе як українці, їхні діти головним чином ототожнюють себе як канадські українці, та їхні онуки ідентифікують себе як канадійці. У кінцевому підсумку, останні ризикують втратити історичне та культурне підґрунтя свого походження, рівно ж як і свою рідну мову.

Головна проблема тут – зростаючий від покоління до покоління брак можливостей зворотного зв'язку між емігрантами та батьківщиною, її культурою. Відсутність знання свого коріння є головною причиною культурного розриву між нацією та діаспорою.

Ті ж, хто попри все зберігає свою етнічну ідентичність, культуру, звичаї, та мову, незважаючи на добру інтегрованість у суспільстві країни проживання, не погоджуються з такою закономірною, на перший погляд, зміною. Вони утворюють різноманітні товариства, групи, клуби, комітети дії тощо, будовані за етнічно-культурним принципом. Вони засновують недільні школи, чи навіть більше, – університети, дослідні інститути, центри для вивчення їхньої колишньої вітчизни та рідної історії, культури, спадщини. Всі їхні зусилля головним чином спрямовані на збереження своїх етнічних коренів та розвиток ідентичності. Та парадоксальним є факт, що, незважаючи на самоідентифікацію як громадян країни свого народження, представники третьої генерації діаспори демонструють інтерес до своїх первинних етнічних коренів. Вони ставляться до культури та суспільно-політичних процесів на своїй прабатьківщині зі співчуттям та симпатією. Ця генерація зазвичай намагається реставрувати в побуті та поведінці бодай певні особливості свого етнічного походження та передати їх своїм нащадкам. Такого кшталту психологічна чи духовна “репатріація” нащадків іммігрантів є для них настільки важливою, що більшість із них виявляють зацікавленість щодо різних форм фінансової та

гуманітарної допомоги країні своїх прабатьків, рівно ж як і в тому, щоб започаткувати та провадити там свій бізнес. Вони зазвичай намагаються налагоджувати та розвивати різноманітні наукові, економічні, культурні зв'язки з нацією.

Феномен діаспори не можна не приймати до уваги в процесі управління політичним і культурним розвитком нації. Адже емігранти та їхні нащадки утворюють те своєрідне непомітне "культурне посольство", що функціонує в тій чи іншій країні на створення привабливого іміджу своєї історичної батьківщини за кордоном, рекламує її цілком певну геополітичну, культурну й історичну значущість.

Головною проблемою української діаспори сьогодні є те, що потенціал її інфраструктури (як церкви, школи, інститути, клуби, культурні центри, офіси тощо), сформованої кількома поколіннями емігрантських спільнот, не використовується сьогодні повною мірою за своїм призначенням. Більшість колишніх місць активного культурного життя українців за кордоном майже порожні зараз. Впливові структури діаспори на кшталт Світового конгресу вільних українців (СКВУ), Українського конгресового комітету америки (УККА), Комітету українців канади (КУК) та інших шукають нових шляхів відновлення активного культурного життя українців за кордоном, аби відновити зворотний зв'язок з нацією, і відтак знову стимулювати розвиток національної ідентичності. На нашу думку, Українській Державі теж варто і доведеться докласти зусиль у цьому напрямі.

Одним з дієвих чинників відновлення втраченого зворотного зв'язку діаспори з нацією може бути такий давно відомий вид діяльності і водночас соціальний інститут, як туризм. Які ж причини спонукають людину до якихось подорожей? Більшість людей керується бажанням ознайомитися з культурою і традиціями інших народів і країн, відвідати їхні історичні місця, встановити контакт з ціннісним світом інших народів. У такому світоглядному, пізнавальному й інформаційному аспектах туризму полягає його гуманістична і мультикультурна природа.

Туризм – передусім, краєзнавчий – сприяє розвиткові самосвідомості особи, допомагає не лише краще відчувати і збагнути світ, але й чіткіше усвідомити власні життєві позиції стосовно

суспільного життя і людської поведінки. Всього цього можна досягти засобами, внутрішньо притаманними лише туристичній діяльності: екскурсії, відвідування різних славетних та знакових місць, гостювання в родинах місцевих мешканців, зустрічі та спілкування з групами за інтересами, професійні зустрічі (соціальний/громадянський туризм), відвідування священних місць (в тому числі прощі до святинь), історико-культурний, освітній туризм і т. ін. Туристичні контакти допомагають їхнім учасникам оволодіти новими “моделями мислення”, удосконалити товариські та комунікативні навички, краще зрозуміти себе, а це в кінцевому підсумку спричиняється до зростання ідентичності.

Туризм відіграє винятково пріоритетну роль у формуванні “комунікативної культури”, адекватної сучасному етапу переходу до цивілізації XXI століття [5, 6]. “Комунікативна культура” – основний елемент концепції “нового гуманізму” – синонім культури людських взаємовідносин. Вона формується дією низки чинників. Це і зв’язки у сфері бізнесу, і політичні переговори процеси, і культурні, освітні, інформаційні обміни, і міжетнічні зв’язки. Однак туризм у структурі комунікативної культури посідає особливе місце. Як підкреслювалося в Гаазькій декларації з туризму (1989 р), сучасний туризм перетворився “на основний засіб міжособистісних зв’язків і політичних, економічних та культурних контактів, що стали необхідними внаслідок інтернаціоналізації всіх секторів життя націй”.

Сучасні дослідники феномена туризму постійно звертають увагу на його культурні, освітні, моральні, духовні ресурси. Вони стверджують, що в сучасну добу зростає не лише його економічна ефективність, але й, насамперед, соціальна та мультикультурна дієвість, позаяк туризм постає важливим засобом міжнародної комунікації. Кожна нація, спільнота, особа може збагнути себе, самоідентифікуватися лише порівнюючи себе з іншими суб’єктами соціокультурної діяльності, спілкуючись із ними, відчуваючи їх “опір” чи позитивну реакцію. Комунікативна культура, що реалізується через туризм, забезпечує входження людини в світ життєвих проблем, праці, побуту і дозвілля інших людей. Ті інші можуть мати істотно відмінні куль-

турні традиції, суспільний устрій, вірування і життєвий досвід. Але саме завдяки цій відмінності ми можемо краще усвідомити певні загальні значення, цінності, які наближають нас до них (інших), і безумовно до себе. Адже немає кращого способу збагнути свою ідентичність, аніж вивчати іншість за межами і всередині самого себе.

Краєзнавчий туризм, подорожі на етнічну батьківщину набувають в цьому контексті особливого значення. Він не лише сприяє налагодженню взаєморозуміння між різними народами і націями, але й покращує культурне самоусвідомлення та самовизнання як “гостей”, так і “господарів”. Це може справляти різний вплив на іноземних туристів, залежно від їхнього етнічного походження. Якщо їхнє етнокультурне коріння відмінне від країни призначення, вони шукають нових знань “іншості” – країни, нації, культури, традиції, і т. ін. Водночас, вивчаючи культурні відмінності, вони також неминуче знаходять багато спільного в нових культурах, вони вчаться визнавати й поважати іншість, нарешті навчаються терпимості, мультикультурної толерантності. Вони вчаться толерувати іншість іноземців так само, як останні (в якості господарів) толерують їхню іншість.

Якщо ж іноземні туристи мають походження спільне з господарями, результат може бути ще більш істотним. За 15 років незалежності нашу країну відвідала велика кількість українців з діаспори, щоб побувати в місцях свого народження, або рідних місцях своїх батьків і дідів. Деякі з них прибули до України вперше, маючи на меті дізнатися більше про країну, її культуру, історію й сьогодення. Головним наслідком цих мандрівок було те, що вони з'ясували своє власне етнічне походження, історію, культурне коріння. Відбулось усвідомлення своєї етнічної й культурної приналежності до великої нації. Це значний крок вперед в етнокультурній самоідентифікації, оскільки відомо, що однією з первинних екзистенційних потреб людини є потреба приналежності до певної значної культурної цілості (Е. Фром).

Окрему групу потенційних туристів складає молодь з діаспори. Маючи спільне з нами етнічне походження, вони практично не обізнані зі своєю історичною батьківщиною, її людьми, її історією і культурою. Беручи участь в історико-культурних освітніх

туристичних поїздках, вони отримують можливість сформуванню своєї етнічної ідентичності, на відміну від своїх батьків, у безпосередньому контакті з рідною землею та її народом. Вони не лише здобувають знання мови, традицій власного народу, а й, зокрема, формують у себе почуття національної гідності, що в кінцевому підсумку впливає на становлення особистості молодого людини. З огляду на це, історико-культурний освітній туризм здатний спричинити щось на кшталт інтелектуальної та культурної репатріації молоді і в підсумку до духовного відродження Діаспори та її культурних зв'язків з батьківщиною.

З огляду на безперечну актуальність краєзнавчого та освітнього туризму в сучасному світі загалом і для України зокрема, пропонується започаткувати нову туристичну культурно-освітню програму під загальною назвою “Спадщина / Heritage”, розраховану на діаспорну молодь старшого шкільного віку. За своїм змістом це культурно-освітня програма, яка має на меті ознайомлення молоді українського походження з історією, культурою, звичаями та побутом свого народу.

Мета програми триєдина. Насамперед, вона покликана прилучити молодь українського походження до культурної спадщини українського народу. По-друге – йдеться про виховання української національної ідентичності та почуття генетичної і духовної єдності з народом України. І нарешті – створення культурних і духовних засад для об'єднання зусиль українства всього світу задля розбудови української нації та держави.

Як цільова група учасників програми виступає молодь підліткового та юнацького віку (старшокласники) з родин українських емігрантів США та Канади.

Місце реалізації програми – Західна Україна як “мала Батьківщина” більшості українських емігрантів першої та другої хвилі; Волинь як специфічний західноукраїнський регіон, що характеризується культурно-релігійною багатоманітністю та толерантністю.

Головні напрями реалізації програми:

Проживання і освіта. Передбачається, що всі учасники проживають в українських родинях для ближчого знайомства з побутом, традиціями, звичаями і звичками нашого на-

роду. Оскільки більшість учасників програми – старшокласники, вони навчатимуться у відповідних класах в українських школах-гімназіях з поглибленим вивченням англійської мови задля полегшення адаптації північно-американських підлітків українського походження в україномовному середовищі.

Туристичний компонент програми включатиме різні мандрівки по Україні під час шкільних канікул (4 рази на рік). Умовна схема мандрівок Схід-Захід-Північ-Південь сприятиме формуванню образу єдиної мультикультурної держави Україна.

Етнографічний компонент передбачатиме залучення учасників програми до фольклорних гуртків та колективів (української пісні, танцю, гри на народних інструментах тощо) та до роботи в гуртках народних промыслів (вишивки, плетіння мережива, лозоплетіння, гончарного ремесла та ін.).

Культурологічний компонент полягає в прилученні молоді до культурної спадщини українського народу і виховання високого рівня особистої культури.

Світоглядний компонент спрямований на формування світоглядних засад української національної ідентичності.

Програма триватиме 12 місяців (з 1 серпня поточного року до 31 липня наступного року). Учасникам доведеться розпочати навчальний рік з 1 вересня. Але оскільки потрібна низка попередніх кроків у розумінні розміщення учасників у родинах, періоду адаптації, задля уникнення/полегшення культурного шоку, розміщення в школах, то ми припускаємо, що програма повинна розпочинатися місяцем раніше. У цей час можна влаштувати декілька малих ознайомлювальних екскурсій, щоб показати учасникам головні історичні місця області, організувати зустрічі з представниками місцевої влади, ЗМІ, наприклад, щоб провести прес-конференцію і т. ін. Так само після закінчення навчального року (остання декада травня) учасники матимуть достатньо часу для групових мандрівок по Україні.

Джерела фінансування: українські (закордонні) фонди, об'єднання та інші громадські організації США та Канади, індивідуальні благодійні пожертви тощо.

Підтримка в Україні: задля успішного здійснення проєк-

ту потрібна підтримка з боку Міністерства освіти та науки, Міністерства культури, Міністерства закордонних справ, органів місцевої влади та установ у справах національностей та міграційної політики.

Перспективи розвитку програми: оскільки планується, що перші групи учасників програми будуть складатися з північноамериканських студентів, то в подальшому можливе залучення до співпраці та участі в програмі молоді українського походження з інших країн, зокрема, Австралії, Аргентини, інших країн, в т. ч. Європи, при одночасному розширенні фінансування з боку відповідних організацій-донорів з цих країн.

Оскільки, як ми вже зазначали, це тільки проект, то потрібні зусилля багатьох людей і влади задля його здійснення. Це не проста справа, але, на нашу думку, українська держава як досить молоде політичне утворення, що прагне до входження в Європейський союз, світову економічну та політичну спільноту, повинна стати основним чинником консолідації світового українства. Кінцевою метою цих зусиль має стати підняття престижу української держави і нації в світі, популяризація української культурної спадщини, її мистецтва, літератури, науки, традицій та історії. Глибинна співпраця між батьківщиною та діаспорою в цьому напрямі є головним критерієм політичної і культурної зрілості нації.

Література:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. – Київ, 2001.
2. Етнічні спільноти України: Довідник. – Київ, 2001.
3. Здіорук С., Парахонський Б., Валецький О. Стратегічні аспекти національно-культурної політики України. – Київ, 1995.
4. Кимлічка В. Лібералізм і права меншин. – Харків, 2001.
5. Крисаченко В. С., Степико М. Т., Власюк О. С. та ін. Українська політична нація: Генеза, стан, перспективи. – Київ, 2004.
6. Сирінський Р. Етнічна самоідентифікація: модерна спадщина серед постмодерних реалій // *Sententiae*: Зб. наук. праць спілки дослідн. модерної філософії. – Вінниця, 2001. – № 1. – С. 127-140.
7. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – Київ, 1996.
8. Уолцер М. О терпимості. – Москва, 2000.

9. Федорченко В., Мініч І. Термінологічний словник з туризму. – Київ, 2000.
10. Citizenship in Diverse Societies / Ed. by W. Kymlicka, et al.. – Oxf., 2000.
11. Key Concepts in Communication and Cultural Studies/ Tim O.Sullivan et.al. – London; New York, 1995.
12. Kymlicka W. Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada. – Oxf.,1998.
13. Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. – Oxford, 1996.
14. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / Ch.Taylor et al. – Princeton, N.J., 1994.
15. Perotti A. The case for intercultural education. – CE Pr.,1994.

Т. Э. Рагозина

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

У статті розглядається реконструкція “концептуальних рамок” поняття “культурна пам’ять”, розкриття його предметного змісту з допомогою з’ясування його “онтологічного статусу”, а також через його співвідношення з поняттям “ідентичність”. Відправною точкою і головною задачею цього аналізу є пошук відповіді на запитання: чи можна вважати культурну пам’ять і породжувану нею ідентичність “об’єктивними мислительними формами” чи вони – всього лише теоретичний конструкт, котрий належить розуміти в дусі номіналістичної традиції?

Ключові слова: культурна пам’ять, ідентичність.

T. E. Ragoza

CULTURAL MEMORY AND IDENTITY

The given article is an attempt to reconstruct “conceptual frameworks” of the concept of “cultural memory”, giving its object content by clearing up its “ontological status”, as well as by correlating it with the concept “identity”. Starting-point and main aim of the given analysis is search for answer to the question: can cultural memory and raised by it identity be regarded as “objective abstract thought forms” or they are nothing more than theoretic construct which should be understood in the spirit of nominalistic tradition?

Key words: cultural memory, identity.

В современной социально-философской и культурологической мысли понятие “культурная память” было актуализировано сравнительно недавно – в 1970-е – 1990-е годы. В этот период, как отмечает Патрик Хаттон, тема памяти становится “квинтэссенцией междисциплинарных интересов. Это была тема для всех, однако ни у кого не было на эту тему преимущественного права” [1, 9]. Исследовательский интерес к проблематике коллективной памяти не в последнюю очередь был по-

догрет публикацией наследия французского социолога Мориса Хальбвакса, длительное время преданных забвению; в частности – его работой “Коллективная и историческая память” [2].

Примерно с этим же периодом связан и небывалый всплеск популярности в междисциплинарном дискурсе¹ исследований, посвященных различным аспектам проблемы идентичности: “начиная с 80-х годов поток сочинений, выносящих в заголовки “идентичность”, становится практически необозримым. “Идентичность” становится частью своего рода жаргона, бессознательное употребление которого превращается в норму и научной публицистики, и политической журналистики” [3, 86]. Вряд ли такое обстоятельство, выразившееся в совпадении не только временных интервалов, но и в совпадении широты и размаха популярности названных тем, можно считать простой случайностью. Скорее наоборот: оно является весьма симптоматичным, ибо самой направленностью теоретических поисков демонстрирует реально существующую связь между культурной памятью и идентичностью.

В этом отношении показательно, что интерес к феномену культурной памяти вызван поисками ответов на ряд вопросов: 1) Как именно осуществляется отбор, кодирование, сохранение и передача социального опыта человечества с точки зрения его значимости для деятельности будущих поколений?; 2) Как общества помнят себя? Что именно они воскрешают из прошлого, а что предают забвению, питая свое воображение и формируя образ самих себя сегодня?

Нетрудно заметить, что если первый блок вопросов ориентирован на выявление функционирования форм культурной памяти как механизмов исторической преемственности, то вторая группа вопросов направлена на выявление природы идентичности социальной группы/общества. В силу чего уже на этом уровне несомненным является то, что обе темы – и тема памяти, и тема идентичности – это не два ряда параллельно и

¹ По этому вопросу достаточно полный обзор можно найти в статье В. Малахова “Неудобства с идентичностью.” / Вопросы философии, № 2, 1998, а также в его сборнике статей “Скромное обаяние расизма и другие статьи” – М.: Модест Колеров и “Дом интеллектуальной книги”, 2001. – 176 с.

достаточно автономно разрабатываемых в современных исследованиях проблем, не имеющих точек пересечения, а такая теоретическая коллизия, которая указывает на существование теснейшей связи между культурной памятью и идентичностью социальной группы/общества. Более того, как нам представляется, эта связь имеет характер отнюдь не внешнего и случайного, спорадически возникающего отношения, а по самой своей сути есть отношение порождения одного явления другим (!), что в целом позволяет характеризовать его как нечто закономерное, необходимое и устойчивое.

Дело в том, что культура, “...являясь одной из форм коллективной памяти, – как отмечает Ю. Лотман, – ...будучи сама подчинена законам времени, одновременно располагает механизмами², противостоящими времени и его движению” [4, 616], обеспечивая тем самым преемственность общественно-исторического процесса, – иначе говоря, обуславливая (само-) тождественность развивающегося в историческом времени социального организма. Культурная память, таким образом, – не просто связующая нить между прошлым, настоящим и будущим, а по самой своей сути она есть нечто большее: она – постоянное условие сохранения человечеством самого себя, своей собственной идентичности, условие осознания обществом непрерывности своего бытия!

Отношения обуславливания (порождения) идентичности социальной группы/общества культурной памятью – это одна сторона проблемы. Другая сторона – это вопрос, касающийся онтологического статуса обоих понятий и потому заслуживающий не менее пристального внимания.

² В данном случае под механизмами трансляции социального опыта имеется в виду “рассмотрение кодов культуры, специально ориентированных на реконструкцию прошлого и сохранение осознания коллективом непрерывности своего бытия” [4, 621]. Этому же вопросу – анализу *кодов культуры* как механизмов культурной памяти – посвящена уникальная концепция М.К. Петрова, которую он развивает в таких работах, как “Язык, знак, культура” – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 328 с. ISBN 5-02-016733-9; “Самосознание и научное творчество” – Ростов-на-Дону: изд. Ростовского ун-та, 1992. – 268 с. ISBN 5-7507-0369-X.

Во избежание недоразумений оговорим сразу, что предметом нашего интереса выступает идентичность, взятая в форме коллективной идентичности, или, как еще принято обозначать ее иначе, – в форме “мы-идентичности”. Всё же, что касается “я-идентичности”, мы изначально выносим за рамки нашего рассмотрения, оставляя это психологии и прочим дисциплинам, ибо лишь применительно к “мы-идентичности” в полной мере только и может быть поставлен вопрос в собственно философском плане: существует ли коллективная идентичность сама по себе, вне сознания и того представления о себе, которое складывается у социальной группы/общества? Иными словами, существует ли “мы-идентичность” как нечто вполне объективное и реальное или она, будучи результатом рефлексии, существует исключительно в сознании в виде совокупности неких представлений, дающих нам (в таком случае – неизвестно откуда и каким образом взявшееся) понимание того, “Кто мы такие?” и “Что нам следует делать?”?

Далее. Если признать, что групповая “мы-идентичность” все-таки может быть отнесена исключительно к сфере сознания, то опять-таки возникает вопрос: в чьём сознании локализуется “мы-идентичность”, кто является её носителем? Только лишь отдельные участники и лица, осознающие свою социокультурную принадлежность к группе, или же субъектом может выступать также сама группа/коллектив/общество, и тогда мы вправе говорить, по крайней мере, уже о неких надындивидуальных формах “мы-идентичности”? Нимало не утрачивая своей остроты, данный вопрос может быть сформулирован предельно просто: какого рода идентичность порождается культурной памятью – идентичность как элемент рефлексивного сознания или идентичность как объективная общность связи?

Однако, стоит нам только перевести проблему в указанную плоскость, как тем самым мы проецируем все только что адресованные “мы-идентичности” вопросы также и на содержание понятия культурной памяти, что лишней раз заставляет нас осознать обе темы как одну по сути дела проблему, выдвигающую один и тот же вопрос об онтологическом статусе-

се в отношении обеих понятий: можно ли их считать, пользуясь терминологией Маркса, “объективными мыслительными формами” или они – всего лишь теоретический конструкт, который следует понимать в духе номиналистической традиции и/или социального конструктивизма?

Существующие на сегодняшний день в междисциплинарных исследованиях трактовки идентичности нередко тяготеют к так называемому “методологическому индивидуализму”, внутренняя логическая противоречивость которого обнаруживается в понимании идентичности как некоей социально обусловленной по своему происхождению и содержанию общности, замкнутой и циркулирующей, однако, не просто в рамках сознания, а исключительно в рамках индивидуального сознания: “Коллективная, или мы-идентичность, не существует вне индивидуумов, которые образуют и воплощают это “мы”. Оно существует в индивидуальном знании и сознании” [5, 140].

А вот еще одно не менее красноречивое заявление видного теоретика культурной памяти Яна Ассмана: “Коллективная идентичность есть дело идентификации со стороны отдельных лиц, участвующих в ней. Она не существует “сама по себе”, но всегда лишь в той мере, в какой ее признают своей определённые люди” [5, 142]. Завершающим аккордом в развитии данной мысли звучит следующий пассаж автора: что-де не только понятие коллективной идентичности “отдает фикцией”, но и “...то, что этим понятием обозначается, является в свою очередь фикцией, продуктом социального воображения. Фиктивность, или же метафоричность, выражения “коллективная идентичность” состоит ... в исключительно символической реальности подразумеваемого им членства” [5, 140].

Корни такого понимания идентичности уходят, с одной стороны, в соответствующее толкование “субъектности” социальной группы (коллектива/общества) тоже как исключительно “метафоры”, не более, ибо в качестве реального субъекта в данном случае мыслится на самом деле отдельный человек, индивид, но никак не сама группа или общество [2, 87]. Неудивительно, что и идентичность в таких случаях предстает как феномен сознания, зачастую – вообще как чисто “теоре-

тический конструкт”, “как объект анализа – т.е. искусственно вычленяемая целостность...” [2, 88-89].

С другой стороны, индивидуально-психологическая, субъективистская по своей сути трактовка коллективной “мы-идентичности” (что, как отмечалось выше, само по себе уже есть противоречие и нонсенс) коренится в аналогичном и столь же противоречивом понимании природы культурной памяти, а именно: культурная память хотя и провозглашается формой коллективной (социальной) памяти, но поскольку ее носителем, как и в случае с понятием идентичности, выступает все тот же отдельно взятый индивид, постольку культурная память обречена быть низведенной до статуса индивидуальной психологической способности индивида – и только! Малейшие же намеки на ее “онтологический статус” и какие-либо возможные формы надындивидуального бытия культурной памяти и порождаемой ею идентичности могут быть квалифицированы в рамках “методологического индивидуализма” как тяжкий грех гипостазирования и реификации.

Очерченная позиция представляется нам малопродуктивной, поскольку закрывает путь к пониманию природы объективно существующих надындивидуальных форм и механизмов функционирования культурной памяти (в виде системы норм и ценностей, в виде системы культурных кодов и проч.), в которых циркулирует жизнь символического мира смысла, принципиально несводимого к индивидуально-психологическим параметрам сознания.

То же самое справедливо и в отношении идентичности. На наш взгляд, порождаемая культурной памятью идентичность предстает в первую очередь как характеристика бытия группы (а уж затем – как характеристика ее сознания), как объективно существующая связь ее членов, как та общность и тождественность членов группы, которая прочно связывает их воедино узами социокультурного, этнического, а позднее также еще и классового, и политического, и прочего “родства”, – словом, общностью происхождения. Причем, что особенно важно, эта общность социокультурного происхождения не просто когда-то однажды в далеком прошлом “имела место быть” и на этом ее

миссия закончилась. Она живет и воспроизводится ежедневно и ежечасно внутри коммуницирующей группы/общества в виде циркуляции языка, определенных культурных норм и ценностей, традиций, сложившихся форм и способов совместной деятельности – то есть как существующий вне сознания индивидов вполне объективный процесс, который, становясь предметом рефлексии, дает нам также образ самих себя, понимание того, “Кто мы такие?”.

Литература:

1. Патрик Х. Хаттон. История как искусство памяти. – Санкт-Петербург, “Владимир Даль”, 2003.

2. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. Часть 1. / ж. Неприкосновенный запас №40-41 (2-3/2005). Статья в Интернете: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=30011360>.

3. Малахов В. Неудобства с идентичностью. “Скромное обаяние расизма” и другие статьи. – М.: Модест Колеров и “Дом интеллектуальной книги”, 2001.

4. Лотман Ю.М. Память культуры. В кн. Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.-Петербург: “Искусство-СПБ”, 2000.

5. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004.

Ж. О. Янковська

СИМВОЛІКА РІЗНИХ ФОРМ ХЛІБА В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВІСТІ УКРАЇНЦІВ

У статті розглядаються українські традиції, звичаї, обряди, фольклор, які наповнені різноманітними символами, однак сьогодні є недостатньо дослідженими і становлять неабиякий інтерес для науковців. Досліджено полісемантичну символіку різних форм хліба у календарній обрядовості українців. Спеціального дослідження на цю тему немає, лише в окремих працях про календарну обрядовість принагідно згадується утилітарне або символічне використання тієї чи іншої форми.

Ключові слова: календарна обрядовість, символіка хліба, Різдво, Дідух, кутя, Великдень, Русалії, жнива, обжинковий вінок.

Zh. O. Iankovska

THE SYMBOLISM OF VARIOUS BREAD SHAPES IN CALENDAR CEREMONIALISM OF UKRAINIANS

The Ukrainian traditions, rituals, folklore are full of different symbols which are not enough researched nowadays and are very interesting for scientists. The article deals with the research of multi-semantic symbolism of different forms of bread in the Ukrainian calendar ritualism. There is no special research on this theme.

Key words: calendar ritualism, the symbolism of bread, Christmas, Diduh, kutia, Easter, Rusalis, reaping, reaping chaplet.

Оскільки тема про символіку хліба є надзвичайно об'ємною і, можна сказати, багатоплощинною, то з огляду на логічну послідовність викладу матеріалу в цій статті ми звернулися до символу хліба в широкому розумінні – від збіжжя до різних форм випічки, які використовувалися у календарних обрядах як найдавніші його вияви.

Українські народні звичаї та обряди надзвичайно багаті на різноманітні символи. Виникаючи і розвиваючись як семан-

тично насичені дієства, та завдяки різноманітній символіці вони часто самі перетворювалися на магічно-символічні акти. Серед чисельних обрядово-звичаєвих символів особливо привертає увагу образ хліба. Можна стверджувати навіть, що домінуючим символом в українській календарній та родинній обрядовості (та супровідних фольклорних текстах) є хліб, – як основа хліборобської нації, як її духовна і моральна цінність. Хліб для нашого народу був і залишається не лише категорією виміру добробуту. Він здавна був для українців мірилом духовності, людськості, внутрішньої культури, моральної чистоти, совісті. Хліб – це знак самого життя, його обожнюють, до нього звертаються, як до живої істоти, з ним поводяться бережно.

Через символ хліба можна простежити цілісність національного світогляду, що існує у глибинній національно-культурній традиції і всеохопності національного світоглядного мислення – природно-астрального, господарського та родинного. У такому розумінні хліб виступає не просто як символ, але і як ідея, як незмінна основа людського життя, що реалізується в обрядовості та фольклорних текстах.

У наукових дослідженнях минулого та сучасності зустрічаємо висвітлення окремих аспектів значення хліба в українських обрядах. Зокрема, про хліб як субстантив святості, вічності, елемент людського буття і продовження роду дізнаємося із праць В. Скуратівського, О. Воропая, С. Килимника. З боку окремих аспектів цей символ висвітлено або акцентовано на його значенні у дослідженнях М. Грушевського, Хведора Вовка, М. Костомарова, П. Чубинського, А. Кримського та М. Сумцова, О. Потебні, Л. Виноградової, Ю. Крутя. Космогонічну семантику цього символу, очевидно, найбільш яскраво висвітлив К. Сосенко у своїй монографії “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера”. Звичайно, емпіричною базою для цих і багатьох досліджень стали фольклорні записи названих та інших збирачів народної творчості, зокрема Зоріана Доленги-Ходаковського, Вацлава з Олеська, А. Метлинського, В. Гнатюка і т. ін. Проте поки що на сьогодні не маємо цілісного, багатоаспектного дослідження на цю тему.

Хліб є визначальним символом в українському обрядовому фольклорі (а у виконанні обрядів, як відомо, закладено основи саме духовних переконань людини), і не лише тому, що він є життєдайним з погляду фізіологічної, а тому, що є ще й, як зазначено вище, визначальним моральним імперативом. Кожен обряд має свої варіанти у трактуванні значення цього символу.

Перш ніж звернутися до аналізу конкретного обрядового матеріалу, зауважимо, що символічними є вже самі форми хліба, використовувані та відображені в українській обрядовості, як, наприклад, колос, сніп, зерно, кутя, житній та пшеничний хліб, різного роду ритуальні хліби. До кожного свята чи обряду випікався хліб певного вигляду і форми, що має чисто символічне, а часто і магічне значення.

Життя хлібороба-українця в давнину повністю було підпорядковане календарним хліборобським обрядам. На річне коло сонця накладався річний хліборобський цикл та коло родинної обрядовості, тісно пов'язане з календарними обрядами, утворюючи, отже, потрібне обрядове коло, в якому наскрізним є поетичний символ хліба з усіма своїми похідними та багатю варіативністю.

У цьому колі української обрядовості зберігається культ, де хліб виступає, насамперед, як символ космогонічний.

З самого початку хліб традиційно мав круглу форму і вже цим самим символізував сонце, яке в дохристиянській період було одним із найбільш культивованих божеств. Як зазначає Ю.З. Круть у дослідженні “Хліборобська обрядова поезія слов'ян”, “сонце вважалося творцем урожаю, першопричиною земних природних явищ. Йому поклонялися, перед його всемогутньою величчю схилялися, до нього звертали свої погляди, виголошували певні обрядові формули” [6, 5], саме тому, мабуть, і перші хлібні пожертвування були принесені сонцю, а пізніше ритуальні хліби починають відігравати певні функції у християнських обрядах та при церковному богослужінні (і це є окрема, не менш важлива тема для дослідження).

Початок річного кола сонця (“народження сонця”, “сонцестояння”, “сонцеворот”) збігається з початком хліборобського циклу обрядів, які в похристиянську епоху знайшли свій вияв у святі Різдва Христового і відбилися в обрядовому фолькло-

рі (колядках, щедрівках, засівалках, театралізованих дійствах). Ми знаємо, що у Різдвяні свята використовуються різні форми обрядового хліба: Дідух, кутя, паляниці, книші, пироги та ін. Є підстави вважати, що за давньосимволічним значенням ритуального хліба до цієї ж групи свят слід віднести й Андріїв день (13 грудня). Це свято передувало “народженню сонця”, а калита (обрядовий корж) є його символічним образом. Саме тому, мабуть, у багатьох місцевостях калита під час театралізованої гри підвішувалась до сволюка на червоній стрічці та підтягувалася вгору, будучи недосяжною для учасників дійства. З цього приводу М. Сумцов зазначає: “На саме святкування Андрієвого дня “калита” потрапила, можна припустити, з Різдвяного свята. У литовців тотожний обряд буває на святкуванні Різдва Христового” [9, 11]. А в дослідженні К. Сосенка читаємо, що надкушена калита – це символ “меншіючого місяця” [8, 55]. Обряд “калити” закінчує річне коло сонця, тому, напевне, обрядовий корж з’їдають, що символізує “смерть сонця”.

Зупинимось дещо детальніше на значенні окремих форм хліба, що використовуються або випікаються на Різдвяні свята. Мабуть, найбільш значимим серед них є Дідух (Дід, Коляда). Дідух був символічним божеством нового врожаю, оберегом. Тому господар, ставлячи його на покуті, промовляє слова приблизно такого змісту: “Наситив еси, напоїв, нагодував, нагрів нас і нашу худібку, оберіг нашу ниву – подай це ще краще цього року” [5, 23]. Окрім того, обрядова регіональна назва цього житнього, пшеничного або збірного снопа (Дідух – Дід-Дух) дозволяє вважати, що це був ще й символ пошанування предків, а місце зосередження душ (духів) померлих родичів, які приходять у Святі вечори до свого роду (у Різдвяні свята культ пошанування предків надзвичайно розвинений).

Інші форми різдвяного хліба зосереджували в собі головним чином мітологічну символіку – були космогонічними символами астральної трійці (сонце, місяць, зорі чи сонце, місяць, дрібен дощик) або якихось елементів із неї. І основною функцією, яку виконувала вся ця система хлібів-символів, була функція заклинання на новий врожай. Яскравим свідченням цього є обрядові тексти колядок, щедрівок, примовлянь, віншівок, засівалок, театралізованих дійств.

Стоїть же, стоїть нова світлонька,
А в тій світлонці тисовий столик,
При тім столику три гості сидять,
Три гості сидять, три товариші.
Один товариш – ясне сонечко,
Другий товариш – та місяченько,
Третій товариш – та дрібен дощик.
Сонце мовить: “Нема над мене.
Як же я зійду в неділю рано,
Огрію ж бо я гори й долини,
Гори й долини, поля й дуброви;
Морози спадуть, а роси стануть”.
Місяць же мовить: “Нема над мене.
Як же зійду я разом з зорями,
Урадуються гості в дорозі,
Гості в дорозі, війська в обозі”.
Дрібен дощ мовить: “Нема над мене.
Як же я піду три рази мая,
А зрадується жито, пшениця,
Жито-пшениця, всяка пашниця.
Будуть снопоньки, як повозоньки,
Будуть копоньки, яко звіздоньки” [4, 264].

У наведеній колядці чітко виведено образ астральної трійці у вигляді “трьох гостей, трьох товаришів”, серед яких чітко виділяється “ясне сонечко”.

В іншій колядці, окрім зазначених космогонічних персонажів, згадуються інші символічні форми хліба. Наприклад, часто у зверненні до господаря, якого величають, говориться:

Застеляй столи, клади калачі,
Клади калачі з ярої пшениці...
Дарує Господь два лани жита,
Два лани жита, третій пшениці,
Третій пшениці на паляниці... [4, 265]

Так, калач (у деяких регіонах корочун) – обрядовий хліб з нового врожаю (ярої пшениці) є не лише космогонічним сим-

волом, він, по суті, є даром при зустрічі дорогих гостей. У пізніших, трансформованих, варіантах цими гостями є святі (або Ісус, Божа Матір і Святий Петро). У розглянутому тексті християнський мотив виражено словами “дарує Господь два лани жита, два лани жита третій пшениці...”. У цьому випадку “два лани жита” символізують хліб щоденний, а “третій пшениці на паляниці” – хліб святковий.

Щодо символу “ярої пшениці”, то Ксенофонт Сосенко пояснює його так: “Фраза “яра пшениця” має своє окреме значіння, вона є символом збіжа весняного, зродженого у весну світа, т. є. в його почині” [Там само, 168].

У багатьох різдвяних обрядових текстах, особливо колядках, щедрівках (як, до речі, і в наведеній вище) спостерігаємо досить природне поєднання давньої символіки із християнською. Як приклад можна навести й іншого плану обрядовий текст. Коли господиня несла кутю та узвар на покуть, до Дідуха (один із давніх елементів жертвоприношення), то промовляла: “Прийми, праведне сонце та святі душеньки, свою їжу й питво, щоб і на той рік вам принесли” [Там само, 232-233].

У записах колядок і щедрівок В. Гнатюка знаходимо цікаву колядку про походження першого збіжжя і рослин (її приводить у своєму дослідженні К. Сосенко):

... А в тім гніздоньку три голубоньки:
Юж ся впустили в глибокеє море,
В глибокеє море на самое дно.
Винесли нам три пожитоньки.
Перший пожиток – возиме жито,
Возиме жито людям на хлібець;
Другий пожиток – яру пшениченьку,
Яру пшениченьку на проскіроньку
До служби Божой, до церковоньки;
Третій пожиток – зелену траву,
Зелену траву для худобоньки [Там само, 304].

У цій колядці “яра пшениченька” – не просто хліб святковий, а святий, як тіло Ісуса Христа – “на проскіроньку до служби Божой, до церковоньки”.

В окремих колядках і щедрівках яра пшениця символізує не лише народження нового збіжжя, нового хліба, але й є символом вічності людського буття, символом продовження роду, як, наприклад, у колядці “Косив Стефусьо яру пшеницю” чи “Ой дуб на березу низенько схилився” [Там само, 290].

У багатьох обрядових текстах оспівується праця біля хліба, як святешна, духовна, небуденна, як така, що сприяла не лише матеріальному достатку, але й гармонії відносин:

Чи є, чи нема господар дома?
В стодолойці є, житейко віє.
Ходімо ми му заколядуймо,
Чи не дасть він нам по коробойці? [Там само, 270]

Це зовсім не означало, що люди справді у таке свято працювали. Оспівування такої праці означало побажання господарям блага мати її, бо з нею у дім приходили достаток, багатство, злагода.

У новорічній поезії хліборобського циклу при побажанні достатку господарям (і, насамперед, мали на увазі хліб) та вихваляючи їхні чесноти досить часто видавали бажане за дійсне, використовуючи засіб гіперболізації, про що М. Грушевський писав так: “Ті описи багатства, життя, краси, мудрості господаря... се не прості поетичні прикраси-перебільшення: се магичні закляття на щастя, оперті на вірі в чудодійну здібність слова наводити те, що ним сказане. Коли колядники малюють в таких перебільшених рисах багатство дому, незчисленні урожаї, безконечні стада господаря, вони зовсім не мають заміру описувати дійсність, і так не розуміють того хазяї – се була б нераз занадто гірка іронія! Колядники своїми розкішними образами накликають се багатство, щастя, ману і славу на свого господаря” [2, 136]. Найчастіше такі гіперболізації зустрічаються у новорічних віншуваннях та засівалках.

У різдвяних святкових текстах (як і явно в самому обряді) зустрічаємо ще один вид обрядового хліба. Це пироги.

...Як не даси пирога,
Візьму вола за рога... [4, 332]

Пирогоми обдаровували колядників, щедрівників, пригощали гостей. Пирогои носили діти “вечеряти” бабі-повитусі та хрещеним батькам. Обряд носіння “вечері” вже належить до родинного кола новорічних обрядів. Пирогои також символізували багатство і достаток. Саме тому на Багатий Вечір батько, ховаючись за пирогами та калачами, питає, чи бачать його діти. Коли вони відповідали, що ні, то він казав, що аби й на той рік так не бачили. Але можна простежити і більш давню символіку цієї страви. Як зазначає К. Сосенко, “це символічна страва, злучена з культом місяця й нагадуюча полумісяць, або серп місяця... Пшеничне зерно – золотисте, овальне й розділене на дві півкруглі половинки, це немов злучені в мініатюрі: місяць на склоні повні та місяць-молодик... Так виходило би, що пироги з пшеницею це всесторонній символ місяця: зверхною подобою зерна пшениці, її продуктом – пшеничною мукою та пшеничною начинкою, а в кінці зверхною подобою пирогів. Пирогои з маком, це подвійна символіка: бо крім їх символічної подоби є в них і символічний внутрішній зміст пирогів. Мак на святий вечір – це символ сівкості й розродчості, яку так само приписують силі місяця. ...Отже, пироги з маком – це подвійний символ – місяця і зорі” [8, 135-136]. Із зазначеного вище бачимо, що основна обрядова різдвяна страва кутя символізує, окрім багатства і нового врожаю, ще й місяць (варіативність у значенні символу). Чи не тому, коли ворожать на куті у Святий вечір, то підкидають її вгору.

Різдвяні театралізовані народні дійства “Маланки” та “Водіння кози” за основу також мають хліборобські мотиви. Вже сама коза, як відомо, є у нашого народу символом родючості й достатку:

Де коза ногою, там жито копою,
Де коза рогом, там жито – стогом! (Власні записи)

Ці слова, очевидно, збереглися з тих часів, коли в давнину, посіявши зерно, замість боронування заганяли на поле череду кіз, і ті своїми гострими копитцями загортали його на потрібну глибину, не затоптуючи поля. Це одна із причин. Можуть бути й інші припущення. Адже відомо, що козу людина приручила раніше від

інших домашніх тварин. Це був один із перших слов'янських тотемів. Роги кози своєю формою нагадують півмісяць, або місяць-молодик, який у слов'ян був чи не найпершим божеством родючості. Окрім того, доведено, що першопочатково пироги мали не круглу форму, а півмісяця (така їхня форма і до сьогодні збереглася на Вінничині, подекуди на Полтавщині).

І, нарешті, основна різдвяна страва – кутя – це ніби узагальнюючий символ усіх форм хліба, про які говорилося вище, оскільки є їх першопочатком.

Завершується хліборобський цикл зимових календарних свят Масляною. Сам обряд Масляної означає відродження сонця, тому великі круглі млинці та вареники, які готують у ці дні, є космогонічними символами сонця і місяця. На Масляну найбільш поширені родинні гостини, де співали застільних пісень, оспівуючи хлібосільність господарів:

Ой, вип'ємо, родино,
Щоб нам родило,
І житечко, і овес –
І зібрався рід увесь [1, 201]

Жито і овес тут є символами міцності родинної спілки.

Весняний хліборобський цикл фольклору також містить у собі багату символіку хліба. Найчастіше вона є ідентичною до тієї, що закладена у колядках і щедрівках (відомо, що ці тексти близькі за походженням):

– Ой весно, весно, днем красна,
Що ж ти нам, весно, принесла?
– Принесла я вам літечко,
Ще й рожевую квіточку -
Хай вродиться житечко,
Ще й озимая пшениця
І усякая пашниця [7, 45].

А елементи астральної трійці (“сонечко”, “дрібен дощик”) подибуємо більше у дитячих веснянках. В окремих хлібороб-

ських веснянках відображено весь процес вирощення хліба від початку і до кінця:

Орел поле ізорав,
Пшеницею засіяв,
Криличками зволович,
Дрібний дощик примочив,
Щоб косарі скосили,
Молодці згребали,
А дівчата зв'язали –
На коровай держали [4, 87].

Досить часто у веснянках згадується бог весняної родючості та плодючості Ярило (чи не звідси походить назва “ярі”, “яра пшениця”?). Наприклад:

Волочився Ярило по всьому світу,
Полю жито родив, людям – діток плодив.
Де він ногою – там жито копою,
А де він походить – колос уродить [3, № 3].

Бог Ярило, а також жито в цьому випадку виступають не лише символами багатого майбутнього врожаю, але й символізують вічність людського буття, продовження роду (що безпосередньо між собою пов'язано); саме тому Ярило “людям діток плодив”, бо як буде хліб, то продовжуватиметься рід людський.

Як дізнаємося із багатьох досліджень, пізніше уособленням Ярила став святий Юрій, до якого у веснянках звертаються з аналогічними проханнями:

Юрію, вставай рано,
Відмикай землю,
Випускай росоньку
на теплеє літо,
На буйнее жито,
Ядристее!
Колосистее! [Там само, № 74]

На дні зустрічі весни припадає християнське релігійно-родинне свято Великодня, коли випікають обрядовий хліб – “паску” або “бабу”, що зосереджує в собі як давню космогонічну символіку, так і надзвичайно багату християнську. Вже сам обряд випікання цього святкового хліба в різних регіонах України настільки багатий ритуальними елементами, що заслуговує на окрему увагу і дослідження.

Менш розгалужена, хоч і дуже важлива, символіка хліба у поетичних текстах та обрядах русалій (Зелених свят), петрівчаних та купальських. Це дні найщедрішого сонця, найвищого буяння природи і визрівання хліба. Тому русальні пісні на хліборобську тематику найчастіше мають обережливу функцію:

Проведу я русалочки до бору,
Сама вернуся додому!
Ой коли ж ми русалочки проводили,
Щоб до нас часто не ходили
Да нашого житечка не ламали;
Бо наше житечко в колосочку,
А наші дівочки у віночку [4, 120].

Ця русальна обрядова пісня, мабуть, виконувалась під час обряду “водіння Русалки” (в деяких регіонах “водіння Тополі”, “водіння Куста”). Символіка оберігання має тут двоякий зміст: перше – збереження урожаю від зглумлення та злих сил; друге – можна провести паралель із весільною символікою, де колос символізує дівочу косу (віночок – дівочтво). І слова “наше житечко в колосочку, а наші дівочки у віночку” означають, що у цей переджнивний час не одружуються, весілля, як правило, планувалися на осінній період, коли зібрано і спорано весь урожай. В останньому (і багатьох інших) прикладі обрядового тексту бачимо взаємозв’язок календарної та родинної обрядовості, а, відповідно, і накладання або паралельність символічних образів. Очевидною є така паралель у літній календарній обрядовості: буяння природи, досягання врожаю і “буяня” та “досягання” почуттів, визначення симпатій серед молоді.

Подібну або мітологічну символіку зосереджують в собі й

купальські пісні з тією відмінністю, що в них посилюються обережливі мотиви у зв'язку з активізацією злих сил. Часто короткі купальські тексти містять замовляння, заклинання у “чистому” майже вигляді:

Марія Івана в жито кличе,
Марія Івана в жито кличе:
– Ой ходім, Іване,
В нашім житі сам бог ходить,
Сам бог ходить – жито родить,
Ядро з відро, колос – на добро! [3, № 94]

Як уже зауважено, в цей час активізувалися злі (відьомські) сили, тому існують і тексти, які зосереджують у собі негативну енергію і символіку. Ю.З. Круть у праці “Хліборобська обрядова поезія слов'ян” приводить зразки текстів-проклять, які говорили чаклуни, відьми, коли “робили закрутки, заломі” на хлібному полі: “Закручую колоски в землю, а лихо в сім'ю”, “Закручую навпаки, щоб не було ні хліба, ні муки”, “хто буде жати, той буде лежати, хто буде косити, буде голосити” [6, 41]. Відповідно, позитивні тексти сповнені обережливої магії проти відьомської сили:

Купала Івана на вулицю звала:

– Ходім Іване, на вулицю,
Та підемо в чисте поле,
В чисте поле – жито глядіти,
Від змії, від злої відьми:
Вона в полі заломі ламає,
У корів молоко забирає [3, 199].

Петрівчані пісні уже сповнені жнивного духу. На цей час уже колос повний, стиглий, тому святу Петра і Павла часто приурочують обряд зажинок. Кажуть, що соловей у цей час покидає співати, бо “колосом удавився”.

Весь жнивний фольклор сповнений урочистого пафосу. Робота біля хліба була хоч і важкою, але приємною і виконувалася поважно, з душею, статечно, з гордістю за вирощений вро-

жай. Таким настроєм сповнені зажинкові, жнивтарські та обжинкові пісні, в яких найчастіше знову ж таки присутні символи астральної трійці (“серпи золотії”, “солнійко”, “росиця”) [4, 213] і які серед українських обрядових текстів, мабуть, найбільш історично та класово поділені.

В обжинкових піснях зустрічаємо надзвичайно місткий символ – образ обжинкового вінка. Його з колосся сплітали дівчата, прикрашали польовими квітами і одягали найкращій жниці. Цей вінок символізував щедрий врожай та успішне завершення жнив, а своєю колоподібною формою нагадував сонце (коло сонця) і безперервне коло хліборобського циклу жнив. Женці в обжинкових піснях вшановували цей вінок, “вищий від плота, ще дорожчий від золота”:

Котився віночок по полю,
Просився хазяїна в стодолу:
Пускай, хазяїн в стодолу,
Вже я набувся на полю,
Вже я на полю набувся,
Буйного вітру начувся,
Ранньої роси напився.
Я недовго полежу,
Зараз в поле побіжу [Там само, 247].

Як бачимо, обжинковий вінок увібрав у себе символи насамперед космогонічні, а слова “я недовго полежу, зараз в поле побіжу” означають початок нового циклу хліборобських робіт, а саме: посів озимих і т. ін.

У деяких регіонах України обжинковий вінок називають короною, що також відображено в обрядових текстах (як у пісні “Ходив бог по полю – загубив корону” [3, № 22]), де цей вінок є “короною” сонця.

Щодо родинного кола свят, то найбільш розмаїтою символіка форм і значень хліба є у весільній обрядовості та фольклорі. Але це досить широка тема, яка заслуговує на окрему увагу.

Отже, як бачимо, символіка хліба в українській обрядовості є надзвичайно різноманітною та полісемантичною. Якщо залу-

чити до аналізу більшу кількість фольклорно-обрядових текстів, то можна було би простежити ще низку відмінностей та нюансів у значенні цього символу, поетична образна система значень якого дає змогу судити про рівень осмислення та ставлення народу до своїх духовних та моральних цінностей, естетичного бачення світу. Різноманітні прояви обрядового використання хліба та поетичної його символіки в обрядовому фольклорі тим більше заслуговують на увагу, що зумовлені різними сторонами морально-етичного, естетичного та релігійно-культурного світогляду і побуту українців.

Література:

1. Воропай О. Звичаї нашого народу. – Мюнхен, 1958.
2. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1993. – Т. I.
3. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / Головний редактор Москаленко М. – К., 1988.
4. Календарно-обрядові пісні / Відповідальний редактор М. М. Пазяк. – К., 1987.
5. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – К., 1994. – Т. I.
6. Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. – К., 1973.
7. Скуратівський В. Що ти нам, весно, принесла? // Дванадцять місяців, 1994 рік. – К., 1993.
8. Сосенко К. Історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. – К., 1994.
9. Сумцов Н. О. Сборник статей по истории южнорусской словесности. – К., 1886. – Т. I.

Л. В. Сорочук

ЕТНОВИЯВИ ТА ОСОБЛИВОСТІ СЕМАНТИКИ АРХЕТИПУ РОДЮЧОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ

У статті досліджується архаїка календарно-обрядової творчості, що становить з обрядом нерозривну єдність, в якій простежується закони впорядкованості світу. Тому можна стверджувати, що календарна обрядовість відображає певні архаїчні елементи в етнокультурі українців, а саме – семантику архетипу родючості.

Ключові слова: календарно-обрядовість, етнокультура українців, архетип родючості.

Ludmyla Sorochuk

ETHNO REVEALS AND SPECIAL FEATURES OF SEMANTICS OF FERTIATION ARCHETYP IN UKRAINIAN CALENDAR RITUALS

The archaic of calendar-ritual creation forms indissolubly connection with the ritual and in this unity we can observe the laws of the order in the world. That is why we can say that calendar rituals represent some archaic elements in the ethnoculture of Ukrainians, exactly-semantics of archetyp of fertiation

Key words: Ukrainian calendar rituals, ethnoculture, fertiation, Archetyp.

Інтерес різних наукових досліджень до календарно-обрядової поезії зумовлюється тим, що в ній збереглися прадавні основи міфологічного мислення наших предків. Така основа хоча й уривчасто, однак дає можливість репрезентувати нашу етнокультурну. Тому дослідження українського фольклору було і є предметом багатьох наукових пошуків у філософії, фольклористиці, етнології, культурології, етнопсихології та ін. Так, В. Гнатюк, характеризуючи поширені теорії про народну творчість, пов'язану із найдавнішими віруваннями, говорив,

що жодна з них не може бути універсальною, бо не можна постановлення всіх творів усної словесності пояснити одним способом [3, 133]. Тому особливий інтерес викликають наукові пошуки, які обґрунтовують те, що у фольклорних текстах є структури, які концентрують і продукують прадавні міфологічні уявлення про світ, поклавши за основу архетипи.

Міфологічні мотиви творення світу в українському фольклорі мають досить чітку хліборобську спрямованість, що є виявом правічного буття українців. Про це свідчить першорядність землі в українській міфологічній системі світобудови (небо-земля-вода-вогнь-небесні світила). Йдеться про землю не як космічне тіло, а як про ґрунт. Українська архаїчна культура заснована на культурі землі, хліба, землеробської праці, пошанування предків, а етновияви та особливості архетипу родючості лягли в основу формування міфологічної свідомості. Власне творення світу в українських колядках та інших фольклорних текстах полягає у творенні землі, як такої. Відбувається це близьким для землеробів способом – сівбою. Багато варіацій має мотив творення землі. Поетична форма українських колядок донесла до нашого часу дохристиянську версію створення світу.

Висхідним початком творення світу, як свідчить колядка, є вода (океан) зі світовим деревом, птахи (голуби). Механізм творення – пірнання у воду і діставання з води піску та каменя. Прикладом є тексти давніх колядок:

Як ще не було початку світу, то ще не було неба, ні землі,
А лишень було широке море, а на тім морі явір зелений.
На тім яворі три голубочки, три голубочки раду радили:
— Як би ми, браття, світ поставили? [12, 196].

.....
З дрібного пісочку – чорна земляця,
Студена водиця, зелена травиця.
З синього камінця – синє небо,
Синє небо, світле сонечко,
Ясен місячок і всі зізвєдочки [5, 97].

В обрядовій поезії архетип Землі передає не тільки перемогу осілої цивілізації над тиском степу, а найхарактернішу рису

української ментальності – органічний зв'язок природного і соціального, святе ставлення до землі-годувальниці. Формування світогляду, звичаїв, календарної обрядовості українців не могли обминути світ родючості як невичерпний арсенал символів. Головною ідеєю, яка лежала в культурі родючості, було обрядове використання і водночас вшанування врожаїв, а також єднання землі, води і вогню (сонячної енергії), що вело до буйання рослинності та дозрівання врожаїв. Проростання, цвітіння рослин – це перший етап зрілості, формування колоска, дозрівання насіння і зерна – другий етап.

Як посіємо овес, та до зерна увесьь.

Та до зерна, до зерна, до зерна увесьь [15, 18].

.....

Добра нивонька була, сто кіп ізродила:

Що копа, то колода – панові нагорода [23, 236].

Складовими архетипу Землі є культ родючості, культ рослинності, культ зерна і насіння. Концепція культу родючості ґрунтована на закономірності проростання зерна, яке гине і разом з тим народжує нове життя “смерть народжує життя”. Саме тому в основі культу родючості лежить обряд ритуальної смерті (або його імітація), що має народити нове життя. За такою моделлю народжується рік (на Новорічні свята виконується обряд “Водіння кози”), помирає і оживає тотемна тварина – Коза. Ще цікавим є обряд спалення Дідуха (“діда”) в новорічних обрядодійствах, який викликає асоціацію принесення жертви з надією на добрий врожай – помирає старе, щоб народити нове. Культ родючості закодований і у виконанні обжинкового обряду “бороди”, так називали останній сніп збіжжя:

Ой чия ж то борода сріблом, золотом обвита?

Любої пані жито сріблом, золотом обвито [22, 241].

Винятково важливого значення надавалося у віруваннях та звичаях українців культу землі, сонця, води, які часто виступають в поєднанні один з одним. Прикладом знову є фольклорні тексти:

Дощику, дощику, не мани, не мани,
Та ще лучче сипони, сипони [8, 141].

.....
Прийди, прийди сонечко, під моє віконечко,
Будемо ся гріти, як маленькі діти. [9, 142].

Культ родючості в етнокультурі українців є символом вічного оновлювання життя, родючості землі і займає вагоме місце у життєдіяльності людини. Родючість виражається в міфологічній схемі життєдайного поєднання землі, води і джерела енергії (вогню, сонця), що проходить наскрізно в усіх річних обрядодіях.

За традиційною версією модель Життя полягає в тому, що земля, поєднуючись з водою, за допомогою зовнішнього джерела енергії (вогню, сонця), утворює “зелень”, що є основою народження насіння, зерна, плодів, які самі по собі також є потенційно життєдайними. Земля як символ може мати різне значення залежно від позиції: земля “від землі вгору” – символізує життя, плідність; земля “згори вниз” – темні сили, згасання.

Характерною особливістю міфологічного світогляду календарно-обрядової поезії є нерозмежування людського та природного світу. Невідрізнення людського, тваринного, рослинного, як одна з найяскравіших прикмет народного світогляду, лягла в основу всіх народних уявлень, образів і культів. Звідси наявність у народній свідомості таких уявлень-образів, як сніп-дід, дівчина-колос, дівчина-тополя, вогонь-мати, або таких тваринно-рослинних, як перепілка-збіжжя, коза-збіжжя, або навіть малих складних схрещених, як дівчинка-веснажайворонка та ін. [16, 246-248]. Тому недарма календарна обрядовість українців наповнена репрезентативним наслідуванням. Дуже цікаво, що народна обрядовість знає багато видів маскованого уподібнення, це може бути маска уподібнена рослині, тварині або пташці:

Горобчику-шпачку, шпачку,
Ци бував же ти в садку, в садку,
Ци видав же ти, як мак сіють? [20, 34].

Обрядодії маскування переважно відбувалися під час проведення весняних та різдвяно-новорічних свят.

Рослинна маска виготовлялася з трави, квітів, гілля дерев або колосків жита чи пшениці. Вінкоплетіння, завивання рослин (маку, фіалок, льону, огірків), майстрування ляльок-опудал належать також до обрядів маскування. Такі обрядодії виконувалися в поєднанні з рухами (хороводи) й мали символічне значення:

Ой зацвіли фіялочки, зацвіли, зацвіли
Аж ся гори з долинами прикрили... [25, 175].

За давніми традиціями на новорічні свята проводять ігри (водіння Кози), при цьому молоді хлопці й дівчата переодягаються та маскуються. Проведення таких обрядодій символізує родючість, нове життя, гарні врожаї:

Де коза ходить, там пшениця родить [26, 53].

Землеробське (аграрне) бачення світу культивує світотворчу ідею, за якою життя приходить через смерть (за схемою зерно – рослина – зерно). Для того, щоб спричинити народження (початок) нового життя, треба заподіяти смерть. Головною світоглядною, світотворчою концепцією є смерть і воскресіння у зв'язку з родючістю землі, з родючістю людини. Ритуальне заподіяння смерті – це жертвопринесення. Жертвопринесення (смерть) є кульмінацією ритуалу і разом з тим стає процесом відтворення життя та початком нового народження.

Отже міф жертвопринесення в календарній обрядовості, як початку нового життя, тісно пов'язаний з тотемічними віруваннями. Тотем – божество, що сприяє родові в усіх його господарських справах. Тотемічні вірування – це ті вірування, коли приносять тварину в жертву полю, воді тощо. Обрядовий фольклор зафіксував у текстах тотемі-тварини, тотемі-рослини, пов'язані з жертвопринесенням.

Жертвопринесення відбувалося у формі потоплення або спалювання. Обрядодії відтворюють й інші способи жертво-

принесення. Яким би способом воно не було здійснене, очевидним постає відображення ритуальної смерті, а вона є початком нового життя.

Найвірогідніше, що принесення тотема в жертву належить до аграрної культури, оскільки у весняній обрядовості жертва приноситься полю, щоб краще родила земля і були гарні врожаї.

Жертвопринесення землі мають місце в українській обрядовості від весняних до різдвяних свят. Гарним прикладом є дитячі ігри дітей на свято св. Юрія, коли діти котили яйце або печиво (коржик) по полю і одночасно перекочувалися через голу, що означало жертвопринесення землі на гарний врожай.

На Русалії жертвопринесення в ритуальних іграх молоді виступало у вигляді водіння “куста, трой-дерева”:

Крещіте вогні яснейкії, будем палити трой-дерево,
Будемо шукати царівночку [14, 95].

У купальському обряді спалення на вогнищі солом'яної ляльки чи деревця і розсіяння попелу з цього вогнища по полях виконувалось для того, щоб краще родило жито. Ю. Климець у дослідженнях української обрядовості зазначав, що жертвопринесенням під час святкування Івана Купала було й потоплення купальського деревця [10, 15].

Жертвопринесення під час обрядодій у образах куста, тополі, купальської ляльки дослідники вважають відгомонам історичних людських жертвопринесень [17, 378].

У дитячому фольклорі часто зустрічаємо жертвопринесення у вигляді “борщика”, “горщика”:

— Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику
В полив'яному горщику.
Тобі горщик, а нам дощик [21, 263].

Як жертвопринесення воді розглядає В. Давидюк веснянку-хоровод “Подоляночку”:

— Десь тут була Подоляночка,

Десь тут була молодесенька,
Тут вона впала, до землі припала,
Сім літ не вмивалась, бо води не мала.
Ой, встань, встань, Подоляночко,
Умий личко, як ту шкляночку,
Візьмися у боки, поскачи трохи...
Попливи до Дунаю, бери дівку скраю [6, 122-124].

Отже, ідея жертвопринесення, на думку О. Таланчук “полягає у сприйнятті сенсу життя значно глибшому, ніж життєвий цикл окремої людини. Це життя вічне, космічне, і закон родового самозбереження, і відданість богу, людям, а головне – це самопожертва” [19, 21].

Культ родючості тісно пов’язаний з культом предків. У віруваннях та обрядодійствах українців на родючість землі, багаті врожаї та добробут родини впливає пошанування предків. М. Гримич твердить, що культ предків не був окремим культом, він входив як складова в культ родючості. А весь ритуал (з огляду на тотемічні зв’язки) був одночасно і ритуалом вшанування першопредка [4, 88].

Донині в народі побутує повір’я, що на визрівання врожаю впливає “прихід предків”. Тиждень після Великодня присвячувався вшануванню предків – Радуниця. Молилися про рід, влаштовувалися обіди на могилах родичів. Вважалося, що душі предків мають сприяти врожаю і добробуту своїх нащадків. В. Борисенко, досліджуючи календарну обрядовість, зазначає: “На Спаса літо з осінню зустрічається. Цей день та дні напередодні нього є поминальними, як вияв вдячності за новий урожай, прохання забезпечити врожайність на наступний рік” [2, 179].

Культ родючості в свідомості українського етносу нерозривний з символікою рослин. Це явище має місце в календарній обрядовості і оспівується у фольклорних текстах, де існують різноманітні форми такого вияву. Під час весняних свят, водіння хороводів, співання веснянок дівчата плетуть вінки з квітів та зелених гілок, що символізує молодість, красу, вічність життя.

Під час проведення Зелених свят відбувається клечання та прикрашання оселі гілками липи, клену. На свято Купай-

ла завивають дерева, дівчата пускають вінки з квітів на воду. На свято Маковія освячують квіти з голівками маку. Цей букет називають ще “Маковійська квітка”. Маковійську квітку плели з різносортних квітів: чебрецю, васильків, чорнобривців та ін. Прикрашали “квітку” стеблами льону, соняшником та перев’язували червоною стрічкою. Кожна квітка в букеті виконувала свою роль і була символічною. “Маковійською квіткою” жінки прикрашали свої оселі.

Обжинковий вінок, сніп із збіжжя оспівували в обжинкових піснях і зберігали як оберіг аж до Різдвяних свят, щоб поставити цей “Сніп-Рай”, “Дідух” на Покуть, як прикрасу в оселі, як один із головних символів Різдвяних свят.

Символіка рослинності багато переплітається з такими поняттями, як молодість і краса. Усі обрядодії, пов’язані із залученням рослинної символіки, припадають на молодіжні зібрання, ігри, весілля.

Зерно, насіння, колосок є складовими культу родючості і дещо відрізняються від символіки рослинності. Якщо з рослинами в українців був емоційний зв’язок, поєднаний зі станом молодості, краси, буянням природи, цвітінням рослин, то зерно, насіння, колосок – це нове життя. Вони символізують модель творення з “одного” – “багато”, тобто йде розмноження, що реалізується в такій магічній обрядодії, як “обсівання”. Обрядодія обсівання і обсіпання найновіше практикується у весільній обрядовості. Мати молодого, за традицією, обсівала свого сина перемішаним вівсом, горіхами, насінням соняшника, насінням гарбуза та дрібними грішми [1, 55-57]. Обсівають молодих ще житом. Це символізує здорове життя, народження дітей, добробут. Традиційно на Новий рік хлопчик-посівальник обсіває господарів зерном, вітаючи з Новим роком всю родину, що символізує щастя та багаті врожаї:

Сійся, родися, жито, пшениця, горох, чечевиця
І всяка пашниця, внизу корениста, зверху колосиста,
Щоб на майбутній рік було більше ніж торік [7, 22].

Особливої уваги заслуговує в календарно-обрядовій поезії українців символ жита. “Слов’янське взагалі, малоруське ж

особливо, слово “жито” походить від “жити”. У слові цьому зосереджується багато смислу і змісту, ним виражається головне благо народу, так що благо можна поставити синонімом жита...” [18, 19].

Як зазначає Митрополит Іларіон: “Жито – символ плодючості, і тому часто в ритуалі вживається або в зерні, або в снопах” [11, 61].

Жито є символом життя, добробуту і навіть золото та дорогоцінності не зрівняються з ним. Такий приклад зустрічається в записах народних пісень Лесі Українки:

Гочиняй, панойку, ворота, несемо віночок з золота,
Ой не з золота – із жита, суди вам, боже, пожити [13,114].

Бажання гарного врожаю, родючості землі є головним чинником обрядодій річного кола і оспівується в календарно-обрядовій поезії:

Вроди, Боже, жито, пшеницю і всяку пашницю.
У полі ядро, а вдома – добро!
У полі колосок, а в домі пиріжок [24, 334].

Таким чином, навколишній світ наших предків: небо, земля, вода, вогонь, тварини, рослини, житло, а також обрядодійства, пісні, які вони виконували, символізували високий духовний зміст життя. Тому впродовж віків в Україні вироблялася ціла система звичаїв та обрядів, спрямованих на забезпечення родючості полів, плодючості тварин, птахів, шанування родини, пошанування предків. Все це було складовою здоров'я, людських цінностей та духовної культури наших предків, які, проживаючи в календарно-обрядовому колі, всі ці звичаї свято шанували протягом цілого року.

Література:

1. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди в Україні. – К., 1988.
2. Борисенко В. Традиції і життєдайність етносу на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000.

3. Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість. – К., 1966.
4. Гримич М. Традиційний світогляд на етнопсихологічні константи українців. – К., 2000.
5. Там само. – К., 2000.
6. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – К., 1997.
7. Довженок Г. Дитячий фольклор. Народна творчість. – К., 1986.
8. Там само.
9. Там само.
10. Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. – К., 1986.
11. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування нашого народу. – Вінніпег, 1965.
12. Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського. – К., 1995.
13. Народні пісні в записах Лесі Українки та з її співу. – К., 1971.
14. Там само.
15. Народні пісні у записах Івана Манжури. – К., 1974.
16. Передхристиянські релігійно-світоглядні елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів // Енциклопедія українознавства у 3-х т. – К., 194.
17. Рибаків Б. Язычество древних славян. – М., 1987.
18. Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1985.
19. Таланчук О. Українська народна космогонія. Специфіка міфопоетичного мислення. – К., 1999.
20. Українські народні пісні у записах В. Гнатюка. – К., 1971.
21. Українські народні пісні у записах Олександра Потєбні. – К., 1988.
22. Чебанюк О. Календарно-обрядові пісні. – К., 1987.
23. Чебанюк О. Календарно-обрядові пісні. – К., 1987.
24. Черемський П., Семеренський В. Дзига. Українські дитячі й молодечі народні ігри та розваги. – Харків, 1999.
25. Тама само.
26. Шумада Н. Закувала зозуленька. Українська народна поетична творчість. – К., 1998.

НАШІ АВТОРИ

Бондаренко М. К., аспірантка II курсу Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бондарук С. О., доцент, кандидат філософських наук, Волинський національний університет ім. Лесі Українки, м. Луцьк.

Вербець В. В., доктор педагогічних наук, професор, Рівненський державний гуманітарний університет.

Вербець О. В., здобувач Рівненського державного гуманітарного університету.

Воропаєва Т. С., кандидат психологічних наук, доцент, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гулай В. В., кандидат історичних наук, доцент кафедри міжнародної інформації Національного університету “Львівська політехніка”.

Єкатеринчук А., кафедра соціальних макроструктур Університет Марії Кюрі-Склодовської в Любліні.

Ємець Т. М., кандидат філософських наук, науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Карповець М. В., студент магістеріуму спеціальності “культурологія” Національного університету “Острозька академія”.

Ковальчук А. І., студентка магістеріуму спеціальності “культурологія” Національного університету “Острозька академія”.

Козловець М. А., докторант кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Т. Шевченка.

Косянчук О. О., аспірант Інституту філології КНУ ім. Т. Шевченка.

Лозко Г. С., доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Київського міського педагогічного університету ім. Б. Грінченка.

Мазука Л. І., кандидат історичних наук, головний консультант відділу соціокультурних та етнонаціональних досліджень Національного інституту стратегічних досліджень.

Мещерякова К. Ю., студентка Національного університету “Львівська політехніка”.

Мутіна Н. А., студентка Національного університету “Львівська політехніка”.

Олійник Н. Я., Школа суспільних наук, Польської академії наук.

Орішко А. В., аспірантка НПУ імені М. П. Драгоманова

Полухтович Т. Г., кандидат педагогічних наук, доцент Луцького національного технічного університету.

Радченко Н. А., кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Київського міського педагогічного університету імені Б. Д. Грінченка, Асоціація “Новий Акрополь”.

Рагозіна Т. Е., аспірант кафедри філософії ДонНТУ.

Сабадощ Р. Й., аспірант кафедри соціології та соціального управління Академії праці і соціальних відносин Федерації професійних спілок України.

Савенець А. М., доцент Вищої гуманітарно-економічної школи в Лодзі (Республіка Польща).

Сизова В. С., Сизова Т. С., студентки II курсу факультету менеджменту та економіки Харківського національного аграрного університету імені В. В. Докучаєва.

Сорочук Л. В., кандидат філологічних наук, Центр українознавства Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Терешкова Т. С., аспірантка Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

Чернієнко В. О., кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського “ХАІ”.

Чернова Л. Є., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Придніпровської державної академії будівництва та архітектури.

Чума Б. П., кандидат історичних наук, асистент кафедри нової та новітньої історії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Шумейко А. С., студентка кафедри міжнародної інформації НУ “Львівська політехніка”.

Юрик Я. М., аспірант кафедри дизайну та основ архітектури НУ “Львівська політехніка”.

Янковська Ж. О., кандидат філологічних наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

ЗМІСТ

СУЧАСНІ СТРАТЕГІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Н. А. Радченко

ДО ПИТАННЯ ПРО НАЦІОНАЛЬНУ
ТА КУЛЬТУРНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ.....4

М. К. Бондаренко

ВИЗНАЧЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ КРАЇНИ
НА ПРИКЛАДІ АВСТРІЙСЬКОЇ РЕКЛАМИ.....7

М. В. Карповець

ФЛАНЕР ЯК ОСОБЛИВА МОДЕЛЬ ІДЕНТИЧНОСТІ
В УРБАНІСТИЧНІЙ ТЕОРІЇ В. БЕНЬЯМІНА.....11

Б. П. Чума

ДИНАМІКА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
СУЧАСНОЇ ІСПАНІЇ: ІСТОРІЯ
ТА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ.....16

Г. С. Лозко

ПОСТХРИСТІЯНСЬКА МОДЕЛЬ
НАЦІОНАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ.....20

В. В. Вербець, О. В. Вербець

ДИНАМІКА ФОРМУВАННЯ
ІДЕНТИФІКАЦІЙНИХ МОДЕЛЕЙ САМОВИЗНАЧЕННЯ
В СТУДЕНТСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ.....32

МІЖКУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ В ЄВРОПІ В АСПЕКТІ СУЧАСНИХ ПРОБЛЕМ ІДЕНТИЧНОСТІ

О. О. Косянчук

МІЖ КУЛЬТУРНІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКИ
В ЕПОХУ УКРАЇНСЬКОГО РЕНЕСАНСУ ТА БАРОКО.....42

В. С. Сизова, Т. С. Сизова

ПРОБЛЕМА ДІАЛОГУ КУЛЬТУР
У СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ.....46

В. О. Чернієнко

НОВА ЄВРОПЕЙСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ
ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНОГО ПРОЕКТУВАННЯ.....51

ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Т. С. Воропаєва

ТРАНСФОРМАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ ГРОМАДЯН УКРАЇНИ (1993 – 2008).....59

В. В. Гулай

ДОСВІД МІЖЕТНІЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ ПЕРІОДУ
ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ ТА ПРОБЛЕМИ
ФОРМУВАННЯ НОВОГО ТИПУ ІДЕНТИЧНОСТІ
В УКРАЇНІ.....74

Т. Г. Полухтович

ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ.....78

А. І. Ковальчук

ЕСТЕТИЗМ ЯК СВИТОГЛЯДГНИЙ ПРИНЦИП
В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ XVIII – ПОЧ. XIX СТ.
І ЙОГО РОЛЬ У ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ.....81

Т. С. Терешкова

СПЕЦИФІКА УКРАЇНСЬКОЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ.....90

Л. І. Мазука

САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ МЕШКАНЦІВ КРИМУ
В КОРДИНАТАХ КУЛЬТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ.....94

С. В. Штурхецький

ІДЕНТИФІКАЦІЯ КАНДИДАТІВ
ПІД ЧАС ВИБОРІВ ЯК ЧИННИК ЕЛЕКТОРАЛЬНИХ
СИМПАТІЙ ВИБОРЦЯ: КОМУНІКАТИВНИЙ АСПЕКТ
МІСЦЕВИХ ВИБОРЧИХ КОМПАНІЙ.....100

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧУЖОГО І “ЧУЖИ” ІДЕНТИЧНОСТІ В ЄВРОПІ

А. М. Савенць

ШЕЙЛОК ЯК ЧУЖИЙ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ ЄВРЕЯ
В УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕКЛАДАХ
“ВЕНЕЦІАНСЬКОГО КУПЦЯ” ВІЛЬЯМА ШЕКСПІРА.....111

А. С. Шумейко

РОСІЯ – “СВОЯ” ЧИ “ЧУЖА” ДЛЯ ОБ’ЄДНАНОЇ ЄВРОПИ:
ПОПЕРЕДНІ ПІДСУМКИ ІНФОРМАЦІЙНО-
ПРОПАГАНДИСЬКОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ “ГАЗОВОЇ”
ВІЙНИ ПОЧАТКУ 2009 Р.....121

Р. Й. Сабодош

ВПЛИВ МІГРАЦІЇ НА РОЗВИТОК
ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ ТА ЄС.....128

Н. А. Мутіна

ВІД “ЧУЖОГО” ДО “ВОРОГА”:
МЕХАНІЗМ ФОРМУВАННЯ “ОБРАЗУ ВОРОГА”
В РОСІЙСЬКО-ГРУЗИНСЬКІЙ ІНФОРМАЦІЙНІЙ
ВІЙНІ 2008 РОКУ В ОЦІНЦІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЗМІ134

НАЦІОНАЛІЗМ ТА МЕНТАЛЬНА ГЕОРГАФІЯ ЄВРОПИ

Н. Я. Олійник

“ЗА ЕУСКАДІ, ЗА ЇЇ ВОЛЮ”:
ЕТНОПОЛІТИЧНИЙ КОНФЛІКТ У КРАЇНІ БАСКІВ
У БАЧЕННІ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОРАДИКАЛІВ.....142

А. В. Орішко

НАЦІОНАЛЬНО-РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ
У РЕАЛІЯХ СЬОГОДЕННЯ.....162

К. Ю. Мещерякова

ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ
СПІЛЬНОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В УМОВАХ ПОЛІКУЛЬТУРНОСТІ.....167

Л. Є. Чернова

ДО ПИТАННЯ
ПРО СУБ’ЄКТ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ.....174

А. А. Єкатеринчук

ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНОМОВНОГО
ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕННЯ НА ПІВНІЧНОМУ
ПІДЛЯШШІ. РОЛЬ МОВИ В ПРОЦЕСІ ЕТНІЧНОГО
САМОВИЗНАЧЕННЯ.....181

М. А. Козловець

ГЛОБАЛІЗОВАНИЙ СВІТ ЯК СУПЕРМАРКЕТ
НЕСТАБІЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ191

ТОПОС “МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ”*Я. М. Юрик*

ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ТА ФІЛОСОФСЬКОГО АСПЕКТУ ВИКОРИСТАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В АРХІТЕКТУРІ ГРОМАДСЬКИХ ЦЕНТРІВ МІСТ ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ (НА ПРИКЛАДІ ЛЬВОВА).....	204
---	-----

Т. М. Ємець

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ВОЛОДИМИРА АНТОНОВИЧА.....	210
--	-----

С. О. Бондарук

МІЖНАРОДНИЙ КРАЄЗНАВЧИЙ ТУРИЗМ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	219
--	-----

Т. Э. Рагозина

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ.....	229
---------------------------------------	-----

Ж. О. Янковська

СИМВОЛІКА РІЗНИХ ФОРМ ХЛІБА В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ.....	236
---	-----

Л. В. Сорочук

ЕТНОВІЯВИ ТА ОСОБЛИВОСТІ СЕМАНТИКИ АРХЕТИПУ РОДЮЧОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ.....	250
--	-----

НАШІ АВТОРИ	262
--------------------------	------------

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Культурологія”

Випуск 4.

Проблеми культурної ідентичності
та культурний проєкт Європи

Матеріали міжнародної наукової конференції
24 – 25 квітня.

Головний редактор Ігор Пасічник

Технічний редактор Роман Свиначук

Комп’ютерна верстка Наталії Крушинської

Художнє оформлення обкладинки Катерини Олексійчук

Формат 42x30/8.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 7,81. Гарнітура “PetersburgC”

Наклад 100 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію

РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.