



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія «Культурологія»

---

---

**Випуск 7**

**Матеріали міжнародної наукової конференції  
«Проблеми культурної ідентичності:  
співвідношення традиційного  
і модерного аспектів ідентифікації»**

*(15-16 квітня 2011 року, м. Острозька)*

Острозька – 2011

УДК 008: 001. 891  
ББК 71  
Н 34

*Друкується за ухвалою вченої ради  
Національного університету «Острозька академія»  
Протокол № 6 від 27 січня 2010 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 історичних 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:**

**Шугаєва Л. М.**, доктор філософських наук, професор;

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

**Н 34** Наукові записки. Серія «Культурологія». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. – Вип. 7. – 472 с.

**ISBN 978-966-2254-07-2**

Збірник містить наукові статті, в яких розглядаються різні аспекти культурної ідентичності. Звертається увага на сучасні стратегії ідентичності, проблеми ідентичності в Україні, пролеми релігійної та політичної ідентичності, ідентичність Чужого та чужі ідентичності в українській та європейській культурах, топос малої Вітчизни. Матеріали збірника можуть бути використані в подальших дослідженнях проблеми ідентичності, а також при вивченні культурологічних курсів.

© Видавництво Національного університету  
«Острозька академія», 2011

**СУЧАСНІ СТРАТЕГІЇ  
ІДЕНТИЧНОСТІ**

УДК 321.02

Вадим Караваєв

## КОНСТРУЮВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЇ ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ ПОЛІТИКИ

*У статті розглядається проблема конструювання національної ідентичності через призму застосування норм дискурсивної етики та концепції деліберативної політики. Розкрито сутність нормативної моделі деліберативної політики та доцільності використання її принципів для формування основних параметрів національної ідентичності.*

**Ключові слова:** концепція деліберативної політики, дискурсивна етика, процедуралістська концепція, конструювання національної ідентичності.

### *Karavaev V. Constructing national identity in the context of a deliberative policy*

*The paper addresses the problem of constructing a national identity through the prism of the application of discourse ethics and the concept of deliberative policy. The essence of the normative model of deliberative politics and the appropriateness of its principles for the formation of the basic parameters of national identity.*

**Key words:** concept of deliberative politics, discourse ethics, construction of national identity.

### *Karavaev B. Конструирование национальной идентичности в контексте концепции делиберативной политики*

*В статье рассматривается проблема конструирования национальной идентичности через призму применения норм дискурсивной этики и концепции делиберативной политики. Раскрыта сущность нормативной модели делиберативной политики и целесообразности использования ее принципов для формирования основных параметров национальной идентичности.*

**Ключевые слова:** концепция делиберативной политики, дискурсивная этика, процедуралистская концепция, конструирование национальной идентичности.

У сучасних суспільствознавчих студіях проблеми формування та розвитку національної ідентичності не лише залишаються пріоритет-

ними напрямками дослідження, але й набувають нових форм та змістів наукових пошуків. Як зазначає А. Колодій, старі протистояння етніцистів з конструктивістами у питанні формування націй та ролі свідомості й людської уяви в цьому процесі здаються вже не настільки гострими, як нове протистояння «позитивісти (реалісти) – постмодерністи», у фокусі якого знаходиться онтологічна природа націй та національної ідентичності [1, с. 10-11]. Однак загалом дані «протистояння» можна звести до двох парадигм осмислення національного буття – етніцизму та конструктивізму, які мають чимало інваріантів та напрямів (модерністський підхід, постмодерністський підхід, есенціалізм, інструменталізм тощо), що методологічно знаходяться в межах зазначених підходів.

Зміст «дебатів» етніцистів та конструктивістів знаходиться, насамперед, у площині проблем формування національних спільнот, ролі різних чинників у цьому конструюванні, а також постулювання відповідних форм та способів співжиття. Якщо етніцизм апелює до засад комунітаризму, конституюючи «колективне ціле», то конструктивізм у цьому плані більш динамічний та варіюється від ідей лібертаріанства до положень комунітаризму.

На нашу думку, найбільш прийнятним методологічним принципом конструювання національної ідентичності як необхідної умови становлення та розвитку будь-якої національної спільноти є концепція деліберативної політики, яка вміло поєднує ідеї універсалізму та партикуляризму.

Апологетами концепції деліберативної політики є Ю. Габермас, К.-О. Апель, Й. Коген, Дж. Дьюї та інші. Концепція деліберативної політики – це особливий тип дискурсивної етики в політиці, у сфері політичних інтеракцій, постаючи як етика політичного. А. Назарчук зазначає, що Апель неодноразово визначав дискурсивну етику як політичну етику, оскільки вона пов'язана з критеріями прийняття рішень та спрямована на вирішення конфліктів, але, насамперед, дискурсивна етика відповідає тому, що можна було б визначити, як етику політичної участі та представництва – дискурсивна етика як етика політична пропонує специфічну концепцію політики, де політика виступає як дискурс – концепція деліберативної політики [2].

К.-О. Апель, спираючись на принципи дискурсивної етики, обґрунтовує етику відповідальності, створює «модель людської відповідальності, що шукає порозуміння на шляху генералізації інтересів лише як результат інтерсуб'єктивно організованого громадського дискурсу в площині універсальї мовлення, які покликані утворювати

наперед задані спільні індивідам структури, схиляється до «потужного» трансцендентально-прагматичного варіанта дискурсивної етики» [3]. Дослідник пропонує «дуальний» принцип етики відповідальності: з одного боку, необхідність збереження реальної комунікативної спільноти, прийняття певних рішень учасниками відповідної спільноти за допомогою дискурсивних практик та відповідальність за них; а з іншого боку – побудова в реальній ідеальній спільноти.

Як вважає А. Назарчук, «концепція деліберативної політики ґрунтується на інтуїції публічності, де на противагу ліберальній доктрині, метою і сенсом *politicum* є не задоволення інтересів всіх і кожного, а модель, орієнтована на «форум», де через спільність роздумів громадян виробляються уявлення про те, що саме становить благо для усіх» [2].

Таким чином, нормативна модель деліберативної політики є своєрідним ідеальним проектом політичної спільноти вільних громадян, що мають визначитися щодо проблем форм та способів «спільного» життя.

Своєрідним механізмом реалізації цієї моделі, способом обговорення політичних проблем та прийняття відповідних рішень є процедуралістська концепція Ю. Габермаса, яка «встановлює внутрішній зв'язок між переговорами, дискурсами саморозуміння і справедливості та обґрунтовує припущення, що за таких умов досягаються розумні й відтак чесні результати» [4, с. 347].

Зрозуміло, що концепція деліберативної політики є важливим методологічним фундаментом вирішення багатьох сучасних проблем соціально-політичного гатунку, а тому доцільність її транспозиції у сферу національного не повинно викликати абсолютно ніяких сумнівів. Очевидно, тут проблема швидше полягає не в тому, як організувати відповідні «переговори», а, насамперед, у їх доцільності та безпечності у посттоталітарних суспільствах на початкових етапах демократизації.

Якщо представити інституціональну модель національної ідентичності як набір етнокультурних, політичних, економічних, цивілізаційних параметрів, то варто, мабуть, виявити відповідну кореляцію та зміст цих чинників, де держава мусить постати не лише в ролі своєрідного регулятора цих переговорів, а й активним учасником цих «спілкувань» принаймні до моменту досягнення необхідної моделі національної ідентичності з позиції безпеки певної політичної спільноти.

**Література:**

1. Колодій А. Ф. Національний вимір суспільного буття / А. Ф. Колодій. – Львів : Астролябія, 2008. – 368 с.
2. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества. Тенденции и проблемы глобализации в свете социально-этической концепции К.-О. Апреля / А. В. Назарчук. – М. : Директмедиа Паблишинг, 2002. – 378 с.
3. Тур М. Г. Практичний розум І. Канта в модусі дискурсивно-процедурної легітимації соціальних інститутів [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sofy.kiev.ua/pf2/tour.htm>.
4. Габермас Ю. Залучення іншого : Студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Львів : Астролябія, 2006. – 416 с.

УДК 101(091)

Ирина Колиева

## СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВАЦИЯ В ПОСТМОДЕРНИСТКОМ ДИСКУРСЕ

*В статье рассматриваются особенности интерпретации понятий субъекта и субъективации в западной постмодерной культурной ситуации, в их взаимодействии с философским дискурсом конца XX – начала XXI века.*

**Ключевые слова:** субъект, субъективация, плюрализация, режимы объективации, идентичность, внешняя субъективация, внутренняя субъективация, нарратив.

### ***Kolieva I. A. Subject and Subjectivation in postmodern discourse***

*The article deals with the peculiarities of the interpretations of the subject and subjectivation concepts in the Western postmodern cultural situation, their interaction with the philosophic discourse of the XX – XXI centuries.*

**Key words:** subject, subjectivation, pluralisation, objectivation regimes, identity, external subjectivation, internal subjectivation, narration.

### ***Колієва І. А. Суб'єкт та суб'єктивація у постмодерністському дискурсі***

*У статті розглядаються особливості інтерпретації понять суб'єкта та суб'єктивації у західній постмодерній ситуації, у їх взаємодії з філософським дискурсом кінця XX – початку XXI століття.*

**Ключові слова:** суб'єкт, суб'єктивація, плюралізація, режими об'єктивації, ідентичність, зовнішня суб'єктивація, внутрішня суб'єктивація, наратив.

Новая «постмодернистская культура», столь широко обсуждаемая на Западе в конце XX в., выдвинула некоторые сферы проблематизации, которые и в начале XXI в. продолжают расширяться. Ученые продолжают обсуждать изменения в поведении людей и то, что эти изменения означают, когда они выходят за пределы «эластичной» идентичности; ученые дискутируют об изменяемых измерениях субъективации, об «измененных и изменяемых измерениях челове-



ческого существа» [1, с. 4]. Исследователи подчеркивают: одним из самых сложных аспектов подобных дискуссий является сам смысл плюрализации, занимающий беспрецедентное место в «условиях постмодерна», и именно это становится главным вопросом при рассмотрении специфических форм поведения индивидуумов. Отсюда, как отмечается, важность самих социальных условий и качеств субъективного опыта, плюрализма значений этого опыта, извлеченного из плюрализма голосов, перспектив и, что особенно важно, плюрализма и «индивидуации» человеческого опыта [2].

В начале XXI в. философская проблема субъективации стала активно разрабатываться и в украинской науке (А. Табачковский, А. Погоняйло, В. Палагута и др.), что, безусловно, связано с переходом от тоталитаризма к «более демократическим режимам (или к их симуляции), связанным в постсоветских условиях с субъективацией не через сознание/идеологию, ... а через желание» [3, с. 66].

Переход от традиционного понимания субъекта как целостной, детерминированной структуры к его определению как децентрированной, плюралистической, противоречивой сущности, т. е. переход от бинарного осмысления к осмыслению множественности, дал толчок к возникновению различных подходов и методов интерпретации и реинтерпретации понятия субъективации. Феминистский чувственный телесный опыт раскрывает еще одну грань в процессе определения сложного и множественного понятия субъективации (Э. Сиксу, Ю. Кристева, Л. Иригарэ, М. Виттиг). Однако в конце 90-х годов XX столетия возникает новый концептуальный вопрос, вопрос об уместности функционирования не столько различных форм субъективации, сколько об уместности самого процесса как такового.

В современном научном дискурсе, испытывающим на себе влияние таких философских направлений постмодернизма, как постструктурализм, деконструкция, гендерные исследования и т. д. на первый план выходит проблема определения субъективации в целом. Основной составляющей данной проблемы, выделяемой многими современными философами (М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Деррида, Дж. Батлер и другие), является переосмысление общепринятого традиционного понимания субъекта как целостной и самотождественной структуры. Здесь следует упомянуть высказывание Мишеля Фуко о том, что «универсальной формы субъекта, которую можно найти повсюду, не существует» [4, с. 301]. По мнению Фуко, субъект, не являясь априорной формой существования разумного человека, есть результат осуществления различного рода «игр истин», т.е. практик

подчинения и освобождения, практик власти, согласно терминологии самого философа [Ibid, с. 255]. Следовательно, можно предположить, что понятие «субъективация» в философии М. Фуко является тем механизмом, с помощью которого исследователь анализирует процесс формирования субъекта как существа социального. Фуко пишет далее: «Субъективацией я назову процесс, посредством которого мы получаем складывание субъекта, точнее говоря – субъективности, каковая, очевидно, служит лишь одной из заданных возможностей организации некоего самосознания» [Ibid, с. 284]. Отстаивая позицию неприятия априорной субъективности, последовательно критикуя трансцендентальные, т.е. заданные характеристики субъекта, Фуко предлагает взять в качестве основы для определения понятия субъективации идею историчности, позволяющей рассматривать вопрос об условиях и основаниях возникновения субъекта как такового. В этой связи следует особо подчеркнуть тот факт, что в выше обозначенной проблеме Фуко интересуют лишь те условия и предпосылки, при которых идет становление субъекта безумного, субъекта желающего, субъекта сексуального во всех его конкретных проявлениях, а не становление субъекта в целом, субъекта как такового, субъекта универсального.

По мнению Фуко, субъект – это многоплановый, многогранный индивид, который одновременно может включать в себя несколько типов (так, например, проходя процесс формирования себя как политического субъекта, индивид может реализовываться и в качестве сексуального субъекта). Исключительная важность в этом процессе отводится «игре», т.е. установлению внутри индивида различных типов отношений, следовательно, различных форм субъекта, и взаимодействие этих форм с практиками («играми») власти. Большое значение работ Фуко в вопросе субъективации заключается в определении философом понятия субъективации как процесса формирования исторически определенной формы организации самосознания индивида, при этом субъективность отрицается как универсальная, априорная характеристика существования самого человека. Становление («складывание», по Фуко) субъективации – процесс сложный и поэтапный, состоящий из нескольких, так называемых режимов объективации в современной культуре. Под режимами объективации понимается преобразование индивидов в субъекты определенной культурной или научной ситуации. Фуко выделяет три основных режима объективации индивида в субъекта. Первым режимом является режим превращения индивида в объект научного знания (говорящий

субъект в филологии, работающий субъект в экономике, живой субъект в биологии). Второй режим объективации Фуко называет «разделяющими практиками», суть которых заключается в разделении субъекта как внутри себя, так и с помощью Других, где сам процесс такого разделения и способствует преобразованию субъекта в объект (например, разделение человека на больного и здорового, на преступника и человека, соблюдающего законы). Эти два режима объективации, согласно Фуко, составляют внешнюю сторону субъективации, цель которой состоит в формировании субъекта в качестве сложного, неоднородного, многофункционального, множественного образования (например, субъект-преступник как множественный субъект является одновременно и субъектом преступления, и субъектом преследования, и субъектом задержания, и субъектом вины, и субъектом осуждения, и т. д.) [5, с. 70]. Таким образом, множественность субъекта определяется множественностью «разделяющих практик» как характерной черты многогранности самого процесса субъективации.

И, наконец, третьим режимом объективации выступает «самообъективация», т. е. «способ, каким человек научился распознавать себя в качестве субъекта сексуальности [4, с. 161-162]. Данный режим определяется Фуко как внутренняя сторона субъективации, основной задачей которой является координация внутренних потребностей, интересов, желаний индивида со сложившейся на данный момент социально-исторической ситуацией при помощи неких волевых, моральных, интеллектуальных и физических усилий самого человека. Таким образом, согласно Фуко, процесс субъективации тесно взаимосвязан с процессом объективации, оба эти процессы переходят друг в друга, трансформируя субъект в объект согласно заданным взаимоотношениям с «играми истин» (практиками власти), что, в свою очередь, дает возможность проанализировать механизм формирования субъективации как таковой, акцентируя внимание прежде всего на социальных процессах ее становления.

Следует отметить, что процессам внутренней субъективации философом уделяется более пристальное внимание, поскольку именно в них субъект выступает активным началом, тогда как в процессах внешней субъективации роль субъекта заключается только в реализации множественных практик власти.

Для Фуко важно не столько реконструировать историю сексуальных практик, не столько предоставить детальный анализ научных, религиозных или философских идей, через которые сексуальные практики репрезентируют себя, сколько отойти от понятия сексу-

альности как такового и проанализировать практическое и теоретическое наполнение понятия сексуальности. Фуко ставит перед собой задачу проследить процесс конструирования «сексуального опыта, внутри которого индивиды должны были признавать себя в качестве субъектов «сексуальности», которая открывается самым разным областям знания и которая сочленяется с системой правил и принуждений» [6, с. 271]. Здесь следует отметить, что под опытом философ понимает присущее рассматриваемой культуре взаимодействие между определенными областями знаний, типами нормативности и формами субъективности. Фуко отказывается от положения о том, что исторически особые формы сексуальности являются результатом воздействия механизмов подавления, функционирующих на тот момент в обществе. Философом предлагается инструментарий, позволяющий оперировать основными составляющими сексуальности: во-первых, система знаний в сфере сексуальности, во-вторых, системы власти, регулирующие сексуальную практику, в-третьих, определенные формы, в которых индивиды признают себя в качестве субъектов сексуальности. Основной задачей, которую ставит перед собой философ, является «понимание того, как современный индивид мог получать опыт самого себя как субъекта «сексуальности» через признание себя как субъекта желания, что, в свою очередь, требует определения форм и модальности отношения к себе, с помощью которых он констатирует и признает себя в качестве субъекта. В своей знаменитой работе «История сексуальности» Фуко, рассматривая сексуальность, начиная с античности и заканчивая современной эпохой, на первый план ставит возникновение моральной проблематизации вопроса. Фуко интересуется, каким образом и в какой форме сексуальная деятельность была принята в качестве моральной области, поскольку, этическая сторона сексуального поведения субъекта не всегда связана с системой запретов и обязательств, принятых в обществе. В связи с поставленной проблемой, философ вводит термин «искусства существования» или «техники себя», под которым следует понимать произвольные и рефлексивные практики, при помощи которых индивиды устанавливают для себя правила поведения, степень своего самоизменения, определяют эстетические и моральные ценности. Таким образом, можно сделать вывод о том, что изучение проблематизации сексуального поведения субъекта есть изучение истории «техник себя» в конкретно взятой рассматриваемой эпохе. Говоря о формах морали в процессе становления субъекта, Фуко отмечает четко выраженную асимметрию в определении сексуального поведения для мужчин и женщин.

Для Фуко сексуальное удовольствие – это этическая субстанция, сила, которую субъекту необходимо подчинить самому себе с учетом эстетических и моральных норм существования общества. Вместе с тем, выше обозначенный процесс подчинения должен соотноситься с универсальными принципами природы и разума, с культурой себя, с умением индивида властвовать над собой.

Таким образом, даже при поверхностном анализе процессов становления субъективации у знаменитого постмодерниста можно отметить двойственность значений терминов «субъект» и «субъективация». С одной стороны, субъективация рассматривается философом как формирование свободного и ответственного субъекта, поступки которого детерминированы собственным разумом, моральными ценностями индивида (процессы внутренней субъективации). С другой стороны, формирование субъекта обусловлено внешними множественными социальными факторами (процессы внешней субъективации).

Столь пристальное внимание к проблемам сексуальности у Фуко сделали его работы классикой для многих постмодерных философов-феминистов и, прежде всего, Ю. Кристевой. Эволюция постструктурализма в лице Ю. Кристевой, ее концепция «говорящего субъекта» стали очень важными для многих последующих исследователей. Т. Мои, например, пишет, что всегда существует «кто-то», кто говорит, действует, думает, пишет. Этого «кого-то» не нужно изображать как полностью присутствующую, непротиворечивую интенциональность. Мои утверждает, что субъект расколот, децентрирован, хрупок и находится под угрозой распада. В то же время этот раздвоенный субъект обладает способностью действовать и принимать решения. Но его выбор действия, однако, всегда предопределен и находится под глубоким влиянием как бессознательной идеологической зависимости, так и осознанной мотивации [7, с. 57].

Как представляется, это не означает, что не существует «сильных субъектов». Но, возвращаясь к нашей стране, нельзя не согласиться с И. Жеребкиной, что существует «парадокс нового постсоветского производства субъективности: биовласть, в трактовке Фуко обычно производящая коллективное тело биомассы, парадоксальным образом в постсоветских практиках риторики демократизации производит, наконец, не коллективную, но партикулярную субъективность» [3, с. 67]. Коллективная субъективность сейчас переживается нами скорее как «частичная» субъективность, где опыт субъектов почти сразу же становится причиной осознания различия с другими субъектами. Современный социальный «ландшафт» обусловлен

суб'єктами с різноманітними наративами самоутвердження і самосохранения. Проблема в тому, що ці наративи поведуються все більш децентралізованим «Я», представляючим собою нечто більше, чем сума його соціальних ролей. В результаті нарастаючіе постмодерніе змінення продовжують впливати на процеси суб'єктивізації (як внутрішньої, так і зовнішньої) все інтенсивніше і гостріше.

### **Література:**

1. Simon W. *Postmodern Sexualities*. – London and New York: Routledge, 1996. – 179 p.
2. Riesman D. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. – New Haven, Conn: Yale Univ. Press, 1995. – 412 p.
3. Жеребкіна І. Гендерніе 90е, или Фаллоса не сущестует. – СПб.: Алетейя, 2003. – 253 с.
4. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – 376 с.
6. Фуко М. История сексуальности-II: Использование удовольствий. – Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. – 396 с.
7. Moi T. *Sexual/Textual Politics*. – London and New York: Routledge, 1987. – 221 p.

Надія Качак

УДК 008

## ВПЛИВ ТЕХНІКИ НА ПРОЦЕС ІДЕНТИФІКАЦІЇ ЛЮДИНИ

*У цьому матеріалі здійснено аналіз проблеми співвідношення техніки та ідентичності людини. Звертається увага на різні типи ідентичності та характеризується техніка як спосіб ідентифікації.*

**Ключові слова:** ідентичність, техніка, ідентифікація.

**Kachak N. The influence of technology on the process of human identification**

*In the present material it is investigated the problem of connections between technology and human identity. Author pays attention to the different types of identity and characterizes the technology as way of identification.*

**Key words:** identity, technology, identification.

**Качак Н. Влияние техники на процесс идентификации человека**

*В этом материале рассматривается проблема соотношения техники и идентичности человека. Обращается внимание на разные типы идентичности и характеризуется техника как способ идентификации.*

**Ключевые слова:** идентичность, техника, идентификация.

Ідентифікація особистості як проблема індивідуального буття людини загострилась у ХХІ столітті в масовій культурі сучасного суспільства. В умовах існування масової культури і професійного культурного вибору індивід у процесі соціалізації зустрічається з великою кількістю труднощів, що вимагають відповідального внутрішнього пошуку і рішення.

Сьогодні функціонують різноманітні ідентичності – національні, етнічні, політичні, соціальні, культурні, релігійні, професійні, локальні, регіональні, групові, особистісні, які вже мають чи намагаються отримати легітимність і продукуються у відповідних ідентифікаційних практиках. Техніка також активно впливає на ідентифікаційні практики індивідів. Вона допомагає людині краще орієнтуватись у світі, знайти своє місце та своє призначення.

Техніку можна характеризувати через низку властивих їй ознак. Зокрема як систему створених засобів і знарядь виробництва, а також прийоми та операції, вміння та мистецтво здійснення трудового процесу. Саме той вид техніки, що активно впливає на здійснення трудового процесу впливає на ідентифікацію людини, адже техніка в сучасному світі практично охопила всі сфери людської діяльності. Вона виступає у ролі мистецтва, яке використовує природні матеріали для вираження розмаїття людського буття, збільшує кількість вільного часу для власного розвитку та вдосконалення, розширює пізнавальні можливості людини, дає змогу утвердитись, знайти своє місце та призначення. Сутність людини опосередковано проявляється в створених нею предметах, де закладена частинка їхньої душі, творчий задум. Техніка також все частіше впливає на саму людини, змінюючи її, налаштовуючи індивіда під свій технічний вимір буття. Тепер не буття людини визначає буття техніки, а навпаки. Результатом цього процесу є втрата людиною своєї індивідуальності, неповторності та уподібнення до інших собі подібних індивідів.

Техніка хоч і виступає одним із основних способів ідентифікації людини, але вона несе в собі і негативний момент. Технічні новинки спрощують життя, уніфікують людей, роблять їх ідентичними, схожими один на одного діями, які виконують, технічними засобами, якими вони користуються для того, щоб збільшити свій вільний час, полегшити сам процес діяльності.

Люди живуть у споживацькому суспільстві, де вони виконують ті самі дії: одягають однаковий одяг, використовують одну і ту ж глобальну мережу – інтернет, що змінює уявлення про простір та час, одні і ті ж мобільні телефони, що розширюють спілкування на сотні тисяч кілометрів. Ж. Бодрійяр не бачить у споживацькому світі місця для відчуження так само, як не бачить у ньому місця для особистості та її індивідуальності, для душі і трансцендентного [ 2, с. 253].

Підміна цілей життя бездуховними технічними засобами означає приниження та згасання духу, який саме і становить сутність індивідуальності людини. М. Бердяєв стверджує про несумісність людського буття з сучасною технікою з неподоланності якісних відмінностей живого організму і мертвої машинної організації, з неможливості повної трансформації органічного і раціонального начала, притаманного людині, з полярної протилежності між людською особистістю та безособовістю техніки. Машина за своєю природою фактично антигуманістична – такий невтішний підсумок роздумів М. Бердяєва з цього питання.



Очевидність негативного впливу М. Бердяєв бачить в усьому: у відчуженні людини від живої природи, в послабленні її організму, в її залежності від прискореного машинного ритму часу. Техніка, як продукт людського духа, що покликаний служити людині, поневолює її, перетворює у свій додаток, у свою функцію, нав'язує свій образ та подобу. Таким чином людина уже не ідентифікує себе із власною сутністю, а розуміє своє місце та призначення у світі через технічну реальність [1, с. 185–186].

Е. Фромм стверджує, що людина активно перетворюється на технічно орієнтованого «*homo-mechanicus*», що все більше орієнтується на машинну техніку і все меншою мірою цікавиться власним життям, відповідальністю за нього. Механічне приводить його в захоплення, і технічно орієнтована людина все більше відчуває тягу до штучного, мертвого, забуваючи про світ навколо. Під впливом цих обставин сучасна людина, охоплена неспокоєм, прагне віддати власну свободу диктаторам або повністю позбутися її, перетворитися в маленький гвинтик машини, стати не вільною людиною, а добре нагодованим і добре одітим автоматом [3, с. 221–222].

Техніка стала невід'ємною складовою частиною людського існування і для того, щоб зрозуміти її сутність, потрібно зрозуміти саму людину, подальша доля якої залежатиме від того способу, яким людина підкорює собі природу і засвоює наслідки технічного розвитку. Саме тому важливо враховувати моральну сторону цієї проблеми, для того, щоб остаточно не втратити свою ідентичність. Техніка сама по собі не може бути моральною, бо вона є річчю, способом або інструментом для досягнення поставленої мети. Але людина, яка її творить, повинна не забувати про моральний імператив і узгоджувати свої дії з моральним законом. Це зумовлює необхідність, з одного боку, подальшої гуманізації та гуманітаризації світогляду як вираження людської сутності, а з іншого – раціоналізації та оптимізації штучно поведених на основі техніки норм взаємодії людини і світу.

### Література:

1. Бердяев Н. А. Человек и машина // Н. А. Бердяев. – Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 147–162.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр – М.: Культурная революция, 2006. – 269 с.
3. Фромм Е. Бегство от свободы / Е. Фромм. – М.: Прогрес, 1990. – 272 с.

УДК 18:574

**Катерина Шевчук**

## ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ЕСТЕТИКИ НАВКОЛИШНЬОГО СЕРЕДОВИЩА

*У статті розглядається проблема самовизначення нового напрямку досліджень у сучасній філософії і культурі в цілому – естетика навколишнього середовища. Основна увага звертається на визначення основних аспектів цього напрямку, а саме: розглядається питання щодо назви напрямку, окреслення його об'єкта, передумов його виникнення і формування, теоретичного окреслення його основних понять.*

**Ключові слова:** естетика, навколишнє середовище, природа, мистецтво, свідомість, естетичний досвід.

### **Shevchuk K. To the problem of identity of environmental aesthetics**

*The article is devoted to the problem of definition of such trend in contemporary philosophy and culture as aesthetics of environment. Author pays attention to the definition of the main aspects of this trend, for example: she investigates the problem of denomination of this trend, the definition of its object, premises of its origins and formation, theoretical definitions of its main concepts.*

**Key words:** aesthetics, environment, nature, art, consciousness, aesthetical experience.

### **Шевчук К. К проблеме идентичности эстетики окружающей среды**

*В статье рассматривается проблема самоопределения нового направления современной философии и культуры в целом – эстетике окружающей среды. Основное внимание обращается на определение основных аспектов данного направления, а именно: рассматривается вопрос названия направления, определение его объекта, предпосылок его возникновения и формирования, теоретического определения его основных понятий.*

**Ключевые слова:** эстетика, окружающая среда, природа, искусство, сознание, эстетический опыт.

Проблема ідентичності, яка є актуальною щодо сучасної естетики загалом, а саме стосовно питання предмета сучасної естетики, її меж і

можливостей бути рефлексією сучасного мистецтва тощо, – не менш виразно постає щодо одного з нових напрямів в естетиці 2-ї половини ХХ ст., – естетики навколишнього середовища.

Сучасна людина, що веде інтенсивний спосіб життя, перенасичена потоком інформації, перебуває під тиском урбанізаційних процесів та індустріальної інтервенції, – наслідком чого є, зокрема, забруднення навколишнього середовища, стреси, депресії, – прагне повернутися до «природного стану», щоб відпочити за допомогою перебування в «природному середовищі», «на природі». В результаті посилюється увага до всього, що відкриває можливість здолати ті перепони, які були підживлені людством у попередню епоху шляхом створення концепцій про вищість людини над природою у світовій ієрархії і як наслідок – вели до формування антропоцентричної свідомості. Сьогодні людство намагається віднайти втрачений зв'язок з природою. Все це стає поштовхом для появи нових поглядів на питання про взаємовідношення людини і природи. Таким чином, сьогодні починає формуватися екологічна свідомість, яка прагне стати «великою метаоповіддю» сучасності на противагу постмодерновому твердженню про зникнення метанаративів.

Не можна однак стверджувати про появу екологічної естетики як сучасного напряму досліджень, адже екологічна перспектива має світоглядний характер і передбачає радикальні зміни у сфері понять і настанов. Наприклад, вплив екології на правову сферу означає не лише введення прав для тварин, але, насамперед, таке переформулювання цілісного погляду на справу місця людини у світі і її ставлення до світу, що проблема прав тварин є само собою зрозумілою. Подібного світоглядного перегляду основ не можна побачити у сфері естетичної теорії, а тому у цьому випадку не маємо підстав говорити про екологічну естетику, але про розвиток естетики навколишнього середовища. Без сумніву, однак, естетика навколишнього середовища є першим важливим кроком до розбудови екологічної естетики.

Проблема самовизначення цього напряму естетики пов'язана, насамперед, з її міждисциплінарним характером, адже йдеться не лише про очевидний у цьому випадку зв'язок естетики й екології, але також про цілий спектр дотичних сфер, які, зокрема, безпосередньо чи опосередковано пов'язані з цінностями, а саме: право і етика; але також таких, що сьогодні охоче приймають префікс еко-: мистецтво, політика, сільське господарство, туризм, гастрономія, мода, енергетика тощо. Загалом же очевидним є діалог між естетикою й етикою, мистецтвом і наукою, що доповнюється пошуком контактів між екоесте-

тикою і технікою, економікою і соціологією. Такий науковий пошук веде до становлення естетики навколишнього середовища як частини екології культури.

Певні проблеми пов’язані з визначенням об’єкта, предмета й завдань цього нового напрямку естетики; дискусійними залишаються й обґрунтованість низки напрямів наукового пошуку, а також складові поняття, що є найбільш визначальними.

Естетика навколишнього середовища, що зародилася у 60-х рр., розвинулася повною мірою лише під кінець минулого століття. Фактично першим вагомим для її становлення дослідженням можна вважати працю Д. Чалмерса «Естетика навколишнього середовища» («Environmental Aesthetics»), що з’явилася у 1978 році, в якій вперше було впроваджено екологічну перспективу в естетиці, а також закладено методологічні підвалини досліджень такого типу.

Проблематика естетики навколишнього середовища розробляється у дослідженнях І. Сепанмаа [13], М. Голашевської [8], К. Вількошевської [17] та ін. Методологічні засади сучасної естетики загалом, а також переконання про необхідність охоплення естетичним досвідом не лише художніх об’єктів, але й поширення його, зокрема, на сферу природи містяться і у метаестетичних працях С. Оссовського [11] і М. Валліса [15], [16]. Значний внесок у розвиток теоретичних засад екологічної естетики внесли такі російські дослідники, як: В. Бичков, Н. Маньковська, А. Тетиор. Вітчизняні дослідники – В. Борейко, К. Горб, В. Грищенко, В. Сесина – велику увагу приділяють прикладним аспектам естетики навколишнього середовища.

Проблемам естетики навколишнього середовища присвячена книга «Естетика чотирьох стихій» [7], основні ідеї якої висвітлені у рецензії Дмитра Шевчука [3]. Ця книга є певною відповіддю на виразну постмодерністичну змученість символічною культурою та загубленість сучасної людини у надмірі значень. Кристина Вількошевська, редактор книги, зазначає, що подальше творення значень лише б погіршило ситуацію, вистачить уже тих, які нагромаджені у минулому і до яких будь-коли можна повернутися. Як результат надміру знаків у сучасній культурі, постає певна прихованість їх референції до світу реальних речей. Знаки починають створювати щораз більш автономну сферу, відсилаючи, тим самим, до інших знаків. Таким чином, поняття природи перетворюється на продукт культури, ми не маємо навіть доступу до власного тіла, а лише до його культурних ікон. У мистецтві з’являються нові напрями, які є певною реакцією на виголошені тези про “агонію реального”, “вторгнення образів” та поши-

реність симулякрів, що мусить свідчити про втрату безпосереднього контакту з речами [7, с. 7].

«Естетика чотирьох стихій» постає у атмосфері сумнівів та запитань щодо буття людини в культурі: чи приречена людина на постійне творення значень? чи можна повернутися до реальних речей? чи, взагалі, має усе це якийсь сенс?

Праця складається із чотирьох частин, написаних різними авторами, кожна з яких присвячена окремій стихії – землі, воді, вогню, повітрю. Загалом, усі чотири частини, – усі чотири стихії, об'єднані поняттям «естетика», яке винесене у назву праці. Більше того, як зазначає редактор, усі частини книги об'єднує подвійне розуміння естетики: *традиційне*, як загальної теорії мистецтва, та *етимологічне*, до якого сьогодні знову повертаються, у сенсі чуттєвого досвіду, *aithesis* у широкому значенні [7, с. 7].

Естетика навколишнього середовища здійснює низку важливих поняттєвих змін, хоча основне своє завдання вбачає у формуванні світу в рамках естетичного сприйняття, при цьому переймає традиційне трактування понять естетичного пізнання, естетичного досвіду, прекрасного тощо. Основна увага предствників цього напряму зосереджена на проблемі взаємовідношення людини і природи, при цьому дослідницький інтерес не обмежується тут традиційною темою природи в мистецтві, але передусім пов'язаний із прагненням побудувати концептуальну філософську модель естетики природи.

Однак чимало проблем, пов'язаних з естетикою навколишнього середовища, ще чекають свого розв'язання. Однією з них є, зокрема, недостатня розробленість поняттєвого апарату цього напряму естетичного знання. Крім того, сама назва «естетика навколишнього середовища» не підтримується всіма дослідниками. У різних теоретиків можна зустріти різні варіації назви, наприклад: «екологічна естетика», «естетика природи», «природоохоронна естетика» або ж навіть «естетична екологія» тощо, які функціонують як рівноцінні, при цьому не завжди враховується специфіка формування змісту визначальних понять.

На основі поняття «природа» та його похідних у постіндустріальний період виникає поняття – «екологія», яке розуміється як вчення про функціонування природного середовища. Посилена увага до екології спричинила розширення її первісного значення, що на початку належало до галузі виключно біологічних знань. Натомість сучасне значення слова «екологія» має більш широке використання. На Заході функціонує два терміни похідних від слова «екологія»: «ecological»

(англ., що належить до науки екології) і «environmental» (англ., що відноситься до навколишнього середовища). Під екологічними питаннями розуміються насамперед питання охорони навколишнього середовища (енвайронменталізм). Багато в чому такий зсув змісту відбувся завдяки усе більш відчутним наслідкам впливу людини на навколишнє середовище. Натомість на теренах вітчизняної науки здебільшого використовується поняття «екологія», тому в процесі естетизації сприйняття природи та природоохоронної діяльності часто можна зустріти термін «екологічна естетика».

Як уже зазначалося, більш адекватною за сучасних умов є все ж назва «естетика навколишнього середовища», адже поняття «навколишнє середовище» використовується в значенні «природне середовище перебування людини», тобто воно охоплює все, що нас оточує, і, таким чином, відбиває повноту змісту взаємодії людини і природи в цілісному культурному континуумі. У цьому випадку поняття «естетика природи», так само як і «природоохоронна естетика» не відбивають повноти усього змісту цього напрямку, адже окрім природи як такої важливим тут є також фактор штучного і соціального середовища.

Природним є той факт, що, перебуваючи в процесі формування, естетика навколишнього середовища приймає методологію й понятійний апарат інших наук. Так, нею використовуються категорії філософської естетики, етики, природничих наук тощо. Крім того, в її межах функціонують поняття повсякденної свідомості.

Один із найвідоміших представників естетики навколишнього середовища, фінський вчений Ірйо Сепанмаа, у праці «Краса навколишнього середовища. Загальна модель естетики навколишнього середовища» («The Beauty of Environment. A General Model of Environmental Aesthetics») розробляє інституційний підхід. Суть цього підходу полягає у тому, що теоретична структура естетики навколишнього середовища визначається по аналогії з інституцією мистецтва. Мистецтво постає тут як деяка інституція, «світ мистецтва». Так само твориться інституція нашого навколишнього простору, «екосвіт». Все це разом творить естетичну культуру.

Досить оригінальним є погляд фінського теоретика на естетичний об'єкт. З одного боку, естетичним ми можемо вважати, на думку Сепанмаа, об'єкт, який володіє певними естетичними якостями, з іншого ж, – естетичним може бути будь-який об'єкт, який є предметом естетичного дослідження. Загалом, І. Сепанмаа [13, с. 31] розрізняє два типи (природні й штучні) і три види естетичних об'єктів. До першого, базового виду, належать твори мистецтва, до другого – природне й

штучне навколишнє середовище, третій, гібридний, виникає з комбінації двох попередніх, як мистецтво навколишнього середовища. І. Сепанмаа пропонує розрізнити слабкі й сильні естетичні об'єкти. Перші повністю залежать від суб'єктивно-естетичної оцінки. Естетична цінність других підкріплюється етичною й іншими цінностями. Мистецтво, чиїм стрижнем є естетична цінність, відноситься дослідником до слабких естетичних об'єктів. Природа, естетична цінність якої не повинна наносити збитку іншим цінностям, щоб не обернутися естетизмом, формалістичною красою, – до сильних. Таким чином, об'єктом естетики навколишнього середовища є як жива, так і нежива природа (як натуральна, так і технізована). Естетику навколишнього середовища Ірйо Сепанмаа визначає як естетику реального світу. Цим вона протиставляється естетиці мистецтва, як естетиці світу уявного.

В естетиці навколишнього середовища, як зазначає Н. Маньковська, можна виокремити певні рівні сприйняття прекрасного: зовнішній-внутрішній, формальний-змістовний, візуальний-інтелектуальний, емоційний-раціональний. До зовнішнього рівня, наприклад, належать кольори, форми, пропорції, що створюють гармонію. До раціонального можемо віднести, зокрема, сприйняття краси структури естетичного об'єкта. В цьому сенсі увага концентрується на категоріях чуттєво-прекрасного та концептуально-прекрасного, що характерні як природі, так і мистецтву [1, с. 207].

Окрім питань теоретичного характеру, естетика навколишнього середовища займається також питаннями практичними, переходячи тим самим до метакритики, до проблем опису, інтерпретації та оцінки як природних, так і художньо перетворених об'єктів. Можемо спостерігати тут певне віднесення до мистецтва фотографії, пейзажного кіно, оформлення рекреаційних зон, архітектури, пов'язаної з упорядкуванням ландшафтів. Основне прагнення представників цього напрямку – поєднати теоретичні ідеї з їх практичним втіленням. Таким чином, відбувається перехід від описової естетики до естетики дієвої. Остання, своєю чергою, є логічним продовженням теоретичних засад.

Якщо ж говорити про ймовірні причини та передумови виникнення і формування естетики навколишнього середовища, то можна виокремити декілька моментів. Зокрема, деякі дослідники вважають, що перші паростки естетики навколишнього середовища слід шукати на Сході, філософія якого підкреслює самоцінність природи, а люди становлять гармонійну з нею єдність. Ставлення людини до навколишнього середовища тут більшою мірою залишається зворушливо недоторканим, споглядально-естетичним [10], [9], [4].



Загалом, сучасні глобалізаційні процеси, що пронизують всі виміри культури і мають місце в соціальній сфері, у політиці, економіці, інформаційному середовищі, техніці, спонукають дослідників звертатися до регіональних особливостей, зіставляти західні й східні принципи гармонізації відносин між людиною і навколишнім середовищем.

На думку К. Вількошевської, естетика навколишнього середовища навряд виростає саме з екологічної перспективи. Більш ймовірним є те, що її поява зумовлена невдоволенням естетичної теорії власною традицією, практично обмеженою проявами високохудожнього мистецтва. Результатом чого стало прагнення розширити предметне поле досліджень [18, с. 294].

Однією з можливих причин естетичного ставлення до природи є, на думку Н. Маньковської, «фундаментальна загальнолюдська туга за прекрасним, що визначає сприйняття навколишнього середовища, регульоване естетичним смаком» [2, с. 19].

У працях багатьох дослідників естетики навколишнього середовища йдеться про критичну релаксію щодо післякантивської естетики. Хоча сам І. Кант досліджував естетику природи, то наступна доба рішуче занедбала простори прекрасного у природі, обмеживши свої дослідження цариною мистецтва, при цьому мистецтво дедалі більше сприймалося як сфера автономна. Естетика навколишнього середовища критично ставиться до поняття автономії мистецтва, яке відділяє високе мистецтво від утилітарного і від всієї життєвої практики. Критика спрямована також проти кантивського поняття естетичної контемплативності, що перекреслює концепцію естетичного переживання як повного ангажування людини, тобто включення у процес естетичного сприйняття всіх її чуттів, почуттів, розуму і волі.

Теоретики навколишнього середовища критикують розуміння естетики як філософії мистецтва і згадуючи про естетику природи, відразу ж виходять за її межі, оскільки центральним поняттям у них не є поняття природи, але поняття середовища (або ландшафт), що охоплює як природне, так і артефактне оточення [18, с. 294].

Більш прийнятною для теоретиків естетики навколишнього середовища є поняття місця, що протиставляється поняттю простір. Таке розрізнення є одним із найважливіших у працях Е. Рілфа [12] і І.-Ф. Туана [14]. Місце є простором сповненим значень і охоплює локацію, час, одомашнення, ідентичність тощо. Місця завжди індивідуальні та відмінні між собою, натомість простір є загальним і аморфним поняттям.

Поглиблений філософський аналіз поняття середовища і спроба



окреслення його нового, відповідного до потреб естетики середовища вигляду, представлений у праці Арнольда Берлеанта «Естетика середовища» («The Aesthetics of Environment») [6].

Середовище розуміється як динамічне, більш процесуальне, ніж предметне. Середовище не просто лежить поза особою і є зовнішнім її оточенням, але й є складною мережею зв'язків, відношень, фізичних, суспільних і психічних обумовлень. Охоплює все: фізичний і культурний рівні буття, людську свідомість. Як пише А. Берлеант, «нема зовнішнього світу... Особа і середовище становлять континуум» [6, с. 4].

Внаслідок такого розуміння середовища контемпляція, яка введе на зовні і не ангажує всі чуття і рівні сприйняття людини, вже неможлива. Необхідним натомість є інтегрований досвід, що охоплює всю сенсорну активність людини і всі психічні та вольові аспекти. Тому Берлеант критикує кантівську естетичну концепцію, в основі якої лежить поняття статично-естетичного задоволення.

Характерним для естетики навколишнього середовища є те, що естетичний досвід тут не виділяється в окрему сферу, адже кожний ангажований досвід навколишнього середовища є якісним – естетичність, на думку А. Берлеанта, є універсальною характеристикою будь-якого досвіду. Подібним є досвід мистецтва: досвід середовища і досвід твору мистецтва є за своєю сутністю таким самим. Тому нова концепція ангажованого досвіду середовища дозволяє відійти від традиційної естетики, заснованої на контемпляції, і реконструювати естетичну теорію.

Як слушно зауважує К. Вількошевська, кордони естетики мають бути зняті і розширені, але не лише і не стільки за рахунок садів і парків; не йдеться про «предметне» розширення, але про сутнісне розширення естетичної свідомості [18, с. 295.]. У цьому плані концепція Берлеанта, на думку польської дослідниці, є близькою до перспективи екологічної естетики, хоча сам вчений не використовує такого терміна, оскільки розглядає екологічну точку зору складовою свідомості середовища, що визріває.

Естетика навколишнього середовища є новим, синтетичним напрямом у сучасній культурі. Вона формується внаслідок особистісної потреби людини у сприйнятті прекрасного в природі та соціально-історично зумовленої необхідності збереження природи. Для повного осмислення сутності естетики навколишнього середовища, пізнання прекрасного в природі та його подальшого зберігання слід зрозуміти, що естетика природи вимагає передусім розвитку в людині чуттєвості, що сприяє здатності повноцінно насолоджуватися перебуванням

у природному навколишньому середовищі з його барвами, звуками, запахами та відчуттями, а не просто її статичним спогляданням.

Таким чином, естетика навколишнього середовища – це філософія гармонії між людиною й природою, яка виникає у певному контексті культури. Вона спрямована на осмислення прекрасного в природі й виробленні нового розуміння тонких граней людського існування, наслідком чого, як можна сподіватися, стане формування екологічної свідомості і зрештою, становлення екологічної естетики.

### Література:

1. Маньковская Н. Париж со змеями. – Москва, 1994. – С. 200-214.
2. Маньковская Н. Экологическая эстетика за рубежом // Философские науки. – № 2. – 1992. – С. 16-31.
3. Шевчук Д. Стихія естетики – естетика стихій „Критика”. – Київ. – № 1-2. – 2005. – С. 38-39.
4. Эстетика природы. – М., 1994. – С. 112-142.
5. Яковенко М.Л. Екологічна естетика як актуальний напрям сучасної культури [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/Phd/2008\\_9/jakovenko.pdf](http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Phd/2008_9/jakovenko.pdf).
6. Berleant A. The Aesthetics of Environment. – Philadelphia, 1992. – 170 p.
7. Estetyka czterech żywiołów. Ziemia, Woda, Ogień, Powietrze. Red. Krystyna Wilkoszewska. – Kraków: UNIVERSITAS, 2002. – 300 s.
8. Gołaszewska M. Estetyka rzeczywistości. – Warszawa, 1975. – 250 s.
9. Jung H. Y. The Ecological Crisis: a Philosophic Perspective, East and West // Bucknell Review, 1972. – Vol. 20. – P. 25-44.
10. Mc Dermott J.J. Deprivation and Celebration: Suggestion for an Aesthetic Ecology// New Essays on Phenomenology. – Chicago, 1969. – P. 116-130.
11. Ossowski S. U podstaw estetyki. – Warszawa, 1933. – 362 s.
12. Relp E. Place and Placelessness. – London, 1976. – 156 p.
13. Sepanmaa Y. The Beauty of Environment. A General Model for Environmental Aesthetics. Helsinki, 1986. – 338 p.
14. Tuan Y.-F. Passing Strange and Wonderful: Aesthetics, Nature and Culture. – Washington, 1993. – 288 p.
15. Wallis M. Przejście i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce. – Kraków, 1968. – 323 s.
16. Wallis M. Przemiany w sztuce i przemiany w estetyce // Studia Filozoficzne. – nr. 10. – 1972. – S. 3-18.
17. Wilkoszewska K. Estetyka a ekologia. – Kraków, 1992.
18. Wilkoszewska K. Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku // Estetyki filozoficzne XX wieku, pod red. K. Wilkoszewskiej. – Kraków, 2000. – S. 281-303.

УДК 130.2

**Владимир Капитон, Ольга Капитон****СОВРЕМЕННАЯ ГУМАНИТАРНАЯ ПАРАДИГМА:  
ЛИЧНОСТЬ ПРОТИВ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

*В статье анализируется вопрос о понимании «природы» личности и ее роли в решении проблем идентичности.*

*Ключевые слова:* идентичность, личность, человек, общество.

**Капитон В. Р., Капитон О. В. Modern human paradigm:  
Personality vs. cultural identity**

*The article analyzes the issue of understanding the personality's "nature" and its role in solving identity problems.*

*Key words:* identity, personality, human, society

**Капитон В. П., Капитон О. В. Сучасна гуманітарна парадигма: особистість проти культурної ідентичності**

*У статті аналізується питання про розуміння «природи» особистості та її роль у розв'язанні проблем ідентичності.*

*Ключові слова:* ідентичність, особистість, людина, суспільство.

Вот, уже 10 лет, как XXI век правит бал, однако контуры его еще неопределены, не вырисовались. XXI век пуповиной связан с веком XX, который расплатился сполна по вексялям с XVIII и XIX веком. XX столетие – эпоха опредмечивания грандиозных, величественных и просто утопично-абсурдных проектов человеческого разума в науке, политике, экономике и морали. Некоторые из них стали реальностью. И эта реальность осмысливается как кризис науки, искусства, экономического расчета, демократии, нравственности. Эта реальность вылилась в претензии человеческого разума подчинить себе иррациональную стихию. На стыке двух столетий человек увидел, как общество (и особенно интеллигенция) легко отдается во власть иррациональной стихии насилия, толпизма и мистицизма.

В этой связи и возникают вопросы: что такое интеллигентность и гуманитарность сегодня? Эти два вопроса взаимосвязаны. Однако, по – нашему глубокому убеждению, гуманитарность определяет лики, черты интеллигентности. Посему необходимо ответить на такие вопросы: какова система ориентиров гуманитарности? Что определяет ее содержа-

ние, направленность? Что интересует специалиста-гуманитария? Каков рейтинг базовых ценностей, определяющих эту ориентацию?

Ответ на эти вопросы чрезвычайно актуален. В данном случае речь идет не о проблеме профессионального самоопределения. Речь идет о том, в чем и когда может всякий человек быть востребованным как гуманитарий (разумеется, здесь тон задает гуманитарная образованность)? В каких вопросах он может выступать в качестве специалиста? В чем он сам может чувствовать себя специалистом? Иными словами, что образует профессиональную идентичность гуманитария – как внешнюю, социальную его идентификацию как специалиста-профессионала, так и внутреннюю самоидентификацию?

Когда речь заходит о гуманитарности, то следует иметь в виду ее философскую составляющую, которая формировалась на протяжении XX века, которую мы обозначим как **опыт постмодернизма**. Одним из посылов этого опыта является тезис, согласно которому люди не имеют доступа к реальности и истине, а их сознание определяется языком и, значит, теми, кто имеет власть формировать язык. К концу XX столетия стало очевидно, что постмодернизм – в своем постструктуралистском выражении и деконструктивистской методологии – пришел в тупик. Казалось бы, что деконструкция методологии модерна весьма далекое от жизни занятие, на практике – в культуре, политике обернулась скепсисом, бунтом по отношению к предшественникам, к некритическому доверию чужой мысли, к отказу от позиции и ответственности. Результатом, выявился своеобразный шок гуманитарной интеллигенции перед новой цивилизацией, требующей соответствующих изменений в духовном опыте, мировоззрении, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике. Четко обозначился как переходный характер модерна в целом, так и осознание необходимости нового сдвига гуманитарной парадигмы, который стал бы одновременно развитием и преодолением деконструктивного мировоззрения и деконструктивной методологии.

Однако, такой сдвиг должен отвечать нескольким требованиям: во-первых, не отрицать, а обобщать опыт как модерна, так и постмодерна; во-вторых, быть реально междисциплинарным; в-третьих, обеспечивать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив; в-четвертых, делать акцент не столько на структурности, сколько на динамике осмысления и порождения новых смыслов и т.д. В этой связи и возникает необходимость опираться на принципиальный учет роли и значения личности – главного источника критического отношения к опыту постмодернизма. Эксклюзивного

в этом ничего нет. В силу ограниченности своего бытия в пространстве и времени человек осмысляет действительность всегда с определенной позиции. Посему смыслообразование всегда персоналогично, оно результат глубоко личного опыта, проявление человеческой свободы и ответственности.

В истории человеческой культуры неоднократно случались подобные периоды пробы сил разума. В качестве примера можно сослаться на античную софистику, эпоху Просвещения, серебряный век в России, когда осуществлялся активный поиск, когда парадоксы, дистинкции и прочие симулякры приобретали большую реальность, чем сама реальность. И всегда такой поиск предварял качественный рывок, прорыв человеческого опыта к новой целостности бытия. Поэтому перспектива философии может быть связана только с поиском перспектив нового гуманизма.

В этой связи отметим одну из характерных тенденций философствования последних двух столетий: от онтологии к гносеологии и далее, через аксиологию и культурологию, к персонализму. Даже два основных ответа на вопрос о природе бытия в формулировке Ф. Энгельса (идеализм и материализм) на «онтологической» стороне философии, по сути дела, есть два объяснения двойственной природы человеческого бытия, делающие акцент либо на духовной, либо на телесной его стороне. «Гносеологическая» сторона философии, разводящая субъект и объект, делает акцент на их соотношении, с неизбежностью выводя (с осознанием проблемы трансцендентального субъекта) на первый план проблему свободы и личности. «Аксиологический» акцент в философии – от феноменологии к экзистенциализму и одновременно к герменевтике, нормативно-ценностной культурологии и постструктурализму – выражает стадии созревания уже собственно персоналистической доминанты.

Одной из черт классической философии был отказ от индивидуальной подлинности и уникальности в пользу логической системы: марксист полагается на общество, материалист – на природу, экзистенциализм забрасывает человека в мир, лишенный смысла, мир абсурда. Все это пути ухода от пугающей свободы и ответственности. И тогда человек оказывается тем, что он сам делает с собою и с миром, не имея выхода из своей свободы. Историческая роль постмодернизма в его амбивалентности и в важнейшем послыле, который все-таки не манифестируется: нет и не может быть единой и универсальной схемы описания и объяснения, претендующей на абсолютную реальность и истинность.

В европейской философии персонализм прошел сложный путь: трансцендентальный субъект (Р. Декарт), его схематизм (И. Кант), интенциональность сознания и символические формы бытия (Э. Кассирер, Э. Гуссерль), сознание как оплотняющий диалог с Другим, в том числе – бессознательным (М. Бубер, М. Бахтин, Э. Левин, фрейдизм), человек как совокупность общественных отношений (К. Маркс, В. Ленин), как «человек и его обстоятельства» (Ортега-и-Гассет), как символическое тело (постструктурализм). К концу XX века в философской картине мира человек оказался перенасыщенным, перегруженным качествами. Складывается ситуация, когда «портрет» человеческой природы вновь необходимо «перебрать» «почистить» – в плане перехода от структурных описаний к выявлению подлинного механизма динамики свободы от трансцендентального к социальному.

Человек – существо конечное и поэтому обречен на постижение бесконечного мира только «в каком-то смысле», с какой-то ограниченной в пространстве и времени позиции. Однако, если смысл – порождение конечной системы, пытающейся понять бесконечное, то тогда условием осмысления является «выход в контекст» своего бытия. Этим условием оказывается свобода – не только трансцендентальный исходный импульс, но и гарант осуществления этого смысла в социальном событии. Если в XIX веке основной парадигмой гуманизма было осознание того, что главное – это борьба за свободу, то XX век принес осознание того, что главное не достижение свободы, а переживание свободы, способность ее вынести.

Значение постмодернизма прежде всего и именно в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы и ответственности. Он зафиксировал два важных момента: во-первых, момент ухода конуса свободы и ответственности за границы психосоматической целостности индивида, во-вторых, необходимость создания персонологии и метафизики нравственности.

Философия на пороге XXI столетия и нового тысячелетия раскрывается преимущественно как персонализм, вбирающий в себя как философскую антропологию и культурологию, так и традиционную метафизику. Мы являемся свидетелями того, как меняется предметность самой философии: сперва ее «покинула» наука, потом логика, теперь настала очередь метафизики свободы. Проблема свободы человека – отнюдь не сфера абстрактных академических студий, а значимый предмет для исследователей, экспертов, политиков, специалистов теории и практики менеджмента, образования, семейного

воспитания, социальной помощи и реабилитации, художественного и научно-технического творчества, СМИ.

К началу XXI столетия сложились предпосылки для парадигмального сдвига, ключевыми моментами которого являются новый синтез духовного опыта. Синтез духовного опыта должен включать, во-первых, расширенные представления о «природе» рациональности человека, личности; во-вторых, осмысление как порождение новых возможностей, сценариев реальности и поведения отдельного индивида (личности), социальных групп, государства; в-третьих, переход к глубоким многомерным моделям изменения общества и государства; в-четвертых, персонализм – как неизбежность и неуничтожимость личностного начала – источника, средства и результата динамики осмысления и смыслообразования.

Проблема усугубляется спецификой гуманитарного знания. Насколько вообще совместимы понятия гуманитарности и знания? Можно ли говорить о гуманитарных науках? Ведь понятие «humanities» означает широкую сферу проявлений человеческого духовного опыта. Для результатов этой деятельности характерны уникальность, неповторимо личностный характер, оценочность, эмоциональная окрашенность. Гуманитарное знание достаточно специфично, оно прежде всего персоналистично персонологично, поскольку своим основанием имеет смысло-порождение и осмысление (понимание). Гуманитарному знанию с его смысловой неоднозначностью противостоит наука, «science», под которой понимается деятельность, связанная с получением знания в результате расчета и эксперимента, т.е. преимущественно естествознание и математизированные науки.

В содержании гуманитарного знания можно выделить несколько слоев (уровней), с каждым из которых связаны соответствующие типы осмысления:

(1) «Социологический» (собственно социологический + политэкономический + экономико-географический) уровень знаний о социальной, политической, экономической, отчасти – природной среде, обеспечивающий сохранение и развитие общества. В данном случае речь идет о внешнем слое (уровне) инфраструктуры культуры, который обеспечивает существование и развитие конкретных культур: от кормящего ландшафта и экономики до политического менеджмента и права. Поэтому экономикоцентризм, политикоцентризм чреват серьезными, если не катастрофическими издержками. Опыт государственного управления в Украине последних лет – убедительный тому



пример. Экономика, политика суть инфраструктуры, обеспечивающие выживание и развитие конкретных социальных культур как внегенетических систем порождения, сохранения и трансляции социального опыта.

(II) «Культурологический» уровень, который так же опасен «культуро-центризмом», как и предыдущий, социологический уровень. В середине 1990-х годов академик Д.С.Лихачев инициировал разработку «Декларации прав культуры». Принципом данной декларации является идея о том, что каждый народ и этнос должен иметь право на реализацию базовых ценностей культуры, с которой он себя идентифицирует, на доступ к культурно-историческому наследию. В современном мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждая их к этому. Следует подчеркнуть фундаментальную, определяющую роль культурной идентичности, консолидирующей общество по отношению к реализации природных, экономических, политических и прочих ресурсов. Но не следует при этом забывать, что самодостаточность отдельных культур временами оборачивается изоляционизмом, нетерпимостью к иным культурам и их носителям, а то и шовинизмом. Национализм чаще всего выпестовывается в среде гуманитарной интеллигенции. Поэтому одной из **главных задач нового синтеза духовного опыта** является выработка представлений о гарантиях сосуществования и развития различных культур и оценки в соответствии с этими критериями. Особенность современной ситуации в том, что если раньше развитие культур и этносов было возможно за счет миграций целых народов, экспансии, поглощения, а то и уничтожения иных культур посредством войн, этнических чисток, геноцида и т.д., то современность выстроила границы такой практике. В современном очень «тесном» мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждая их к этому. Однако сами эти культуры – суть инфраструктуры, обеспечивающие формирование и развитие (социализацию и индивидуализацию) конкретных типов личности.

(III) «Антропологический» уровень – рассмотрение условий существования человека как единства души, тела и Духа, их целостности. На этом уровне и возникает вопрос: каков смысл акцента на «человекоцентризм»? Может быть целесообразен акцент на ограниченность «человекоцентризма»? Человек – это не всегда хорошо и не всегда самоценно. Когда А. М. Горький заявил – «Человек – это звучит гордо!», то это было эффектно, но не убедительно. Это доказано было в XX веке. О вине «гуманистических идеалов» в великой крови XX века писал



В.Шаламов. Собственно, именно об этом еще ранее была написана «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского. Лозунгом «Все во имя человека, все для блага человека!» оправдывались самые страшные злодеяния и самозванство – делание других счастливыми помимо и вопреки их воле. Добавим, что современные «телесные» практики в науке, медицине, искусстве, игра телом в обыденном опыте раскрывают несущественность антропоморфности, а антропологический уровень низводят до абстрактной животности.

(IV) Более глубокий «персоналогический», персоналистический уровень – выявление форм, условий и гарантий формирования, развития и сосуществования личностей, в том числе – носителей различных идентичностей, их самореализации и творчества. Поэтому смыслообразование персоналистично, является результатом глубоко личностного опыта, проявлением человеческой свободы и ответственности. Однако и персонцентризм также ограничен, чреват эгоцентрическим индивидуализмом. Личность – как взаимосвязь тела, души и духа (Духа) – оказывается лишь инфраструктурой свободы.

(V) Наконец, самый глубокий «метафизический» уровень, уровень метафизики, проявления свободы как бытия в возможности. Именно он оказывается главным, стержневым, на который наслаиваются все другие. Свобода – не просто «дыра в бытии», как называл ее Ж.-П. Сартр, – оказывается смыслообразующим фактором, на который наслаиваются различные слои гуманитарного знания. Игнорирование этого уровня обесмысливает все остальные. Более того, ограничение одним или только несколькими другими уровнями, без рассмотрения условий и гарантий реализации свободы, не только несостоятельно, но и опасно. За человеком – существом, в общем-то, амбивалентным, надо видеть главное, носителем чего он довольно часто выступает – свободу. Покушение на свободу человека (личности) всегда так или иначе оказывается покушением на бытие, уничтожает его. Абсолютизация каждого из отмеченных слоев чревата серьезными проблемами. Поэтому различные «центризмы» (социоцентризм, экономикоцентризм, культуроцентризм и даже – персонцентризм) оказываются недостаточными и несостоятельными в раскрытии смысла понятие «гуманитарное», несущей характеристикой которого оказывается понятие «свобода». Конкретизирующими характеристиками категории «свобода» оказываются выделенные уровни.

Единственный носитель свободы – личность, существо, наделенное способностью к трансцендированию в иное. Проявлением этой способности и является сознание, разум, все то, что связывается с

интеллектуальной, духовной деятельностью. Ныне модно рассуждать о дегуманизации современного общества. Но что конкретно выражает эта пафосная формулировка? Означает ли она, что ранее существовавшее общество было «гуманизировано», а нынешнее – нет? Вообще-то, все общественные системы, так или иначе, апеллируют к человеку, обеспечению оптимальности социального бытия. Да и что такое – дегуманизация? Каков ее смысл? Расчеловечивание? Утрата человечности? В чем и где эта дегуманизация проявляется? По-видимому, в росте насилия со стороны власти, в технологическом рассмотрении человека как средства в политике, в менеджменте, даже в медицине – как «поставщика запасных частей», в искусстве? Но здесь вопрос спорен. Достаточно хотя бы напомнить достижения в охране окружающей среды, в медицине, степень комфорта жизни и условий труда, достигнутых современной цивилизацией. Но возможна ли дегуманизация в принципе, если все ее проявления – дело рук человеческих, воплощение его идей, потребностей, чаяний?

Главная проблема не в дегуманизации, а в самом человеке. В наше время эта проблема стоит чрезвычайно остро. Сам человек стал проблематичен, нуждается в некоей антроподицее. Человек есть человек в полном смысле слова тогда и только тогда, когда он является личностью, носителем сознания и самосознания. Именно самосознание – наиболее важное проявление человеческой сущности. Речь идет о свободе, носителем которой является субъект самосознания. Человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира. Самосознание «Я» внеприродно и внефизично именно потому, что оно есть чувствилище свободы.

Где и когда начинается и заканчивается личность? Где и когда начинается и заканчивается Я? Где и когда «Я» духовно? К концу XX столетия эти вопросы звучат весьма нетривиально. Кто и когда определяет появление личности? На эти вопросы нет однозначного ответа. Бесспорно лишь то, что человек вторичен по отношению к своей позиции, от «доли», которую он получает своей включенностью в мир. Не личность формирует ответственность, а ответственность (и свобода) формирует и оформляет личность. Границы личности историчны, задаются свободой и ответственностью. Свобода и ответственность зависят прежде всего от особенностей культуры, к которой принадлежит личность и которая, собственно, и определяет границы личности. В своем историческом развитии человек проделал путь от целостности мифа, сливающего человека в неразличимый синтез с природой, обществом, к этносу, роду, классу и, наконец, – к

личности, к индивидуальной личности. В цивилизованном обществе нравственно-правовые границы личности как, субъекта поступка и ответственности, практически совпадают с границами биологическими – реальной взаимосвязью души и тела. Однако эти границы подвижны, зависят от возраста и психического здоровья личности. Несовершеннолетний или психически больной (невменяемый) человек в эти границы не попадает, т.к. не отвечает за свои действия в силу недостаточности интеллектуального и нравственного развития или в силу болезненного состояния. За этими границами человек не является личностью, так как невменяем (ребенок, маразматик, психически больной и т. п.). Мы вправе говорить об исторической тенденции сужения границ «Я», границ личности вменяемого, свободного и ответственного субъекта. Эта тенденция сужения границ вменяемости и личности может быть продолжена в плане сужения границ человеческого «Я». Процесс сужения границ ответственности (а значит, и личности) необходимо рассматривать в интенсивном аспекте, т.е. вглубь? Нынешние успехи медицины и технологии, возможности протезирования, трансплантации органов, косметические операции, операции по смене пола делают реальным отношение к телу как своеобразному костюму, скафандру, который личность при желании и возможности может поменять. Современная геноинженерия, успехи медицины не просто породили биоэтику, но создают совершенно немыслимые ранее нравственные, правовые и религиозные казусы. Психологи и педагоги говорят о пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности. Небывалой остроты приобрел вопрос об абортх, трактуемых не как прерывание физиологического процесса – беременности, а как человекоубийство в полном смысле слова со всеми вытекающими нравственными и правовыми последствиями.

Границы свободы и ответственности в наши дни утратили четкость Нового и новейшего времени. Границы свободы в XIX-XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем, квадратные площади и т.д.). «Я» становится «точкой ответственности» в стихиях, стоящих за видимым миром, «странником» по этим стихиям, «Я», не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань.

В век компьютерных и нанотехнологий весьма модно утверждать, что свобода и свобода воли – синергетический результат формирования и развития личности (синергетического результата развития культуры), которая реализует возможность прорыва, трансцендирования в иное, потенцирования реальности. Подобного рода констатации скрывают одну непреложную идею: вне человека, точнее – вне

человеческой личности, обладающей сознанием, свободы нет. XX век принес осознание того, что главное – не борьба за свободу и даже не достижение свободы (мгновения, ибо свобода – это мгновение принятого решения), а переживание свободы, способность ее вынести. Это переживание может быть бегством от свободы, уходом в невменяемость. Переживание свободы может обернуться и свободой воли как волей к неволе; может обернуться и прямым произволом, насилием над природой, обществом, другим человеком. Но может открыть гармонию мира меру и глубину ответственности за нее.

Великий гуманистический проект Возрождения и рационализма Просвещения, превративший человека в самоцель и высшую ценность, на наших глазах приобретает новые краски. По-видимому, позитивной стороной постмодернизма является демонстрация несостоятельности и тупика культуроцентризма, а также самодостаточности творчества. Раскультуривание современной культуры, перенасыщенной культурой, в которой сама культура становится предметом игрового манипулирования, развенчивает амбиции культуроцентризма. Тем самым обесмысливается и творчество. И то и другое, рассматриваемое как некий смысл, обесмысливается, не находя основания в самом себе. И не найдет никогда, потому что смысл, как это очевидно, задается контекстом. Однако в тупик ведет и самоценность человека. Поэтому так называемое «расчеловечивание» современной культуры и цивилизации, так пугающее ярых поборников гуманизма, в высшей степени плодотворно. Современная культура расчеловечивает, открывая важность постчеловечности, позволяя за тремя соснами увидеть лес и определенные тропинки в нем.

Тенденции развития правовой и нравственной культуры подтверждают сказанное. Еще в начале XX столетия право было озабочено соблюдением норм социальной жизни в экономической и политической сферах преимущественно. Нарушение прав национально-этнического плана не становилось вопросом правовой экспертизы. Например, армянский геноцид, вытеснение и ликвидация коренных аборигенов в северных широтах земного шара так и не стал в свое время предметом правовой оценки. Но уже Холокост расценивался Нюрнбергским процессом как преступление против человечности.

В настоящее время в мировой правовой системе произошел сдвиг, может быть, самый значительный за всю историю. Суть этого сдвига в том, что неотъемлемые права человека приобретают наднациональную юридическую значимость. Речь идет, похоже, о необратимой ди-

намике. От экономики, политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий национально-этнической культуры.

Тем не менее, похоже, назревает следующий шаг – к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и иной культурной идентичности. Речь идет о свободе доличностного уровня. Пример этому – упоминавшиеся проблемы абортов и использования генной инженерии, клонирования и т.п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности.

Поскольку право, закон – формализованная часть нормативно-ценностного содержания культуры, нравственности, фиксирующая в формализованном виде нормы социальной жизни, то общую динамику гуманитарной культуры, по-видимому, можно свести к следующему: необходимо четко различать понятия «гуманизм» и «гуманитарность», включая в последнее понятие и такую характеристику как постчеловеческий персонализм. Гуманизм должен занять место рядом с экономизмом и национализмом – формами ограниченной гуманитарности. Гуманитарность же предстает персонализмом свободного духа.

В связи со сказанным заметим, что проявления духовного универсальны и едины – в силу своей постчеловечности. В этой плоскости «просматриваются» возможности гуманитарных наук. Условием науки является единство природы, конструируемое человеком на основе научных законов. Возможность гуманитарного знания основана на единстве и универсальности духа. Все люди как личности являются носителями трансцендентального субъекта. Иное дело, что единый и универсальный дух проявляется через конкретную личность, занимающую конкретную и уникальную позицию в мире. Но, и в науке единый и целостный мир – это мир в каких-то приближениях, с каких-то позиций исследования, экспериментирования, средств наблюдения, измерения и т.д.

Познание человеком мира – попытки конечного существа понять бесконечное. Поэтому познание всегда герменевтично. Оно всегда интерпретация, всегда осуществляется с определенной позиции, точки зрения. Гуманитарность неизбывна с позиции личностной, базовых ценностей какой-то культуры или субкультуры и т.д. Посему особую важность, актуальность приобретает проблема диалога культур, диалога личностей.

УДК 1:3+1:93

Владимир Черниенко

## К МЕТОДОЛОГИЧЕСКИМ ОСНОВАНИЯМ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

*В статье рассматривается проблема методологии исследования идентичности социального субъекта. Анализируются эвристичность философско-методологических принципов эссенциализма и конструктивизма. Сопоставляются теоретико-методологические направления психоанализа, теории социальных репрезентаций, теории социальной идентичности, теории символического интеракционизма, теории самокатегоризации и дискурс-анализа. Уточняется понятие «социальный субъект».*

**Ключевые слова:** методология, социальный субъект, идентичность.

### *Chernienko V. To the methodological basis of investigation of social subject's identity*

*The issue is devoted to methodological study of social subject's identity. It is analyzed the heuristicity of methodological principles of essentialism and constructivism. Such theoretical and methodological directions of research as psychoanalysis, theory of social representations, theory of social identity, theory of social interactionism, self-categorization theory and discourse analysis are compared. The concept of «social subject» is specified.*

**Key words:** methodology, social subject, identity.

### **Чернієнко В. До методологічних основ дослідження ідентичності соціального суб'єкта**

*У статті розглядається проблема методології дослідження ідентичності соціального суб'єкта. Аналізується евристичність філософсько-методологічних принципів есенціалізму і конструктивізму. Зіставляються теоретико-методологічні напрями психоаналізу, теорії соціальних репрезентацій, теорії соціальної ідентичності, теорії символічного інтеракціонізму, теорії самокатегоризації та дискурс-аналізу. Уточнюється поняття «соціальний суб'єкт».*

**Ключові слова:** методологія, соціальний суб'єкт, ідентичність.

Вопрос о том, как концептуально конституируются дискурсы идентичности, не является только академическим, он всегда связан с более широким социокультурным и прежде всего социально-политическим контекстом, ведь политика идентичности – это политика включения («нас») и исключения («их»). Эта политика где явно, где неявно проецируется на теоретическое обоснование идентичности социального субъекта. А далее уже теория служит оправданием социально-политической практики категоризации социальных различий.

И здесь особое значение приобретает теоретический вопрос о том, как конституируется субъект идентичности. В этом проблемном поле политики идентичности мы неминуемо вступаем в сферу столкновения философско-методологических принципов *конструктивизма* и *эссенциализма*. Эссенциалистская трактовка (Э. Смит, Ю. В. Бромлей, Л. Н. Гумилев) исходит из тезиса, что идентичность есть продукт объективных биологических, психологических или социальных структур. Конструктивистская трактовка (Э. Геллнер, Б. Андерсон, В. А. Тишков) полагает идентичность результатом взаимодействия личностей и групп. Конструктивизм отвергает прежде всего идею «данности» идентичности, затем ставит под сомнение и создание идентичности исключительно актами персональной воли. Эссенциализм полагает очевидным тезис о том, что индивиды и коллективы обладают единственными и беспроблемными идентичностями. Эссенциализм устойчив в повседневном дискурсе во всех культурах. Полагая эссенциализм реакцией, социальные теоретики разрабатывают условия эмансипации от его тисков. Однако вполне очевиден вопрос о создании теоретиками и политиками идентичности новых «тотализирующих фикций». Например, анализ националистических движений показывает, что в их основе лежат «изобретенные традиции», а отнюдь не некие примордиальные, следовательно, эссенциалистские основания. Главным в теории и политике идентичности является не столько противопоставление эссенциализма и конструктивизма, сколько возможность видеть поле возможных стратегий анализа проблематики идентичности, и возможность в усилении теоретических и практических инструментов, с которыми мы можем приступать к проблемам идентичности и мультикультурализма.

Анализ теоретико-методологических направлений исследования проблем идентичности социального субъекта показывает, что исторически первой исходной базой, на которой строились теории, была мотивационно-аффективная сфера. Наиболее полно это выражено в *психоанализе* (З. Фрейд, Э. Эриксон, Дж. Марсиа, Х. Гротевант,



Г. Адамс, А. Ватерман, П. Вайнрайх, Ж. Делёз, Ф. Гваттари). *Теория социальных репрезентаций* (С. Московичи, У. Дойс) дополняет главную идею психоанализа идеей социальной коммуникации, а *теория социальной идентичности* (Г. Тайфель) – идеей когнитивных процессов. Дальнейшее развитие исследования идентичности шло по пути отказа от абсолютизации мотивационно-аффективной сферы в качестве предпосылки понимания и объяснения феномена идентичности. Новые базовые идеи были найдены в *теории символического интеракционизма* (Дж. Мид, Ю. Хабермас, Х. Блумер, Р. Дженкинс) и *теории самокатегоризации* (Дж. Тернер, П. Оакс). Так, символический интеракционизм базируется на идее интеракций, теория самокатегоризации абсолютизирует когнитивную сферу. Попытка избежать абсолютизации лишь одного фактора генезиса и становления идентичности сделана в *дискурс-анализе* (Т. ван Дейк, Э. Лакло, Ш. Муфф, Ф. Нельсон, С. Харди, Л. Филлипс, М. Йоргенсен) в духе тенденции сопоставления различных подходов, поиска точек соприкосновения и возможной их интеграции.

Эссенциалистская методологическая редукция социального субъекта к функции («вещи») социальной системы препятствует пониманию процессов в современных трансформирующихся обществах, поскольку реифицирующее мышление о социальных категориях имеет не только теоретические, но и политические последствия. Главным в современной социальной философии полагается формирование дереификации мышления о социальных различиях, следовательно, «возвращение субъекта» в социальную теорию. Необходима смена оснований социальной теории на позициях субъектно-ориентированного подхода, а именно, сбалансированный переход от эссенциалистской к конструктивистской парадигме. Актуальными становятся рассуждения, в которых социальная реальность *задаётся* в качестве контекстуально-лабильного дискурсивного пространства. Преодоление эссенциалистской парадигмы возможно на пути формирования субъекта, самоопределяющегося со знанием дела в символических конструктах социального пространства.

Процессы идентичности, социальной категоризации или конструирования идентифицирующих структур социального, могут быть научно осмыслены с позиций материалистического понимания истории, в котором движущими силами исторического процесса являются ведущее, базисные потребности человека. Значение идентичности определяют три базисные потребности человека: принадлежность к сообществу, позитивная самооценка и безопасность. Любой человек



стремится найти «свою» группу, где чувство принадлежности является одновременно и защитой, и нападением, способом преодоления исключения и умолчания.

С позиций сказанного выше, социальные взаимодействия не просто бытийствуют в некоем фиксированном социальном пространстве как пассивной среде, как в субстрате, наоборот, социальные взаимодействия задают топологию этого пространства, т.е. космологию, структуру социального бытия. В способности взаимодействовать в социальном пространстве субъект все более проявляет себя как его создатель, и через созданное событие креативно воздействует также и на самого себя. С этих позиций *«социальный субъект» – субъект, самоопределяющийся в символических конструктах социального пространства, целенаправленно меняющий структуры последнего.*

УДК: 154:34

Світлана Ганаба

## ОБРАЗ ІНШОГО В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ

*У статті досліджується проблема історичного пізнання в контексті концепції інтерсуб’єктивності. Акцентується увага на тому, що пізнання минулого як світу Іншого дозволить сформувати конструктивний діалог поколінь.*

**Ключові слова:** Інший, історичне буття, пізнання, діалог.

**Hanaba S. The aspect of Another in the context of historical cognition**

*This article deals with the understanding of the problem of historical cognition through the prism of intersubjective conception. Attention is paid to the problem that the understanding of past as the world of Another as the spect of existence will help in constructive dialogue between generations.*

**Key words:** Another, historical existence, cognition, dialogue.

**Ганаба С. Образ Другого в контексте исторического познания**

*В статье исследуется проблема исторического познания в контексте концепции интерсубъективности. Акцентируется внимание на том, что познание прошлого как мира Другого позволит формирование конструктивного диалога поколений.*

**Ключевые слова:** Другой, историческое бытие, познание, диалог.

– Людське буття має діалогову природу. Поза діалогом людина не існує свідомо. Історія як наука про людину та її життя у часовому просторі не позбавлена діалогового виміру. Історичне буття – це завжди діалог епохи з епохою, культури з культурою, сучасного дослідника з історичним джерелом, що висвітлюються у діалоговому режимі різними історіософськими концепціями та оцінками минулого буття. Поза межами діалогу історичні знання розглядаються як об’єктивно окреслена істина, що полишена відкритості для подальших інтерпретацій та осмислення буття попередніх епох.

– Трансформація культурно-цінного досвіду минулого у сучасність можлива за допомогою концепції інтерсуб’єктивності, яка передбачає визнання культурних епох, які досліджуються, і яка досліджує як вияв Іншості.

– Світ минулого розглядається не через призму зовнішньо накладеної системи законів та закономірностей як способів осмислення історичного буття, а вживаючись у внутрішній світ історичних персонажів конкретної епохи, що постають співрозмовниками у діалоговій взаємодії з сучасністю. Г. Кнабе зауважує: “Живе ество культури і суспільне буття виявляється, проте не у цих загальних закономірностях, а в тих обумовлених своїм часом і тому неповторних взаємодіях “особистості” та “індивіда”, які є характерними для кожної конкретної історично-культурної ситуації” [2, с.11]. Власне, такий пережитий із середини стан Іншого може спонукати до плекання етично-моральних вчинків: співчуття, співпереживання, співпричетності, співрозуміння. Історичний досвід пращурів розглядається з позицій культуроформуючого потенціалу сучасності, презентує нові обрії її поступу, зумовлює вихід на одвічні цінності людського буття.

– Зрозуміло, що історія не може бути написана такою, “якою вона є насправді”, оскільки історичний процес завжди реконструюється, ідеалізується, схематизується, моделюється у світлі тієї чи іншої ідеї. У будь-якому випадку здійснюється викривлення історичної дійсності. Особливості теоретичного осягнення історії пов’язані із історіософськими уявленнями дослідника, його ціннісними орієнтаціями та пізнавальними пріоритетами, що “нав’язується” минулим поколінням. Справедливо стверджує В. Лебедев, що “підбір фактів, а тим більше, їх оцінка, і взагалі сам хід історії буде таким, яку філософію історії для себе обрав історик... У рамках однієї концепції факт присутній, а в межах іншої його просто напросто немає. В історичній науці простежується така тенденція: чим далі вглиб, тим більшу вагу у факті посідає теоретична компонента” [3, с.142].

– Конструювання об’єктів минулого більш-менш може наближатися до справжнього минулого буття, але ніколи не буде з ним тотожним. І. Данилевський пропонує власний спосіб розуміння джерел, який би реально наблизив сучасника до сфери минулого з метою виявлення “як усе було насправді”: “В основі “традиційної”, “нормальної” історичної побудови обов’язково знаходиться інформація про події, що збігаються у двох чи декількох незалежних одне від одного джерелах. Саме такий збіг розглядається, зазвичай, як певна гарантія достовірності створеної істориком реконструкції “історичної реальності”. У нашому випадку основна увага в джерелах звертається якраз на суперечливу інформацію (навіть дуже близьких по тексту, наприклад, різні редакції однієї і тієї ж літописної розповіді). Пояснюється це тим, що саме відмінності, індивідуальні риси розповіді є наслідком відображення, спе-

цифіки сприйняття подій, що зацікавили автора. У виявленні цього унікального у своїй суті погляду і сенс роботи дослідника” [1, с.7].

– Світ минулого постає як відкритий, незавершений простір співпраці між сучасним і минулим, як результат множинності дискурсів, кожен з котрих є істинним. Погляд дослідника все більше зосереджується не на тексті, а на ставленні до нього. Відтак, науковець з пасивного реєстратора фактів минулого перетворюється на активного інтерпретатора досвіду минулих епох. Історичний процес розглядається як власне розуміння дослідником минулого. Це – витвір, продукт його свідомості. За такого підходу історія розглядається не як громіздке нагромадження фактів, які необхідно впорядкувати та узгодити, а як конструювання, історична інтерпретація, багатовекторність минулого. Історичне буття постає як сукупність поглядів, різних точок зору, ідеологічних переконань дослідника. Власне, вони і впливають на достовірність історичного знання. Кожна епоха вносить своє розуміння та пояснення історичного минулого залежно від своїх ціннісних принципів та орієнтирів, запитів та світоглядних позицій. Такий ракурс осмислення досвіду минулого зумовлює його гуманістичне забарвлення, позбавляє однобічного підходу у поясненні історичних подій.

– Якщо дослідник і має оцінювати минуле, то, в першу чергу, враховуючи гуманістично-ціннісні орієнтації, світовідчуття, світорозуміння, світопереживання людей тієї епохи, що вивчається. Щоб стати “сучасником” минулого, необхідно проникнутися “духом” історичної епохи. Давати оцінку діяльності людини в минулому можна лише за шкалою цінностей того часу, оскільки, з огляду на часову віддаленість, світовідчуття минулого погано розуміється сучасністю, зумовлює викривлення, фальсифікації, ідеологічні штампи у трактуванні історичних подій, спотворення історичного буття. “Кожна епоха являє собою унікальне виявлення людського духу з притаманними їй культурою і цінностями. Якщо наш сучасник хоче зрозуміти іншу епоху, він має усвідомити, що за минулий час умови життя і менталітет людей – а, можливо, і сама людська природа суттєво змінилися”, – пише Д. Тош. Він зазначає, що “історик не є вартовим вічних цінностей: він має намагатися зрозуміти кожну епоху в її власних категоріях, сприйняти її власні цінності і пріоритети, а не нав’язувати їй наші” [5, с.16]. Відтак, історичний феномен не може бути пояснений і оцінений поза межами свого історичного часу.

– Історія позбудеться ролі ідеологічної прислужниці владних інституцій, оскільки буде представляти досвід попередніх епох з їх світоглядно-ціннісних позицій та орієнтирів, а не з огляду на характеристики та розуміння його сучасністю. “У такій ситуації, зауважує С. Неретіна, – жодна історія будь-якого суспільства, жоден розум не

може бути зведений до абсолюту, бути відповідальним за усі шляхи розвитку і приводити їх до загального знаменника” [4, с. 24]. Вона висловлює переконання, що справжня єдність світу значною мірою можлива за умови осмисленої значимості одне для одного різних систем буття, їх взаємодії, що надає сенсу одне одному.

– Пізнання історичного буття минулих епох не означає, що воно позбавлене, відсторонене від впливів сучасності. Людина, вдивляючись у пільму віків, не лише пізнає Інший світ буття, але й зіставляє його зі своїм культурно-ціннісним світом, що зумовлює постійні взаємовпливи, перегукування історичних епох та засвідчує своєрідний конструктивний діалог поколінь різних часів.

– Цінності минулих епох постають творцями культурної особистості, позбавляючи її безликості та абстрактності, розширюючи обрії її буття. Розуміння, а не осуд дозволить уникнути зневажливого, упередженого ставлення до минулого, подивитися на історію “із середини”, зі світоглядних позицій безпосередніх учасників тих чи інших подій, що жили в певну історичну епоху, виробити у часовому просторі соціальний слух.

– Історичні знання не просто надають інформацію про життя людей у минулі епохи, вони покликані виробленню суспільних стратегій щодо майбутнього. Створення в пізнавальному процесі спільного аксіологічного поля є основою діалогу минулого і теперішнього, що сприяє вирішенню болючої проблеми нашого суспільства – примирення із власною історією.

Історія може бути не лише предметом суперечки, а й предметом філософських та культурологічних роздумів над взаємовпливами культур, ментальностей.

### Література:

1. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.) : курс лекций / И. Н. Данилевский. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 399 с.
2. Кнабе Г. С. Изменчивое соотношение двух постоянных характеристик человека / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. – М. : Наука, 1990. – С. 10-12.
3. Лебедев В. «Подлинная» история (Можно ли написать историю «как она была на самом деле?») / В. Лебедев // Вопр. философии. – 1996. – № 11. – С. 142-144.
4. Неретина С. С. Через идею диалога культур / С. С. Неретина // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. – М. : Наука, 1990. – С. 23-27.
5. Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / Джон Тош ; [пер. с англ. М. А. Коробочкин]. – М. : Весь мир, 2000. – 308 с.

УДК: 792.027.5:111.32

Ольга Гармаш

**ТЕЛЕСНОСТЬ И/ИЛИ ИДЕНТИЧНОСТЬ**

*В статье обращается внимание на проблему соотношения между идентичностью и телесностью. Исследуются основные аспекты идентичности и проявляется идентичность с другими.*

**Ключевые слова:** *идентичность, идентификация, телесность.*

***Harmash O. Fleshliness and/or identity***

*Author pays attention to the problem of interactions between identity and fleshliness. She investigates the main aspects of identity and manifests the identity with others.*

**Key words:** *identity, identification, fleshliness.*

***Гармаш О. Тілесність і/або ідентичність***

*У статті звертається увага на проблему співвідношення між ідентичністю та тілесністю. Досліджуються основні аспекти ідентичності та виявляється ідентичність з іншими.*

**Ключові слова:** *ідентичність, ідентифікація, тілесність.*

Говорение или письмо о любых телесных практиках сталкивается с проблемой. И проблема эта – необходимость перевода, перевода телесного опыта и взаимодействия в вербальное описание со своей грамматикой и лексикой. Возможно поставить себе задачей исследование механизмов и средств такого перевода, но нас однако интересуют вопросы связанные с про- и переживанием телесного (опыта, взаимодействия). Наличествуют и точки сопряжения языка (речи) и тела (например, использование в различных актерских техниках голоса и воображения, или представление идеи некоего танца и т.д.) в различных методиках, что усложняет четкое разграничение этих областей; а для исследования телесности ставит вопрос о ее необходимости и полнотности (если вы не можете это описать и выявить, существует ли телесный опыт и формируемая на основе него идентичность?). Однако сложность описания еще не опровергает наличие телесного опыта, а сложности перевода возможно даже увеличивают его ценность.

Концепт «идентичность» (это слово уже так вошло в обиход, что используется даже за пределами академического дискурса и при-

нимается как само собой разумеющееся) ставиться под сомнение в отношении применения к телесному опыту. Точнее, как провести грань между идентичностью, обретаемой на уровне телесности (в данном случае нас интересуют телесные практики) и вербальным. Это особенно сложно в силу того, что ощущения, поведение, действия, переживания переносятся в область языка, в области которого уже необходимо проводить расчленение различных видов идентичности и более того доказывать их существование. Отметим, что в группе участников (занимающихся танцем буюто, контактной импровизацией, Кундалини, Сузуки и другими техниками), также могут функционировать привычные механизмы, например, подражание поведению лидера или учителя, но нас интересует выявление как раз альтернативных механизмов идентификации.

Исследовательский вопрос предстает как: формируется ли идентичность на основе телесности; и если да, то какие черты, атрибуты и какова основа таковой. Возможность применения понятие идентичности к опыту телесных практик сталкивается в первую очередь с проблемой определения. Обозначим некоторые положения, которые будут представлять для нас основой для понимания данного понятия. Идентичность скрывает в себе два аспекта: «свойство человека, связанное с его ощущением собственной принадлежности к определенной группе» и «свойство индивида оставаться самим собой» (то, что П. Рикер называл смешением двух значений – идентичности с самим собой (самости) и идентичности как того же самого). В данном исследовании мы не разводим эти два аспекта или значения, дабы не утратить возможные результаты. А в ходе проведения качественных интервью обращаемся к выявлению идентичности с другими (учитель, участники, партнеры, друзья и т.д.). Проясняя отношение с другими необходимо уточняются различия/сходства взаимодействия на уровне телесных практик и в повседневном общении. Кроме того внимания заслуживают и процессы самоидентификации (что содержит себе сложность выявления и разграничение различных ее основ).

Сложность данного исследования заключается также и в том, что для того, чтобы выявить иную идентичность необходимо от некой уже данной отталкиваться. Да, люди приходят на занятия уже с некоторым пониманием и образом себя (даже если это дети), но возможно ли по прошествии определенного времени (не у всех этот процесс отрефлексирован) описать изменения. Нами не выдвигается предварительная гипотеза о том, что идентичность обретается или меняется на основе занятия телесными практиками, но в вопросах

акцентовано внимание на различии/сходстве понимания себя во время занятий и в повседневной жизни (здесь во-первых, необходимо предварительно, если это возможно узнать, чем еще занимается человек, где работает, например). Однако вопрос уже для дальнейшего анализа: если такие различия не артикулируемы или не наличествуют (например, тренинг, в котором мы проводили включенное наблюдение, предвещал изначально изменения не только нашего знания и телесных возможностей, но и влияние этих практик на остальные сферы жизни), говорит ли это об отсутствии иной основы идентичности?

Заметки на полях: отрываясь от слова идентичность, избытого и возможно ничего не дающего для анализа телесности (так как уже в своей основе содержит примат мыслительных операций, работы сознания, психики, разума, – следовательно, возможно необходимы не иные атрибуты идентичности вводить, а использовать даже другое понятие, чтобы каждый раз не проделывать работу доказательства заново). Образ себя, иные возможности, ощущения, поступки, они не исчезают после выхода из зала (после получения нового телесного опыта), так или иначе этот опыт становится частью нас (интересной, пугающей, неповторимой в смысле уникальной, или еще какой-либо иной), все дальнейшие мои действия, разворачиваются на этом фоне, соотносятся с ним (тело помнить о своем безумии, свободе, возможностях). Иной фон меняет и происходящее на сцене (красный цвет декораций располагает к пограничности, предельности, страсти, а зеленый к покою).



УДК 008:001.8

**Дмитро Шевчук****КУЛЬТУРНА КРИТИКА І ПРОБЛЕМА ОСМИСЛЕННЯ  
СУЧАСНИХ ФЕНОМЕНІВ КУЛЬТУРИ**

*У статті здійснено аналіз критичного осмислення феноменів сучасної культури. Звертається увага на суть культурної критики та її основні прояви: неомарксизм та постмарксизм, фемінізм, постколоніальні студії, критика масової культури.*

**Ключові слова:** критика, культура, культурологія, методологія.

***Shevchuk D. The cultural critique and problem of understanding of the contemporary cultural phenomena***

*In article it's analyzed the critical understanding of contemporary cultural phenomena. Author pays attention to the essence of cultural critique and the main manifestations of such critique: neomarxism and postmarxism, feminism, postcolonial studies, critique of mass culture.*

**Key words:** critique, culture, culture studies, methodology

***Шевчук Д. Культурная критика и проблема осмысления современных феноменов культуры***

*В статье осуществлен анализ критического осмысления феноменов современной культуры. Обращается внимание на сущность культурной критики и основные ее проявления: неомарксизм и постмарксизм, феминизм, постколониальные студии, критика массовой культуры.*

**Ключевые слова:** критика, культура, культурология, методология.

Сучасна культурологія здійснює пошуки нових методологічних принципів та підходів до осмислення культурних феноменів. Одним із засобів цього є культурна критика як загальна методологічна настанова та налаштування щодо актуальних процесів, що мають місце в культурі. Крім того, культурна критика – це не просто спосіб осмислення культури, але й часто виявлення її зв'язок із політикою. В цьому сенсі культурна критика набуває характеру «проявлення» прихованих маніпулятивних технологій здійснення влади чи впливу ідеологій на культурну діяльність. Найбільш розвинутими та значи-

ними на сьогодні є постмарксистська, постструктуралістська, психоаналітична, феміністична, постколоніальна критики культури. Їхнім результатом є не лише нові розуміння культури, але й певні культурні та політичні проекти, спрямовані на емансипацію індивіда, знищення негативних наслідків утвердження тих чи інших культурних технологій.

Слід звернути увагу на те, що сучасність характеризується певною суперечністю. З одного боку, критика, яка постала в рамках постмодернізму, орієнтована на те, щоб долати раціоналістичне мислення, виявити та демістифікувати його «приховані» психологічні, ідеологічні, економічні, соціальні передумови, а відтак, у такий спосіб представити обмеженість розуму й науки. З іншого боку, такого типу критичний підхід засвідчує кінець раціоналістичної традиції, а тому й кінець критичного мислення.

«Культурна критика» є доволі багатозначним терміном. В англо-американській традиції цим терміном позначають фактично будь-які дискусії, які пов'язані зі сферою культури (наприклад, варіантом культурної критики буде літературна критика чи міркування стосовно моди тощо). У німецькій традиції культурна критика стосується виявлення негативних явищ у культурі, пояснення причин її своєрідної кризи.

У рамках сучасної культурології можемо виокремити своєрідний критичний дискурс, в межах якого здійснюється послідовна критика культури. В рамках цього дискурсу культура розуміється як джерело певних небезпек і загроз, наприклад, дискримінації індивідів. Цей дискурс може по-своєму розумітися та бути представленим у різних концепціях. Як пише польська дослідниця Каріна Стасюк: «Цей [критичний – Д. Ш.] дискурс... визнає окремі явища, які спостерігаються в сучасному світі, лише проявами більш глибоких тенденцій, які, якщо їм не запобігти (за припущення, що це взагалі можливо), можуть призвести до трагічних наслідків... Для Габермаса це є результатом експансії цілераціональної діяльності коштом комунікативної діяльності, для Фуко – влада дискурсу, який розбиває нашу суб'єктивність і творить історію, нарешті, для постмодерністів – масовізація як сфери символічної культури (в цьому контексті можна говорити про втрату довіри до знаку), так і сфери суспільства (результатом чого є, своєю чергою, поява нових форм соціального зв'язку – неоплемен)» [10, с. 18-19]. Загалом у межах цього критичного дискурсу в сучасній філософії та культурології присутня діагностика кризового стану культури та здійснюється рефлексія, яка має запобігти негативним наслідкам культурної кризи.

Слід звернути увагу на те, що критичне налаштування є, загалом, продуктом Просвітництва, саме з цього періоду філософію починає характеризувати домінування критичної рефлексії над систематичною. Цей критичний характер філософії набуває апогею в постмодернізмі із його деконструкцією попередньої філософської традиції, оскільки вважається, що та володіє хибними положеннями. При цьому зауважимо, що власне в домінуванні критичної рефлексії багато хто з філософів вбачає занепад культури, оскільки критична думка починає переважати над творчістю.

Тим не менше, саме на основі критики здійснюється методологічне обґрунтування культурології як науки, зрештою, як будь-якої науки. Це сягає кантівської філософії. Під критикою Кант розумів точне виявлення пізнавальної здібності або душевної сили, до якої звертається кожна галузь філософії, а також критика є дослідженням меж, далі яких не може простягатися компетенція теоретичного і практичного розуму. Крім того, критика як засіб окреслення меж пізнання у Канта сягає давньої філософської ідеї, яку чітко артикулював Сократ – *я знаю, що я нічого не знаю*. А відтак, критика складає суть як філософії, так і науки. Кантівські три «Критики» мали продовження, зокрема, у «критиці історичного розуму» В. Дільтея та «критиці інструментального розуму» М. Горкгаймера.

В. Дільтей у межах герменевтики, що мала на меті обґрунтувати науковість гуманітарних наук, розробляє критику історичного розуму, що мала дати відповідь на питання: як можлива історія як наука (а відтак, загалом гуманітарне знання)? В рамках філософії В. Дільтея схоплено принципову для гуманітарних наук інтуїцію – людина, яка досліджує історію (культуру), є також людиною, яка творить історію (культуру). Саме це вимагає послідовної критики, що виявить межі та можливості осмислення культури.

Критика інструментального розуму М. Горкгаймера – це, як зауважує М. Култаєва, спроба на основі кантівської термінології «...здійснити функціональний аналіз розуму через антропологічну інтерпретацію цілей, які обирає і покладає людина» [3, с. 12]. У своїх працях М. Горкгаймер діагнозує занепад філософської культури, що має негативні наслідки для мислення всього людства.

Крім цього, у працях М. Горкгаймера закладено основи критики сучасної масової культури. В основі методологічної програми Франкфуртської школи лежить т. зв. «критична теорія суспільства». Принцип критицизму тут сягає: (1) критичного ставлення до сучасного капіталістичного суспільства; (2) методологічного рівня, як принцип,

який був застосований Гегелем та Марксом до аналізу суспільства, при чому критиці піддавалися усі його аспекти (соціальні інститути, правові норми, засилля техніки, стан культури та мистецтва).

Критика культури постає у формі критики європейського раціоналізму. Така критика пов'язується найчастіше з філософією Фрідріха Ніцше. У його праці «Народження трагедії» [5, с. 47-157] здійснено аналіз та критичне осмислення актуального на той час стану культури. Криза культури, на думку Ф. Ніцше, зумовлена розумом, який постає як небезпечна сила, що підриває та підмінює життя. Німецький філософ зауважує, що на ранніх етапах розвитку людства першопочаткову роль у культурі відіграло мистецтво. Власне воно є повноцінним втіленням і виявленням справжнього життя, стихійним процесом. Говорячи ж про актуальний стан культури, її орієнтацію на науку, то як зазначає Ф. Ніцше, вона є ворожою життю, оскільки спирається на штучний розум, що все систематизує.

Ідеї, що висловлені в цьому творі Ф. Ніцше, є, по суті, визначальними для його подальших філософських пошуків. У своїх пізніших творах він буде шукати способи створення культури, яка пододала б актуальну кризу.

Одним із напрямів сучасної культурної критики є критика просвітницького універсалізму. Досить часто її здійснюють ліві інтелектуали. Британський соціолог Франк Фуреді звертає увагу на те, що в минулому більшість серйозних критик універсалізму були здійснені правницею, натомість сучасність характеризується тим, що така критика належить лівіці. «З кінця XVIII століття, – пише він, – такі поняття як розум, прогрес, універсалізм загалом асоціювалися з лівіцею. Однак починаючи з шістдесятих років XX століття, нова лівіця почала систематично спростовувати ці цінності, по черзі піддаючи їх сумніву» [8, с. 66]. Позиція проти універсалізму в культурі має суттєві політичні наслідки. На її основі постає т. зв. політика різноманітності або політика ідентичностей, відсилаючись до якої, лівіця прагне здійснити своєрідну самокритику та витворити нову стратегію для себе. В цьому контексті можемо згадати відому працю Ш. Муффа і Е. Лакло «Гегемонія та соціалістична стратегія», в якій зазначено: „Цілий ряд нових явищ, таких як розквіт нових версій фемінізму, поява рухів протесту, що організовані етнічними, національними та сексуальними меншинами, боротьба антиінституційного характеру задля охорони середовища, що точиться маргінальними групами, рух проти поширення ядерної зброї, нетипові форми соціального спротиву в країнах, що належать до капіталістичної периферії, чинять термі-

новим завдання теоретичної ревізії наших [лівиці – Д. Ш.] поглядів” [9, с. 3]. Критика універсализму та політика ідентичностей зумовлює низку культурних феноменів, пов’язаних із культурою меншин та субкультур.

У рамках сучасної культурної критики, що сягає лівиці, в першу чергу варто звернути увагу на неомарксизм та постмарксизм. Ключовим терміном постає тут «ідеологія». У межах сучасного марксизму культура визначається як джерело цінностей, що підтримують стабільність будь-якого суспільства. Культура пов’язується з ідеологією, яку можна визначити як систему уявлень, що лежить в основі цього суспільства. Найбільш розбудовану теорію ідеології в сучасному марксизмі представив Луї Альтюсер, згідно з яким ідеологія постає репрезентацією уявного відношення індивіда до реальних умов його життя. Альтюсерівська теорія ідеології стала засобом здійснення критики та інтерпретації культурних феноменів, зокрема, літератури. Прикладом цього є праця французького дослідника П’єра Машері «Теорія створення літератури». В ній представлено розуміння критичної практики як способу виявлення та пояснення наявних у тексті невідповідностей, що вказують на конфлікт його значень.

Другий важливий для культурної критики концепт, який знаходимо в неомарксизмі та постмарксизмі – це гегемонія. Концепція гегемонії була розроблена, зокрема, Антоніо Грамші. У межах цієї концепції гегемонія розуміється як моральне, інтелектуальне та політичне панування в суспільстві. При цьому ідеали та культурні цінності панівного класу сприймаються рештою суспільства як справедливі та істинні. Зв’язок між гегемонією та культурою розглянуто в праці Реймонда Вільямса «Марксизм і література» [12].

Постмарксизм можна розуміти як спробу відновлення марксистської критики суспільства і культури, яка потрапила в своєрідну кризу в результаті «поразки» марксистської «ортодоксії». Постмарксизм є надзвичайно неоднорідним, до нього відносять мислителів, що належать до різних інтелектуальних традицій – постструктуралізму, психоаналізу, неогегельянства тощо, але об’єднує їх те, що тією чи іншою мірою усі вони залишаються в загальному контексті марксистської проблематики. Як пишуть дослідники постмарксизму Сімон Тормі та Джулі Тауншенд, «...Одних мислителів ми називаємо “твердими” постмарксистами, в тому сенсі, що вони самі хочуть сприйматися як ті, хто діє в рамках марксистської проблематики. Інші є “м’якими” постмарксистами, які свідомо сприймають себе як тих, хто діє проти ортодоксального марксизму у будь-якому сенсі. Тим

не менше, спільною темою “постмарксизму” є ідея створення безпосереднього виклику для ортодоксії, на противагу до зусиль задля очищення чи удосконалення» [11, с. 4]. Постмарксистську критику суспільства і культури представлено в працях Е. Лакло і Ш. Муффа, К. Касторіадіса, Ж. Делеза і Ф. Гватарі, Ж. Деріди та ін. У межах цієї критики використовуються також досягнення інших підходів до вивчення суспільства – психоаналітичного підходу, постмодерної методології тощо.

Крім цього, слід звернути увагу на інші найбільш яскраві прояви сучасної культурної критики універсалізму. Одним із них є постколоніальна критика культури. Україніст з Австралії Марко Павлишин, який займається постколоніальними студіями, пише таке: «Постколоніальним можна вважати протистояння на рівні не простого заперечення колоніалізму й схвалення протилежного (як звичайно, нації), а на рівні усвідомлення. Постколоніальному ставленню притаманне використання досвіду як колоніального, так і антиколоніального, і розуміння відносності цих двох історичних структур. Постколоніальна свідомість зовсім не позбавлена політичної заангажованості, але їй притаманна схильність до плюралізму, толерантності, компромісу й іронії» [6]. Дослідник зауважує, що постколоніальна критика здійснюється найчастіше саме з таких позицій, хоча сам термін «постколоніальний» є надзвичайно багатозначним.

Марко Павлишин звертає увагу на необхідність розрізняти два види критики колоніалізму – «антиколоніальний» та «постколоніальний». «Антиколоніальним» є простий опір колоніалізму, спроби перевернути з ніг на голову ієрархії колоніальних цінностей, а також намагання на місці імперських («фальшивих») міфів поставити («справжні») міфи національного визволення.

Постколоніальна критика є досить яскравим літературним явищем. Одним із головних завдань її є підірвати універсалістські погляди на літературу, поширені ліберальним гуманізмом. Як зазначає Пітер Баррі: «Якщо ми стверджуємо, що велика література має позачасову вартість й універсальне значення, то тим самим применшуємо чи взагалі не враховуємо культурні, соціальні, регіональні й національні відмінності досвіду та світогляду, тобто розглядаємо всю літературу за єдиним, нібито “універсалістським”, стандартом» [1, с. 229]. Постколоніальна література прагне піддати критиці виведення на перший план у творах європоцентричні норми та практики.

Ключовою працею, яка фактично розпочала постколоніальну культурну критику, була «Орієнталізм» Едварда Саїда, в якій здійснено

аналіз «...гегемонії європейських уявлень про Схід, які віддзеркалюють європейську вищість над східною відсталістю, загалом відкидаючи всяку можливість того, що більш незалежний або більш скептичний мислитель сформує собі інші погляди на цю проблему» [7, с. 18]. Критика культури набуває форми критики політичного знання. На різницю між чистим та політичним знанням Е. Саїд звертає увагу у вступі до «Орієнталізму». На основі цього розрізнення витворюється така дефініція орієнталізму: «орієнталізм – це не просто предмет політики чи галузь, яка пасивно віддзеркалюється культурою, наукою або інституціями; він не є також великим і розгалуженим зібранням текстів про Схід; не можна також сказати, що він уособлює і виражає певну «західну» імперіалістичну змову, спрямовану на те, щоб і далі тримати Схід у покорі. Орієнталізм – це радше *розподілення* певного геополітичного знання по естетичних, наукових, економічних, соціологічних та філологічних текстах...» [7, с. 24]. Отож, орієнталізм, згідно з Е. Саїдом, постає як наукове відкриття, філологічна реконструкція, психологічний аналіз, ландшафтний та соціологічний опис. Він являє собою знання, що спрямоване на те, аби контролювати, підкоряти та інкорпоровувати світ.

Крім того, Е. Саїд звертає увагу на те, що імперіалізм може управляти цілою галуззю наукових студій, а також творити і транслювати власну культуру. Ці проблеми детально досліджені Е. Саїдом в праці «Культура й імперіалізм». Загалом же, для Е. Саїда характерне переконання, що не слід однобічно сприймати тиск на інтелектуалів з боку імперіалізму. Він стверджує, що ми зможемо краще зрозуміти живучість і стабільність усепроникних гегемонічних систем, коли усвідомимо, що їхній внутрішній тиск на письменників та мислителів є продуктивним, а не однобічно гальмівним. Саме таке розуміння покладено в основу постколоніальної критики культури.

Починаючи від середини ХХ століття, свого розвитку набуває феміністична критика культури. Основні її зусилля були спрямовані на викриття т. зв. механізмів патріархальності в культурі, тобто таких культурних настанов, які обумовлювали статеву нерівність. У межах феміністичної критики культури звертається увага, наприклад, на чоловіче домінування в історії мистецтва, на прояви гендерних стереотипів у тій чи іншій сфері культури, візуальну репрезентацію жіночого тіла в культурі, соціокультурні образи жіночого (фемінного) та чоловічого (маскулінного) в історії. Згодом, характер феміністичної критики поступово змінюється. Пітер Баррі звертає, зокрема, увагу на те, що в 1980-х роках, феміністична критика стає більш еkleктичною,



залучаючи та використовуючи методи інших критик, а також замість того, щоб атакувати чоловічий образ світу, починає досліджувати природу жіночого світу та світогляду й намагається реконструювати втрачений жіночий досвід [1, с. 145-146]. Серед найбільш яскравих представників феміністичної критики культури можемо назвати Юлію Крістеву. Вона здійснює послідовний аналіз мови з позиції постструктуралізму, звертаючи увагу на два її аспекти – символічне та семіотичне й виказуючи тим самим, що для феміністичної критики культури одним із найбільш дражливих проблем є питання мови. Крім цієї проблеми, як стверджують дослідники феміністичної критики, в рамках фемінізму звертається увага на роль теорії (питання про необхідність теорії та її характер) та значення психоаналізу (у його фройдівському та лаканівському варіантах).

Досить часто культурна критика проявляється як критика сучасного масового суспільства. Найбільш виразним прикладом може бути праця французького ситуаціоніста Гі Дебора «Суспільство спектаклю» [4]. У цій праці виразно проглядається зв'язок між культурною критикою та політичною практикою (зрештою, саме ця книга стала натхненням для багатьох студентів, що брали участь у студентській революції 1968 року). «Суспільство спектаклю» представляє передусім концептуальний апарат для аналізу політичних та економічних підтекстів сучасної візуальної культури. Хоча книга за формою подібна до відомої праці К. Маркса “Тези про Фейєрбаха”, Гі Дебор однак твердить про те, що марксизм не зовсім підходить для аналізу не лише економіки, але також політики в сучасній культурі. Зауважує, що неможливість подолання товарного фетишизму, який присутній у сучасній культурі, ставить під питання можливість будь-якого революційного руху, особливо в термінах опозиції робітничого класу і буржуазії, які, по суті, являють собою єдине ціле.

Що таке це “суспільство спектаклю”? Визначення зустрічаємо у одній з перших тез книги. Автор зауважує, що все життя суспільств, у яких панують сучасні умови виробництва, проявляється як необмежене нагромадження спектаклів. Все, що раніше сприймалося безпосередньо, відтепер витісняється в уяву.

Одна з дефініцій спектаклю тут є такою: спектакль – це не сукупність образів, але суспільні взаємини між людьми опосередковані образами. Гі Дебор також стверджує, що спектакль не можна розуміти як зловживання світом візуальності, чи як продукт масового поширення образів. Спектакль – це насамперед за все світогляд, який став дієвим і вираженим матеріально.



Критика суспільства спектаклю є, по суті, критикою масової культури та негативних феноменів, що нею породжені. Ідеї Гі Дебора були розвинуті іншими авторами – наприклад, Жак-Люк Нансі, Моріс Бланшо, Жан Бодріяр, Джанні Ваттімо, Джорджіо Агамбен. Останній показує недоліки сучасної культури, яка зумовлює трансформацію людської природи. Сучасне суспільство створює політичні, соціальні та культурні передумови для цього. Культурна та політична критика у працях Дж. Агамбена набуває характеру месіанського проекту. У працях Дж. Ваттімо представлено критику культури мас-медіа, які здійснюють значний вплив на сучасне суспільство. Як пише Дж. Ваттімо, «...*суспільство мас-медіа* є повною протилежністю суспільства більш освідченого (в сенсі Лесінга, або Гегеля, або Конта, або Маркса). *Мас-медіа*, які теоретично роблять можливим отримання інформації про все, що відбувається у світі, в режимі «реального часу», могли б в дійсності бути певною конкретною реалізацією Абсолютного Духу Гегеля, тобто досконалої самосвідомості всього людства» [2, с. 13]. Однак мас-медіа, як не важко переконатися, цілком вбудовуються в систему масової культури, часто не виконують просвітницької функції, але здійснюють маніпуляцію культурними цінностями та ідеалами задля досягнення політичної чи економічної мети. А тому критика підвалин культури мас-медіа спрямована на виявлення та зменшення маніпулятивного чинника масової культури.

Загалом, культурна критика становить важливий засіб дослідження культури в рамках сучасної культурології. Критичне налаштування сприяє здійсненню рефлексії та саморефлексії, а також дозволяє розробляти нові методологічні підходи для дослідження тих чи інших культурних феноменів. Культурна критика виявляє зв'язок між культурою та політикою, а відтак, окреслює межі культурологічного дослідження, обґрунтовуючи його раціональність та науковість.

### Література:

1. Баррі П. Вступ до теорії: літературознавство та культурологія. – К.: Смолоскип, 2008. – 360 с.
2. Ваттімо Дж. Прозрачне общество. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
3. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с.
4. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Издательство “Логос”, 1999. – 224 с.
5. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 47-157.

6. Павлишин М. Постколоніальна теорія і критика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vpered.wordpress.com/2009/10/08/>
7. Саїд Е. Орієнталізм. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.
8. Furedi F. Gdzie się podzieli wszyscy intelektualiści? – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2008. – 166 s.
9. Mouffe Ch, Laclau E. Hegemonia i socjalistyczna strategia. – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2007. – 205 s.
10. Stasiuk K. Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomіędzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową. – Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003 – 250 s.
11. Tormey S., Townshend J. Key thinkers from critical theory to post-Marxism. – London: SAGE, 2006. – 234 p.
12. Williams R. Marxism and Literature. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – 217 p.

УДК 37.013.8:81–028.31–053.6

Аліна Лукановська

## МОВЛЕННЄВА КУЛЬТУРА ПІДЛІТКІВ У ФОРМУВАННІ ЕТНОФОРА

*У статті приділено увагу введенню фольклору та інших засобів етнопедагогіки в навчання мови, у формування мовної особистості етнофора, тобто представника певної етнічної спільноти. Формування національної ментальності, етнічної самоідентифікації здійснюється саме в підлітковому віці.*

**Ключові слова:** етнопедагогіка, етнофор, мовленнєва культура, підлітки, фольклор, формування.

### *Lukanovska A. Vocal culture of teenagers in the formation of ethnic representative*

*In the article it is paid attention to the introduction of folklore and other means of ethnic pedagogy to the language studying, in the formation of language personality of certain ethnic association's representative. Formation of national mentality, ethnic self-identification comes true exactly in teens.*

**Key words:** ethnic pedagogy, ethnic representative, vocal culture, teenagers, folklore, formation.

### *Лукановская А. Речевая культура подростков в формировании этнофора*

*В статье уделено внимание введению фольклора и других средств этнопедагогике в обучение языку, в формирование языковой личности этнофора, то есть представителя определенного этнического сообщества. Формирование национальной ментальности, этнической самоидентификации осуществляется именно в подростковом возрасте.*

**Ключевые слова:** этнопедагогика, этнофор, речевая культура, подростки, фольклор, формирование.

Концептуальні засади мовної освіти в Україні, закладені Національною доктриною розвитку освіти в Україні XXI століття, Концепцією 12-річної загальної середньої освіти, Стандартом мовної освіти, передбачають етнокультурний аспект навчально-виховного процесу. Відповідно до зазначених документів мета навчання рідної мови в сучасних загальноосвітніх закладах полягає у формуванні мовної

особистості, яка розвивається в етнічному середовищі, є носієм і транслятором культурних цінностей, активно наслідує традиції використання рідномовних засобів у спілкуванні. Етнокультурний аспект навчально-виховного процесу, осмислення мови як етнічного явища зумовлюють опору на етнопедагогіку, що є акумулятором народного досвіду в системі навчання та виховання молодого покоління. Етнопедагогічні засади навчання рідної мови передбачають урахування набутих народної педагогіки як сукупності поглядів, норм, звичаїв, ідеалів, інших духовних цінностей етносу, що знаходять відображення в мові та національно-культурних текстах; народної дидактики, тобто системи принципів, методів, засобів навчання; особливостей етнічної психології індивіда.

Формування мовленнєвих умінь і навичок учнів основної школи на засадах етнопедагогіки пов'язане з вивченням мови як оригінального феномена етносу, специфічного способу оцінювання ним світу, а тому сприяє оволодінню школярами національно-культурним мовним компонентом, поглибленню етнознань та виробленню національного колориту їхнього мовлення.

Проблема формування мовленнєвої культури підлітків на етнооснові знаходить місце в науковій літературі й представлена такими аспектами: роль народної педагогіки в процесі становлення особистості (Г. Ващенко, Г. Волков, О. Духнович, Я. Коменський, І. Песталоцці, Г. Сковорода), етнопедагогічна основа навчання рідної мови (Н. Бабич, Т. Донченко, В. Кононенко, М. Стельмахович), диференціація національно-культурного компонента мови як основи формування мовлення (В. Кононенко, І. Огієнко, О. Федик), практичне застосування народнодидактичної системи в процесі формування мовленнєвих умінь і навичок підлітків (О. Духнович, І. Огієнко, С. Русова, О. Семенов, М. Стельмахович, В. Сухомлинський, К. Ушинський, Т. Гайдар, Г. Синьоока та ін.), формування етики й естетики мовлення засобами народної дидактики (О. Семенов, М. Стельмахович та ін.), духовне становлення особистості учня як складова її мовленнєвого розвитку (Г. Ващенко, Б. Грінченко, В. Сухомлинський), формування мовної особистості (Б. Ананьєв, А. Виготський, О. Леонтєв, С. Рубінштейн, Б. Теплов та ін.).

Поняття етнопедагогічних засад виходить із змісту етнопедагогіки як науки про емпіричний досвід окремого народу у справі виховання та навчання дитини, про його моральні та естетичні цінності, ідеали, погляди (Г. Волков, М. Стельмахович, Є. Сявавко та ін.).

Проблеми співіснування і взаємодії національних культур з пози-

цій загальнолюдських цінностей привертала увагу Г. Ващенко, В. Винниченка, Б. Грінченка, М. Драгоманова, І. Огієнка, К. Ушинського. Г. Ващенко зазначав, що чим більше буде у кожного народу можливостей розвивати свою національну культуру, тим різноманітнішою і багатшою буде загальнолюдська культура.

У результаті включення людини в соціальні відносини відбувається становлення мовної особистості, мовленнєво-мисленнєва діяльність якої формується за нормами й еталонами певної етномовної культури. Мовна особистість виявляє себе в актах мовленнєвої діяльності, що формується під впливом психологічних процесів. Національний компонент мовної особистості дозволяє розглядати мовленнєву діяльність під кутом національно-культурної специфіки і враховувати етнопсихологічні чинники. Серед них виділяємо такі: вроджені мовні здібності, чуття мови, національний спосіб мислення, національна свідомість, національна самосвідомість, національно-мовна свідомість, національний характер, національні почуття, менталітет, національно-культурна мотивація. Сформовані в учнів етнопсихологічні чинники мають вплив на мовну особистість та національно-культурну специфіку її мовленнєвої діяльності.

Формування мовленнєвих умінь і навичок на засадах етнопедагогіки забезпечує опору на принципи народної дидактики: народності, природовідповідності, культуровідповідності, історизму, етнічної соціалізації, європеїзму, збереження мовної єдності, емоційності, урахування регіонального, місцевого й домашнього мовного середовища. Вони допомагають учням оволодіти рідною мовою у взаємозв'язку з отриманням знань про народ, його побут, культуру, традиції, звичаї, норми поведінки, ідеали тощо. Культуровідповідність як педагогічний принцип був висунутий у ХІХ ст. німецьким педагогом Ф. Дістервегом, який вважав, що дитину необхідно формувати відповідно до вимог культури і науки: «У вихованні необхідно брати до уваги умови місця і часу, в яких народилася людина або доведеться їй жити, одним словом – всю сучасну культуру в широкому й всеохоплюючому сенсі слова, особливо культуру країни, яка є батьківщиною учня» [3].

Підкреслюючи, що одним із найважливіших засобів розвитку свідомості людини є мова, К. Ушинський вважав основою навчально-виховної роботи з дітьми рідну мову. «Засвоюючи рідну мову, дитина засвоює не самі тільки слова, їх комбінації та видозміни, але безліч понять, поглядів на речі, велику кількість думок, почуттів, художніх образів, логіку та філософію мови» [9, с. 185].

Неодмінною умовою повноцінного розвитку дитини, визрівання й розкриття її внутрішнього творчого потенціалу є рідномовне оточення. Як і К. Ушинський, І. Огієнко вважав мову найкращим вихователем, оскільки завдяки їй формується коріння духовного світу дитини. В осмисленні етнокультурного відродження нації І. Огієнко надавав великого значення вивченню багатств рідної мови, літератури, історії, традицій, стверджуючи, що «всяка жива історична народність є найвище і найпрекрасніше твориво на землі, і вихованню лишається тільки черпати із цього багатого і чистого джерела. Виховання, створене самим народом і засноване на народних теренах, має ту виховну силу, якої немає в самих кращих системах, побудованих на абстрактних ідеях. Ігнорувати елементи народної культури в житті і школі – це значить не виховувати її душу, а скоріше руйнувати її» [2, с. 14].

У контексті висловлених О. Сухомлинською [7] та іншими педагогами положень щодо піднятої у дослідженні проблеми вагоме значення мають філософські погляди на особистість як представника етносу. Вони умотивовують впливовість етнопедагогічних засобів на людину як носія певних іманентно притаманних їй ознак і характеристик. Зокрема, в праці С. Пролєєва «Національне буття: тотальність культури та альтернатива побуту» [5, с. 140–147] стверджується: «Нація як певна спільнота вимагає від індивіда бути особистістю, оскільки лише через акт особистісного самовизначення він може входити до складу нації й належати до неї... До нації люди починають належати власноручно здійснюваним життєвим вибором... Якщо нація як спільнота створюється людьми, то «людина нації» уособлює зворотний процес – створення людини нацією...». Свою етнічну приналежність людина не може змінити. Це одна з невід'ємних передумов її буття як людської істоти. За нормальних умов розвитку дитина разом з тим, що зростає у власне людську особистість, стає приналежною до певної етнічної спільноти. Природне становлення кожної особи як людини передбачає певну етнічну визначеність, яка і робить уже посталу людську особистість не лише людиною як такою і не лише неповторною індивідуальністю, а й етнічно певною людиною [5, с. 140–142].

Особливо важливими у контексті дослідження є таке твердження: «Особа, яка лише через свою етнічну приналежність вважає, буцімто справу її національного визначення автоматично вирішено, ще не належить до жодної нації і, відповідно, нація не має в ній опертя для свого буття» [5, с. 145]. Отже, щоб стати повноцінним членом нації, людина повинна не лише пройти через етнокультуру, а й бути творцем, носієм цієї культури, долучитись до її здобутків і примножити їх.

Мовленнєва культура людини є своєрідним індикатором її здатності до повноцінного, різнобічного функціонування в суспільстві, до свого подальшого вдосконалення. К. Д. Ушинський застерігав: «У нас часто трапляються особи дуже розвинені, обізнані й розумні, які хочуть нам сказати про яку-небудь справу, але є справжніми мучениками... набридають слухачеві через те, що школа не подбала, щоб розвинути в них вчасно природний дар слова» [9, с. 40–42].

Педагогічна теорія В. Сухомлинського – одного з найавторитетніших педагогів ХХ ст., стає могутньою опорою для вчителя-практика. В. Сухомлинський вважає слово основою творчості: «Найголовнішим першоджерелом творчості як самовираження й самоутвердження особистості є слово. І творче натхнення, яке переживається вже в роки дитинства, починається з того, що слово як духовне багатство особистості стає будівельним матеріалом, з якого дитина щось створює» [8, с. 270]. На думку видатного педагога, школа має бути «царством мудрого і красивого, доброго і мужнього слова».

Загальновідомо, що мовленнєва культура людини характеризує її загальну культуру. Незаперечним є і те, що мовленнєва культура – показник мисленнєвої спроможності людини. Збіднений словниковий запас, стереотипність лексики призводять до стереотипності мислення. Влучно мовлене емоційно забарвлене слово слугує сигналом для творчої думки, вміння спостерігати, аналізувати, синтезувати тощо.

У народних педагогічних традиціях чільне місце у вихованні, розвитку творчого потенціалу особистості відводиться слову. Тільки та людина, що відчуває слово і вміє ним користуватись, вважається мудрою. Словесне виховання розпочинається з колискової пісні і триває упродовж життя. У підлітковому віці велике значення в інтелектуальному розвитку відводиться казці, загадці, пісні (історичним пісням і думам, обрядовим і соціально-побутовим пісням), а також грі – головоломці, шараді, віршам-жартам, безконечним віршам.

Серед українських загадок найчисленнішими є загадки про знаряддя праці, предмети матеріальної культури, рослинний і тваринний світ – про те, що оточує людину з дитинства, властивості і якості чого вона пізнає з ранніх літ. Загадки, з одного боку, сприяють кращому пізнанню дітьми навколишнього світу, вихованню їхньої спостережливості, допитливості, прищепленню смаку до суспільно корисної діяльності, вихованню почуття поваги до людини праці, з іншого боку, – вони є засобом формування образного мислення, оскільки зображують предмет чи явище через інші, на основі певної спорідненості, подібності, інколи ледве вловимої. У загадці називаються найсутте-

віші ознаки предметів. Загадка будується на основі аналізу об’єкта і синтезу, його ознак або складових частин і є хорошим стимулятором аналітично-синтетичної діяльності дитини. У загадці дається образ предмета на основі його ознак (наприклад: «Дерев’яне полінце, шість дірочок має, весело співає» – сопілка). У відгадуванні загадки беруть участь мислення, уява, пам’ять. З метою розвитку мовленнєвої культури, гнучкості розуму В. Сухомлинським була започаткована Кімната Загадок. Особливе місце відводилось самостійному складанню загадок. У процесі складання й відгадування загадок школярі пізнають конструктивні особливості рідної мови, здобувають навички точного й лаконічного її використання, загадуючи одне одному загадки, перевіряють кмітливість.

Одним із почуттів, які переживає дитина, є почуття гордості від того, що вона щось створює, а першим, що вона придумує, – є казка. Традиційно казка посідає чільне місце у навчальному процесі. Діти не тільки слухають і читають казки, а й самі їх придумують. Робота з казками розглядається не лише як засіб розвитку мовлення, а й як засіб виховання почуттів, розумового розвитку учнів, багатства їх духовного життя. Зазначене цілком узгоджується з тим місцем, яке відводить казці В. Сухомлинський, згідно з яким саме казка є першим вогнищем, яке «розпалює дитячу словесну творчість». Враховуючи любов дітей до фантазування, педагоги, сповідуючи українські народні педагогічні традиції, прагнуть викликати у школярів інтерес до творчої діяльності, залучаючи їх до придумування казок. Серед усіх видів творчих завдань робота з придумування власних казок виявляється найбільш дієвою щодо розвитку творчих здібностей дітей та діагностики їх творчого потенціалу.

Результати наукових досліджень і спостережень показують, що підлітки ще цікавляться казкою, і вона здатна ефективно впливати на їх розвиток. У зв’язку з зазначеним перед школою стоїть завдання сформувати талановитого читача, що глибоко розуміє мистецькі засоби відображення об’єктивної реальності, володіє тонким естетичним почуттям, смаком до художнього слова. Крім того, школа традиційно дає можливість підліткам спробувати себе у словесній творчості. Навчити творчості не можна, але допомогти дитині стати на цей шлях – покликання школи й педагога. Підлітки люблять складати казки. Нерідко складена в підлітковому віці казка є першим власним літературним твором майбутніх письменників і поетів.

У процесі читання і складання казок відбувається шліфування морально-етичних якостей дитини, розвиток її естетичного світосприй-



няття та мислення. Складаючи казки, учні матеріалізують сформовані власні уявлення про місце людини у світі, сенс людського життя, взаємини між людьми, взаємодію людини з довкіллям, розвиваючи при цьому уяву, творче мислення, опановуючи техніку художнього відображення об'єктивної реальності. Творче самовираження школярів підліткового віку сприяє розвитку їх духовності, здібності фантазувати, пробуджує здатність замислюватись над проблемами життя, збагачує їх мовленнєву культуру.

Розвиток мовленнєвої культури засобами казки доповнюється виробленням у підлітків активної життєвої позиції, налаштованістю на діяльність в ім'я торжества добра. Особлива увага у роботі з казкою приділяється розвитку творчого мислення, формуванню в учнів умінь знаходити розв'язки в нестандартних ситуаціях, трансформувати набутий досвід з однієї сфери в іншу. Казка несе дитині інформацію про те, що в світі існує добро і зло, найцінніше досягається через випробування, працю, а те, що дається даром, легко втратити. Якщо вона доброзичливо ставиться до навколишнього світу, то він допоможе їй, але лише тоді, коли вона сама докладе зусиль для розв'язання різних проблем.

Творчу діяльність у створенні казки доповнюють переглядом діафільмів, мультфільмів, підбором ілюстрацій (бажано власних малюнків), коміксів до власних казок, виразним читанням вголос, розповідями казок, імпровізаціями, конкурсами, вікторинами. Всі ці види діяльності в комплексі сприяють розвитку естетичного смаку учнів, здатності творити, формуванню їх творчого потенціалу.

Роботу над казковим сюжетом здійснюють з використанням таких завдань:

- одну й ту ж саму історію розповісти від імені різних персонажів;
- проілюструвати казку;
- проінтерв'ювати головного героя казки;
- придумати різні варіанти продовження казки та ін.

У роботі з підлітками використовують і складніші завдання:

1. Виготовіть рекламне оголошення про нову збірку казок. Чи можна озвучити це оголошення, яку музику можна при цьому застосувати?
2. Уявіть, що ви є одним з персонажів казки. Яку роль ви хотіли б собі вибрати? Розповідь ведіть від першої особи. Чи задоволені ви собою як персонажем? Що ви думаєте про інших героїв?
3. Уявіть, що ви автор твору з казковим сюжетом. Проведіть певне біографічне дослідження і скажіть, які життєві ситуації спонукали вас до написання твору. Розкажіть про свої подальші плани.

4. Використовуючи камеру, зніміть фрагмент вибраної з казки сцени. Напишіть сценарій, вказавши елементи, на які повинен звернути увагу оператор.

5. Напишіть різні закінчення казки. Познайомте з ними клас.

6. Проілюструйте окремі фрагменти казки, виготуйте альбом з наклеяками, вирізками речей, про які йдеться.

7. Придумайте монолог чи діалог на основі казки, підготуйте пантоміму і запропонуйте відгадати назву казки.

Український фольклор, завдяки своїм естетико-виразним та педагогічним особливостям, є цінним навчальним, розвивальним та виховним засобом. Робота із застосуванням фольклору є ефективною, якщо вона проводиться систематично і пов’язується з різними видами художньо-творчої діяльності.

Педагоги, як правило, зосереджують свою увагу на введенні фольклору та інших засобів етнопедагогіки в навчання мови, у формуванні мовної особистості етнофора, тобто представника певної етнічної спільноти. А це передбачає вироблення у процесі засвоєння мови унікальної, неповторної національної системи пізнання і відтворення дійсності, специфічного способу світобачення і світорозуміння. Великого значення в роботі зі школярами надається тій частині лексики українського народу, що найбільш яскраво передає самотність і національний колорит української мови. Головним шляхом подолання інтерференції є автоматизація мовленнєвих навичок, активне залучення до процесу мовлення колоритних українських лексем, які містяться у фольклорних творах. Психологи вказують, що для того, щоб процес збагачення мовлення був ефективним, необхідне вивчення учнями напам’ять творів різних фольклорних жанрів – прислів’їв, приказок, загадок, народних пісень, гуморесок тощо.

Т. Гайдар [1], узагальнюючи педагогічний досвід, в тому числі й власний, доходить висновку, що з огляду на психологічні (вікові та індивідуальні) особливості учнів V–VI класів, з метою збагачення мовлення школярів, слід використовувати такі жанри:

– календарно-обрядова поезія – колядки, щедрівки, веснянки, русальні, купальські, петрівчані та жнивварські пісні;

– спеціально-обрядова поезія – колискові пісні, забавлянки, потішки, примовки, лічилки, скоромовки, замовляння;

– необрядова поезія – ліричні та жартівливі пісні, коломийки, частівки;

– прозовий фольклор – казки, билини, легенди, перекази, народні оповідання, народні жарти та прислів’я, приказки, загадки.

Заслуговує позитивної оцінки досвід роботи з підвищення ефективності вивчення фольклорного матеріалу в школі Г. Синьооки [6], вчителя української мови і літератури. У своїй навчальній практиці вона ставить за мету поглибити поняття про легенду, зокрема міфологічну легенду як вид усної народної творчості, і на основі окремих легенд розвиває у дітей здатність збагнути традиційно-народне бачення світу, природи, уміння усного зв'язного мовлення, прагнення власного творчого пошуку.

Проблема збагачення мовлення проявляється в таких основних аспектах: нормативність, адекватність, естетичність.

*Нормативність* мовлення – це дотримання правил усного й писемного мовлення, правильне наголошування, інтонування, слововживання, будова речень, діалогу, тексту тощо.

*Адекватність* мовлення – це точність вираження думок, почуттів, волевиявлень засобами мови, ясність, зрозумілість вислову.

*Естетичність* мовлення – це реалізація естетичних уподобань шляхом використання естетичних можливостей мови. Оптимально підібрані темп і звучність мовлення, уникнення нагромадження приголосних чи голосних, різноманітність синтаксичних конструкцій, доречність цитат або фразеологізмів, прислів'їв чи приказок, тропів чи фігур, нестандартність мовлення – усі ці та інші резерви мови роблять мовлення естетично привабливим та надзвичайно цінним з погляду подальшого інтелектуального розвитку особистості школяра [1, с. 24].

У книзі Є. Чак «Мандрівка в Країну слова» [11] наголошується, що «вчитель не може зводити мову тільки до правил та граматико-синтаксичних категорій. Він має викладати її на матеріалі фольклору, що синтезує особливості буття, віру і філософію, історію народу, різні види мистецтва в образах матеріальної та духовної культури...». Аналіз навчальних програм та посібників з української мови свідчить про недостатнє усвідомлення їх авторами потреби обов'язкового введення фольклору в навчання мови.

За результатами аналізу діяльності низки загальноосвітніх закладів можна констатувати, що педагоги у роботі з підлітками з формування їх творчого потенціалу українськими традиційними педагогічними засобами дотримуються таких принципів: раціональне поєднання фольклорних зразків і матеріалів підручника; доцільний обсяг усних та письмових завдань; приділення значної уваги збагаченню мовлення учнів та розширенню їхнього словникового запасу; здійснення міжпредметних зв'язків (література, історія, біологія, географія, народознавство та ін.).

Багато педагогів пропонують власні підходи при вирішенні конкретних завдань при вивченні конкретних тем. З розвивальною метою організовується, наприклад, стилістичний експеримент. Орієнтується ця робота на знання синтаксичних синонімів та мети їх застосування в тексті (з використанням прислів'їв та приказок). Наприклад, пропонується таке завдання: складні речення перебудувати на безсполучникові; з'ясувати, яке складне речення не можна перебудувати на безсполучникове. Зразком можуть слугувати речення: «Добре тому ковалеві, що на обі руки кує». «Брехнею світ перейдеш, а назад не вернешся».

Оскільки кожен народ відображає світ по-своєму, то можна говорити про національно-мовну картину світу. Вчені виділяють національний компонент мовної картини світу як відображення ментальності етносу. О. Федик [10] під національно-мовною картиною світу розуміє призначення мови, процес мовотворення, результат еволюції мови, що формується усім комплексом мовних засобів, починаючи від системи словникового складу і закінчуючи макроконтекстом. На думку вченого, суть знакової системи полягає в тому, що ці знаки не просто співвідношення, а національні коди, що є специфічними тільки для певного етносу. Лінгвістичні терміни «фольклорна картина світу» та «національно-художня картина світу» виступають як компоненти національно-мовної карти світу. Вони виявлені на основі аналізу мови фольклорних та художніх текстів, які є проявом етнічної ментальності і базових констант народної культури. Саме фольклорні та художні тексти, що характеризуються особливою увагою до національно орієнтованих засобів рідної мови, тобто таких, «що відбивають умови життя, особливості світобачення й світосприймання українців, відтворюють загальну картину їхніх поведінкових стереотипів», згідно з етнопедagogічними дослідженнями, є основою оволодіння лінгвістичними знаннями та вироблення мовних умінь. Національно орієнтовані мовні знаки як елементи національно-мовної картини світу є результатом двох кодів – мови і культури. Через це одиниці мови можуть виконувати функцію відображення культурно-національної специфіки етносу.

Функціонування елементів національно-мовної картини світу найбільш повно віддзеркалюється у національно-культурних текстах, пов'язаних з особливостями оцінювання етносом навколишнього середовища. Саме тому дуже важливо пов'язувати вивчення рідної мови з народознавством, яке дає докладні відомості про народну духовну й матеріальну культуру. Вдалий приклад поєднання на уроках

української мови власне проблем мови, етнічної культури, традиційних та сучасних засобів навчання знаходять у вчителя Г. Дядик [4]. Урок на тему «Ступені порівняння прислівників», проведений цією учителькою, характеризується комплексним застосуванням сучасних аудіо-візуальних засобів: таблиць, магнітофонних записів, роздаткового ілюстративного матеріалу, плакатів. Застосовуються також дидактичні ігри. Але змістове наповнення – це народознавчий матеріал, де фігурують образи і символи української культури: прислів'я і приказки, збірки народних обрядових пісень, народні прикмети, зображення народних свят і обрядів, демонстрування їх елементів на екрані, музичний супровід. У короткому фрагменті з народного календаря, де йдеться про прикмети про погоду, наводяться прислів'я: «Червоне небо вранці – на дощ, увечері – на вітер. Круг навколо сонця влітку – буде дощ, взимку – завірюха. Дощ із вітром швидко пройде. Якщо восени рано нанесе снігу, то і весна буде рання». Розвиток дітей здійснюється в комплексі: засвоюючи прислівники, підлітки вчаться орієнтуватись у природних явищах. Разом з тим, у дітей виробляється відчуття слова, його конкретного значення й поетичного смислу. Далі вчителька зачитує кілька речень: «Під'їжджаємо ближче до гір, тепер вже добре бачимо: вгорі ростуть смереки, посередині – дуби, а внизу – верби й кущі калини». Вона пропонує дітям знайти прислівники, витлумачити їх значення, придумати з ними інші речення. Але поряд з тим, учням пропонується завдання, яке не вплітається безпосередньо в канву цього уроку: навести крилаті вислови, порівняння про смереку, дуба, вербу, калину. На дошці записується вислів: «Без верби й калини нема України». Діти повторюють, заучують. Так створюється асоціативний ряд: влітку, взимку, вгорі, внизу – смерека, дуб, верба, калина – Україна. Українськість у слововираженні відчутні й у вибіркового диктанті. Вчителька читає текст про народні прикмети в природі, учні виписують словосполучення з прислівниками (або тільки прислівники): «Рано березень веснянку починає – ненадійне тепло», «Сонце червоно палає при заході – на холод», «Впаде дощ вчасно – вродить хліб рясно» і т. д. Потім вони описують кетяг калини чи пишуть невелике оповідання про калину.

Це лише один урок з-поміж уроків, які допомагають творити національно-мовну картину світу. На інших уроках з теми «Прислівник» широко використовуються загадки, уривки з казок, історичних пісень і дум, з народних оповідей Поділля. Учні також застосовують у побудові речень з прислівниками знання про народну вишивку, одяг, житло і т. ін. За таких умов у них формується почуття єднос-

ті з довкіллям, культурою, народом, формуються окремі компоненти творчого потенціалу.

Потрібно зазначити, що чинними програмами з української мови для середніх класів загальноосвітніх шкіл передбачено взаємопов'язане навчання рідної мови та розвиток умінь використовувати здобуті знання у різних видах і сферах мовленнєвої діяльності за допомогою інтеграції навчальних дисциплін та оптимізації навчального процесу.

Формування національної ментальності, етнічної самоідентифікації здійснюється саме в підлітковому віці, адже в цьому віці їм притаманні такі властивості психіки: зростання обсягу уваги й пам'яті, формування критичного мислення, вміння зосереджуватися та узагальнювати, переходити від конкретних явищ і фактів до узагальнень.

Доводиться водночас констатувати, що сьогодні більшість підлітків не надають належного значення мові. Словниковий запас катастрофічно збіднюється. Живе народне слово витісняє сленг. Звертає на себе увагу й невміння користуватись словом, грамотно висловити свою думку. Учні пасують перед потоком інформації, відгороджуються від неї, шукають шляхи, що полегшують подальше просування по освітніх щаблях, зрештою, здобувають фах, вбачаючи в ньому лише прагматичний бік і не маючи закладених тривких основ до творчості. Частково це пояснюється тим, що вивчення фольклору в школі вимагає розробки спеціальної методики. Сьогодні ми маємо лише окремі пошуки, узагальнення досвіду. Фольклористичні інституції, кафедри фольклористики ще не виробили наукових основ вивчення фольклору різними віковими групами школярів. Водночас у шкільному курсі української літератури є теми, засвоєння яких вимагає від учнів значно ширших знань, ніж вони мають їх на час вивчення відповідного матеріалу. І це саме той матеріал, який повинен стати фундаментом для здобуття гуманітарної освіти на національній основі.

Особливість формування мовленнєвої культури підлітків на етнопедагогічних засадах полягає у вивченні рідної мови як етнічного явища, виділенні національно-культурного компонента та оволодінні учнями національно орієнтованими мовними одиницями.

### **Література:**

1. Гайдар Т. Збагачення мовлення учнів 5-6 класів засобами українського фольклору / Т. Гайдар // Укр. мова і л-ра в шк. – 2005. – № 4. – С. 13–18.

2. Гончаренко І. Виховуймо на рідному / І. Гончаренко // Віра й культура. – Вінніпег, 1958. – Ч. 7 (55).

3. Дистервег Ф.-В.-А. О природосообразности и культуросообразности в обучении : избр. пед. соч. / Ф.-В.-А. Дистервег. – М., 1956.
4. Дядик Г. І. Використання елементів народознавства при вивченні теми «Прислівник як частина мови» : посіб. для вчителя : 7 кл. / Г. І. Дядик. – Хмельницький, 1995 (Рукопис, 29 сторінок).
5. Пролеев С. Національне буття : тотальність культури та альтернатива побуту / С. Пролеев // Філософська думка. – 2003. – № 1. – С. 140–147.
6. Синьоока Г. Легенди – прикраса скарбниці народної творчості : конспект двох уроків : 6 клас / Г. Синьоока // Укр. л-ра в загальноосвіт. шк. – 2003. – № 7. – С. 14–19.
7. Сухомлинська О. В. Співвідношення наукової та народної педагогіки у вихованні дітей та молоді / О. В. Сухомлинська // Теоретико-методологічні засади поєднання ідей народної і наукової педагогіки у вихованні дітей та молоді / За заг. ред. В. І. Кононенка, Р. П. Скульського. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 3–9.
8. Сухомлинський В. О. Серце віддаю дітям. Народження громадянина. Листи до сина : Вибр. тв. в 5 т. / В. О. Сухомлинський. – К. : Рад. школа, 1977. – Т. 3. – 670 с.
9. Ушинський К. Д. Рідне слово / К. Д. Ушинський // Твори : у 6 т. – К., 1954. – Т. 1. – 446 с.
10. Федик О. Мова як духовний адекват світу / О. Федик. – Львів, 2000. – 300 с.
11. Чак Є. Мандрівка в Країну слова : наук.-худож. кн. для сер. шк. віку / Є. Чак. – К. : Веселка, 1986. – 167 с.

УДК 008

Тетяна Кучер

## ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ МОЛОДІЖНОЇ КЛУБНОЇ КУЛЬТУРИ

*У статті розкриваються нові аспекти розуміння сучасної молодіжної клубної культури, враховуючи тенденції розвитку європейського суспільства. Аналізуються основні складові молодіжної клубної культури, а саме: спілкування, танець та музика, а також особливості їх взаємодії.*

**Ключові слова:** молодіжна культура, клубна культура, клуб, клуббер.

### ***Kucher T. Features of modern youth club culture***

*The new aspects of understanding of modern youth club culture open up in the article, taking into consideration the progress of European society trends. The author analyses the basic constituents of youth club culture – communication, dance and music, and also features of their interaction.*

**Keywords:** youth culture, club culture, club, clubber.

### ***Кучер Т. Особенности современной молодежной клубной культуры***

*В статье раскрываются новые аспекты понимания современной молодежной клубной культуры, учитывая тенденции развития европейского общества. Анализируются основные составляющие молодежной клубной культуры, а именно: общение, танец и музыка, а также особенности их взаимодействия.*

**Ключевые слова:** молодежная культура, клубная культура, клуб, клуббер.

Клуб як ідея об'єднання людей спільними інтересами з'явилась ще в епоху античності. Всі бажаючі об'єднувались у групи, де обговорювали питання, що їх цікавили, ділились знаннями та досвідом. В епоху Відродження під словом «клуб» розумілась організація, для відвідування зборів якої потрібно було вносити певну плату та дотримуватись внутрішніх правил.

У XVII-XVIII сторіччях з появою та розповсюдженням в Європі кави почали з'являтися відповідні кавові клуби. Це були досить рес-



пектабельні – «джентльменські клуби», куди було не просто потрапити сторонній людині. Вони швидко ставали місцями обговорення важливих суспільних, політичних і економічних подій. Існували клуби офіцерів, моряків, суддів, членів парламенту, адвокатів, учених і так далі. Для сумісних зборів та на кошти від членських внесків купувалися земельні ділянки, де будувалися клубні будівлі, або приміщення орендувалися у інших власників. Тоді ж поняття «клуб» почало застосовуватися до різних організацій, які не ставили основну за мету спілкування, але проте об'єднувалися під загальними інтересами. З'являлися атлетичні, альпіністські, шахові, спортивні, літературні, автомобільні, музичні, художні клуби.

Проте масова культура внесла свої корективи в становлення, розвиток та розуміння клубної культури у другій половині ХХ століття.

Незважаючи на своє недовге існування, клубінг має свою історію. Так, створення перших молодіжних клубів розпочалось навколо об'єднання людей, які належали до певного музичного гурту, сексуальної, етнічної орієнтації чи субкультури. Це була особливість покоління 60-х, яке радикально змінило ставлення до себе в суспільстві. У поколінні молодих радикалів (йдеться про моральну, етичну політичну свободу) простежується тенденція до самореалізації всередині групи. Така група починає формувати зрозумілі для них власні культурні практики, тим самим виражаючи і практикуючи соціальну та чуттєву природу клубу. Адже однією з основних проблем сучасності – це проблема формування особистості. Так, свого часу Ф. Шеллінг зазначив, що в традиційному суспільстві людина формує свою особистість в результаті ритуальної практики [5, с. 181]. Сьогодні, як зазначає Ж.-Ф. Ліотар одним із теоретиків постмодернізму, робить самоідентифікацію дорадчою, тобто відпадає потреба у формуванні незмінності, цілісності людської особистості [4, с. 34] Особливо яскраво ці процеси самоідентифікації простежуються через призму молодого покоління, яке на відміну від своїх попередників формується під впливом запитань, що виникають в суспільстві. Одна з основних ідей, що панує в молодіжному середовищі, – це ідея не бути схожим на інших, бути індивідуальністю, але разом з тим залишатись самим собою.

Тоді виникає запитання, де людина (я) може бути сама собою, адже людина складається із багатьох «я», які поєднуються в її тілі та які шукають альтернативи свого «виходу».

І однією з таких альтернатив стає клуб, і не лише як певна територіальна площина, але як культурне середовище, як один із проявів мультикультурності сучасного суспільства.

Клубна культура (клуббінг) – теоретично мало досліджений об’єкт культури, чим і зумовлюється актуальність цього дослідження.

Клуббінг – це феномен, відпочинок, що дозволяє забути про щоденні турботи і створити нове відчуття світу. Спроби його осмислити робила низка науковців, які розглядали теоретичні та практичні аспекти її функціонування. Серед них варто відмітити Алверз А. Редхера, який розглядав клубну культуру як своєрідну форму протесту, і ця думка є правомірною, адже на своїх початках клуби створювались саме представниками різних субкультур, основним гаслом яких був і є протест [1, с. 134].

Іншу думку запропонував С. Торнтон, який вбачав у клубній культурі насамперед споживацьке середовище. Автор зазначав, що клуббінг існує в середині системи символічного капіталізму, в рамках якого існує прагнення створити свій «субкультурний капітал. Клуб – це звісно споживання, але не лише фізіологічне (алкоголь), адже взамін потраченим грошам, клуббер отримує досвід, формується особлива внутрішня атмосфера.

Варто відзначити думку Ж. Бодріяра, який стверджує, що сучасний капіталізм – це семіотика, яка породжує знаки, що повідомляють нас про соціальні та групові відмінності [3, с. 45]. Це означає, що факт дорогої вартості квитка до клубу є доказом того, що ви добре проведете час, але це назавжди так, адже багато чого залежить від самого клуббера, від його клубберського досвіду, комунікативності та інших чинників.

Спілкування в умовах клубу, в яких би формах воно не розглядалось, завжди є різновид культурного спілкування. Воно має чітко виражену суспільно корисну спрямованість: люди прагнуть до розширення своїх взаємозв’язків і до свідомого використання спільної культурної діяльності.

Клубне спілкування є формою неофіційної взаємодії. У клубі людина зустрічається з іншою людиною не як з членом тієї або іншої організації, а як з особою. А звідси ще одна особливість клубного спілкування – високий рівень емоційності. В будь-якому разі, емоційна насиченість тут значно більша, ніж у сфері ділового спілкування.

Клубне спілкування обумовлене не зовнішньою необхідністю, а внутрішніми особовими імпульсами.

Важлива якість клубного спілкування – його добровільний характер. Людина включається в контакти за власним бажанням і сама, добровільно зобов’язується підкорятися встановленим правилам (дрескод, плата за вхід). Порівнюючи клубне спілкування з іншими типами

комунікацій, слід зазначити, що в клубі виникають справді ідеальні умови щодо свободи вибору партнерів, вигляду і форми колективних занять.

Клубне спілкування доставляє людям глибоке задоволення тому, що при цьому знімається так звана «особиста напруга». Усувається і невизначеність, що часто виникає у сфері індивідуального існування: людина отримує відповіді на питання, що цікавлять його (інформаційно-пізнавальний аспект); затверджується або переконується в істинності якоїсь думки, оцінки, думки (ціннісний аспект); задовольняє свої емоційні потреби, і, перш за все, потреба в емоційному співпереживанні (емоційний аспект); дістає можливість уникнути комунікативною дискомфорту, замкнутості в своєму звичайному колі (комунікативний аспект); задовольняє потребу в спілкуванні з людьми, яких він сам вибрав і від спілкування з якими отримує насолоду (аспект гедоністичний); включається у сферу колективного відпочинку і розваг (рекреаційний аспект).

Основним і невід'ємним елементом сучасної молодіжної клубної культури є танець. Клубний танець – це свого роду діонісійська практика, в тому значенні, що вона виводить людину за межі щоденних соціальних, емоційних та чуттєвих рамок. Ф. Ніцше свого часу запропонував вважати основою опозиції між людською природою та людським відношенням в суспільстві поняття про Діоніса та Аполона [5, с. 223].

Танець – гарний приклад того, як клубна культура «ввела» діонісійське тіло в контекст християнсько-протестантської культури, де поняття «тілесної дисципліни» було та є домінуючим. Він є способом пізнання: світу, себе та навколишніх, але цей процес відбувається поступово. Спочатку відбувається обживання клубом території, а саме: оглядаються інші клуби, розпивається алкоголь, «живі» розмови. Так поступово заповнюється танцювальний майданчик. Часто він наповнюється настільки великою кількістю людей, що тілесно можна відчувати зростання кінетичної енергії.

Танець відродився як масова форма соціального досвіду, особливо це стосується чоловіків, більшість з яких раніше просто стояла в барах з кухлем пива, спостерігаючи за тим, як жінки танцюють навколо своїх сумочок, побоюючись, що танець позбавить їх ореолу мужності і зробить об'єктами насмішок.

Звичайно, деякі чоловіки танцювали завжди, проте із зникненням моди на парні танці, чоловіки втратили важливу роль на танцполі. Протягом довгого часу, до вторгнення рейву, чоловічі танцювальні

стилі тяжіли до підкресленої агресії (наприклад, слем-данс панків) або конкуренції (диско і брейк). У них акцент робився на мужності танцю [2, с. 47]. Для цього або підкреслювалася п’яна, жорстока тілесність танцю, або створювалися такі стилі, якими було непросто оволодіти. В результаті чоловіка поділили на тих, що танцюють, і тих, що не танцюють, а відвертість танцмайданчика примушувала тиснутись по периметру, соромлячись вийти вперед з ризиком стати сміховиськом.

Вихід чоловіків на танцплощадку сприятливо позначився також і на жінках. Тепер вони вже не танцювали під пильним поглядом сексуально збуджених чоловіків, що приходили в клуб лише для того, щоб відпочити.

Важливу роль у цьому процесі належить музиці. Музика – це людська універсалія, а сила, з якою вона може впливати на людину, визнавалася багатьма авторами. Так, А. Шопенгауер та Ф. Ніцше на різних етапах становлення своєї філософської думки зазначали, що музика може дати людині глибокий досвід та відчуття сенсу життя [5, с. 301].

Адже клубне середовище та досягнення наукового прогресу загострюють її сприйняття і відбувається її переживання. Колективне сприйняття підсилює її сприйняття на клуббера. Крім того, наявність музики сприяють процесу спілкування людей у натовпі. Проте важливим чинником саме клубної музики є рівень її звучання. Як правило, кількість децибел у клубі зашкалює, адже ввійшовши до клубу, клуббер на фізичному рівні повинен відчувати, що він знаходиться в іншому культурному середовищі.

У сучасних клубах можна спостерігати тенденцію до прискорення ритмів. Це дає можливість констатувати той факт, що ритм проникає не тільки в тіло клуббера, але і в його розум. Ритм у музиці існує як переплітання схем та тілесних практик, які в поєднанні породжують такий важливий для клуббера досвід танцю.

Так, саме всім знайомі мелодії в клубній інтерпретації діджея, змушують клуббера вийти на танцювальний майданчик. Клубний досвід та музика закладаються в пам’яті клуббера. Популярні мелодії викликають рефлекторні почуття. І навіть якщо ця музика лунає з плеєра в метро, вона дозволяє відтворити в собі децицію клубних відчуттів. Це важливо, оскільки відчуття запам’ятовуються не так, як ідеї. Пам’ять про емоційний зміст клуббінга з часом може стертися з тіла, а музика здатна повернути назад цей перебіг відчуттів, і вони повернуться, нехай і в дещо зміненому варіанті.

**Література:**

1. Alvarez, A. Exploration of Night Life, Night Language, Sleep, and Dreams / A. Alvarez. – London: Vintage, 1996. – 213 p.
2. Берн Е. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры / Е. Берн. – М.: «Прогресс», 2000. – 400 с.
3. Бодрийар Ж. «В тени молчаливого большинства, или конец социального» / Ж. Бодрийар. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 245 с.
4. Воробьев В.В. Особенности самоидентификации в молодежной среде / В. В. Воробьев. – М., 2004. – 93 с.
5. Философия XIX века. Персоналии: Учебное пособие / Под ред. Соколова Б. Г. – Часть I. – СПб.: Издательство ФО, 2007. – 113 с.

УДК 008

Олеся Гоцук

## ФОРМУВАННЯ ГЛОБАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ПІД ВПЛИВОМ ЗМІ

*У статті аналізується вплив засобів масової інформації на становище культурної ідентичності в сучасному світі, що перебуває під впливом глобальних процесів. Також розглядається, як ЗМІ сприяють формуванню глобальної культури.*

**Ключові слова:** ЗМІ, глобальна культура, культурна ідентичність.

**Hoschuk O. The formation of global culture by the influence of mass media**

*The article is dedicated to the analyze of influence of mass media on the state of cultural identity in the modern world which is by the influence of global processes. Also author shows how mass media are further to the formation of global culture.*

**Key words:** mass media, global culture, cultural identity.

**Гоцук А. Формирование глобальной культуры под влиянием ЗМИ**

*В статье анализируется влияние ЗМИ на состояние культурной идентичности в современном мире, что перебивает под влиянием глобальных процессов. Также рассматривается, как ЗМИ воздействуют на формирование глобальной культуры.*

**Ключевые слова:** ЗМИ, глобальная культура, глобальная идентичность.

Необхідність усебічної передачі соціальної інформації, яка формує масову свідомість, стала однією з головних причин, що викликали виникнення засобів масової інформації. ЗМІ не лише передають те, що знаходиться навколо нас, швидше вони конструюють світ, який згодом стає реальністю для споживача. Часто вони зображають цінності, стилі життя та звички, які згодом підхоплюються суспільством. Через деякий час образ світу, сконструйований ЗМІ, може настільки затвердитись у свідомості реципієнта, що він буде нездатен відрізнити його від реальності.

ЗМІ створюють для нас реальність у багатьох різних напрямках, спираючись на різноманітні психологічні процеси. Можливо, ми вва-

жаємо ті чи інші події та питання важливими тому, що саме такими їх подають нам ЗМІ [6, с.13].

У сучасних умовах поглиблення процесів глобалізації постає питання спроможності нових засад культурної ідентичності протидіяти інформаційній експансії, яка повсюдно простежується через перетворення засобів масової інформації на засоби масової маніпуляції. Однією з найбільших проблем є те, що контроль за формуючими суспільну думку джерелами ЗМІ практично монолітний. Тому усі підконтрольні теле- і радіостанції, газети, журнали, книги і фільми говорять про одне і те ж, підтримуючи «єдино правильну» позицію. Незважаючи на видиме розмаїття, розголос відсутній – як немає і доступних масовому споживачу альтернативних джерел, які могли б надати йому можливість сконструювати думку, що виступить на противагу господарям інформаційного ринку.

У зв'язку з поширенням глобалізаційних процесів виникає проблема засилля в національних ЗМІ іноземного капіталу, що є негативним фактором у процесі боротьби за збереження власної культурної ідентичності.

Інформаційна глобалізація, основою для якої стали новітні комунікаційні технології, почала випереджати національний комунікаційний інтегралізм, суб'єктивізм посткомуністичних націй, а горизонтальні інформаційні потоки створили серйозну конкуренцію вертикальним, які є визначальними в процесі національної ідентифікації.

У ХХ – поч. ХХІ ст. відбувся вибух світової етнічності, що знайшов вираження у відродженні національного фольклору, параді етносів, які знову вийшли на міжнародну арену, закріплення прав раніше пригнічених народів, мов, меншин. Але ці вирази ідентичності, що тільки-но почали висвітлюватися ЗМІ, зіткнулися з могутньою конкуренцією з боку музичних відеокліпів та американських кінофільмів, тому вони не були б спроможні виконати своє завдання з формування розуміння громадянами свого місця в новому суспільстві. Не телепрограми про вітчизну та народ, а рекламні ролики та західні образи займають та будуть займати духовний простір, що є життєво необхідним для культурної ідентичності.

Поширення американського способу життя справді прагне прямого впливу на маси, він зорієнтований на нових соціальних акторів, якими виступає молодь, і ґрунтується також на запозиченні підприємницьких менеджерських технологій. Завдяки своєму вмінню спиратися на величезну традицію видовища, щоб стати індустрією дозвілля, зазначена світова культура має своїх героїв (керівників підприємств, нафтовиків, зірок шоу-бізнесу, спортсменів), для яких релігія, культурна належність і навіть національність стають тепер чимось поді-

бним до «епіфеноменів у пошуку ідентичності» [4, с. 128]. Тому особливо важливим постає урегулювання цього питання у національних системах ЗМІ, бо саме вони є потужною зброєю посилення ідеї збереження самобутності культурної ідентичності.

Якщо друковані видання хоч якось знайомлять людей з існуванням мільйонів інших громадян рідної країни, що мають таку саму думку та почуття і читають такі самі матеріали, то у телебаченні культурна ідентичність знаходить дуже слабкий вираз, бо за природою вона набуває інтернаціональності. Люди зараз знають про велику кількість, можливо, мільярди «співглядачів», що знаходяться у особливому інформаційному, мовному, почуттєвому полі, і пов’язанні, як вважає Б. Андерсен у “особливу видиму невидимість” [3]. Те, що вони можуть уявити собі, – майже завжди, – єдине необмежене, ненаціональне та міжкультурне товариство. Однакові образи, що потужно впливають на фізичний та психологічний стан, можуть одночасно бачити і на пляжі в Каліфорнії, і в міських хрущобах Індії, і в українському селищі на Поліссі. Люди знають, або відчують, що це спільні, легкодоступні образи. Зрозуміло й те, що у різних містах ці образи мають різне тлумачення, але цих спільних образів може бути достатньо, щоб викликати зміни у погляді людини на окремі ідею, політичну систему чи один на одного.

Реклама стає основою поведінки в різних ситуаціях, а ситуації також стандартні та однотипні. Мова фіксує соціальну однорічність і закріплює за словами ті значення, які слугують системі, що існує. Для більшої частини суспільства культура – продукт впливу засобів масової комунікації на соціальне поле, яке вони насичують величезною кількістю повідомлень.

Головною особливістю засобів масової інформації є спосіб подання матеріалу при якому реципієнт (нібито) відчуває себе у центрі подій, йому здається, що може так чи інакше змінювати ситуацію, приймати важливі рішення, тому ЗМІ є могутнім інструментом укріплення культурної ідентичності у громадській свідомості. А це та атмосфера, до якої прагне людина-космополіт, людина, яка хоче бути одночасно в багатьох місцях, володіти інформацією та контролювати хід світових подій.

З допомогою ЗМІ кожний може відчути себе приналежним до якоїсь події, чи то на глобальному рівні, чи на локальному. Таким чином реципієнт залучається не тільки до окремої дії чи явища, а й до ідеї, яка закладена у основі, сприймає їх не як примусові, а швидше як власні погляди та переконання. У цей час також підсилюється соціальна активність людини [5, с. 11].

ЗМІ є чи не найефективнішим засобом розв’язання питання необхідності захисту культурної ідентичності. Тільки вони можуть досягти ве-



ликих успіхів у цій сфері протягом достатньо невеликого проміжку часу, та надовго закріпити їх у свідомості людей, так щоб рідна культура сприймалась як частина повсякденного життя. Звісно, цей процес має бути результатом здійснення грамотної та добре виваженої політики.

Якщо цього не відбувається, і ЗМІ більш схильні використовувати насажденні кимось іншим моделі поведінки, цінності та стереотипи, тоді вони стають достатньо впливовим джерелом антидержавних, сепаратистських настроїв, що розривають країну на шматки, роблячи неможливим її подальший розвиток, покращення умов життя народу та здобуття міжнародного визнання. Зрозуміло, що це погіршує і міжнародну ситуацію, тому збереження культурної ідентичності не є справою лише окремої країни, а має бути під контролем світової спільноти [6, с. 18].

Система глобальних ЗМІ спричинила прискорення культурного обміну. Під час цих контактів можуть зникнути традиційні форми життя і способи мислення, середовищем утвердження яких в індустріальну епоху були національні держави. Сьогодні глобалізацію можна трактувати як вихід інформаційних процесів за межі територіальних держав і їх національних юрисдикцій. Тому для того, щоб не загубитися серед цього розмитого простору, треба відійти від концепції єдності через втрату власного обличчя та намагання бути схожим на когось більш сильного, і прийти до розуміння єдності крізь збереження національних та культурних особливостей. І в цій боротьбі особлива роль відведена саме так званій «четвертій» владі, – засобам масової інформації – що повинна відображати сучасну ситуацію глобалізації культури не як всебічно позитивне явище (адже реалії показують протилежне), але й формувати в своєму суспільстві прагнення до поваги, поцінування та пропагування своєї унікальної культурної спадщини.

### Література:

1. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К.: Альтерпрес, 2004. – 215 с.
2. Кессиди Ф. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 23-30.
3. Лайон Д. Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії. – <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/lajon.html> (12.04.10).
4. Мартен Д. Метаморфози світу: Соціологія глобалізації / Пер. з фр. Є. Марічева. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2005. – 302 с.
5. Межуєв В. Проблема сучасності в контексті модернізації й глобалізації. – К., 2006. – 285 с.
6. Панарин А. Глобальное информационное общество: вызовы и ответы // Власть. – 2001. – № 1. – С. 12-19.

УДК 130.12

Людмила Облова

## ОДИНОЧЕСТВО ИДЕНТИЧНОСТИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ ОДИНОЧЕСТВА

*В статье достаточно замечено в сторону опыта одиночества. Но главное внимание уделено сущности идентичности. Опыт одиночества послужил точным способом рекомендации акта абсолютного тождества. Исследование предлагает непрямыми словами уловить границу идентичности. Утверждается, что идентичность – суть изначальное одиночество, а пределом одиночества есть публичность.*

**Ключевые слова:** одиночество, изначальное одиночество, со-зданное одиночество, публичность, откровение, идентичность, предел.

### **Oblova L. The loneliness of identity and identity of loneliness**

*In the article there is enough attention to the experience of loneliness. But the main attention is given to the essence of the identity. The experience of loneliness served as correct way of recommendation of the absolute identity act. The research offers, indirectly say, to catch the limit of identity. There is an assert that identity-the essence is the primordial loneliness, and the limit of the loneliness is publicity.*

**Key words:** the loneliness, the primordial loneliness, the conconted loneliness, publicity, revelation, identity, limit.

### **Облова Л. Самотність ідентичності та ідентичність самотності**

*У статті звертається увага на досвід самотності. Проте головна увага приділена сутності ідентичності. Досвід самотності виявився влучним способом представлення акту абсолютної тотожності. У дослідженні пропонується між рядками вловити межу ідентичності. Стверджується, що ідентичність як ідентичність є споконвічною самотністю, тоді як границею самотності є публічність.*

**Ключові слова:** самотність, споконвічна самотність, набута самотність, публічність, одкровення, ідентичність, межа.

*Видно, уже народ такой, только и удаются те совещания, которые составляются*

*для того, чтобы покутить или пообедать...  
Мы вдруг, как ветер повеет, заведем обще-  
ства благотворительные, поощрительные и  
невесть какие. Цель будет прекрасна, а при  
всем том ничего не выйдет.*

*Н. В. Гоголь „Мертвые души”*

Феномен одиночества неразрешаем конкретными способами. Смотреть на одиночество как на социально-психологическое явление достаточно и одновременно скупо. Одиночество, понятое как эмоциональное состояние человека, связанное с отсутствием близких, положительных эмоциональных связей с людьми, не затрагивает сущности вопрошаемого феномена. К тому же согласие с научным пониманием одиночества неизбежно сводит его к изоляции. В такой постановке вопроса мысль о „тожесамости” одиночества не имеет места. Избежать упрощений самой одиночества можно. Для этого необходимо посмотреть на него в собственных пределах и собственными средствами. Это обяжет осознать одиночество не как изоляцию (отделение, обособление), а как изначальную способность человека *быть* наедине с собой и миром (само). Одновременно даст право прикоснуться к необходимости абсолютного тождества мыслящего существа и публики, а не массы. Таким образом, будет реализовываться попытка узреть одиночество предметом философской теории. Сама постановка вопроса содержит собой настроение о неизбежности взгляда на предметы философской теории одиноко. Не в одиночестве, как в футляре, а идентично. То есть предельно. Постоянно снимая предметные наслоения (изоляторы, одежды), не затрагивая при этом „ядра” (т.е. сущностного тока, основного нерва).

Метафизика одиночества говорит о том, что быть наедине – значит быть не одному, а лично. Или быть Другим, а не без другого. То есть не как кто-то, а при любых обстоятельствах собой. „На пределе”. Утверждение предельной сущности одиночества укрепляет самостоятельное положение человека. Быть Другим – это быть безотносительно (самостоять). Не заимствуя, а на собственном основании.

За одиночеством твердо закрепились негативные коннотации. Это в свою очередь сопровождается уловками его „спасения”. Так опыт одиночества разделяют на положительное и отрицательное состояние. То есть добровольное (внутреннее) и вынужденное (внешнее). Но мало кто обращает внимание на то, что добровольный уход в себя

часто бывает болезненным и несчастным, тогда как вынужденное обособление может искренне выручить. Нет гарантий того, что положительное одиночество не принесет разочарований. И поспешно утверждать, что негативное одиночество не приносит уроков. Добровольное одиночество таит в себе претензию (расчет) на особое знание. Ждет озарения. Негативное одиночество умеряет, стесняет, но человека не портит должное ограничение (необходимое владение собой). Итак, позитивные и негативные черты одиночества надуманны и выгодно приспособлены под складывающуюся ситуацию. Поэтому лучше игнорировать подкупающий раздел акта одиночества пополам.

Одиночество суть парадоксально. Оно ни хорошо, ни плохо, так как и мучает, и спасает одновременно. Человек не в силе отдать предпочтение муке одиночества или спасению одиночеством, так как в действительности не отличает страдание и возрождение. Уже оглядываясь назад можно гадать, казнили нас „тогда” или прощали. Но эта „ворожея” всё равно не даст критерия отличия надобности (утехи) или негодности (отчаяния) присутствия одиночества в пределах человеческого естества. Поэтому от одиночества не отказаться, но и „заказать” его невозможно. Человек в одиночестве *сообща*.

Учитывая то, что в момент происходящего одиночество просто „есть” и с ним можно только смириться, нужно не поддаваться мнению о том, что одиночество становится популярным в кризисные моменты времени. Одиночество не фрагментарно. Его не переживают время от времени. Одиночество можно пережить *однажды*. Поэтому вдруг ставшее популярным, оно вовсе не одиночество. Это замкнутость, исследуемая популярными методами и обернутая известными мнениями. В такой обстановке одиночество советуют победить и положительно использовать. Но умалчивают о том, что прежде чем состоится победа (и то иллюзорная), будет война (борьба с ветряными мельницами). Так же то, что использование ограждает и разочаровывает. Рекомендую одиночество как таковым (непобедимым) можно уловить, что оно не становится известным в кризисы и не обнаруживает себя в переломах. Одиночество происходит не местами, а везде. Не в сложные времена, а всегда. Итак, одиночество естественно (неизбежно и неожиданно). Оно предельно.

Естественность сущности одиночества и облегчает, и тяготит положение мыслящего существа. С одной стороны, благодаря его присутствию дозволено быть собой. Искренним и открытым. С другой стороны, щедрость никому не понятна и легко обращается в компромат. Когда человек отворачивается от душевной распахнутости, он

снимает себя с главной роли подлинной игры. И превращается в консервант. Не то, чтобы в эпизод, а застревает в массовке. Если человек откровенен, он занимает первенствующую позицию (виден всякому) и обязательно подавляет рядом стоящего. Подвергается удару.

Быть искренним не напоказ, внимать открытия, но не вмешиваться в откровение можно только оставаясь собой. То есть, удерживая свою мысль (идентичность) во что бы то ни стало. Такого рода „остановки” (попадания в места без никого) возможны только в „публик-акциях”. Не в „народных” действиях (форумах, аренах, бунтах, маскарадах, терроре), а в „печатном” (молчаливом) всеуслышанье<sup>1</sup>. Можно сказать, в авторстве.

Таким образом, амбивалентность феномена одиночества говорит о его открытости и сокрытости одновременно. О необычном равенстве себе. То есть невозможности быть как частным (интимным, специфическим) явлением, так и непропагандируемости (непереносимости себя на другого). Необходимости быть всеобщим и долге самостоятельной реализации всеобщего. Иначе говоря, одиночество – это смирение поступать так, как должен поступать только ты (каждый), и что одновременно формирует тебя до уровня личности (отличает от массы).

Умирают, мыслят все. Но за человека некому умирать, осознавать, быть. В этом смысле он „каждый” (сингуляр). И не имеет значения, сколько и каких людей будет рядом в момент смерти. Выручить или составить компанию в таком положении не в силах никто. Встретиться со смертью можно только один на один. Выдержав свое время до конца. И встреча „в конце концов” свершится, потому что смерть сингулярна. Или какая разница, какое количество сведущих объясняют идею вечного возвращения. Понять ее можно только вдруг, сквозь понятия и разъяснения. Самому. И понимание приходит каждому, так как к „незабываемому моменту” (Ницше) причастны все, а не один. Но только в моменты обязательного (всецелого) участия (отдыха). Ведь не каждый гостеприимен и должным образом реагирует на приход (стук) „неслыханного открытия”. Нельзя заставить человека верить, быть ответственным, говорить с совестью, понимать одинаковое положение всякой вещи. В то же время упомянутые „экзистенциалы” никого не обойдут. Сами, без приглашений, придут. Но останутся

---

<sup>1</sup> Так как размер статьи не разрешает прикоснуться к сущности публичности, отмечу только, что речь идет не о коллективном обсуждении или однородной аудитории обменивающейся информацией, а о реальности критики (суда, обозначения) собственно своего. **О личном представлении. Присутствии.**

незамеченными для расхлябанной, загулявшей души.

За человека невозможно написать книгу. И написать в силах каждый. Пишет же только сознательный. Можно украсть (купить, присвоить) авторство, но не идею. Выдать себя за другого вправду доступно, но еще и гадко. Грабя авторство, можно забрать ткань текста, но нельзя отобрать мысль. Она открывается каждому неповторимой стороной (смыслом). Поэтому все осознают идею, но не понимают друг друга. И вынуждены договариваться. Куда интересней, что не нанять того, кто прочитает (будет переживать) вместо тебя текст. Даже вместо самого себя нельзя написать такую же книгу. Текст (смысл) не копируем не только за другим, но даже за самим собой. *О том же самом* можно написать, только это не будет повторением. Всё равно получится неожиданное, а не трафарет. Нельзя перечитывая книгу увидеть то, что видел в прошлый раз.

Замещая человека, можно сделать его дело по-своему. Но никак нельзя за него заснуть, увидеть сон, проспаться, выйти из дома. Потому что дом (необходимость внешнего и внутреннего переживания), сон (необходимость пребывать в горизонтальном и вертикальном положении), текст (необходимость формального и содержательного излияния) — это не человеческие (запредельные) конструкты. Подмены предзаданных „устройств” (идей) возможны не в сфере одиночества, а в мире демонстраций. На сценах. Нарочно. Поэтому подделки творятся именно с известной целью. В действительности человек ежедневно засыпает и просыпается, переступает порог дома большое количество раз, собирает (вбирает) строки. При этом каждый раз (день, переход) однократен и неповторим. Бесцелен. Как нецелесообразны сны. Человек не знает, зачем делает бескорыстное, и, не задумываясь, пересекает должное бесчисленное количество раз. Без объяснений кому-то. При этом не нагл (горд), а есть таким (неиссякаемым) по сути. Элементарно, а не подчеркнуто, подчинен естеству. Сущность одиночества в том, что есть вещи (пределы), которые человек должен переживать неумышленно и единожды (непредсказуемое, бесполезное количество раз и без вызова). И об этих волнениях (краях) не по прихоти не успевает „кричать”. Но не смотря на то, что свободно происходящее обмысливать у человека нет времени, молчать о „простом” он снова бессилён. Мыслящее существо задумывается и невольно обязано говорить (представлять) невозможное. А значит, искать должного (не привередливого и не поддающегося счету) слушателя-зрителя.

Одиночество предполагает встречу с предельным (безыскусным).

То есть выход на диалог с вверенным (не доверенным!). Это открывает механизм действия одиночества. Происходя везде, то есть нигде, одиночество *не прячется*. Просто само не видно. Чтобы быть „узнанным” необходим внутренний посыл. Только не посол, а отзывчивость (талант отклика, готовность слышать). Будучи уединением, одиночество не скрытно. По ту сторону себя оно публично (внятно, номос-но). Представляет собственное участие. Но ни в коем случае не способствует появлению харизматического лидера. Речь идет о том, что нельзя спать, делая вид. Или построить дом, чтобы спрятаться в нем (стать незаметным). Или написать книгу втайне от читателя. Или „сделать человеком” своего ребенка с помощью няnek и педагогов. Может быть, поэтому человек присутствует. Бытийствует без руководителей. Есть не только трансцендируя, но еще и исторично. И мыслит не только во времени, но и безвременно. Должен быть собой. Всегда настроенным на перемену (вариативность).

Будучи одиноко, человек искренен. То есть, являясь „видным”, есть на горизонте. Позиция человека как человека – быть *прежде* всего и миг изменяться во всём. И такой прежде-временностью-вездесущностью он живет (поддерживается). Итак, всё одинокое не притворствует, а верно себе. Значит, *идентичность всегда одинока*. Не случайно культурная антропология, социология и социальная психология, подразумевая идентичность, ограничиваются традиционной понятийностью – «самостью», «самосознанием», «Я», «личностным самоопределением» и т.д. Почему научные дисциплины не соотносят феномен идентичности с философией – понятно, но, избегая употребления термина идентичности, хотя они того или нет, невольно прибегают к проявлениям одиночества.

Разумеется, одиночество и публичность взаимопринадлежат. Они не слиты и не одинаковы, а взаимоукреплены через самоупражнение. Истинное одиночество не умеет неметь. Поэтому не уступает молчанию. Безусловно общительно (не общественно!). Одиночество контактно и формирует. Публичность неизбежно одинока. И никогда не выпускает себя из одиночества. Владеет словом (логосом) и достигает всего без крика и шума. „Эйденлично” (не загружено). Публичность определяющаяся и исполнительная.

Уловить неизбежность безразличия к себе одиночества и публичности можно на основании обращения к истории. Внимательно присмотревшись, мы видим, что первые попытки самопознания излучали *зыбкое* положение человека в мире. И тут же волнующее. Античная мысль не то чтобы невыразительна, а деликатна. Не вежлива, ни в



кoем слyчae. Тoлькo внимaтeльнa к чyвствy дpyгoгo. В свoих мирo-вoззpeнчeских пoпыткax грeчeские филoсoфы нe рyбили сплeчa. Ничeгo нe зaявляли. Тoлькo yтвeрждaли сoбствeннyю сoстoятeльнoсть. Aнтичнoсть слoвнo кaлeйдoскoп тoнких oткpытий-yгaдывaний. Грeки нe имeли вoзмoжнoсти oбрaщaться к пpeдшeствeнникaм. Oпыт пpeeмствeннoсти в мыслe пoлyчил нaчaлo имeннo в aнтичнoсти. Пoэтoмy грeки (дo Плaтoнa) oпиpaлись исклyчитeльнo нa сeбя. И, зaмeтим, нa пpиpoдy (мыслитeльный aкт). Нo никaк нe нa пpeдлoжeннyю мыслe. Oни eщe нe yчeные, нo yжe и нe скaзoчники. Им никтo из „исслeдoвaтeлeй” нe нaшeптывaл нa yxo внyшeний. Нe yбeждaл в oбpaтнoм. Свoю мыслe грeкaм нeчeм былo дoпoлнятe. Их oдиoчeствo гpaндиoзнo и пpоявлялoсь кaк бeспoмoщнoсть. Кaк пoпыткa знaтe сeбя в сeбe бeз пoддepжки aргyмeнтoв и пoдскaзoк. Хoтя выглядeлo oнo стихийнo. Грeки сaми пpoбивaлись к мыслe и дeйствoвaли нa oбyм. В их рaбoтax пpaктичeски нeт ссылoк, oдни пpeдпoлoжeния. Их тpyды пyсты зaимствoвaниeм. В гoвoрe грeкoв нeт oдaлживaния. Eсть тoлькo oни сaми в свoeм искpeннeм oбщeнии с мoлчaниeм Кoсмoсa и всe. Тaк нaчинaeт рaбoтaтe мыслe. Oднa бeз всeх. Нaгaя (gymnos — гр. «oбнaжeнный»). Плaвнaя и шaткaя. Кpасивaя и грeхoвнaя. Нeвиннaя и бeсстыднaя (oпaснaя). Eй зa сeбя нeлoвкo, нo инaчe нe мoжeт бeть. Мыслe в aнтичнoсти нaшлa нeoбxoдимyю пyбликy и oтдaлaсь грeкaм. Тe oкaзaлись рaдyшными.

Грeки нa свoeм oпытe пoкaзaли, кaк тoтaльнoсть oдиoчeствa вывoдит чeлoвeкa зa свoй пpeдмeтный пpeдeл (сpывaeт oдeждy) и знaмeнyeт сyщeствoм сoглaсным (плaстичным, блaгoжeлaтeльным). Пpинимaющим „вce” бeз рaзбoрa, щaдя сaмoлюбиe „всeгo”. Грeки oбрaщaлись с мыслe oстoрoжнo, нo нe oстoрoжничaли. Oни нe вeдaли дискyрсa, нo и нe лгaли. Этo yжe сpeдние вeкa имeли бoгaтый мaтeриaл для спoрa (сплeтeн?). Пoзнaвaтeльный oпыт oтцoв цeркви нe мoг oбoйти yсилия (смeлyю oстoрoжнoсть) aнтики. Пoэтoмy пpeдпoлaгaл кaк бoрьбy с пpeдшeствyющим, тaк и испoльзoвaниe oпyбликoвaннoгo. Пo-нaстoящeмy „aпpoбирoвaннoгo”. Нo, чтoбы зaщититe, oбьяснитe и зaстaвитe зaпoмнитe сoбствeннe мирoвoззpeнчeские oриeнтиpы, пpeдстaвитeлям тeмных вeкoв пpишлoсь нe мaлo yкpывaтeся. Нoвaя пyбликa сoбирaлaсь пoд пoкpытиями. Блaгoдaря этoмy oдиoчeствo пpоявилo сeбя кaк oтшeльничeствo. Удaлeниe oт сyeтнoгo мирa стaлo вoзмoжным тoлькo в кoнтeкстe yжe нapaбoтaннoгo, кaсaтeльнoгo зaпpeдeльнoгo мaтeриaлa. Тщeтa кишeлa мнeниями, шyмeлa yбeждeниями. В мирe лишнeгo стaлo бoльшe, чeм сyщeствeннoгo. Чeлoвeк пoчyствoвaл нeoбxoдимoсть вoсстaнoвить свoи



права и уйти туда, где нет людей. При этом вместо выхода на диалог с миром, случающимся где угодно, аскеты погружались в пустыню (келью) и ожидание. Отшельники отдавали свою судьбу под покровительство вынужденного молчания. Скрывались от себе подобных, и сами скрывали свое присутствие в земных пустотах. Публичность последовательно подменялась нелюдимостью. Предпочиталось не выдавать грехи и „каяться” на ухо. Шепотом и в никуда.

Опыт одиночества средних веков рекомендовал самое одиночество иночеством. Именем (территорией) со строгим (угрюмым) образом жизни, требующим все плохое держать в себе. Становилась необходимой избранная публика. Общение наполнялось конкретной тематикой. Так одиночество прихватывает с собой удовольствия.

Когда пришло осознание того, что отшельничество не совершенствует человечество и само по себе изнурительно, человек решил искать себя в натур-достижениях. Стал исповедовать науку и погрузился в предметный мир. И „публик-акции” обрели шумный (косный) вид. Со временем человек был поражен, узнав, что наполнение знаниями и эксперименты над природой всё равно оставляет один на один с собой и миром. С тем, что откровенно сокрыто. Не открывает тайны и не дарует покоя. Страхи не умаляют силы, но только накачивают. Независимо от узанного и всем объявленного, что-то главное (фундаментальное) всё время ускользает и не понимается. Остаётся неподвластным и не служит заслоном от бед. Неизбежно уединяется.

Появление науки не облегчило положение человека как человека (его непостижимость), но только усугубило. Чем больше (глубже) человек вмещался в природу, тем тоскливей становилось жить. Тем затаённой (темнее) становилось «Я» в себе. В Новое время человек ожёгся *обретенным одиночеством*. То есть недоступностью человеческого. Человек столько достиг, что больше не мог достучаться до исконно своего, и объективно впадал в отчаяние. Каждое посягательство на всецелое властвование и безмерная уверенность в себе сопровождается встречей с платой (демонстрацией) одиночества. Так одиночество проявляется как изолированность (самость). Публика в науке стала столь широкой, что перестала как вмещаться в отведенное для излиятий место, так и слышать то, что необходимо внимать. Началась, с одной стороны, давка всеобщего, с другой – активизировались увиливания от должного. Воцарялась гнетущая толкотня.

Таким образом, одиночество может по-разному себя проявлять. В полной заброшенности в „место без людей” человек наиболее (непривольно) слаб. Но в этой необходимой беспомощности он осознает,

что способен на небывалое. И полностью защищён от проверок и доказательств (язв). В добровольном уходе в „место без людей”, но из-за вынужденной обстановки, человек обособляется, дичится и вместе с тем претендует на исключительную значимость. Он сам себя защищает наполнением аргументов и доказательствами недоказуемого. Лишними толками (бестолковыми разговорами). Этим затемняется особенное в человеке. Искренность звучит фальшиво (уныло, жалобно). Первое на основании естественного молчания и произвольного общения знаменует человека уникальным существом. Второе из-за обета молчания и выборочного общения показывает его закомплексованность (закостенелость и докучливость).

Но бывает одиночество, которым человек разживается. Не отшельничество, т.е. одиночество, на которое человек решается. Обрекается монашеству. А то, которое является вследствие глобальных покушений на безусловность и наводит безмерную скуку. Оно есть не испытанием затворничества, а казнью личности через обособление живого (нормального) общения от себя.

Сказанное не только показывает удержание вместе при должном различении одиночества и публичности, но дает основание утверждать, что одиночество есть изначальное и найденное. Настоящее и сотворённое (выделанное). А не положительное и отрицательное как принято. Или чего хуже, женское и мужское.

*Исконное одиночество* амбивалентно. Оно полное, абсолютное. Поэтому свободно (без нас) публикуемое. Мы есть (оправдываемся), значит, *были* совершенно одинокими. Человеку, в силу „были одиночества”, присуще полное одиночество. Он в нем участвует безусловно. Но человек никогда не *будет* всецело одинок, так как у него всегда есть он сам. Внутренний наблюдатель (появление которого сам человек и спровоцировал). То есть человек никогда не имеет возможности быть совершенно одним (свободным) и безусловно должен отторгать себя вовне. Самовыражаться. Выказывать себя. Признавать свою „гласность” (конечность). Не воспринимая изначальное одиночество (негласное), человек не несчастен. Наоборот, он не увязает в нем и, к счастью, обречен реализовывать (исполнять) мысль. Проблемы начинаются тогда, когда человек начинает контролировать одиночество и выстраивать блоки для его непосредственного движения. Точное определение изначального одиночества человечеству подарил И.Кант. Вещь-в-себе подлинно и нерушимо одинока. В ней есть всё, и ничто кроме себя самой ей не удивительно. Опыт немецкого классика проясняет то, что истинное одиночество непостижимо и самотождественно.

То есть адекватно себе открывается. И проверять это неразумно.

*Образованное одиночество* нажитое. То, которое может отыскаться. Оно одностороннее и само собой кричащее. Влекущее. Быть „заслуженно” одиноким – это быть беспокойным и изгнанным (лишенным публики). То есть загнанным в ограниченное обсуждение. Запутанным. Человек в рамках ознаменовавшего себя одиночества предстает затравленным (оглядывающимся) и жаждущим замкнуться (укутаться). Но он, даже заточив себя, не сможет полностью обособиться. Его всё равно будут окружать ему подобные (смотрящие). Затаянное одиночество рождается в рамках народных (демократических) актов и суть скандальное. Оно руководимо лидерами (идушими первыми).

Итак, достигнутое (навешанное)<sup>1</sup> одиночество одержимо первенством и болтливо. Оно не становится публичным, так как нарочито. Всегда ограничивается узким (конкретным) кругом. Изначальное одиночество общительно. Охватывает всё. Поэтому пределом идентификации в опыте одиночества есть не компания (союз, сословие, собрание и т.п.), то, что донимает, а публичность. Дело всех и каждого. Будучи абсолютной противоположностью одиночеству, публичность внутренне никак не отличается от своей обратной стороны. Но внешне между ними непреодолимый разрыв. То есть одиночество и публичность безусловно тождественны. Их внутренне единит внешний разрыв и внешне разрывает внутреннее единство. Поэтому человек в принципе *судим* (не путать с осуждаем). Будучи обозримым другими, сам себя осознает таким, каким должен быть (есть). Остается не обобщённым. Не поддается унификации (поймке). Человек не может оторваться от мира (всего, другого) и победить его. Снова и снова одинок. Всё ещё осознаёт своё „святое бездействие”.

Одиночество и публичность, будучи идентичными (ориентирами), не есть симметричными. То есть, между ними нет компенсаторной (возмещающей) связи. Они не равны. Но это не значит, что одно из них малое (примитивное, ущербное), а другое великое (возвышенное, грандиозное). Неравность одиночества и публичности говорит об их разных судьбах (мирах). У одиночества откровенное, законодательное настроение. У публичности – внимающее, исполнительное. Одиноче-

<sup>1</sup> Что интересно: настичь, по Ожегову, значит и догнать (уравняться), и нагнать (сгоняя, собрать в точку), и наготовить перегонкой. Навешивать, по Далю, (от наклона, свеса, уступа, то ли соорудить нечто ниспадающее, с целью заслонить, то ли зацеплять, с целью дать место. А вот словарь «воровского жаргона» убеждает, что навешать то же, что украсть. Всё указывает на подавленность, преследование.

ство отдающее, публичность собирающая. При этом в одиночестве нет растраты. Одиночество не раздаёт себя бездарно. Оно – усилие таланта. В публичности отсутствует поглощение. Публичность не то же самое, что массовое (скомканное) восприятие. Это пространство солидарности, совокупная (ответная, дружная) реакция, импульс. Одиночество не предполагает персонажей (действующих лиц), и его невозможно перенять. Публичность приветлива и не предусматривает поклонения.

Наполняясь (саморазвиваясь) собственно своим, а не „питаюсь” друг другом, они не могут поменяться местами (заместить друг друга). Постоянно игнорируют друг друга. Вроде того, что одиночество не будет приветливо, а публичность не станет удерживать (укреплять) позицию. Они обращены к себе. Удерживают себя в разрыве. Поэтому между ними есть взаимопроникновение. Не подмена, а основательное вступление. Необратимый переход. Как у одиночества, так и у публичности своё уникальное дело. Собственная форма. То, что не уделяет времени противостоянию (предательству). Поэтому они неотчужденны и двигаются в едином (многообразном) направлении. Делятся вместе без подражаний. Итак, одиночество обвинительно и возлагает. Публичность проходит и прощает. Вот в этой верности себе (формальности) они и совпадают (гарантийны, подобны). И не нуждаются в первенстве (скачках-скачках). Поэтому, будучи неравными в миру (обе первыми), они *саморавны* (равновелики, обе необходимы) в сущности.

Очевидно, *есть* одиночество на собственном основании, но *проявляется* оно в публичности. Только не камуфлирует себя под публичность. В момент публик-акции одиночества уже нет. Скажем, налицо *быль одиночества*. То есть текст. Раз нечто внимают, значит, одиночество как одиночество отсутствует. Больше его самого в опубликованном не будет. Оно всецело содержит „оглашение” (обращение лицом), неявно отмечая границы распространения (собрания) себя. Поэтому само не заметно (не персонифицируется), а публичность выглядит (кажется) сильнее (понятней). Публичность – мгновение бытийственной силы одиночества, и будучи его „проблеском”, сама видна (зрима, светла) не на публике, а в одиночестве (идентично). Не для кого-то. Раз нечто открывается, значит, уже обращен взгляд (сосредоточенность, предварение, охват мысленным взором) на всё ещё и ещё могущественное (правлящее, но не начальствующее). На присутствие наперед. Значит, происходит должное, а не ревностное воздействие. Одиночество – место (граница) сущностных возможнос-

тей публичности. И одиночество, и публичность – меры, а не только состояния. Нечто не использующее потустороннее. То есть, они направлены на Единое (сокрыто-открытое). Кто куда, но место (дело) у каждого своё. И своё дело поэтому есть у каждого, а не выборочно. Вот и суть границы идентичности.

Таким образом, одиночество и публичность не разделены во времени. Они разделены сами собою. Не человеческой затеей, а бытийной клятвой. Особым (каждый своим) местом, требующим неназойливой и беспечной (отчаянно скромной) поддержки друг друга. Поэтому неразлучны, обоюдны. Одиночество неизбежно вне времени. Не впереди, не сзади. Публичность временная. Поэтому после (уже) одиночества и не произвольна. Не могущая быть сотворённой идентичной (одинок и одинокой). Она творение одиночества. Одиночество и публичность могут быть парой (обвенчаны на небесах), так как одиночество никогда не „вывернется”, не станет известной структурой, а публичность не „свернется”, не будет выдавать (подделывать) настоящее. Они соотнесены, так как не подводят друг друга. Последовательны.

Одиночество и публичность смотрят в разные стороны, но длятся к *тому же самому (тожесамости)*. Не обратно к себе (остаются при своём), и не к друг другу (сливаются с другим), а к неожиданному (уникальному). Каждый к своему. Вечно возвращаются в себя, а не назад. То есть одиночество и публичность интересуется не разное, а их взгляд возможен с любой стороны. Осуществляется без претензий. Оставаясь (умирая) теми же самыми (необходимыми), они воскресают другими (свободными). Никогда не попадают туда же (в покинутое). Одним словом, оставаясь собой (неизбежными), не могут быть прежними (дублируемыми и выполненными) в движении навстречу грядущему. Есть всегда самодостаточными (обязательными, ответственными) и никак не спутниками (побочными эффектами).

Между одиночеством и публичностью нет причинно-следственной связи. Их единит безусловный (негласный, вечно „договариваемый”) долг. То есть взаимопонимание (самоотрицание). Публичность хоть и „после” одиночества, но не его следствие. Она просто „за” ним (по ту сторону, рядом). Не скрывается, а не желает опережать события. Только поддерживает. И одиночество, как было уже сказано, не может быть причиной публичности. Одиночество – основание (место или нечто предидущее, а не отстающее) и закладывает смысл публичности (культурному времени). Устанавливает жизненный путь (сопровождение) являющемуся. Публичность не следует за одиночеством, ибо

вся содержится в уединении. Не может повторить, вытечь, вывести одиночества. Все ее „возгласы” предопределены одиночеством. Она – начало (мгновение), и закладывает фундамент уже не одиночеству, а одинокому (опубликовавшемуся) существу. Не самости, а самому. Не лучшему, а неповторимому. Но это уже другое отношение.

Между одиночеством и публичностью нет диалектического единства. Эти структуры есть без нареканий, на основании идентичности (бесспорности и совершенствования). Не снимая одна другой, они сами остаются неприкосновенными (не очередными и не привязанными). Одиночество правит, публичность служит. Они не переделывают друг друга и не терпят неудач. *То, что одиночество должно нарушать пределы публичности, а публичность необходимо подчиняется одиночеству, не мешает (не вредит, не путает) их сущности и не искажает (не преграждает) бытийственного хода.* Вторжения одиночества ответственны (спокойны) и „приёмы” публичности добродетельны (конечны, непреходящи). Поэтому бытие неповторимо, хоть и подобно себе.

Вот и идентичность, будучи бесспорной (истинно одинокой) неустанно предаётся „оспариванию” (публик-акции). Незабываемая, она не в силах ни объясниться, ни умолчать себя. Вот и остаётся в подвешенном, промежуточном состоянии. И есть собственно всеобщностью.

УДК 130.2

Олена Лабунець

## ПОНЯТТЯ СВОБОДИ ТА СОЦІАЛЬНОГО ДЕТЕРМІНІЗМУ В СМИСЛОВОМУ ПРОСТОРІ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

У статті досліджуються проблеми культурної ідентичності особистості в світлі філософської категорії «свобода». Розглядаються основні положення філософів ХХ сторіччя щодо реалізації свободи в культурі та визначається, яким чином ідентичність особистості співвідноситься з наявною культурою, існуючим рівнем свободи, та який вплив мають культурні традиції та вільне самовизначення на формування різних видів отождошення себе з соціальним середовищем.

**Ключові слова:** культурна ідентичність, свобода, внутрішня ідентичність, зовнішня ідентичність, детермінізм.

### *Labunets E. Concept of freedom and social determinism in the semantic area of personal cultural identity*

*This article focuses on the problem of cultural identity of the individual in the light of the philosophical category of freedom. The author examines the main views of the twentieth century philosophers about freedom in culture and tries to determine how the cultural identity of the person relates to the existing culture, to the current level of freedom, and what impact the cultural background and free self-determination have on the formation of various kinds of identification with the social environment.*

**Key words:** cultural identity, freedom, internal identity, external identity, determinism.

### *Лабунець Е. Понятие свободы и социального детерминизма в смысловом пространстве культурной идентичности личности*

*В статье исследуются проблемы культурной идентичности личности в свете философской категории «свобода». Рассматриваются основные положения философов ХХ века о реализации свободы в культуре и определяется, каким образом идентичность личности соотносится с существующей культурой, имеющимся уровнем свободы, и какое влияние имеют культурные традиции и свободное самоопределение на форми-*



*рование различных видов отождествление себя с социальной средой.*

**Ключевые слова:** культурная идентичность, свобода, внутренняя идентичность, внешняя идентичность, детерминизм.

У ХХ сторіччі однією з центральних тем у філософії стала проблема ідентичності особистості.

Для розгляду цієї теми необхідно звернутися до не менш важливого філософського поняття «свобода», його ролі у самовизначенні особистості в системі сучасної культури.

Особливу цінність набуває дослідження свободи в контексті впливу культури на формування індивідуального в людині, а згодом і на самоідентифікацію в межах культури. Належить визначити, яким чином взаємопов'язані свобода людини і культура.

Розуміння терміна «свобода» поділяють на негативне («свободу від» будь-яких форм ув'язнення, неповноцінну свободу) і позитивне («свободу для» реалізації своєї унікальної особистості, справжню свободу) [3, с. 30]. Позитивна свобода, незважаючи на подібне розмежування, не може бути реалізована поза своєю протилежністю, свободою в негативному розумінні, тобто в умовах повної соціальної залежності. Можна наполягати на тому, що внутрішня свобода ідеальна і самодостатня, проте, якщо враховувати, що реалізувати свободу поза соціальними і культурними формами неможливо, подібне твердження безглузде. Так само «свободу від» не можна назвати цілком свободою, тільки її фундаментом. Таким чином, поділяючи свободу на негативну і позитивну, потрібно пам'ятати, що для цілісного розуміння свободи треба враховувати взаємозв'язок цих понять.

Якщо розглядати свободу з позицій культури, можна виділити два типи співвідношень між ними. З одного боку, спираючись на ідею Еріха Фромма про «втечу», яку він виклав у роботі «Втеча від свободи», можна дійти висновку, що культура є для людини порятунком від неможливості використовувати свою свободу. У процесі наслідування культурних форм людина надає сенс своєму життю. У певному сенсі культура, яка обмежує свободу особистості, може бути виправдана. «Ми змушуємо дітей здобувати освіту, і забороняємо публічні страсти. Це, звичайно, обмежує свободу. Ми виправдовуємо це обмеження, бо неграмотність, варварське виховання, жорстокі задоволення і почуття гірше для нас, ніж обмеження, необхідне для їх виправлення і придушення» [1, с. 37]. Таким чином, рівень обмеження свободи в культурі залежить від наявних у ній уявлень про добро і зло, про те,



що буде корисно для нормального існування суспільства, але не для вільної людини.

Розглянемо концепцію Фрейда, представлену в роботі «Невдоволення культурою». Фрейд пише про те, що спільне життя людей стало можливим лише з формуванням більшості, здатної придушити кожного індивіда окремо. Культура виступає як переважний механізм, що вимагає принесення в жертву базових інстинктів людини заради загального блага. Він пише, що шкода культури полягає навіть не стільки в тому, що вона обмежує свободу, скільки у перенесенні властивості авторитету культури на саму людину. Обмеження, спочатку задані культурою, поступово стають самою людиною (Над-Я) і виражаються в дії її совісті. Поширення авторитету культури на совість людини залишає їй мало шансів виділити власні прагнення з загальних, і стати на шлях вільного розвитку своєї особистості. Таким чином, існування культури як традиційної форми життя людей із самого початку передбачає обмеження свободи людини [2, с. 29].

З іншого боку, саме в межах культури, людина чітко усвідомлює наявність у неї свободи, може реалізувати її за допомогою діяльності в будь-якій культурній сфері. Таким чином, культура може бути розглянена з двох сторін, залежно від уявлень про свободу. По-перше, культура як механізм, що створює людину, і, по-друге, культура як продукт людської діяльності, спрямованої на те, щоб надати формам культури новий сенс, створити нові, унікальні форми.

Виходячи з цього, належить визначити, яким чином культурна ідентичність особистості співвідноситься з існуючою культурою, наявним рівнем свободи, а також властивим її членам почуттям соціального детермінізму.

Культурну ідентичність особистості, тобто ступінь співвіднесення себе з тією чи іншою соціальною спільністю, можна розглядати з двох позицій. По-перше, ідентичність у сенсі наслідування і адаптації, детермінування власної поведінки і генерування своїх цілей і цінностей виходячи з культурних стандартів. А, по-друге, ідентичність у сенсі вільного виявлення якостей особистості, які вписуються у концепцію тієї чи іншої культури, тим самим наділяючи людину правом ідентифікувати себе з нею.

Розглянемо докладніше перший вид ідентичності – зовнішню, соціальну ідентичність. Така модель взаємодії з соціумом постає як відображення навколишнього світу, наслідування зовнішніх рис середовища. Відображення – метод пристосуватися до навколишнього світу, адаптуватися до реальності. Ідентичність – це конструювання

себе і реальності згідно з прийнятими в цій культурі нормами, в спрощеному, уніфікованому вигляді.

Зовнішня ідентичність багато в чому випадкова та не залежить від волі людини. Звісно, ступіні зовнішньої ідентичності можуть бути різними, коливаючись від заданої місцевості існування до визначення себе як особистості через соціальну групу, націю, клас, родину. Людина намагається досягти зовнішньої подібності з тим, що передано традицією. Встановлена тотожність може мати лише зовнішні прояви та не відповідати справжній сутності людини. Використовуючи ідентичність як штучний засіб полагодити зв'язки зі світом, людина, з одного боку, не несе відповідальності за обраний шлях, а з іншого – втрачає здатність встановлювати справжні вільні взаємозв'язки з соціумом.

Незважаючи на велику значимість для збереження культури і традицій зовнішньої ідентичності, детермінованою необхідністю пристосуватися до навколишнього середовища, відчуті себе повноцінним членом суспільства, роль свободи з цього процесі незначна, якщо вона не підкріплена ідеалами внутрішньої ідентичності.

Розглянемо, що являє собою другий вид ідентичності, т. зв. внутрішньої ідентичності, як вона впливає на існування людини в культурі. Перш за все, така ідентичність особистості передбачає високий рівень свободи та відповідальності, а також усвідомлення власних цілей і цінностей. У тому випадку, якщо людина ототожнює себе зі спільністю людей у контексті будь-яких ідей, а не апріорно; на основі наявних у неї власних знань і уявлень про світ, а не без міркувань переймаючи вже накопичений суспільством досвід, можна сказати, що вона взаємодіє зі своєю соціальною групою на основі вільної, внутрішньої ідентичності, тобто її дії не детерміновані соціальним простором (настільки, наскільки це можливо). Внутрішній світ людини детермінує її ідентичність, а не навпаки.

Поняття ідентичності вміщує в собі дві складові, які неминуче взаємодіють між собою, як співвідносяться негативна і позитивна свобода. Зовнішня ідентичність – це фундамент, в тій чи іншій мірі властивий кожній людині, хоча б у вигляді залежності від культурно-історичного контексту, політичної ситуації, географічних чинників, оскільки і вони важливі для формування ідентичності. Внутрішня ідентичність – це надбудова, те що є продуктом людського вибору. Людина робить вибір, приймає рішення: прийняти свою природу і реалізувати її можливості, погодившись на обмеження, які вона накладає, або протистояти їй, відкидаючи і заперечуючи свою залежність.

Ідентичність задає простір існування людини, горизонт її самосвідомості.

Якщо розуміти ідентичність як відповідність людини своєму місцю в групі, положенню в суспільстві, то особистість стає соціальною функцією, і краще що може зробити людина – це вдало пристосуватися до умов соціального середовища. Якщо ж ідентичність розуміти як самосвідомість вільної людини, спосіб ставлення до себе й інших, то особистість реалізує свій статус вільної істоти, що визначає себе сама. Виявивши свою ідентичність, людина намагається реалізувати її в реальності, знайти такий тип відношень зі світом і людьми, що задовільняє її потреби.

Культурну ідентичність особистості не варто протиставляти свободі. Високий рівень ідентичності людини зі своїм середовищем життя може говорити як про її схильність до конформізму, так і про усвідомлення своїх потреб, переваг і спрямованостей, відповідальність за зарахування себе самого до складу певної культури. Крім того, почуття ідентичності притаманне вільній людині, яка, пізнаючи себе, дізнається і про своє місце у світі.

### **Література:**

1. Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм: Дж. Ролз, И. Берлин, Р. Дворкин. – М., 1998. – С. 19-43.
2. Фрейд З. Недовольство культурой / З. Фрейд. – СПб:Алетейя, 1998. – 252 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 271 с.

УДК 008

Александра Сергіна

## ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: ТЕХНОЛОГИ КУЛЬТУРНОЙ ЭКСПЛУАТАЦИИ И СТРАТЕГИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

*В статье осмысливаются сложные процессы, происходящие с самоидентичностью человека в условиях прогресса в области новейших биотехнологий, генной инженерии, структурных преобразований социальных институтов, превращения политики в биополитику. Проанализированы концепции биополитики в современной философии М. Фуко и Дж. Агамбена, а также рассмотрено влияние биотехнологий на современного человека, опираясь на работы Ф. Фукуямы, Ю. Хабермаса и А. Болонкина.*

**Ключевые слова:** биополитика, биотехнология, биовласть, паноптикон, эксплуатация, манипуляция, онтологическая безопасность, прикладная культурология.

**Serogina O. Identity of a man in contemporary culture: technology of cultural operation and strategy of liberation**

*This article is an attempt to understand complicated processes which occur with self-identity of a man in the condition of progress in the field of new biotechnology, genetic engineering, structural transformation of social institutions, turning policy into biopolitics. The author analyzes the concept of biopolitics in the modern philosophy of M. Foucault and G. Agamben, and considers the effect of biotechnology on modern man, referring on the works of F. Fukuyama, J. Habermas and O. Bolonkin.*

**Key words:** biopolitics, biotechnology, biopower, panoptikon, exploitation, manipulation, ontological security, applied cultural studies.

**Сергіна О. Ідентичність людини в сучасній культурі: технології культурної експлуатації та стратегії звільнення**

*У статті осмислюються складні процеси, що відбуваються з самоідентичністю людини в умовах прогресу в галузі новітніх біотехнологій, генної інженерії, структурних реконструкцій соціальних інститутів, перетворення політики на біополітику. Проаналізовано концепції біополітики в сучасній філософії М. Фуко і Дж. Агамбена, а також розглянуто вплив біотехноло-*

*гій на сучасну людину за працями Ф. Фукуями, Ю. Габермаса та О. Болонкіна.*

**Ключові слова:** *біополітика, біотехнологія, біовлада, паноптикон, експлуатація, маніпуляція, онтологічна безпека, прикладна культурологія.*

В классический век произошло открытие тела как объекта и миши власти, тела, которое подвергается манипуляциям, формированию, муштре, которое повинуетя, реагирует, становится ловким и набирает силу. Послушное тело можно подчинить, использовать, преобразовать и усовершенствовать. Изучение механизмов и практик, служащих целям контроля над людьми, красной нитью тянутся сквозь весь классический век. И именно в этот период рождается, так называемый, «человек современного гуманизма» [6].

Несомненно, актуальным сегодня является рассмотрение вопроса о том, какое влияние оказывает культура на формирование и сохранение человеком своей идентичности, а также возможно ли его ограничение и преодоление. В данной статье мы постараемся дать ответы на эти вопросы. Следует отметить, что в исследовании механизмов эксплуатации человека в культуре, нашей целью является представление всеобъемлющего положения вещей, существующего на сегодняшний день. Из этого следует, что нами будут рассмотрены некоторые концепции биополитики (М. Фуко, Дж. Агамбен), а также проанализировано влияние биотехнологий на современного человека (Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, А. А. Болонкин).

Итак, в эпоху Просвещения властные отношения во многом приобретают новый характер. Дабы раскрыть, какой именно, мы обратимся к концепции «дисциплинарной власти», разработанной французским философом, теоретиком культуры и историком М. Фуко в его труде «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы».

Власть в 18 веке от ярких символических проявлений, осуществляющихся посредством феномена пытки переходит к постепенной, методичной и систематичной, мелочной и кропотливой работе над телами своих подчиненных. Именно они становятся объектами и целями власти. Их требуется превратить в «послушные тела».

«Человеческое тело вступает в механизмы власти, которые тщательно обрабатывают его, разрушают его порядок и собирают заново. Рождается «политическая анатомия, являющаяся одновременно «механикой власти». Она определяет, как можно подчинить себе тела

других... Так дисциплина производит подчинённые и упражняемые тела, «послушные тела...» [6, с. 201]

Процесс этот происходил постепенно, стихийно и сразу в самых разнообразных областях человеческой деятельности – в армии, школе, больнице, тюрьме. В результате в обществе складывается особый тип власти, который Фуко и обозначает как дисциплинарную власть.

Власть занимается, таким образом, дрессировкой тел. Одним из важнейших инструментов для этой цели является иерархический надзор, идея которого заключается в том, чтобы наблюдать за контролируемым телом, не будучи замеченным. Формируется особая архитектура, направленная на создание условий для непрерывного иерархического надзора за помещенными в дисциплинарное пространство телами. Примером такого здания, по мнению Фуко, является «паноптикон» Бентама, описание которого он и приводит в своём труде.

«Основная цель паноптикона: привести заключённого в состояние сознаваемой и постоянной видимости, которая обеспечивает автоматическое функционирование власти, ..... короче говоря, чтобы заключенные были вовлечены в ситуацию власти, носителями которой они сами же являются...» [6, с. 294]

Отсюда, следуя за размышлениями Фуко, можно сделать вывод, что наше общество с его социальными институтами и разнообразными учреждениями представляет собой не что иное, как хорошо организованную машину, машину управлениями человеческими телами или вышеупомянутый паноптикон.

Следовательно, человек оказывается лишен того, что, как он был уверен, единственное, чем он безраздельно властвует самостоятельно, единственное, что принадлежит только ему одному и ему одному подчиняется – своего тела. В статье «Ницше, генеалогия, история», которая вошла в сборник статей «Ницше и современная западная мысль» Фуко заключает: «... на теле мы находим стигматы прошлых событий, тело – место расщепления Я, ёмкость в состоянии постоянной эрозии... Тело всё пропечатано историей...» [7, с. 540-541]

Единообразие, идею универсальности как идеала, образ искаженной идентичности – вот, что приносит нам всепоглощающий контроль над обществом. Откровенная манипуляция гносеологическими картинами мира, ценностями и мотивами индивидов, их мысли и поведение воспринимаются как нечто гибкое, как объект практик.

К сожалению, как правило, теории по своей проблематике близкие концепции М. Фуко (и она не исключение) представляют собой лишь изложение фактического материала и не содержат дальнейше-

го «руководства» по преодолению существующего положения вещей. Бесспорно, Фуко не обходит эту проблему стороной, но, в то же время, и не предлагает вариантов её решения. Открыто заявляя о несвободе субъекта, находящегося в границах культуры, мыслитель уже, в некотором смысле, способствует её дальнейшему разрешению. Не исключено, что теория дисциплинарной власти М. Фуко является истоком целого направления в культурологии, которое, возможно, будет иметь место в будущем, и займёт достойную нишу в гуманитарном знании, которое, в свою очередь, посредством этого сможет конкурировать с естественными науками. Речь идёт о прикладной культурологии. Под термином «прикладная» культурология, подразумевается не индустрия развлечений, проведения досуга и т. д., хотя именно это и составляет её предмет сегодня, что многие считают в корне неверным, а изучение практик и механизмов, способствующих сохранению субъектом своей идентичности, то есть теория онтологической безопасности.

Итальянский философ Дж. Агамбен в своём труде «Homo sacer» также развивает концепцию биополитической власти. Мыслитель считает, что предложенная им теория власти является продолжением концепции, ранее разработанной Фуко. Восполняя пробелы, оставленные французским философом, Агамбен в своём труде «Что остаётся от Аушвица» рассматривает концлагерь как зону абсолютного исключения права. Возникновение подобных «учреждений» философ считает не столько политикой, сколько биополитикой или искоренением неугодных слоёв населения.

Homo sacer (человек священный) Агамбена довольно противоречивая фигура. То ли святой, то ли проклятый, его нельзя приносить в жертву, но убийство его разрешено и не будет наказано. Маргинал, стоящий на обочине жизни...

В качестве предельного выражения биовласти Агамбен рассматривает нацизм, задачей которого, по мнению философа, было отделение «bios» от «dzoe», говорящего от живущего, того, кого они считали «людьми», от тех, кому уготована участь «нелюдей».

Ещё одна проблема, которую поднимает Дж. Агамбен – проблема политизации смерти, которая возникает одновременно с открытием 4-го вида комы, получившей название «запредельной», при которой полному прекращению реактивных жизненных функций соответствует полное прекращение вегетативных жизненных функций. «Запредельная» кома всецело является порождением новых технологий» [9, с. 160]. Таким образом, появилась необходимость дать новое

определение смерти. Это было обусловлено также тем, что наряду с открытием «запредельной» комы произошло усовершенствование технических возможностей трансплантации, что автоматически делало людей с «запредельной» комой потенциальными донорами. Итак, решение было найдено и отныне смерть пациента устанавливается по смерти всего мозга, т.к. последний пока не подвержен пересадке.

Из вышесказанного Агамбен делает следующий вывод: «Смерть сердца перестала быть надёжным критерием после появления соответствующих технологий пересадки, точно так же и смерть мозга перестанет быть им в тот день, когда состоится первая пересадка мозга» [9, с. 163]. Следовательно, сегодня жизнь, как и смерть, являются не научными, а сугубо политическими понятиями.

Проблемы жизни и, главным образом, смерти поднимает в своём труде «Наше постчеловеческое будущее» и современный американский философ Ф. Фукуяма. «Изменится отношение людей к смерти. К ней могут начать относиться не как к естественному и неизбежному аспекту жизни, а как к предотвратимому злу вроде кори...» [8, с. 106]

Данная монография носит футурологический характер. Автор пытается максимально достоверно спрогнозировать, что ожидает нашу цивилизацию в не столь отдалённом будущем. Одной из основных движущих сил исторического процесса он называет развитие технологии и науки, однако человечеству не стоит забывать о том, что многие технологические достижения ограничивают его свободу. Речь в монографии идёт преимущественно о технологиях продления жизни, посредством развития медицины и о демографических сдвигах, которые этим обусловлены. Выход из сложившейся ситуации Фукуяма видит в следующем: «государства должны политически регулировать разработку и применение таких технологий, организовав институты, которые будут различать технологический прогресс, способствующий процветанию человека, и прогресс, составляющий угрозу человеческому достоинству и благополучию...» [8, с. 257]

Итак, со временем развитие технологии может дать нам возможность выбирать свою внешность, интеллектуальные способности, создавать «младенцев на заказ». Мы «сознательно возьмёмся за наше биологическое строение, а не оставим его в руках слепых сил естественного отбора. Однако постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где утрачено будет любое понятие «общечеловеческого...» [8, с. 308].

Советско-американский учёный А. А. Болонкин в своей работе



«XXI век – начало бессмертия людей» прогнозирует, что уже к 2050 году человек сможет менять свой облик, обладать огромной силой, в доли секунды приобретать любые знания. Умственные его способности возрастут в миллионы раз. Для этого обычному среднестатистическому человеку требуется самую малость – стать Е-существом или получившим бессмертие. Каким образом можно стать бессмертным? Необходимо перенести содержимое вашего мозга на электронный носитель. И никто не запретит вам сделать миллион копий себя самого. Но самое парадоксальное то, что доктор наук, профессор, специалист в области авиации, космонавтики и компьютерной техники А. А. Болонкин пишет об этом со всей возможной серьёзностью. Ведь нет абсолютного ничего предосудительного в том, что «человек с радостью готов заменить любой свой вышедший из строя или неизлечимый орган искусственным, который к тому же, как правило, будет работать дольше и надёжнее» [1].

Е-существа не будут нуждаться ни в пище, ни в чистом воздухе, ни в сексе, ни в деньгах. Их основным занятием будет развитие техники и науки. Вот такую полуфантастическую киборгизированную утопию представляет нашему вниманию профессор Болонкин.

Конечно, трудно поверить, что мы когда-нибудь сможем достичь такого уровня технического прогресса и настолько абстрагироваться от человеческой сущности. Однако уже сегодня широкое использование протезирования, вживления искусственных органов, особенно на Западе, даёт почву для размышлений. Поощрение же подобных операций без весомых на то причин явно не будет способствовать сохранению человеком его идентичности.

Правомерным здесь будет упомянуть учение о селекции применительно к человеку, которое было популярно в начале XX века, но в послевоенный период попало в один ряд с нацистскими преступлениями и было запрещено. Речь идёт о евгенике, проблемы которой в современную эпоху решаются в рамках генетики. Основателем евгеники был английский антрополог Ф. Гальтон. «Из-за очевидной этической революционности научная евгеника с самого начала столкнулась с напором критики со стороны религиозных и общественных организаций, не видевших необходимости и обоснованности превращения человечества в «гигантский конный завод» [4, с. 83].

Итак, можем подытожить: очевидно, в основе перечисленных выше прогнозов и изменений лежит фундаментальная мутация культуры, изменившая к концу XX века отношение между знанием и силой и повлёкшая за собой кризис самоидентичности, её своеобраз-

ное «патологическое состояние» [3]. Сложные процессы происходят с самоидентичностью человека в мире современных биотехнологий. «Речь идёт о характеристике современных структур самоидентификации, возникающих в среде биотехнологических практик, как своеобразном нестабильном, экзистенциально опасном переходном состоянии от стабильных структур прошлого к неустойчивым структурам самоидентификации человека будущего» [2, с. 312].

Немецкий философ и социолог Ю. Хабермас в своей работе «Будущее человеческой природы» исследовал антропологические последствия евгеники. Основным аргументом философа против евгеники является то, что она на место коммуникативной связи между потомками и предками ставит манипулятивную связь между изготовителем ребёнка как продукта биотехнологий и самим ребёнком как своеобразным изделием. «При этом речь вовсе не идёт о протесте против вызывающего всеобщее одобрение прогресса научного познания, но о том затрагивает ли рост этих научных достижений наше самосознание...» [3, с. 23].

Согласно Хабермасу, важным критерием самосознания человека как свободной личности является неуправляемость его генетическими задатками. «... этот тип управляемости допустим лишь по отношению к вещам, но не в отношении к людям...» [3, с. 24]. Принципы же евгеники формируют отношение к человеку не как к незаменимой личности, имеющей идентичность, а как к изделию, которое всегда можно переделать.

Подводя итоги, можем заключить, что успехи биотехнологий, достигнутые в таких областях как трансплантология, новые репродуктивные технологии, контроль рождаемости, генная инженерия размывают традиционно сложившиеся границы рождения, жизни и смерти, нормы и патологии, различие своего и чужого, делают невозможной существование идентичности субъекта как таковой. Природные предпосылки существования человека, которые ранее были даны, теперь становятся объектом целенаправленных биотехнологических манипуляций.

### **Література:**

1. Болонкин А. А. XXI век – начало бессмертия людей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bolonkin.narod.ru/p8.htm>.
2. Тищенко П. Д. Новейшие биомедицинские технологии: Философско-антропологический анализ // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М.: Наука, 2004. – С. 309-332.

3. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
4. Хен Ю.В. Евгеника: Основатели и продолжатели // Человек. – № 3. – 2006. – С. 80-88.
5. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. И. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
6. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М., 1999. – 455 с.
7. Фуко М. Ницше, генеалогия, история/ Ницше и современная западная мысль: Сб. статей под ред. В. Каплуна. – СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. – 592 с.
8. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. – М.: ООО «Издательство АСТ», ОАО «Люкс», 2004. – 349 с.
9. Agamben G. Homo sacer: sovereign power and bare life – Stanford: Stanford University Press, 1998. – 199 p.

УДК 008:572

Ірина Петрук

## ФРАГМЕНТАРНІСТЬ БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ТЕХНОГЕННО-ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЕПОХИ

*У статті розглянуто проблему фрагментарності буття сучасної людини. Науково-технічний прогрес та гіперпоширення інформації стали причиною зміни людської природи. Одним із яскравих прикладів її трансформації є фрагментоване сприйняття людиною світу.*

*Здійснено аналіз таких культурних моделей сприйняття сучасного світу, як бриколаж, пастиш, фрейм, гіпертекст, інтертекстуальність.*

**Ключові слова:** *постлюдина, фрагментарне світосприйняття, бриколаж, пастиш, фрейм, гіпертекст, інтертекстуальність.*

### ***Petruk. I Fragmented entity of modern human in a technological-information age***

*In the article it is showed the problem of fragmented entity of modern human. Scientific and technical progress and information expansion caused to changes in human nature. One of the bright examples of human's transformation is its fragmented worldview.*

*It is analyzed such cultural patterns of modern world's perception as brikolazh, pastish, frame, hypertext, intertextuality.*

**Key words:** *posthuman, fragmented worldview, brikolazh, pastish, frame, hypertext, intertextuality.*

### ***Петрук И. Фрагментарность бытия современного человека в условиях техногенно-информационной эпохи***

*В статье рассмотрено проблему фрагментарности бытия современного человека. Научно-технический прогресс и гиперраспространение информации стали причиной изменения человеческой природы. Одним из ярких примеров ее трансформации является фрагментированное восприятие человеком мира.*

*Осуществлен анализ таких культурных моделей восприятия современного мира, как бриколаж, пастиш, фрейм, гипертекст, интертекстуальность.*

**Ключевые слова:** *постчеловек, фрагментарное мировосприятия, бриколаж, пастиш, фрейм, гипертекст, интертекстуальность.*

Науково-технічний прогрес рухається з величезною швидкістю, комп'ютерні технології постійно вдосконалюються, а інформаційна сфера заповнила майже весь світовий простір – все це не могло не трансформувати природу сучасної людини, відкрити її нові сторони. Сучасна епоха володіє значним арсеналом різноманітних засобів, що пришвидшують появу на світовій арені постлюдини – модифікованої істоти, яка значно перевищує звичайну людину у розумових та фізичних здібностях. Генна інженерія, терапія проти старіння, молекулярні нанотехнології, створення різних програм для керування інформацією, методи сканування мозку, вживлені комп'ютери, біотехнології, нейроінтерфейс – все це ставить сучасну людину на абсолютно новий етап розвитку. А „штучний інтелект”, „кріоніка”, „клонування” тепер є не лише поняттями, якими активно оперуть письменники наукової фантастики та сценаристи сучасних кінострічок. Але яким чином техногенно-інформаційна епоха вплинула на сутність людини? Посилення фізичних можливостей, заповільнення процесу старіння, можливість вдосконалення інтелекту, контроль над біохімічними процесами в людському тілі – це є не єдиним наслідком впливу сучасної епохи на трансформацію людини. В умовах стрімкого розвитку людської цивілізації та постійно зростаючої раціоналізації всіх життєвих процесів постає гостра проблема фрагментарності людини. Сучасний світ є багатополярним та поліетнічним, а сучасна людина, маючи суттєвий запас техногенно-інформаційної сировини, здатна перекодувати смисли, створювати нову реальність, текст, твір, обирати різні фрагменти і надавати їм нового значення [1, с. 43].

Для сучасного суспільства домінуючою характерною рисою є мозаїчність і фрагментарність способу життя і структури соціальних ролей [2, с. 94]. Бріколаж, пастіш, фрейм, гіпертекст, інтертекстуальність – такими є культурні форми особливостей буття сучасної людини. Світ сприймається як маніпуляція вже відомими чужими кодами, трансформація накопиченого людського досвіду. Сама свідомість сучасної людини є цитатною, мозаїчною [2, с. 105]. Не існує нічого константного, людина втратила стабільність, стала фрагментованою, розділилася на ролі, образи, ідентичності. Яскравим прикладом для розуміння сутності сучасної особистості є образ людини, що перемикає телевізійні канали. „Швидке перемикання телевізора з однієї програми на іншу, до якого вдаються, щоб уникнути перегляду реклами, називається «zapping». Буржуазна думка доволі докладно досліджувала психічний стан людини, що вдається до запінгу, і відповідний тип мислення, який поступово стає засадничим у сучасному світі”

[7, с. 106]. Через рекламно-інформаційний вплив на людську свідомість людина сама стає телепередачею, якою дистанційно керують. Це яскравий приклад фрагментарності людини в умовах розвитку сучасної епохи. Величезний потік інформації, який людина отримує щодня, не дає їй змоги обрати найсуттєвіше, таким чином, сучасна людина губиться у наявному інформаційному просторі, обираючи інформацію частинами, фрагментарно.

Або звернімося, наприклад, до сучасної літератури. Її розвиток на цьому етапі можна влучно охарактеризувати терміном „інтертекстуальність”, запропонованим 1969 р. Юлією Крістевою для позначення „текстової інтеракції в межах самого тексту” [5, с. 81], що означає взаємодію різних кодів, дискурсів чи голосів всередині тексту, а також метод дослідження тексту як знакової системи, що перебуває у зв'язку з іншими системами. Сучасна література – це читання вже попередніх літературних текстів, надання у новому контексті іншого смислу загальновідомим речам, перекодування та трансформація вже існуючих творів, створення нової реальності. Читач розуміє текст відповідно до власної уяви та рівня освіченості, отримує певний особливий для себе смисл. Концепція „інтертекстуальності” проголошує особливі діалогічні стосунки текстів, які будуються як мозаїка цитат. Різні літературознавчі школи і навіть окремі дослідники трактують інтертекстуальність по-своєму. Окрім Ю. Крістевої, проблеми інтертекстуальності торкалися М. Бахтін, Ю. Тинянов, Ф. де Сосюра (зокрема, витоки концепції інтертекстуальності філологи вбачають саме у цих трьох дослідників), Р. Барт, І. Ільїн, Ж. Женет, Г. Косяков. „Через призму інтертекстуальності світ постає як величезний текст, в якому все колись вже було сказане, а нове можливе лише за принципом калейдоскопу: змішання певних елементів дає нові комбінації” [4, с. 218]. Сучасну культуру можна ототожнити з суцільним інтертекстом. Значення концепції інтертекстуальності виходить далеко за рамки суто теоретичного осмислення сучасних культурних процесів.

Пишучи про стан літературознавства на сучасному етапі, не можна уникнути поняття „гіпертекст”. Літературознавство визначає „гіпертекст” як текстовий матеріал, організований у такий спосіб, що він перетворюється на систему текстових одиниць, які представлені як множинність зв'язків та переходів [5, с. 38]. Слідуючи ними, можна утворювати нові лінійні тексти, читати матеріал у будь-якій послідовності. Сучасна література ввійшла в еру гіпертексту, адже люди можуть вільно інтерпретувати художні твори, входити у дискурс на рівні множинного прочитання.

Дотичним є поняття „пастішу”, термін, що закріпився завдяки американському літературному критику, філософу Ф. Джеймісону. „Пастіш є порожньою пародією. Він говорить за допомогою мертвої мови” [3, с. 67]. За твердженням Джеймісона пастіш зумовлює неможливість творення чогось нового. Пастіш являє собою багаторівневе кодування тексту, насичене жанровим та образним еkleктизмом, творення нового тексту на основі вже існуючих.

Дотичним до названих вище культурних моделей сприймання сучасного буття є термін „фрейм”. Американський дослідник в галузі штучного інтелекту Марвін Мінський визначає фрейм як „структуру даних для уявлення стереотипних ситуацій” [6, с. 72]. Він стверджує, що у довгостроковій пам’яті людини зберігається великий набір систем фреймів, що використовуються, наприклад, під час розпізнання людиною зорових образів. „З цією метою в пам’яті активується такий фрейм, який найбільше відповідає гіпотезі про об’єкт сприйняття, що й забезпечує високу швидкість його розпізнавання та осмислення” [6, с. 75]. Таке сприйняття світу у фреймовому режимі має свої переваги, як вважає М. Мінський, оскільки може надавати різнопланову інформацію, за допомогою якої можна спрогнозувати різний хід подій. Такий собі алгоритм дії для будь-якої ситуації. Окрім М. Мінського, проблему фреймового сприйняття світу досліджували З. Харитончик, О. Кубрякова, О. Герд, Г. Поспелов.

Ще одна культурна форма сучасного світосприйняття – бріколаж – проголошує процес зміни значення об’єктів чи символів шляхом нового використання чи нестандартних переробок непов’язаних речей. Цей термін був запроваджений французьким етнологом-структуралістом К. Леві-Строссом, але у дещо іншому контексті (у значенні створення речей з будь-яких підручних матеріалів). Згодом він використовував цей термін при означенні будь-якої спонтанної дії. Бріколаж як нашарування несумісних у реальності подій, як нанесення на вже існуюче чогось нового, дозволяє людині пізнати мультикультурність сучасного світу. У філософії термін „бріколаж” активно експлуатується філософами-постмодерністами у різних значеннях.

Моделі сучасного світосприйняття – бріколаж, пастіш, фрейм, гіпертекст, інтертекстуальність – яскраво свідчать про те, що нова культурна парадигма проголошує поліфонічність, альтернативність розвитку світу й відкритості людини як його невід’ємної частини в умовах постійних трансформацій. У зв’язку з експансією інформації у сучасному багатоможинному мінливому світі, світосприйняття людини стало фрагментованим.

**Література:**

1. Андреева Т. О. Від феномена людини до феномена людства / Т. О. Андреева. – Донецьк: Видавництво ДонНУ, 2002. – 237 с.
2. Виноградов В. А. Информация как глобальная проблема современности. – М., 1989. – 231 с.
3. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. – 2000. – № 4. – С. 63-77.
4. Ильин И. П. Интертекстуальность // Современное зарубежное литературоведение. Энциклопедический справочник – М., 1996. – 319 с.
5. Корабльова Н. С. Багатомірність рольової реальності: ролі і маски – лик і личина. – Харків: ХНУ, 2000. – 288 с.
6. Минский М. Фреймы для представления знаний / Марвин Минский. – М.: Энергия, 1979. – 151 с.
7. Пелевин В. Generation „П” / В. Пелевин. – М.: Вагриус, 1999. – 182 с.



УДК 1:3+1:93

**Володимир Чернієнко, Оксана Агапова****ІДЕНТИЧНІСТЬ ТРАДИЦІЙНА,  
МОДЕРНА Й ПОСТМОДЕРНА**

*У статті розглядається проблема самовизначення соціального суб'єкта в традиційних, модерних і постмодерних суспільствах. Показується кореляція технологічних умов існування суспільств з варіаціями форм ідентичності.*

**Ключові слова:** самовизначення, ідентичність.

**Chernienko V. Agapova O. Identity traditional, modern and postmodern**

*The problem of social subject's self-determination in traditional, modern and postmodern societies is considered. The correlation of technological conditions of society's existence with variation of identity's forms is showed.*

**Keywords:** self-determination, identity.

**Черниенко В., Агапова О. Идентичность традиционная, современная, постмодерная**

*В статье рассматривается проблема самоопределения социального субъекта в традиционных, современных и постмодерных обществах. Показывается корреляция технологических условий существования обществ с вариациями форм идентичности.*

**Ключевые слова:** самоопределение, идентичность.

Проблема ідентичності, навіть у неявній, неусвідомленій формі як проблема самовизначення людини у світі й суспільстві («хто я?») стояла вже в давню епоху усвідомлення свого «я», тобто в епоху принципового поділу праці, саме тоді, коли розумова праця відокремилась від фізичної. Тоді свідомість, самосвідомість вигадала про себе, що вона є дійсністю, хоча не була і не є такою. Для нас є важливим, що ідентичність є комплексом ідеологічних значень, який думається, уявляється як дійсність. Така реіфікація, тобто уречевлення, ідентичності є характерною для традиційних, «закритих», суспільств із низькою соціальною мобільністю, в яких «традиції всіх мертвих поколінь тяжіють над розумом живих», в яких індивіди вважають свій соціальний статус і роль «даністю», природністю.

Підкреслимо таке. Базисом для людських індивідів є матеріальне (об'єктивне), технологічне, життя суспільства (технологія є перехідною, опосередкованою, ланкою в діалектичній колізії природи і суспільства). Цей базис як сукупність, точніше «Система», панівних речових та ідеологічних відносин, формує певною мірою людей, дозволяючи їм відтворювати «саму себе». Деякі люди можуть зважитись змінити Систему, хоча ми впевнені, що людські індивіди *завжди* «більші» за Суспільство, тобто люди у своїй уяві є готовими переступити через *наявну* систему значень.

Технологічні революції є закономірними й невимірними. За кожною технологічною революцією йде, зазвичай, революція соціальна. Капіталістична технологічна революція вже в своїй індустріальній фазі «розкриває» «закриті» суспільства, надаючи більше соціальної мобільності людям, створюючи умови для виникнення модерної «відкритої» ідентичності.

Капіталізм у своїй теперішній, глобальній, постіндустріальній, *інформаційній* (термін М. Кастельса) фазі дозволяє особистості бути максимально мобільною як всередині співтовариств, так і при переході із одного співтовариства до іншого. Це створює *нові* умови самовизначення, самоідентифікації особистості, а саме, ідентичність для багатьох стає випадковою, а тому байдужою.

«Встав шпильку «Системі», звільнись від реіфікуючого мислення, від гіпостазування ідентичності!» – сентенція постмодерністів. Тоді ідентичність розуміється вже не «даністю», а «заданістю», й слугує для сучасної особистості корисною метафорою, яка використовується залежно від соціокультурного контексту, який вибирає особистість. У цих історично *нових* умовах необхідно розробити *нову* технологію виробництва значень, *мультикультурну*, яка здатна забезпечити неантагоністичний хід *всесвітньої* історії. В цьому бачимо пафос нашого дослідження.

УДК 008

Олександр Шевчук

## ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЧЯ: ГОЛОВНІ РИСИ ТА МОЖЛИВОСТІ РОЗВИТКУ

*У статті аналізуються основні процеси та тенденції, які впливають на творення ідентичності в умовах пограниччя. Досліджується співвідношення регіональної ідентичності та пограниччя, буття ідентичностей в умовах існування кордонів. На прикладі життя М. Гоголя розглядається феномен людини пограниччя, а також пробує встановити ті причини, які зможуть забезпечити розвиток ідентичностей у майбутньому.*

**Ключові слова:** ідентичність, пограниччя, кордон, людина пограниччя, регіоналізм.

### *Shevchuk O. Identity in a cultural borderland: main features and development opportunities*

*In this article the author examines the main processes and trends that affect the creation of identity in a borderlands. Consider the ratio of regional identity and the frontier, being identities in the face of borders. By the example of Gogol's life considers the phenomenon of human frontier, and also tries to establish the reasons that will ensure the development of identities in the future.*

**Key words:** identity, frontier, border, frontiersman, regionalism.

### *Шевчук А. Идентичность в условиях культурного пограничья: основные черты и возможности развития*

*В данной статье анализируются основные процессы и тенденции, влияющие на создание идентичности в условиях пограничья. Исследуется соотношение региональной идентичности и пограничья, бытие идентичностей в условиях существования границ. На примере жизни Н. Гоголя рассматривается феномен человека пограничья, а также пробует установить те причины, которые смогут обеспечить развитие идентичности в будущем.*

**Ключевые слова:** идентичность, пограничье, граница, человек пограничья, регионализм.

Проблема ідентичності є однією із ключових проблем сьогодення. Усвідомлення приналежності до певної культури, соціального класу,

статті, нації є одними із головних елементів, які беруть участь у творенні системи цінностей кожної людини, «ідентичність стала основною метафорою нашої епохи» [8]. Отже, вона є одним із основних факторів, які творять сучасну культуру.

Науковець Ентоні Сміт у своїй книзі «Національна ідентичність» вирізняє кілька видів ідентичностей та однією з першопочаткових автор визнає класифікацію за територією. Ентоні Сміт зазначає: «Місцева та регіональна ідентичність не менш поширена, надто в доновітні періоди. Локальності та регіональності, здається, властива та сила гуртування, якої здебільшого бракує диференціації за родом. Але зовнішні ознаки часто оманливі. Регіони легко фрагментуються на місцевості, а місцевості можуть легко розкладатись на окремі поселення. Вкрай рідко можна спостерегти могутній і згуртований регіональний рух, як, приміром, у Вандеї під час Французької революції, проте в цьому випадку єдність, певне, зумовлювалася ідеологією не менше, ніж належністю до регіону» [5]. Відчуття приналежності до певної території, регіону є одним із найдавніших і найпотужніших почуттів, адже більшість людей асоціює власний спокій, добробут із землею, на якій народилися.

Певна територія часто має міфологічне та символічне значення для людей. Місце завжди має стосунок до двох найбільших людських прагнень: стремління до руху, мандрів, розвитку, з одного боку, та бажання мати свою власність, спокій і затишок – з іншого. Саме через це володіння власною землею, її оборона неодмінно трактувалася як доблесть та «священний обов'язок». Наявність у власності певної окресленої території ставала гарантією певної легітимності, зрілості та незалежності й повноправності будь-якої спільноти, тож тому територія була не тільки фізичною, але й культурною, духовною цінністю.

Варто зазначити, що простір – не замкнене і статичне поняття, яке залишається незмінним. Зовнішньо простір може бути впродовж дуже великого проміжку часу залишатися незмінним, але це не виключає внутрішньої енергії та внутрішнього, не завжди помітного руху, але він завжди існує. Про це слушно зазначає дослідник Віржиліу Бирледяну: «Виявляється, простір здатен змінювати свою ідентичність й символічні риси, а отже, й володіє потенціалом великої кількості конфігурацій. На фоні локального часу простір уявляється однією з тих «вічних» констант, у створення якої інвестуються діяння, традиції, колективні спогади й очікування. Тому що кордони простору здатні підтримувати образ колективної ідентичності, як і видимість її легітимності, поєднати і мобілізувати людей у загальному проживанні

життя» [2, с. 12]. Проте просторова ідентичність здатна включати в себе й велику кількість інших ідентичностей: на одній і тій самій території можуть проживати представники різних національностей, різних релігій та соціальних верств, які активно взаємодіють між собою, створюючи новий вимір культури.

Найбільш значимим місцем у цьому плані є пограниччя. Як зазначає український дослідник Олексій Сухомлинов: «Контакти між представниками різних національностей, незалежно від типу адміністративно-географічних та соціальних кордонів, створюють культурні простори, розмір яких залежить від інтенсивності контактів. Саме у таких зонах усі процеси значно прискорюються, бо центр не може їх стримувати, пограниччя живе власним життям. Свобода на периферії завжди більша, ніж у центрі. Саме тут формуються майбутні напрямки розвитку культури, зароджуються культурні зв'язки, нові діалекти та мови, ідейні та ідеологічні феномени, що неможливе у середовищі істеблішменту центру. Нагадаємо, що контакти в опосередкованій чи неопосередкованій формах сприяють розвиткові та еволюції» [6, с. 14]. Проте така відкритість та взаємодія можлива лише тоді, коли культури мають спільні риси, схожі культурні цінності.

На Пограниччі може відбуватися певен відхід від регіональної ідентичності задля наближення до іншої культури. Регіональна ідентичність тоді йде на другий план, але не зникає зовсім, оскільки є доволі потужним фактором. За таких умов простір стає місцем створення нових здобутків. Варто зазначити, що об'єктом, який взаємодіє у межах культурного пограниччя, може бути не тільки якась певна територія, а й людина, яка вступає в діалог, співдіє з певною культурою. Прикладом такої особистості може слугувати Микола Гоголь.

Загальновідомо, що у творах цього письменника знаходить своє відображення відразу дві культури: російська та українська. Та й сам він вважав себе приналежним відразу до двох цих культур, до двох цих народностей. Літератор Петро Кралюк зазначає: «Батьки Гоголя були типовими малоросіянами, носіями малоросійської свідомості. Походили з колишніх козаків, які отримали російське дворянство. Ці люди прагнули пристосуватися до умов імперського життя. Для них Російська імперія мала цінність, оскільки гарантувала певну стабільність, давала можливість безбідно існувати. Закономірно, що батьки Гоголя виховували сина в душі імперської лояльності.

...Відомо, що в кімнаті матері письменника поряд із іконами був портрет Катерини II. Тому-то образ цієї імператриці не раз зустрічається в повістях Гоголя... Хоч би як неприємно було це чути «свідо-

мим українцям», але Гоголь не мислив Україну поза межами Імперії» [3]. З іншого боку, Микола Васильович був палким поціновувачем української культури, створював «історію малоросійського народу», в листах до Михайла Максимовича писав «про наш, а не їх Київ», висловлював бажання повернутися на Україну [1]. Про схожу пограничну культурну ідентичність, про можливість існування спільного культурного простору говорить литовський письменник Томас Ванцлоу: «І литовець, і українець, і білорус, і поляк, а може ще й словак чи навіть чех – це східноєвропейські народи, які не надто входять у сферу впливу як німецької, так і російської культури. Кожен з мешканців цього простору питання ідентичності вирішує для себе індивідуально. Хтось може вважати себе східним європейцем, в широкому значенні цього слова, а хтось – бачить себе лише литовцем чи поляком. Проте все ж таки в ширшому плані існує певний спільний знаменник для жителів Східної Європи» [4]. Як бачимо, на пограниччі культур може створюватися окремішній культурний простір, який чітко належить до кількох цивілізаційних моделей, до двох або більше окремих форм ідентичності.

У культурі пограниччя не останнє місце займає явище існування кордону. Кордон можна окреслити як місце найбільш віддалене від центру, а отже, від святого місця для культури (або людини, для якої центр – це дім, домашнє вогнище). Подібне віддалення (не в значенні геометричному, а в значенні ціннісному та емоційному) спричинює наростаюче відчуття непевності та ляку, під час наближення до кордону. Кордон є особливим критичним місцем, за яким починається інший, незрозумілий світ [9, с. 143]. Кшиштоф Чижевський говорить про те, що для позначення кордонів людина часто встановлює лінію, яка належить до сакральної сфери. Порушення таких кордонів рівнозначне святотатству. У «Законах» Платона знаходимо такі сентенції, які промовляє сам Зевс, хранитель кордонів, і якого греки називали *Неркоіос* – огорожа: «Ніхто не може рухати камінь, який відокремлює його власність від власності його сусіда...». Інтерпретуючи цей фрагмент у «Становищі людини», Ганна Арендт підкреслює, що те, що спонукало греків захищати непорушність кордонів, було «не повага до приватної власності, як ми це розуміємо сьогодні, а факт, що без володіння житлом людина не здатна брати участь у справах світу, оскільки вона не має там власного місця». Слов'яни на кордоні насаджували дерева груші, і було загальновідомо, що зрубання цих дерев вважали за лихо. Ми захищали своє місце, свою відокремленість, тобто те, що, за Доменаком, окреслює нас, дає нам змогу брати участь

як суб'єктам у вирішенні світових справ [7]. Існування кордону породжує різні типи ідентичності, два різні типи свідомості на пограниччі, які є захисними механізмами культури.

Ця свідомість (можемо її окреслити як свідомість кордону) ґрунтується на культурній автокреації віддаленої від центру географічної одиниці, оборонної стіни чи оточеної фортеці. Водночас спостерігається специфічний тип авторефлексій, пов'язаних з ситуацією пограниччя, що призводить до ксенофобного та безапеляційного поділу простору на свій і чужий. Істотною складовою цього механізму компенсації та перенесення є ідея політичної та культурної експансії, що пов'язана з відчуттям цивілізаційної та духовної місії. У другому випадку, що зустрічається значно рідше, домінує ознака відкритості. Пограничне суспільство намагається перетворити складне історичне минуле та негативний екзистенціальний досвід у джерело взаємного збагачення. Пограниччя та культурний полілог набувають мультикультурних цінностей, що є альтернативою офіційним, домінуючим дискурсам „центру” [6, с. 11]. Взагалі ми можемо говорити про те, що кордон у своїй суті спонукає до розвитку, адже є перепорою, яку варто подолати. Перетинання кордону завжди стає певним уроком, можливістю вийти за межі усталених стереотипів. Подолання ліній, розмежувань невідворотно означає отримання нового досвіду, зміну власної ідентичності, її збагачення, адже такі перемини можливі лише тоді, коли є можливим надходження нової інформації.

Ми можемо говорити, що наявність кордонів у культурному пограниччі є викликом, складною задачею, яку повинно вирішити людська спільнота. Однією із таких спроб створити вільний простір, фізичну територію й культурний терен, де могла би відбуватися нормальна, відкрита взаємодія ідентичностей, є Шенгенська зона. Саме вільність комунікації, можливість вільно пересуватися та організовувати культурну взаємодію. Проте ця ідея й далі знаходиться на етапі розвитку, але ніколи не втратить своєї актуальності, бо ідея відкритих кордонів та вільних контактів завжди залишатиметься цікавою.

Формування самої ідентичності, її розвиток як у суспільних груп, так і в окремих особистостей починається саме із процесу розмежування, демаркації, створення власних кордонів, а потім із процесу їх подолання. І успішність кожної культури залежить від того, наскільки вона зможе організувати процес життя «над кордоном», адже саме такий вид комунікації все більше стає реальнішим. Можна стверджувати, що найбільш значимими залишаться ті культурні утворення, ті ідентичності, які зможуть вийти за межі своїх кордонів та наблизити-



тися до інших культур. А це стане можливим лише за умови відмови від деяких власних кордонів як у фізичному сенсі, так і у ціннісному.

Культурне пограниччя в цьому сенсі є надзвичайно знаковим, адже, як ми могли переконатися, люди пограниччя здатні до зближення з іншою культурою, вони більшою мірою від інших здатні існування в рамках кількох ідентичностей, адже від самого початку знаходяться під дією кількох культур, а тому є більш відкритими та настановленими на співпрацю.

Підсумовуючи усе вищесказане, ми можемо стверджувати, що пограниччя невід’ємно пов’язане із поняттям регіоналізму, сполученості із певним регіоном, який часто виступає консолідуючим чинником, який здатен зорганізувати та створити певний контекст в якому може існувати та чи інша суспільна група. Проте простір не замкнений і не самодостатній, йому властивий процес переміни власної ідентичності.

Ми також можемо говорити про те, що пограниччя є регіоном швидких перемін, блискавичних процесів, адже пограниччя є віддаленим від центру, а отже, й не підлягає доволі суворому контролю. Щоправда, це тільки один із варіантів захисту своєї ідентичності, другий варіант полягає у тому, що така віддаленість часто є причиною негативних процесів, які призводять до настороженості щодо інших.

Пограниччя здатне творити простір, на якому можуть успішно існувати кілька ідентичностей водночас, кожен із мешканців пограниччя може зараховувати себе до кількох груп, національностей водночас. Часто людина пограниччя опиняється на перехресті кількох культур, що спричиняє до того, що такий об’єкт здатен до творення нових ідей та культурних концепцій.

Загалом ми можемо говорити про те, що пограниччя є найбільш благодатним для ідентичностей простором, бо є відкритим для змін, а отже, й відкритим до розвитку та стирання старих меж. Саме певен відхід від деяких застарілих рамок, прагнення до відкритості та вільного діалогу може бути запорукою поступу вперед для будь-якої культури.

### **Література:**

1. Булига О. «Справи давнини нашої...» Микола Гоголь – історик України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/300887> (23.01.11).

2. Бырлэдяну В. От Бессарабии к Республике Молдова: ментальная карта конструирования символического пространства // Перекрёстки. – № 1.– 2008. – С. 12-34.



3. Кралуок П. Наш Гоголь. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/272002/> (23.01.11).
4. Олійник Н. Пограниччя Східної Європи, історична пам'ять та ідентичність. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www2.polskieradio.pl/zagranica/il/news/artykul143430.html> (23.01.11).
5. Сміт Е. Національна ідентичність та інші види ідентичностей / Національна ідентичність [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi02.htm> (11.01.11).
6. Сухомлинов О. Культурні пограниччя: Новий погляд на стару проблему: Монографія. – Донецьк: ТОВ «Юго-Восток, Лтд», 2008. – 212 с.
7. Чижевський К. Від кордону до самого центру (Ідея кордону в європейській традиції). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.anthropos.org.ua/jspui/bitstream/123456789/256/1/tzyz.doc> (23.01.11).
8. Якобс М. Робердс Д. Європейська ідентичність: факти і вимисли. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://dialogs.org.ua/print.php?part=crossroad&m\\_id=205](http://dialogs.org.ua/print.php?part=crossroad&m_id=205) (21.01.11).
9. Kowalski P. Granica: próba uporządkowania kategorii antropologicznych [w] Pogranicze jako problem kultury, redakcja naukowa Smolinśka T. – Opole, 1994. – С. 143-152.

УДК 117:6:159.923.2

Оксана Терешкун

**СУЧАСНІ БІОТЕХНОЛОГІЇ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ ІНДИВІДА**

*У статті здійснюється спроба розглянути сучасні біотехнології з позиції «завтрашньої сучасності», тобто очима нащадків, а також їх вплив на ідентичність та самоідентичність індивіда як стану відхилення від традиційної системи самоідентифікації.*

**Ключові слова:** ідентичність, самоідентичність, особистість, людина, індивід, буття, техніка, біотехнології, наука, геном, інструменталізація індивіда.

***Tereshkun O. Modern biotechnology and individual identity***

*The article is an attempt to consider the modern biotechnology from the point of view "beyond tomorrow", ie through the eyes of descendants, as well as problems of identity and self-identity as a condition of digression from the traditional system of self-identification.*

**Key words:** identity, self-identity, person, personality, individual, being, technology, biotechnology, science, genome, instrumentalization of the individual.

***Терешкун О. Современные биотехнологии и идентичность индивида***

*В статье осуществляется попытка рассмотреть современные биотехнологии с позиции «завтрашней современности», т. е. глазами потомков, а также их влияние на идентичность и самоидентичность индивида как состояния отклонения от традиционной системы самоидентификации.*

**Ключевые слова:** идентичность, самоидентичность, личность, человек, индивид, бытие, техника, биотехнологии, наука, геном, инструменталізація індивіда.

Початок третього тисячоліття характеризується динамічним розвитком біологічних та медичних наук, створенням на їх основі сучасних біотехнологій, які можуть докорінно змінити сучасне суспільство. Біомедичні технології, як частина науково-експериментального знання, втручаються у сферу біо- й антропогенези, заповзято здійснюючи активні спроби створити новітню живу, мислячу матерію, оминаючи еволюційно-природні цикли. Штучне запліднення, сурогатне

материнство, трансплантація органів і тканин людини, штучне підтримання життя та деякі інші технології викликають серйозну стурбованість суспільства в рамках проблеми ідентичності індивіда, що виражається через посилення протиріччя між людиною і природою, природним та штучним, усвідомленням власних дій та самих себе.

Проблема самоідентифікації людини під впливом стрімкого та динамічного прогресу біотехнологій акумулюється у новій технократично орієнтованій ідеології ліберальної євгеніки. Ліберальна євгеніка – це установка на покращення спадковості нащадків. Євгенічний метод, як метод селекції, що був запозичений з тваринництва, визначає відношення до населення як до предмета маніпуляційних впливів, як до засобу досягнення надіндивідуальних цілей та цінностей.

У філософсько-антропологічному значенні ліберальна євгеніка являє собою якісно нове ідеологічне та практичне утворення. На відміну від традиційної євгеніки, ліберальна предметом свого впливу обирає не генофонд нації, а геном окремої людини. Замість централізованого планування генетичних якостей майбутніх поколінь вона пропонує придбати індивідуальний набір євгенічних послуг для вдосконалення геному майбутньої дитини в «генетичному супермаркеті». Значення ліберальної євгеніки полягає в її яскравому вираженні свободи споживацького інтересу та ідеології ринкового суспільства.

Звернення до євгенічного втручання на рівні окремого геному створює передумову для євгенічної політики, в якій головна роль відводиться не державі, а потенційним батькам чи індивідам, які бажають покращити свої біологічні характеристики.

Доцільний підбір виробників для одержання здорового потомства руйнує стародавній культурний інститут кохання як свободи вибору шлюбного партнера, який є основою самосвідомості та самоідентичності людини. Оскільки ліберальна євгеніка дотримується свободи репродуктивного вибору, то цей вибір, втративши еротичне забарвлення та статевий потяг, стає раціональним вибором покупців на ринку євгенічно-генетичних послуг.

Сьогодні, як ніколи, гостро постає питання про перегляд пріоритетів сучасної науки, техніки і технології, об'єктивних оцінок допустимих меж втручання у світ природи загалом та світ людини зокрема. Наприклад, втручання генетичного дизайнера, який приймає рішення щодо генних маніпуляцій іншої людини відповідно до власних уподобань чи відповідно до суспільних стереотипів, моди тощо, в односторонньому порядку та незворотним чином втручається у механізм формування ідентичності майбутньої особистості. При цьому він не

накладає на свободу формування майбутньої особистості ніяких обмежень. «Але, – як вдало зазначає Ю. Хабермас, – перетворюючись у співавтора чужого життя, він (генетичний дизайнер) ніби з середини втручається в автономну свідомість іншої особистості» [1, с. 94].

Аргумент проти генетичного втручання чужого впливу стосується обставин формування незворотних установок, зазіхань на ядро життя та ідентичності майбутньої особистості. Розщеплення власної ідентичності відбувається внаслідок еволюційного сценарію, згідно з яким власні життєві наміри індивіда вступають у конфлікт з генетично фіксованими намірами іншої особи (чи то генетичного дизайнера, чи то батьків). Експерименти з генетичним програмування, яке буде впливати на ідентичність майбутньої особистості, насамперед стосуються селекції статі.

Біомедичні технології як різновид сучасних біотехнологій несуть у собі особливий ризик для людини, оскільки ними визначаються можливості найрадикальніших модифікацій тілесного і психічного існування людини. Дослідження та використання ембріонів у споживачьких цілях, а також доімплантаційна діагностика ілюструють інструменталізацію та технізацію індивідів, створюють загрозу, що насувається на нас з боку ліберальної еволюції. Біотехнології зводять нанівець нашу ідентичність як видових істот, оскільки генетична маніпуляція є найбільшим втручанням у тілесну недоторканість людини, яку тільки можна собі уявити. Вона пов'язана з непередбачуваним ризиком для конкретної людини, яка (якщо виживе) буде змушена жити та ідентифікувати себе мутантом.

Сучасні біотехнології змінюють наші звичні диференціації між тим, що природно виростає, і тим, що зроблено людиною, між суб'єктивним і об'єктивним. Знання людини про обставини свого еволюційного програмування, інструменталізації її природи можуть серйозно торкнутися її ставлення до свого тілесного і душевного існування. Зміна у свідомості відбудеться у результаті зміни перспективи, переходу від перформативної установки, яка сприймає себе в першій особі щодо прожитого життя, до перспективи стороннього спостерігача, коли власне тіло людини від народження сприймається нею як об'єкт втручання з боку.

У тій мірі, в якій природна еволюція видів стає об'єктом генно-технологічного втручання і, як наслідок, потрапляє у сферу нашої відповідальної діяльності, відмінності між раніше окремими у нашому життєвому світі категоріями виробленого і того, що виникло природно, зникають. Це може призвести до появи спантеленої, заплутаної

свідомості, яка розуміє, що наша суб'єктивна природа, яка переживається як щось не призначене для використання іншими, насправді виникає в результаті генно-технологічного втручання, що відбулося ще до народження, шляхом інструменталізації фрагменту зовнішньої природи. Отже, біотехнології змінюють саморозуміння генетично запрограмованої особистості.

Дослідження, що проводяться на ембріонах, і доімплантаційна діагностика, викликають нашу чималу стурбованість, оскільки вони екземпліфікують небезпеку, пов'язану з перспективою «вирощування людей» [2], а, отже, втрати персональної ідентичності. Розвиток нових репродуктивних технологій (використання для виношування плоду «сурогатних» матерів, експерименти зі створенням штучної матки та ін.) розщепляють ядро традиційної самоідентичності людини в системі родинних стосунків з такими ідентифікаціями, як син, дочка, брат, сестра, мама, батько, бубуся, дідусь тощо.

У народженій з «пробірки» дитини може бути декілька мам (одна – біологічна, яка дала яйцеклітку, друга – яка виносила у своїй утробі і народила, третя – соціальна, що замовила цю послугу і усиновила дитину), може бути і кілька батьків (донор сперми, усиновлювач). Дуже часто трапляється, що «сурогатною» мамою, яка виношує і народжує дитину, виступає бабця, в результаті виникають гібридні ідентичності мами-бабусі новонародженого.

Технологія репродуктивного клонування може зробити непотрібним саме зачаття, привнести втрату змісту основоположних культурних символів-ідентичностей – чоловічого і жіночого начал.

Клонування та інші репродуктивні технології створюють ситуації, при яких народжувані діти взагалі ні в якому сенсі не будуть мати ні батька, ні матері, тобто виникне нова ідентичність «клона Бокановського» [2].

Таким чином, біотехнології володіють потужною антропопоетичною активністю, продукуючи людину у всіх її проявах. А поширення ідеології ліберальної євгеніки має велике значення в антропофілософському аспекті, тому що зачіпає онтологічну основу самоідентичності сучасної людини, розмиває межу між природним і штучним у тілесній фактурі людської істоти. Для штучно створених істот (об'єкт-суб'єктів) виникає новий вид ставлення до самих себе, який зачіпає їх онтологію органічного субстрату. При цьому ускладнюється ідентифікація і самоідентифікація об'єкт-суб'єктів. Біотехнології ставлять під сумнів питання існування й сутності (самоідентичності) не тільки окремої людини, а й людства в цілому.

**Література:**

1. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.
2. Хаксли О. О дивный новый мир / О. Хаксли. О дивный новый мир. – М.: Издательство: Азбука, 2006. – 256 с.

УДК 18

Володимир Личковах

## МИСТЕЦЬКА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ В ХУДОЖНІЙ ТВОРЧОСТІ

*У статті розглянуто проблему ідентичності в зв'язку із цінністю самореалізації людини. Звернуто увагу на різні рівні людської ідентифікації та самоідентифікації, досліджено мистецтво як естетичний спосіб утвердження ідентичності.*

**Ключові слова:** мистецька самоідентифікація, ідентичність, самореалізація людини, естетика.

### ***Lychkovakh V. Artistic self-identification in creation work***

*In article the problem of identity in the connection with value of human self-realization is investigated. Author pays attention to the different levels of human identification and analyzes the art as aesthetical kind of the consolidation of identity.*

**Ключові слова:** artistic self-identification, identity, self-realization of human, aesthetics.

### ***Лычковах В. Художественная самоидентификация в художественном творчестве***

*В статье рассмотрена проблема идентичности в связи с ценностью самореализации человека. Обращено внимание на разные уровни человеческой идентификации и самоидентификации, исследовано искусство как эстетический способ утверждения идентичности.*

**Ключевые слова:** художественная самоидентификация, идентичность, самореализация человека, эстетика.

Останнім часом, у зв'язку з цивілізаційними та світоглядними шуканнями доби глобалізації, в Україні зростає інтерес до проблем ідентифікації як у вимірах індивідуального буття людини (Андрос Є. І. Інтелект в структурі буття людини. – К., 2010), так і соціуму та нації (Проблеми теорії ментальності / За ред. М. В. Поповича. – К., 2006), морально-естетичних стратегій громадянського самовизначення (Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення / За ред. В. А. Личковаха. – Чернігів, 2006). У Львові з успіхом пройшла міжнародна конференція з проблем люд-

ської ідентичності [1]. Процеси національної, особистісно-громадянської, етнокультурної ідентифікації супроводжують історичні акти державо-, націє- і культуротворення, народження громадянина української держави.

Але в усі часи була і залишається вищою сенсожиттєвою цінністю особистісна самореалізація людини, пошук нею власного «Я» серед інших, творче розкриття індивідуальної тотожності з культурою нації, суспільства, історичної доби. Ідентифікація являє собою соціально-психологічну процедуру, в якій відбуваються процеси перенесення, вживання, ототожнення «Я» з людством, расою, нацією, етносом, родом, референтною групою, мікрогрупою, сім'єю, Іншим, самим собою (самоідентифікація). Протікаючи у сфері свідомості й підсвідомості, ці процеси активізують мислення, почуття, уяву, зіставляючи «самість» людини з «не-Я» аж до метаноїї (трансформації свідомості) у трансцендентальних і метафоричних формах самосвідомості та самопочуття. Природа людської ідентифікації та самоідентифікації має цілісний, особистісний характер, хоча може розгортатися на різних рівнях:

– мислительний, когнітивний, ментальний (в т.ч. на засадах трансцендентального обґрунтування);

– духовно-чуттєвий, естетичний (в т.ч. у мистецтві – через художню творчість і сприйняття), а також етичний – на рівні «етоса душі» як морального стрижня самоствердження.

Важливого значення ідентифікація та самоідентифікація набувають у творчих процесах, де відбувається реалізація та розширення власного Я, «етоса душі» в евристичних проектах, механізмах і продуктах творення (енергея і ергон), нових артефактах культури.

Серед різноманітних форм творчості як естетичних способів утвердження ідентичності особливе місце належить мистецтву – сфері художньо-образної самодіяльності і самоідентифікації людини. Художня творчість і сприйняття – це, з одного боку, канал зв'язку із соціальними цінностями та ідеалами, а з іншого, – каналізація власних, особистісних почувань, смаків, потреб, здібностей. В естетичному переживанні вбачаємо емоційно сконцентровану, духовно збагачену, естетичну форму людського світовідношення, яке утверджує себе через «життя миттєвістю» в апперцепції, вчуванні, катарсисі, грічуттів, розуму, фантазії [див. 2].

Засадничим моментом художньої творчості та сприйняття є акт самоідентифікації, який розгортається в процесі емоційно-образного, духовно-чуттєвого переживання, як відтворення соціального, етично-



го та естетичного досвіду особи через вживання або перенесення в образ. Вся історія світової естетики наголошує на евристичній, (само)пізнавальній, комунікативній функції «Я» («Я-схоплення») в акті апперцепції під час конституювання естетичного почуття, художньо-творчого процесу.

Мистецька ідентифікація безпосередньо пов'язана з естетичними формами перенесення, ототожнення, вживання, вчування тощо. Навіть «одивнення» («остранение» у В. Шкловського) ґрунтується на механізмах контрідентифікації, де на перший план виходить дистанціювання, опозиціювання, очуження образу від суб'єкта творчості чи сприйняття. «Я-схоплення» в естетичній апперцепції трансформується у «Я-відторгнення», замість перевтілення відбувається самовідчуження, що є зворотною стороною самоідентифікації, а етос самоствердження переходить у перетворені, навіть девіантні форми.

Отже, ідентифікація та самоідентифікація в мистецтві може набувати різних емпатійних виявлень у співпереживанні чи ототожненні:

1) з Творцем як вищим теургічним началом, що приходить до митця у подібі Музи, про що згадує багато письменників і поетів, композиторів і художників. (Порівнює Митця з Творцем і Папа Римський Іоан Павло II у «Листі до митців») [див. 3];

2) з предметом зображення (образом), яким можуть бути будь-які феномени людського світовідношення (світ у цілому, природа, люди, тварини, рослини, речі – через механізми метафоризації);

3) з автором чи персонажем (через художньо-комунікативний процес у трикутнику «автор-текст-сприймач»);

4) з ліричним героєм (ідеалом), коли його світоглядні й морально-психологічні цінності збігаються з настановами митця або перцепіента;

5) автора чи сприймача із самим собою (самоідентифікація), коли в образі утверджується власне Я з особистісною системою екзистенційних та культурно-естетичних координат, етосом моральних позицій;

6) у тимчасовій ідентифікації з будь-ким або будь-чим («Мадам Боварі» Флобера, «Черевики» Ван-Гога, прийом «suspense» Хічкока і т. ін.);

7) у відчуженні чи самовідчуженні на основі „одивнення” чи «очуднення» як контрідентифікації, перетвореної форми самоідентифікації через трансцендування естетичного досвіду від емпатії до «апатії», дистанціювання, принципову координацію сприймача та образу. Замість перевтілення тут здійснюється «в-себе-втілення», коли в перцептивному процесі чітко координується «Я» і «не-Я» (супрематичні форми К. Малевича чи геометрична утопія П. Мондріана).

На відміну від ментальної ідентифікації, яка спрямована на ото-

тожнення себе з Іншим (в т. ч. через розрізнення), мистецька ідентифікація є, перш за все, самоідентифікацією (через «вживання» або «очуження» як транспозицію власного «Я»). Когітальна ідентичність утверджує у свідомості індивідуальну «самість» (*cogito*), мистецька ідентифікація через естетичне переживання і співпереживання «розчинює» Я серед Інших, дозволяє знову і знов пережити життям людей різних часів і народів, будь-яких соціальних груп і гендерів (О. Флорбер: «мадам Боварі – це я!»), історія «Крейцерової сонати» Л. Толстого). Через перевтілення і навіть естетичне опредметнення («одивнення», «очуднення») досягається ідентифікація не лише антропоморфна, а й зооморфна і навіть предметно-речева («реїфікація»): «Холстомір» Л. Толстого, казки, байки, анекдоти тощо.

Мистецька ідентифікація здійснюється в різноманітних художньо-образних формах – метафора, алегорія, знак, символ, архетип, сигнатура – та в інших «топосах» асоціативно-поетичного мислення. Сам художній образ та його складові є естетичним засобом мистецької ідентифікації, трансцендування «Я» автора чи сприймача в нові реальності, стани, самовідчуття, з домінантним етосом імпресії чи експресії. Мистецьку ідентифікацію супроводжує, відтак, самоідентифікація з розширенням, трансценденцією власного «Я», навіть зміною свідомості – метаноїя. У зв'язку з цим можливі випадки остаточного «вживання», буквального «перевтілення» аж до втрати власного «Я» (неможливість вийти з ролі, стандартність амплуа, життя як у театрі, стереотипність творчості тощо).

Які б моделі мистецтва, історичні парадигми образотворчості ми б не взяли, всюди момент самоідентифікації є присутнім у структурі образу та переживання, правда, в різних статусах та іпостасях.

1. Мистецтво як мімезис. У цій парадигмі художньої творчості, що ґрунтується на реалізмі зображення, відтворення дійсності доповнюється самовідтворенням мистця (на відміну від натуралізму). Звичайно, міметичний механізм наслідування, відображення реальності тут є домінантним, але самоідентифікація все ж таки присутня в уподібненні, ототожненні із самим образом, перенесенні на нього своїх почуттів (Пігмаліон і Галатея). В тому, що у мистецтві Платон позначав через «тінь тіні», або «копію копії», мистець посідає місце другої «тіні» чи другої «копії», коли «дзеркалом» життя стає душа художника, а творчість розкриває те «око в душі», про яке писав В. Шекспір. Для процесу мистецької самоідентифікації тут є важливим не стільки самовідображення (яке в античності доходило до ілюзіонізму), скільки художня «після-дія», тобто не мімезис, а катарсис. Хоча і в процесі

художньої творчості художник-реаліст ідентифікує себе з образом, а втілення чи перевтілення зберігають етос особистості і самовідображення митця (згадаємо реалізм О. Флобера, Л. Толстого, «театр переживань» К. Станіславського, ранній період творчості Т. Яблонської). У трансісторичному розвитку реалістичних напрямів вищий ступінь посідає імпресіонізм, де об'єктивно-позитивістський підхід зливається із суб'єктивізмом зору, естетичної рецепції в цілому, а «відсторонене» сприйняття світу переростає в самоідентифікацію з ним. Вічність стає миттєвістю, як і навпаки. На жаль, цей суб'єктивний момент «життя миттєвістю» майже повністю елімінується в неореалістичних напрямках: фотореалізм, гіперреалізм тощо.

2. Мистецтво як експресія. У цій парадигмі художньої творчості механізми естетичного вираження і самовираження митця беруть гору над «чистим» мімесисом. Відбувається самореалізація митця через суб'єктивізацію образу, насичення його емоційно-виразними, експресивно-гіперболізованими, фантастичними елементами. Самоідентифікація через посилену експресію здійснюється відтак у романтизмі і неоромантизмі, символізмі, експресіонізмі. Не залишаючи остаточно реалістичні методи зображення, митець «розкріпає» тут своє уявлення, фантазію, почуття свободи творчості. Самоідентифікація набуває більш складних форм, ніж у реалізмі й навіть в імпресіонізмі. Йде отождоження не «Я» з образом, а навпаки, образу (знаку, символу) – з «Я», коли міметична природа мистецтва збагачується суб'єктивізмом виражальності, експресією творчого «Его-митця». Реіфікація образності переходить в її одухотворення, емоційне збагачення, патетичне піднесення («байронізм» у поезії, Жеріко й Делакруа в малярстві, музика від Бетховена до Вагнера, від Глінки до Чайковського й від Гулака-Артемівського до С. Борткевича). Художній реалізм змінюється на естетичний «егоїзм», що породжує образи, символи, знаки, які виражають не реальні, а мистецькі ідентичності (напр., «думи мої» Т. Шевченка). У романтизмі самоідентифікація здійснюється за рахунок отождоження з ліричним героєм (А. Міцкевич, М. Лермонтов, П. Куліш); у символізмі – через сплав образу з переживанням (Андрій Бєлий), отождоження символіки з реальними людьми і власними оцінками (М. Жук «Чорне і біле»), прилучення до вічності й космічних сфер (П. Тичина «Сонячні кларнети»); в експресіонізмі – через винесення власного «Я» у гіпертрофовані форми і смислосназущі кольори (групи «Міст», «Синій вершник», «Театр очуження» Б. Брехта і «Березіль» Леся Курбаса). Неоромантизм продовжує цю лінію мистецької самоідентифікації з ідеальним «Я» на протигагу недосконалому світові.

3. Мистецтво як теургія (світотворення). Ця парадигма мистецтва пов'язана із виникненням і розвитком авангарду й неоавангарду ХХ ст. Естетосфера авангардизму характерна відмовою від мімезису як такого, а експресія набуває тут самодостатніх, нефігуративних або сюрреалістичних форм [більш детально див. 4]. Митець уподібнюється Творцю, а теургія («універсальне ділання») стає принципом творчості. Художній процес перетворюється у свого роду світотворення, коли образ набуває автономної реальності із власним хронотопом. Замість об'єктивізму реалістичних напрямів чи навіть суб'єктивізму романтичної експресії на перший план висувається теургічне «Я» («ячництво» Гільєльмо де Торе), яке творить нову естетичну реальність за власними «мірками» та смаками. Мистецька самоідентифікація підіймається тут до отождолення з Творцем, до абсолютизації етосу творчого «Я» в акті художньої теургії. Цей процес потребує вже не мімезису, не експресії і навіть не екстазу в його естетичній формі (про що писав ще Платон), а трансцендування в «інші світи», само-трансценденції. В авангардистській творчості це пов'язується з феноменом трансгресії – «переступанням» норм і меж мистецтва, «злочинном» проти класики, усталених канонів художньої образності [5]. Як не парадоксально, митець тут, за словами Т. Манна, ідентифікує самого себе із «злочинцем», який руйнує звичні норми й встановлює нові авторитети. Разом з тим, це вимагає і самотрансцендування, тобто самопереборення і навіть самозаперечення заради виходу в нові світи, в антиципацію майбутнього. Саме тому в художній образності авангардизму розповсюдженими стають мотиви руху (футуризм), розкладання простору (кубізм), віртуальної реальності (сюрреалізм, абстракціонізм П. Мондріана), польоту (Марк Шагал). Але не тільки мотив польоту як такий є формою мистецької самоідентифікації як трансцендування. В широкому сенсі «польоти уві сні та наяву» є алегорією творчості, характеризують як свободу фантазії, так і естетичну суть самотрансценденції. З. Фрейд позначив суть мистецтва як «сновидіння наяву», де відбувається образна сублимація позасвідомого. С. Далі алегорично передав цю ідею в полотні «За п'ять секунд до пробудження від уколу бджоли». Відтак, не лише в авангарді, а й в інших напрямках мистецтва, самоідентифікація митця відбувається за рахунок образів (архетипів, сигнатур) Дороги, Подорожі, Польоту, Птаха, Неба, різноманітних топосів руху взагалі (птиця-трійка М. Голя, «Політ над гніздом зозулі» Кена Кізі).

4. Мистецтво як інставрація (текстотворення). Ця парадигма мистецтва знаменує перехід від авангарду до постмодернізму як „гри із

текстами". Авангардистська трансгресія стилю змінюється на полістилізм, мультикультуральний полілог, заснований на цитуванні, іронічному перелицьованні, перефарбуванні, переграванні. У такій суміші, «пастиш» стилів мистець нібито втрачає своє індивідуальне обличчя, наступає смерть автора» (Р. Барт), панування інтерфейсів, гіпертекстів, симулякрів. Мистецька самоідентифікація ототожнюється з деконструкцією текстів, іронічною діалектикою сакрального, «грою в бісер» (Г. Гессе). Текстотворча сутність постмодернізму доходить до ідентифікації авторського «Я» із текстом, «письмом», розчинення митця в знаково комунікативних актах, перформенсах, хеппенінгах, інсталяціях. Самоідентифікація відбувається у формах «автора ідеї», продюсера, менеджера, постановника тощо («соціальна скульптура» О. Чепелик, інсталяції з відеоартом В. Сидоренка). Десь втрачається часто індивідуальний «політ» в естетосфері творчості, натомість політ «уві сні та наяву» забезпечується сучасними комп'ютерними технологіями, мультимедійними засобами в інтерактивних мистецтвах. Самоідентифікація споживача мистецтва посилюється поширенням віртуальної реальності в кібернетичному просторі («cyber space»), пануванням sreen-культури, де ідентифікаційні процеси полегшуються візуальними засобами, які корелюють з особливостями сучасного мислення, сприйняття, світовідношення, що набули телевізійно-комп'ютерних вимірів. Калейдоскопічний характер картини світу, мозаїчність ментальності в добу Посткультури викликають в естетосфері поліперспективність образності, «дигітальність» методів, мультикультуралізм стилістики, багатоканальність і поліфункціональність творчості та сприйняття. Це загрожує можливим розщепленням людського «Я», уходом у віртуальність, появою шизофренічних симптомів самоідентифікації, «подвоєнням» і навіть «потроєнням» ідентичності. Невипадково фрейдівський психоаналіз замінюється на «шизоаналіз» Дельоза і Гваттарі, а фрейдівське розуміння мистецтва як «сновидіння наяву» все більше стає «польотом наяву» в його віртуальних, інсталяційних або симулякрних формах. Раціоналізм аристотелівської поетики мімезису через естетизм шеллінгівсько-шопенгаверівської «волі до експресії» і теургію світотворення в авангарді доходить до фаллоцентризму постмодернізму, «гри творчості» текстотворення, аж до «гри в маразм» [5].

На всіх цих етапах еволюції мистецтва, основних парадигм художньої творчості та сприйняття процес мистецької самоідентифікації є неодмінною компонентою естетосфери суспільства. Але подібно до того, як змінюється дух епохи, чуття життя і образ світу в мистецтві,

змінюються і форми самоідентифікації, її змісти, сенси, цінності. Спільним є етос пошуку і утворення власного «Я», соціалізація та інкультурація особи, творча самореалізація через трансцендування в «польотах уві сні та наяву».

### **Література:**

1. Людина та її ідентичність в добу глобалізації: Матеріали міжнародної конференції. – Львів, 2010.
2. Личковах В. А. Світовідношення як переживання: онтологія, феноменологія та естетика «життя миттєвістю» // Філософська думка. – 1994. – № 5.
3. Лист Папи Івана-Павла II «До митців» // Поступ. – № 90. – Львів, 1999.
4. Личковах В. А. Естетосфера авангардизму // Вісник Черкаського національного університету. – Вип. 170. – Черкаси, 2009.
5. Личковах В. А. Трансгресія і художня творчість // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – К., 2004.
6. Личковах В. А. Від Фауста до Леверкюна: Вступ до некласичної естетики. – Чернігів, 2002.

УДК 008

**Krystyna Najder-Stefaniak****TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA I ROZUMIENIE CZASU**

**Найдер-Стефаниак К. Культурна ідентичність і розуміння часу**

*У статті представлено дві можливі «відповіді» людини на ситуацію, яка ускладнює сучасний світ. Одна з них – культура попередності – відмова від неперервності часу на користь його точковості, друга – екологічна культура – підкреслює цінність тривання. Перша вписується в новочасну парадигму мислення, друга – в парадигму екологічного мислення.*

*Звертається увага на зв'язок обох культур з різним розумінням і переживанням часу. Зауважується, що відмовляючись від неперервності між минулим, сучасним і майбутнім, людина втрачає відчуття ідентичності.*

**Ключові слова:** культурна ідентичність, почуття ідентичності, попередня культура, тривалість, творчість, час.

**Najder-Stefaniak K. Cultural identity and comprehension of time**

*The article outlines two possible human “responses” to the general situation of today’s world. One, here named “provisional culture”, abandons continuity for momentariness, the other – ecological culture – underscores the benefits of duration. The first derives from the modern thought paradigm, the second from the paradigm of ecological thought.*

*The author points to the two culture models’ relation to different time concepts. She notes that by resigning continuity between the past, present and future, humanity losing loses a sense of identity.*

**Key words:** cultural identity, sense of identity, provisional culture, duration, creativity, time

**Найдер-Стефаниак К. Культурная идентичность и понимание времени**

*В статье представлены два возможных «ответа» человека на ситуацию, которая усложняет современный мир. Одна из них – культура предварительности – отказ от непрерывности времени в пользу его точечности, другая – экологическая культура – подчеркивает ценность длительности. Первая вписывается*



*в в парадигму мышления Нового времени, другая – в парадигму экологического мышления.*

*Обращается внимание на связь между двумя культурами с разным пониманием и переживанием времени. Утверждается, что отказываясь от непрерывности между прошлым, нынешним и будущим, человек теряет чувство идентичности.*

**Ключевые слова:** культурная идентичность, чувство идентичности, предварительная культура, продолжительность, творчество, время

## Wstęp

W kontekście refleksji dotyczącej problemów identyfikacji i tożsamości kulturowej oraz ich znaczenia w sytuacji dialogu kultur warto zwrócić uwagę na związek między tym czy jesteśmy w stanie uświadamiać sobie naszą kulturową tożsamość i tym jak rozumiemy czas. Warto zauważyć, że nasze rozumienie czasu ma wpływ na kształt kultury, jaką tworzymy, a także na to, jakie spotkania z tą kulturą jesteśmy zdolni realizować.

Kulturę odczytujemy ze śladów pozostawianych przez działających ludzi w środowisku i przestrzeni człowieka. Zestawione ze sobą „środowisko” i „przestrzeń” akcentują każde inny aspekt otoczenia człowieka. „Środowisko” odnosi się do obiektywnego bycia otoczenia, „przestrzeń” do wyobrażania i postrzegania środowiska oraz do doznawania go poprzez schematy rozumienia i wartościowania. Oba pojęcia – i środowisko i przestrzeń – pomagają zrozumieć sytuację człowieka, dostrzec relacje, w jakie jest uwikłany. Implikują rozumienie człowieka w jego fizycznym i duchowym wymiarze inspirują do refleksji na temat związków między tymi wymiarami.

Otoczenie jest ważne jako inspirujące lub prowokujące do odpowiedzi na możliwości bycia, jakich dostarcza. Otoczenie ma wpływ na to, jakim człowiek będzie się stawał. Ma wpływ, ale nie wyznacza człowieka automatycznie. Człowiek korzysta z szans, jakie daje otoczenie i z własnej potencjalności, tak jak chce i umie. O rozmiarach odpowiedzialności człowieka za siebie świadczy to, że jest on w stanie zmieniać otoczenie, wybierać je, świadomie kształtować a nawet tworzyć. Środowisko zmieniamy wpływając na to, co zewnętrzne względem nas, przestrzeń zaś na dwa sposoby: rozwijając lub niszcząc zdolności człowieka dotyczące doznawania i rozumienia środowiska albo zmieniając środowisko. Środowisko doznawane poprzez schematy rozumienia i wartościowania staje się przestrzenią.

Środowisko i przestrzeń człowieka współbrzmia z kulturą. W XX wieku pojawiła się propozycja kultury, w której rezygnuje się z ciągłości czasu na



rzecz jego punktowości. Taką kulturę można nazwać kulturą doraźności<sup>1</sup>. Warto przyrzeć się wynikającym z tej kultury zagrożeniom dla przestrzeni człowieka i w rezultacie także dla jego stawania się i dla tworzonego przez niego świata. Świadomość tożsamości kulturowej pojawia się w wymiarze przestrzeni człowieka. Kształt tej przestrzeni może spowodować, że taka świadomość się nie pojawi.

### **1. Kultura doraźności a kultura ekologiczna**

Kultura rezygnująca z założenia ciągłości czasu na rzecz jego punktowości wpisuje się w ten sam paradygmat myślenia, który skutkował wydarzeniami sprawiającymi, że trudno dziś kontynuować oświeceniową wiarę w to, że oświata, powszechne kształcenie, rozwój wiedzy i możliwości technicznych będą sprzyjać powstawaniu dostatniego świata i przyjaznych relacji między ludźmi. Wiemy już, że «wyrafinowany intelektualizm, artystyczna wirtuozeria i kunszt, znakomitość naukowa mogą aktywnie służyć żądaniom totalitaryzmu, czy chociażby spoglądać obojętnie na szerzący się wokół sadyzm»<sup>2</sup>, że w racjonalnie zaplanowanych obozach śmierci może rozbrzmiewać wspaniała muzyka wielkich kompozytorów. W dodatku człowiek wymyślający zadziwiające rozwiązania techniczne i odkrywający prawdy pozwalające na ingerencję w skomplikowane procesy natury nie potrafi zatrzymać niszczenia własnego społeczno-przyrodniczego środowiska i degradacji samego siebie. Źródłem tej bolesnej klęski oświeceniowych nadziei musi być jakiś fałsz w podstawowych założeniach i schematach myślenia. Fałsz, który doprowadził do powstania przestrzeni nieprzyjaznych człowiekowi, przestrzeni zmuszających człowieka by przestał przeżywać swoje istnienie jako trwanie zespalające doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne. By uczynił je zbiorem punktowych zdarzeń-przeżyć nagle dosięgających człowieka w postaci szoku, punktowych przeżyć, które przyjmujemy do wiadomości jako momenty nie mające wymiaru w czasie. Wypierają one doświadczenie, które tym się różni od szokowego przeżycia, że ma związek

---

<sup>1</sup> „Kultura doraźności” pojawiła się w tytule Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez profesora Andrzeja Góralskiego w Polskim Towarzystwie Uniwersalizmu, w Warszawie, w 2005 roku. Temat konferencji: Życie pełne, dobrze urządzone a kultura doraźności. Intelektualiści i młoda inteligencja w Europie przemian zainspirował mnie do zajęcia się specyfiką tej kultury. Przedstawiłam tam wystąpienie pt. Pułapka doraźności.

<sup>2</sup> G. Steiner: Gramatyki tworzenia, tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 10.

z tradycją, wyróżnia się ciągłością i wzbogaca osobowość człowieka<sup>1</sup>. W kulturę doraźności wpisują się szokowe przeżycia, które nie mają trwania. Nie sposób w oparciu o nie budować tożsamość czegokolwiek. Spotkania zamieniają się tu w zderzenia i w rezultacie nie można prowadzić dialogu.

Twórczą odpowiedzią na sytuację w jakiej znalazł się współczesny świat, jest kultura wyrastająca z myślenia porządkowanego przez metaforę ugruntowaną w pojęciu ekosystemu. Ta metafora jest alternatywą dla nowożytniej metafory maszyny. Z perspektywy nowego, zarysowującego się coraz wyraźniej paradygmatu myślenia dostrzegamy i niepokojącą doraźność niektórych zmian i wartość twórczego trwania.

Paradygmat ekologiczny w obszarze aktywności poznawczej uwzględnia nie tylko rozum ale także intuicję, doznawanie, doświadczanie. Myślenie w paradygmacie ekologicznym jest holistyczne i wraca do czterech przyczyn Arystotelesa, relacje postrzega jako znacznie bardziej złożone niż w schemacie podmiot – przedmiot, analogicznie do relacji ekosystemowej. Takie myślenie potrzebuje pojęcia sacrum i przywraca trwanie czasowi.

Kultura doraźności ma korzenie w paradygmacie redukcjonistycznego, analitycznego, antagonizującego myślenia nowożytnego, podobnie jak świat, będący efektem wynikających z tego myślenia działań, który dostarczając nadmiaru wrażeń i bardzo skrótowych informacji implikuje doznawanie rzeczywistości, potwierdzające sens tej kultury. Z nowożytnego paradygmatu myślenia wyrastają dwa pojęcia czasu pozbawionego wymiaru przyszłości: to zaproponowane przez Kartezjusza i to zaproponowane przez Bergsona, które choć różne, współbrzmia z kulturą doraźności. Wymiaru przyszłości pozbawiona jest zarówno terażniejszość w bycie punktowym jak i pochłaniająca przeszłość, rozrastająca się wciąż terażniejszość Bergsona. W kulturze ekologicznej przeszłość, terażniejszość i przyszłość współlistnieją. W odniesieniu do ekosystemu możemy zrezygnować z punktowości „teraz”. Terażniejszość nie musi być sprowadzana do punktu przejścia między przeszłością a przyszłością. Zyskuje trwanie uwikłane zarówno w przeszłość jak i w przyszłość.

## **2. Rozumienie czasu i budowanie tożsamości**

Pojęcie czasu inspirowało do rozważań filozoficznych już myśliciele starożytnych. Z platońskiego *Timajosa* dowiadujemy się, że „byt”, „przestrzeń” i „powstanie” istniały zanim powstał świat. Ten ostatni, Demiurg wykonał według doskonałego wzoru, który zawsze jest taki sam

<sup>1</sup> K. Sauerland: *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa 1986 s. 151.

a więc jest ponadczasowy, czy beczasowy, wieczny. Świat-wszecławiat będucy żywym organizmem, a więc posiadający duszę został stworzony jako jeden i doskonały, co skutkuje tym, że nie może się zmieniać. Ma początek i wieczną terażniejszość. Czas istnieje jednak wewnątrz tego świata i dotyczy stawania się bytów będucych odzwierciedleniem idei. Arystoteles, rozpatrywał czas jako miarę ruchu i ukierunkowywał myślenie ujmujące czas jako atrybut lub aspekt ruchu<sup>1</sup>. Dla arystotelików ruch pełni funkcję różnicowania materialnego, bezkształtnego podłoża a czas to miara ruchu. W *Fizyce* czytamy, że czas „jest ilościową stroną ruchu”, że jest „rodzajem ilości”. Ruch-zmiana sprawia, że pojawia się jakieś „przed” i „po”, zauważa Arystoteles i dodaje: „także w czasie występuje >>przed<< i >>po<<, bo czas i ruch zawsze sobie wzajemnie odpowiadają”. Zdaniem Arystotelesa ruch jest ciągły i proporcjonalny do ruchu czas także. Czas składa się nie tylko z „przed” i „po”, ale też z tego, co po środku, z „teraz”.

Na gruncie myśli teologicznej średniowiecza zrodziła się refleksja nad czasem ujmowanym jako trwanie. Dla zrozumienia rozpatrywanych w ramach tej refleksji zagadnień potrzebne okazały się specyficzne pojęcia dotyczące czasowości. Jedno z nich to *aeternitas* – pojęcie graniczne równe beczasowości i przynależne tylko Bogu. Inne to *aeuum* – pojęcie czasowości przysługujące bytom duchowym, oznaczające czas, który ma początek, ale nie ma końca. W refleksji nad trwaniem czas przestaje być uniwersalną, obiektywną miarą ruchu-zmiany staje się subiektywnym przeżywaniem trwania. Subiektywne rozumienie czasu, siedliskiem którego jest ludzki duch zainspirowało Augustyna do zajęcia się problematyką świadomości czasu i zagadnieniem terażniejszości oraz przeszłości i przyszłości.

Augustyn rozpoczyna swoje słynne rozważania o czasie od paradoksu polegającego na tym, że jednocześnie wiemy i nie wiemy, czym jest czas. Wiemy, bo go doświadczamy, nie wiemy, gdy próbujemy zrozumieć. Zdaniem Augustyna odpowiedzi na pytanie: Czym jest czas? powinniśmy szukać poprzez doświadczenie subiektywnego i modalnego czasu wewnętrznego. Ten czas można sprowadzić do trzech modi obecności: 1/ pamięci, czyli istniejącej w duszy obecności przeszłości, 2/ aktualnego spostrzegania, czyli obecności terażniejszości i 3/ oczekiwania, czyli obecności przyszłości.<sup>2</sup> W koncepcji Augustyna terażniejszość nie redukuje się do nieuchwytnego momentu między przeszłością, której już nie ma a przyszłością, której jeszcze nie ma, trwa zawierając w sobie pamięć przeszłości i oczekiwanie przyszłości.

<sup>1</sup> *Physikē* IV 11. 218b -219a - 219b, tłum. B. Kupis [w:] Jan Legowicz: *Teksty wybrane z historii filozofii. Filozofia Starożytna*, PWN, Warszawa 1968, s. 212

<sup>2</sup> Augustyn: *Wyznania*, księga XI, rozdział 14, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Platan, Kraków 1994.

Akcent na trwanie czasu stawia też Bergson, w koncepcji którego przeszłość nie mija, lecz pozostaje składając się razem z terażniejszością na wciąż twórczo kontynuujące się trwanie. Metaforą takiego czasu jest tocząca się śnieżna kula. Bergsonowski czas nie potrafi jednak przekroczyć rozrastającej się wciąż terażniejszości. Jest ona efektem twórczości, która polega na tym, że nasze działanie «wypływa ze swych poprzedników na mocy ewolucji *siu generis* w ten sposób, że odnajdujemy w nim poprzedniki, które je tłumaczą, a (...) dodaje do nich coś zupełnie nowego stanowiącego postęp, podobnie jak owoc stanowi postęp w stosunku do kwiatu»<sup>1</sup>. Bergsonowski czas składa się z przeszłości dostępnej dzięki pamięci i terażniejszości, czyli aktualnego bycia. Nie ma w nim obecności przyszłości, którą zastępuje nieustannie nowa terażniejszość.

U Platona czas jest związany z porządkiem zachodzenia zmian. Dla Arystotelesa czas jest atrybutem ruchu i miarą jego ilości. Dla Augustyna i Bergsona czas jest atrybutem trwania i miarą bycia bytu. Wszystkie te czasy są realne. Zmienia się w istotny sposób rozumienie czasu u Kartezjusza. Czas przestaje tu być «ilością ruchu» staje się «liczbą ruchu». W *Zasadach filozofii* czytamy: „...skoro odróżniamy czas od ogólnie branego trwania i skoro mówimy, że jest on liczbą ruchu, to jest on tylko modyfikacją myślenia. Bo doprawdy nie pojmujemy w ruchu innego trwania aniżeli w rzeczach, które się poruszają, skąd jasno widać, że jeśli dwa ciała, jedno powoli, drugie szybciej poruszają się w ciągu godziny, nie wyliczymy więcej czasu w jednym niż w drugim, choć o wiele więcej jest w nim ruchu. „<sup>2</sup>

Kartezjusz inspirował do abstrakcyjnego rozumienia czasu. Píše: «Trwanie, porządek, liczbę rozumiemy też najwyraźniej, jeżeli tylko nie będziemy dokomponowywać do nich jakiegoś pojęcia substancji, a tylko sądzić będziemy, że trwanie jakiegokolwiek bądź rzeczy jest wyłącznie modyfikacją, poprzez którą pojmujemy samą tę rzecz, o ile ona utrzymuje się w istnieniu.»<sup>3</sup> Ponadto Kartezjański czas traci ciągłość: «...jeśli uprzytomnimy sobie istotę czasu, czyli trwania rzeczy; jest ona taka, że części czasu wzajemnie od siebie nie zależą ani nigdy nie współistnieją. Toteż z tego, że już jesteśmy, nie wynika, że będziemy w najbliższym następującym czasie, o ile jakaś przyczyna, ta mianowicie, która nas wprawdzie stworzyła, nie będzie nas jak gdyby wciąż na nowo stwarzała, tj. zachowywała»<sup>4</sup>.

Kartezjusz proponuje wyobrażenie i pojęcie czasu uniwersalnego:

<sup>1</sup> H. Bergson: *Materia i pamięć*, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1930, s. 170.

<sup>2</sup> Descartes: *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 35.

<sup>3</sup> jw., s. 34.

<sup>4</sup> jw., s. 17.

«Lecz by zmierzyć trwanie wszystkich rzeczy, porównujemy je z trwaniem tych największych i najrówniejszych ruchów, przez które powstają lata i dnie i to właśnie trwanie nazywamy czasem. Co zatem nie dodaje trwaniu wziętemu ogólnie nic, prócz modyfikacji myślenia.»<sup>1</sup> Czas uniwersalny, nieskończenie podzielny, równomiernie płynący, to wyobrażenie związane z wizją niezmienną wieczności. Taki czas jest niezbędny nauce, bo umożliwia dokładną powtarzalność i w efekcie koincydencję operacji badawczych przeprowadzonych w innym miejscu przestrzeni i czasu. Taki uniwersalny czas, jako punkt odniesienia, wprowadza porządek chroniący konstrukty rozumu przed pogrążeniem się w chaosie<sup>2</sup>. Z kulturą doraźności współbrzmia abstrakcyjność i nieciągłość kartezjańskiego czasu. Kartezjańska teraźniejszość jest punktowa, nie ma ani przeszłości ani przyszłości.

Poczucie tożsamości możemy mieć z czymś, co trwa. W kulturze doraźności nie odnajdujemy trwających punktów odniesienia. Uwięzioną w ciągłej teraźniejszości rzeczywistość usiłujemy ożywić sięgając po ciągłe jej zaprzeczanie. W rezultacie myślimy, wartościujemy i działamy w perspektywie braku trwania czegokolwiek. Mamy problem nie tylko z tożsamością kulturową ale z każdą tożsamością. Właśnie ten problem powoduje, że tak łatwo traktujemy siebie jak środek do celu i tak trudno nam realizować imperatyw Immanuela Kanta, który postulował, by człowieczeństwo, tak w sobie jak i w drugim człowieku traktować zawsze jako cel.

W kulturze ekologicznej czas ma wymiar trwania i związany zostaje z twórczością. Twórczością jest inicjowanie jakiegoś nowego systemu bycia, nowej teraźniejszości. Kolejne teraźniejszości dokonują się na tle wieczności, która ofiarowuje możliwość zaktualizowania kolejnego bycia bytu. Ta wieczność stanowi odniesienie dla pomiarów długości kolejnych teraźniejszości i usytuowania ich początków i końców. Ją usiłują odmierzać kalendarze, klapsydry, zegary wodne, mechaniczne i elektroniczne. Okres drgań atomu cezu, który współczesna nauka przyjęła za najbardziej ścisłą miarę czasu i spalanie kadzideł na antycznym Oriencie to zestandaryzowane

<sup>1</sup> jw., s. 35.

<sup>2</sup> U Newtona staje się bytem samoistnym, jednorodnym, ciągłym, jednowymiarowym i biegnie, czy może lepiej upływa równomiernie. Możemy zobrazować go za pomocą prostej zakończonej strzałką. Jako anizotropowy, czas płynie od przeszłości do przyszłości. Równoległe w fizyce funkcjonuje zasada izotropowości, która głosi, że prawa fizyki są symetryczne w czasie, że wszystkie procesy fizyczne są odwracalne /prosta bez strzałki/ oraz teoria struktur rozgałęzionych, która rezygnuje z ambicji opracowania teorii wyjaśniającej anizotropowość czasu i podejmuje zadanie skromniejsze: wyjaśnienia faktycznego porządku czasowego zdarzeń w dostępnym człowiekowi obszarze wszechświata.

w danej epoce historyczno-technicznej – kody pomiaru idealnego czasu matematycznego ściśle związanego z wizją wiecznej niezmienności, równomiernego, punktowego czasu-liczby. Czas matematyczny to jakby rytm metronomu stanowiący tło dla czasu-trwania, który można porównać do czasów utworów muzycznych, w których długość i krótkość, szybkość i powolność, są zarazem splecione rytmem metronomu i od niego wyzwolone<sup>1</sup>.

### 3. Tożsamość wpisana w ślady

Do specyfiki człowieka należy możliwość tworzenia. Powołuje on do istnienia różnego rodzaju dzieła, które stają się śladem jego istnienia. Ślad jest pojęciem z dziedziny ontologii zwracającym uwagę na istnienie czegoś, z czym nie stykamy się bezpośrednio. Ślad odsyła do tego, czego nie ma tu i teraz, inspiruje do transcendowania poza teraźniejszość i sytuację. Sugeruje istnienie rzeczywistości innej niż ta, w której jesteśmy aktualnie. Może mieć głębię, z której warto nauczyć się czerpać.

Umiejętność zauważania i rozpoznawania śladów sprawia, że podróże mogą kształcić. Poza tym umiejętność ta ma pozytywny wpływ na nasze bezpieczeństwo pozwalając na przykład w porę zauważyć możliwość spotkania się z drapieżnikiem. Pomaga też odkryć źródło wody, znaleźć drogę do osady, upolować zwierzę itd. Są też ślady pozostawione przez doświadczenia w naszej pamięci, które wpływają na to jak myślimy, wartościujemy, działamy. W książce Barbary Skarga *Ślad i obecność* czytamy: „Cała historia nie jest niczym innym niż odczytywaniem śladów. A czymże jest nauka, jak nie próbą odsłonięcia przyczyn fenomenów, które zostawiły ślady w postaci tych lub innych obserwowalnych wydarzeń? Wszystko jest śladem tego, co już minęło, wszędzie mamy do czynienia tylko ze śladami, obecność bowiem umyka.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> George Steiner tak pisze o tej ambiwalencji: «Takie terminy jak ‘allegro’ bądź ‘adagio’ są niezbywalnie historyczne, techniczne i subiektywne. Ciasne następstwo muzycznych konfiguracji daje wrażenie vivace; tam gdzie są mniej liczne czy bardziej rozciągnięte, pojawia się odczucie powolności. Wszelako z każdym taktem kompozytor i wykonawca mogą odmienić zakładany efekt. Są miniatury Weberna niekiedy trwające mniej niż minutę «standardowego czasu», które uchu wydają się powolne i przestronne. Są u Beethowena *larga*, których formalna powolność rodzi wrażenie niezwykłej gęstości w czasie. Słyszałem Richtera, który szybki jak błyskawica tryl Liszta zagrał w sposób sugerujący nieskończoność. Nie ma innej formy ludzkiego wyrazu, w której możliwość synchronni i niezgody pomiędzy czasem i trwaniem byłyby tak różnorodne i płodne jak w muzyce.» /G. Steiner: *Gramatyki tworzenia*, wyd. cyt., s. 216.

<sup>2</sup> Barbara Skarga: *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 73.

Nasuwa się pytanie, czy ślad nie jest jakąś formą obecności w sensie francuskiego *être présents* /być obecnym/. Dzięki śladom jakie zostawia obecność, może być ona w jakiejś mierze dostępna nawet wtedy, gdy w znaczeniu animowego *il y a* /znajdować się w jakimś miejscu/ znika jej źródło.

By korzystać ze śladów niezbędna jest świadomość ciągłości czasu i umiejętność poruszania się w jego trzech wymiarach. Ślad odsyła do minionej obecności. Pozwala odkryć przeszłość. Ślad pomaga też odkrywać możliwość zaistnienia wydarzeń i spotkań. W tym drugim przypadku ma wpływ na realizowanie przyszłości. Ślad może istnieć dzięki związkom terażniejszości z przeszłością i przyszłością.

Budujemy naszą tożsamość kulturową i uczymy się uświadamiać ją sobie korzystając ze śladów, które potrafimy odczytywać w naszym otoczeniu. Te ślady znajdujemy na przykład w architekturze, w książkach, w muzyce, w strojach, w zwyczajach i zasadach współbycia, w świętach i poezji. Wpisując się w te ślady stajemy się częścią żyjącego systemu, który one konstituują, czujemy jak niezbędny jest on nam do poczucia własnej tożsamości. Zakorzenieni w takim systemie stajemy się silni i mamy poczucie bezpieczeństwa, które sprawia, że możemy spotykać się i dialogować z innymi kulturami, że potrafimy być gościnni i chcemy twórczo wpływać na losy własnej kultury.

### **Bibliografia:**

1. Augustyn: Wyznania, księga XI, rozdział 14, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Platan, Kraków 1994.
2. Bergson H.: Materia i pamięć, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1930, s. 170.
3. Descartes: Zasady filozofii, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
4. Legowicz J: Teksty wybrane z historii filozofii. Filozofia Starożytna, PWN, Warszawa 1968.
5. Sauerland S.: Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej, PIW, Warszawa 1986.
6. Skarga B.: Ślad i obecność, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
7. Steiner G.: Gramatyki tworzenia, tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004.



УДК 008

Irena Kotowicz-Borowy

## OBLICZA TOŻSAMOŚCI NA POGRANICZACH EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

### **Котовіч-Борови І. Обличчя ідентичності на пограниччях Центрально-Східної Європи**

*У статті розглядається проблема ідентичності на пограничних територіях давньої Речі Посполитої. Цей регіон завжди був мозаїкою націй, віри і традицій. Звертається увага на вплив глобалізації в культурі на зворотні процеси – втеча від уніфікації та підреслення різномайття. Важливу роль у цих процесах відіграє національна ідентичність.*

**Ключові слова:** ідентичність, пограниччя, глобалізація, уніфікація, культурне різномайття.

### **Kotowicz-Borowy I. The faces of identities on the frontiers of Central Eastern Europe**

*In the article author investigates the problem of identity on the frontier territories of old Republic of Poland. All the time this region was mosaics of nations religions and traditions. The author pays attention to the influence of globalizations in culture and opposite processes as avoiding the unification and underlining the cultural diversity. The important role in such processes plays national identity.*

**Key words:** identity, frontier, globalization, unification, cultural diversity.

### **Котович-Боровы И. Обличья идентичности на пограничьях Центрально-Восточной Европы**

*В статье рассматривается проблема идентичности на пограничных территориях давней Речи Посполитой. Этот регион всегда был мозаикой наций, веры и традиций. Обращается внимание на влияние глобализации в культуре на обратные процессы – побег от унификации и подчеркивание разнообразия. Важную роль в этих процессах играет национальная идентичность.*

**Ключевые слова:** идентичность, пограничье, глобализация, унификация, культурное разнообразие.

Pojęcie „kresów”, które można też rozumieć jako „pogranicza”, często



utożsamiane jest z terenem dawnych wschodnich i południowowschodnich rubieży Rzeczypospolitej. Jest to termin określający ekosystem społeczny posiadający specyficzne cechy geograficzno-polityczno- kulturowe, stanowiące konsekwencję historycznych uwarunkowań związanych z dziejami Rzeczypospolitej. Dzięki królowi Władysławowi Jagielle i kolejnym potomkom dynastii Jagiellonów, nastąpiło połączenie państwa Polskiego z Wielkim Księstwem Litewskim. Kresy objęły wówczas tereny położone na wschód od ekumeny. Po przyłączeniu Inflant w 1561r i całej ściany wschodniej po Unii Lubelskiej w 1569, zajmowały obszar od Inflant po Bezarabię, sięgając rzek: Dniestru, Bugu, Dniepru i Dźwiny<sup>1</sup>.

Na Kresach obok grupowo pełni wykrystalizowanej tożsamości narodowej mogą istnieć i takie, w obrębie których świadomość odrębności narodowej, a nawet tylko etnicznej, jest nikła. Za zasadniczy czynnik identyfikacji przynależności kulturowej na tych terenach, uznać można religię, obyczaj, rodzinność oraz przestrzeń, stanowiące habitat.<sup>2</sup> Współcześnie Kresy rozumiane jako pogranicze, traktowane są jako zjawisko dynamiczne w sensie geograficznym i socjo etnologicznym. Oznacza to uznanie ich zmienności w przestrzeni, czyli niestałość terytorium, któremu ten walor jest przypisywany, oraz zmienność układu kulturowego i etnicznego w wyniku procesów dyfuzji kulturowej i cywilizacyjnej.<sup>3</sup>

Przykład mogą stanowić masowe deportacje na Kresach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej, związane z II Wojną Światową, stosowane przez okupantów hitlerowskich i radzieckich. Spowodowały one wyrwanie z ojcowizny setek tysięcy ludzi. Najpierw wojna wymagała przemieszczania wielkich armii i tysięcy pracowników cywilnych stanowiących jej zaplecze. Później z kolei setki ludzi uciekało ze swoich niekiedy odwiecznych siedzib ze strachu przed okupacyjnym terrorem. Ostatecznemu zakończeniu II Wojny światowej, towarzyszył nie tylko powrót do domu wielotysięcznych rzesz, ale i nowy etap przemieszczeń podyktowanych politycznymi decyzjami zwycięzców.

Polska już w nowych granicach, stała się miejscem wielkich wędrówek

<sup>1</sup> M.Koter, Kresy państwowe, – geneza i właściwości [w:]Kresy-pojęcie i rzeczywistość, IS. PAN, Warszawa 1997, s. 21.

<sup>2</sup> Habitat(łac. habitat – mieszka, kompleks specyficznych warunków środowiska życia określonych populacji. W szerokim znaczeniu może oznaczać siedlisko. W wąskim – warunki lub miejsce, część biotopu w której osobniki danego gatunku znajdują najbardziej odpowiednie warunki życia)(w)S.Ciesielski, Przesiedlenia ludności polskiej z kresów wschodnich do Polski 1944-1947, Neriton, Warszawa, 1999, s. 210-211.

<sup>3</sup> S.Ciesielski, Przesiedlenia ludności polskiej z kresów wschodnich do Polski 1944-1947, Neriton, Warszawa 1999, s. 230.

Polaków, Niemców, Żydów, Ukraińców, Białorusinów, a w mniejszej liczbie także przedstawiciele innych narodowości. 27 lipca 1944 roku Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego pod dyktando Moskwy, zawarł z rządem ZSRR układ o polsko-radzieckiej granicy państwowej, w którym postanowiono przyjąć za podstawę granicy tzw. linię Curzona z pewnymi nieznacznymi korektami na korzyść Polski. W następstwie rozstrzygnięcia co do przebiegu wschodniej granicy Polski, zapadły decyzje odnoszące się do losów ludności polskiej, ukraińskiej, białoruskiej, litewskiej i żydowskiej, zamieszkującej po obu stronach nowej granicy. Układy zawarte między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a rządami: Białoruskiej SRR, Ukraińskiej SRR i Litewskiej SRR, zawierały analogiczne rozstrzygnięcia. Wszystkie trzy układy regulowały zarówno sprawy przesiedlenia ludności do Polski jak z Polski do odpowiednich republik radzieckich. Dotyczyły Polaków i Żydów będących do 17 września 1939 roku obywatelami Polski. Wraz z przesiedlającymi się mogły wyjechać ich rodziny (współmałżonkowie, rodzice, dzieci, wnuki i wychowankowie, a także inni domownicy, o ile prowadzili z przesiedlającymi się wspólne gospodarstwo domowe). Do 1 lipca 1945 roku na terenie obecnej Litwy zarejestrowano chętnych na wyjazd do Polski 383135 osób. Wyjechało 197156, tj. 45% chętnych do przeniesienia się. W przypadku Wilna wyjechało 80% chętnych, ale już z województwa wileńskiego zdążyło wyjechać zaledwie 31,3% osób deklarujących chęć przeniesienia się do Polski, zaś z Litwy Kowieńskiej tylko 8,3% zarejestrowanych, przybyło do Polski w jej nowych granicach. Z kolei z Ukrainy do 1 listopada 1945 roku przesiedliło się 772564 osób tj. 75% liczby osób deklarujących chęć przesiedlenia do Polski (854809 osób). Z Białorusi do 1945 roku przesiedlono do Polski 348 tys. osób co stanowiło 68% zarejestrowanych do wyjazdu. Największy procent wysiedlono z rejonu Grodna i Wołkowyska, najmniejszy z rejonu Nowogródka 20,6%, Wilejki 13,4%, Głębokiego 9,8%.<sup>1</sup>

Z tych ogólnych wyliczeń wynika, że tylko po II Wojnie Światowej wyrwano z rodzinnej ziemi Kresowej około 1,5 mln osób i przeniesiono w inny zupełnie ekosystem społeczny, posiadający odmienny habitat w postaci uwarunkowań fizjograficznych, historycznych i kulturowych.

Wysiedlenia z terenu Kresów wschodnich nie oznaczały całkowitego oderwania rodów od korzeni. Na wschodzie pozostała często bliska rodzina: bracia, rodzice, siostry. Dzisiaj mówi się o podwójnej tożsamości osób które, 60 lat temu zostały za wschodnią granicą oraz ich dzieci i wnuków. Wyznacznikiem najważniejszym jest język i religia, Jeszcze do niedawna syndrom Polak-katolik określał jednoznacznie tożsamość

<sup>1</sup> [www.ciesielski-stanislaw.tripod.com](http://www.ciesielski-stanislaw.tripod.com)

narodową. Tak było na Litwie, szczególnie Kowieńskiej, tak do dzisiaj jest w rejonie Solecznickim. Bywa też na Białorusi w rejonie Grodzieńskim, Pińskim i Stolińskim oraz na Ukrainie np. w rejonie Żytomierskim, Rówieńskim, Lwowskim, Iwano frankowskim czy Tarnopolskim. Często wśród starszego pokolenia zachował się też język polski. Młodzi rozumieją po polsku, gorzej mówią. Średnie i młode pokolenie potomków mieszkańców przedwojennych polskich kresów wschodnich, deklaruje obecnie tożsamość obywatelską kraju w którym się urodzili tj. Litewską, Ukrainką, Białoruską. Jednocześnie poczuwają się niejednokrotnie do tradycji polskich korzeni. To poczucie polskiej tożsamości grupowej przekłada się także na deklarowaną tożsamość szlachecką (drobnoszlachecką). Dawniej często obowiązywał syndrom Polak-szlachcic – katolik. Obecnie coraz częściej można spotkać się z deklaracją przynależności do społeczności drobnoszlacheckiej: Ukraińców, Polaków, Białorusinów, Tatarów, Litwinów. Na przykład: Ukrainiec – szlachcic, Polak-szlachcic, Białorusin – szlachcic.

Kresy to typ pogranicza etno kulturowego. Zaś klasyczne pogranicze to ekumen dwóch sąsiadujących narodów, z których każdy aspiruje do obszaru pogranicza jako części własnego terytorium etnicznego. Efektem tego jest powszechna dwujęzyczność a nawet dwukulturowość i relatywna częstość konwergencji kulturowych. Jeśli jednak podchodzi się do pogranicza z perspektywy kulturowej, to pojawia się tendencja do ujmowania go w kategoriach relacji między grupami społecznymi, do mówienia raczej o styku językowo-narodowościowym niż państwowym. Z tego wynika, że np. niezależnie od tego czy Polacy i Ukraińcy dysponowali własną państwowością, można mówić o istnieniu pogranicza polsko-ukraińskiego. Pogranicze może być traktowane jako przestrzeń w której historycznie współistnieją co najmniej dwie grupy etno kulturowe, jako forma współistnienia dwóch lub więcej etno kulturowych grup, wreszcie jako obszar występowania specyficznego typu człowieka-uczestnika kilku kultur<sup>1</sup>. Pogranicze stanowi zatem miejsce swoistego nałożenia się pól semiotycznych, stykających się kultur. Następuje przepływ różnych typów symboli wyrażanych m.in. w :języku, architekturze, obrzędowości, wyglądzie zewnętrznym (ubiór). Niekoniecznie wiąże się to z tolerancją i zrozumieniem odmienności etnicznych. Sam termin Kresy, stworzył w XIX wieku, Wincenty Pol znany geograf i poeta. Określił on Kresy jako żyjące własnym rytmem odległe pogranicza, które *pisane wielką literą stanowią jedyne w swoim rodzaju równoważnik nazwy geograficznej, zakresem swym obejmujący kilka regionów, kilka krain, kilka nawet*

<sup>1</sup> [www.ciesielski-stanislaw.tripod.com](http://www.ciesielski-stanislaw.tripod.com)

*obszarów etnicznych, uznanych jednak za obszar polskiej swojskości.* Do charakterystycznych cech Kresów należały: oddalenie od centrum państwa, peryferyjność w stosunku do ośrodków władzy, intensywnej gospodarki i żywej kultury, znaczny stopień geograficznej niedostępności i swoista dzikość, a także wynikające z poprzednich uwarunkowań bardzo słabe zaludnienie tych terenów. np. na terenach centralnych-ekumeny, gęstość zaludnienia w latach 90-tych XVI wieku wynosiła 20-30 osób na kilometr kwadratowy, natomiast na Kresach– na Rusi Czerwonej 10-20mk/km. kw a w kresowym województwie kijowskim 0-10mk/km kw.<sup>1</sup>

Granice Kresów były bardzo ze względu na rozległość i ukształtowanie, trudne do ochrony, zwłaszcza na wschodzie i południowym wschodzie, skąd zagrażali krajowi groźni sąsiedzi: Moskwa, Tatarzy Krymscy, Wołosi, a następnie Turcy. Po zhołdowaniu przez Turcję, Mołdawii i Chanatu Krymskiego, granica południowa na obszarze Ukrainy została cofnięta znad Morza Czarnego w stepy Dzikich Pól. Nie była ona stała. Część granicy wschodniej zwłaszcza na południowym jej odcinku, biegła również bezludnymi puszciami, błotami lub stepem<sup>2</sup>( Od ściany wschodniej państwo polsko-litewskie graniczyło z silnym Księstwem Moskiewskim, które za główny cel postawiło sobie złączenie pod swoim berłem wszystkich ziem wielkoruskich, w tym także podbitych przez Litwę).<sup>3</sup> W związku z nieustannym zagrożeniem, ludność pogranicza musiała być w ciągłym pogotowiu do obrony i wyrobić w sobie umiejętności wojenne. Prowadziło to do skrajnej militarystyki życia, szczególnie na najdalszych, południowych krańcach Kresów.<sup>4</sup>

W czasach przynależności Ukrainy do Wielkiego Księstwa Litewskiego ,podstawę jej obrony przed najazdami Tatarów, Wołochów i Turków stanowił system grodów, strażnic, zamków i zameczków usytuowanych w linii obronne. System opierał się na tzw. bojarszczyźnie. Polegało to na tym ,że dookoła grodów i zamków rozmieszczone były osady bojarów, posiadających tam dobra ziemskie i związanych obowiązkiem wojennym do utrzymania oraz obrony zamków, a także stawienia się z bronią na każde wezwanie wojewody. Po Unii Lubelskiej sytuacja Kresów Wschodnich uległa zasadniczej zmianie, ponieważ Litwa oddając Rzeczypospolitej Ukrainę, Wołyń i Podlasie przypieczętowała przebieg Kresów właśnie wzdłuż tych regionów.Za czasów Rzeczypospolitej duże zmiany nastąpiły

<sup>1</sup> J.Kolbuszewski,Kresy,Wrocław1996,s.13

<sup>2</sup> H. Dominiczak, Granice państwa i ich ochrona na przestrzeni dziejów,966-1996,Warszawa 1997, s. 72-73.

<sup>3</sup> H. Dominiczak, Granice...op.cit., s. 74-76.

<sup>4</sup> Tamże, s. (81-3).

w strukturze społecznej i narodowościowej Ukrainy. W tym też czasie zaczął upadać system obronny granic. Jagiellonowie po to by mieć obrońców granic Kresowych, obdarowywali hojnie ziemią i nobilitowali wojów, na drobną szlachtę .

W celu zaludnienia spustoszonej Ukrainy władze Korony, od czasów Stefana Batorego, a szczególnie w okresie panowania Wazów stosowały na szeroką skalę rozdawnictwo rozległych, bezludnych obszarów "za wysługi" ludziom możliwym i zasłużonym. Oni zaś osiedlali w swych majątkach osadników przybywających najczęściej z Polski. Przykład może stanowić przywożenie z Polski w XVII wieku osadników do pracy w majątkach Kiniewiczów na Polesiu. Osiedleńcy niekiedy wioski swoje nazywali od nazwy rejonu z którego przybyli. Na przykład Mazury. Do dzisiaj określa się tak na Ukrainie osoby których przodkowie przyjechali z Mazowsza. Osadnictwo na kresach można powiedzieć, że miało charakter rolniczo-wojenny. Jak pisze J.Kolbuszewski<sup>1</sup> *mając dobra na Ukrainie można się było szybko wzbogacić. Równie jednak szybko, razem z życiem te majątki stracić.* Mimo to chętnych nie brakowało.

W XV-XVI wieku tworzy się na Kresach tzw. Kozaczyzna ukraińska<sup>2</sup>. Na tereny rzadko zamieszkałe przez rodzimą ludność pochodzenia ruskiego oraz tatarskiego, a szczególnie Niż Zaporozki, przybywali osadnicy z Małopolski, Mazowsza, Wielkopolski, państwa Moskiewskiego, Mołdawii, Wołoszczyzny i Niemiec. Ta bardzo zróżnicowana społeczność, przekształcała się z czasem w specyficzny „wolny stan”o dominującej przewadze osób o proweniencji ruskiej<sup>3</sup>. Ze względów politycznych i militarnych rządy państw popierały na tych terenach rozwój własnego osadnictwa wiejskiego. Powstawały stąd enklawy skupiające kolonistów rolnych, osadników wojskowych i pojedynczych farmerów przybyłych z centralnych i przeludnionych ziem wewnętrznych państw. W czasach feudalnych kresy były terenem zbiegostwa chłopów pańszczyźnianych, zarówno z obszaru rdzeniowego państwa jak i z państw ościennych. Ci ostatni tworzyli więc drugą polityczną, zewnętrzną, kategorię ludności napływowej. Bywała ona ponadto umacniana uchodźcami wojennymi, politycznymi, religijnymi, bądź ekonomicznymi z krajów sąsiednich, którzy uchodząc przed pożąką wojenną, prześladowaniami lub klęskami żywiołowymi i ekonomicznymi we własnych krajach, przychodzili za ziemią, lub byli werbowani do pracy w dużych majątkach. Osiedlali się na

<sup>1</sup> J. Kolbuszewski, Kresy, Wrocław, 1996, s. 30.

<sup>2</sup> Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, 1965, t. 6, s. 122-123.

<sup>3</sup> M. Koter, Kresy państwowe-geneza i właściwości, [w:] Kresy pojęcie i rzeczywistość, IS.PAN, Warszawa 1997, s. 23.

obcym pograniczu i często tam już pozostawali na stałe. Tworzyła się tam specyficzna kultura kresowa często z własnym językiem, stanowiącym konglomerat języków rodzimych i napływowych. Z czasem utworzył się matecznik stanowiący źródło nowej, odrębnej tożsamości, w konsekwencji specyficznej świadomości politycznej i tendencji odśrodkowych, aż po własną państwowość włącznie.

Cechą najbardziej dla Kresów charakterystyczną była zawsze wielokulturowość. Wynikało to ze złożonej struktury wielonarodowościowej Ukrainy. Dominowała tu ludność Rusińska, szczególnie na terenach wiejskich, poza tym zamieszkiwali tereny Kresów ukraińskich Kozacy, Wołosi, Tatarzy, Polacy, Litwini, Niemcy i Żydzi. A także inne nacje na przykład: Ormianie, Grecy, Czeremisi, Szkoci. Największe zróżnicowanie występowało w miastach kresowych, których liczba w stosunku do obszaru zajmowanego przez Kresy nie była duża. Dominowała tu ludność napływowa. Byli to często Polacy związani z administracją państwową, wojskową i cywilną, wolnymi zawodami i sferą inteligentką. Duży procent stanowili też Niemcy, którzy szczególnie w większych miastach tworzyli patrycjat miejski. W mniejszych miastach zamieszkiwał znaczny procent ludności żydowskiej zajmującej się handlem i rzemiosłem. W 1764 roku na Ukrainie mieszkało 258 tys. ludności żydowskiej co stanowiło wówczas 44% ogólnej ich liczby w Rzeczypospolitej<sup>1</sup>. W miastach kresowych dobrze rozwijał się handel z Azją, czym zajmowali się kupcy ormiańscy i greccy, którzy również często dochodzili do wysokich pozycji w patrycjacie miejskim.

Zróżnicowanie etniczne wiązało się ze zróżnicowaniem religijnym mieszkańców Kresów. Rusini byli pierwotnie prawosławni, po Unii Brzeskiej (1696) wielu z nich przyjęło obrządek grecko-katolicki. Pozostali podobnie jak Grecy i Wołosi zachowali wiarę prawosławną. Polacy poza częścią spolonizowanej szlachty ruskiej, wyznawali wszyscy katolicyzm. Niemcy w zależności od kraju pochodzenia byli protestantami lub katolikami. Ormianie wyznawali swój narodowy ortodoksyjny lub unijny, kościół Ormiański. Tatarzy najczęściej pozostawali muzułmanami (mimo polonizacji). Żydzi wyznawali swoją wiarę Mojżeszową.

Zróżnicowanie religijne niejednokrotnie prowadziło na Kresach do różnych spięć. Tak było na przykład ze sprzeciwem części ludności rusińskiej odnośnie Unii Brzeskiej oraz z powstaniem ruchu staroobrzędowców (raskolników) w obronie „starej wiary”, w rosyjskiej części Ukrainy.

W tej mozaice kresowej, nacji i wiary, nigdy do końca nie było idylli.

---

<sup>1</sup> Główny Urząd Statystyczny, Historia Polski w liczbach, Warszawa 1994, tab. 25.



Biorąc jednak pod uwagę, znane powiedzenie, że *nie tak nie łączy jak wspólny wróg*, (Kresy stanowiły od początku przedmurze chrześcijaństwa) w obrębie niektórych grup panowała pełna konsolidacja. Na przykład *drobna szlachta wraz z „czernią” stawiała się wręcz jednym zastępem bratnim, zintegrowanym przez wspólnotę zagrożeń potrzeb i interesów*<sup>1</sup>

Unia Lubelska łączyła Koronę z Wielkim Księstwem Litewskim, dała Kresom tych samych władców i jedno państwo, co pozwoliło na długotrwałą integrację rozmaitych etnik zamieszkujących ten teren. Nie musiało to oznaczać dla nich jednak odrywania od rodzimej nacji czy wiary. Kwestia poczucia tożsamości narodowej, kulturowej czy społecznej nigdy właściwie do końca tak dla jednostek, jak całych zbiorowości na Kresach nie była oczywista. Tak zresztą bywa do dzisiaj.

Etnos polski w 1921 roku, był na Kresach w istocie, znacznie mniej liczny niż wynika to z danych GUS<sup>2</sup>. W rzeczywistości został on wzmocniony w wyniku polonizacji części Rusinów, Żydów, a także Niemców, którzy zostali przy swojej wierze ewangelickiej. Należy podkreślić, że strukturę wyznaniową ludności Ukrainy w dużej mierze zmienił okres zaborów. W zaborze rosyjskim został wówczas zlikwidowany Kościół Unicki a narzucone zostało prawosławie. Sytuacja ta właściwie się nie zmieniła do 1991 roku tj. Do odzyskania niepodległości przez Ukrainę. Oczywiście inaczej rzecz się przedstawiała na terenie Ukrainy Zachodniej (Galicji), gdzie Kościół grecko-katolicki funkcjonował do 1939 r. i w jakiś sposób stał się wyróżnikiem odrębności ukraińskiej.<sup>3</sup> W okresie międzywojennym (1.20-te XX w.) ludność ukraińska wykazywała już silne poczucie odrębności narodowej od Polaków oraz aspiracje polityczne. W 1931 roku w wynikach spisu „wśród języków ojczystych znalazł się obok ruskiego język ukraiński. Stosunek tych mieszkańców, którzy deklarowali jako język ojczysty ukraiński, do tych, którzy za taki uważali język ruski przedstawiał się w poszczególnych województwach następująco: w lwowskim 18,5%-15,6%, stanisławowskim 46,9%-22,0%, w tarnopolskim 25,1%-20,4% i w wołyńskim 68% mieszkańców deklarowało j. ukraiński jako ojczysty a tylko 0,4% uznawało j. rusiński za ojczysty .W tych

<sup>1</sup> J. Kolbuszewski, Kresy, Wrocław 1996, s. 23.

<sup>2</sup> Główny Urząd Statystyczny, Historia... op.cit.tab.128. Na przykład ludność polska w woj. Lwowskim stanowiła 56,6%, rusińska 35,9%, żydowska 7%, niemiecka 0,5%. W analogicznym okresie w województwie Tarnopolskim: ludność polska: 45%, rusińska 50%, niemiecka 0,2%, żydowska 4,8%. W województwie wołyńskim: ludność polska 16,8%, rusińska 68,4%, niemiecka 1,7%, żydowska 10,5%. W województwie Stanisławowskim: ludność polska 22,2%, rusińska 69,8%, niemiecka 1,2%, żydowska 6,8%.

<sup>3</sup> M. Koter, Kresy państwowe.... op. cit., s 29.

samych województwach językiem polskim w 1931 roku posługiwało się odpowiednio w lwowskim: 57,7%, stanisławowskim 22,4%, tarnopolskim 49,3%, wołyńskim 16,6%.<sup>1</sup> Nie oznaczało to oczywiście zawsze, jednoczesnego poczucia polskiej tożsamości narodowej.

Jedną z najstarszych tzw. odwiecznych społeczności zamieszkujących wzdłuż pograniczy Europy środkowo-wschodniej jest drobna szlachta pełniąca ważną, a niekiedy wręcz zasadniczą rolę w rozwoju kulturowym, dziejowym i gospodarczym dawnych rubieży Rzeczypospolitej. Przez nieomal czterysta lat można śledzić napływanie tutaj żywiołu szlacheckiego z różnych stron: z rojnego Mazowsza i Podlasia, ale także z Naddnieprza. W ten sposób na bazie miejscowego litewsko-ruskiego tj. bojarskiego, osadnictwa wojskowego tworzyła się hermetyczna warstwa wieloetnicznej drobnej szlachty obejmującej także osadnictwo tatarskie. Ta grupa społeczna od setek lat zachowująca własną wspólnotę kulturową, reprezentuje cechy długiego trwania wyrażające się zasiedziałością rodów heraldycznych i poczuciem własnej (szlacheckiej) tożsamości kulturowej, która jeszcze do niedawna charakteryzowała się wspólnymi, typowymi dla tej grupy wyróżnikami takimi jak: m.in. język, głęboka wiara, struktura społeczna, system wartości a także ubiór, zdobnictwo (np. tkanin), budownictwo i zwyczaje. Zachowane do dzisiaj zaścianki na terenie kresów Rzeczypospolitej od Łotwy przez dzisiejszą Litwę, Białoruś (Polesie), Ukrainę (Wołyń, Podole) aż po linię Karpat do Bukowiny w Rumunii i Mołdawii, nie różniły się nigdy w sposób zasadniczy od zaścianków mazowieckich czy podlaskich. Zamieszkiwała je bowiem ludność należąca do tej samej grupy społecznej.

Pełnienie służby dla bezpieczeństwa ojczyzny, wytworzyło wśród szlachty wysokie poczucie własnej godności. Honor szlachecki stał się jednocześnie postawą żołnierza dumnego z możliwości okazania męstwa i odwagi (nade wszystko w służbie ojczyzny).

Rodzina, wykształcenie, ziemia, wiara, patriotyzm – w systemie wartości potomków rodzin drobnoszlacheckich zawsze zajmowały i zajmują poczesne miejsce. Do dzisiaj zachowała się świadomość i duma z przynależności do swojej grupy i rodu.<sup>2</sup>

Drobna szlachta od wieków zamieszkując w różnych dzielnicach Rzeczypospolitej wchodziła w wyniku mariaży i burzliwych dziejów opartych na wojaczce w rozmaite koligacje zarówno z Węgrami, Wołochami, Tatarami, Litwinami, Kozakami jak też innymi nacjami, tworząc tradycję wielokulturową, czy to w obrzędowości, zdobnictwie, budownictwie,

<sup>1</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>2</sup> I. Kotowicz-Borowy, Honor to nie tylko słowo. Studium tożsamości kulturowej drobnej szlachty północnego Mazowsza, Warszawa 2005, s. 45.



języku ,czy modlitwie. Obecnie kiedy wspólnota terytorialna nie jest już tak silna, a więzi sąsiedzkie uległy rozluźnieniu, wydawać by się mogło, że drobna szlachta jako grupa społeczna przestanie istnieć. Tymczasem, przez wieki ugruntowywany pragmatyzm postaw, wynikający ze szlaku dziejowego tej zbiorowości, dyktuje jej drogę przetrwania. Mam tu na myśli między innymi coraz powszechniejsze zjazdy rodów drobnoszlacheckich, powstawanie licznych stowarzyszeń a także tworzenie i skupianie się wokół placówek polonijnych. Coraz częściej pojawiające się próby odradzania tradycji szlacheckich nie tylko w Polsce, ale też na terenie dawnych kresów Rzeczypospolitej wynika w dużej mierze z chęci ukorzenia własnej tożsamości i to zarówno przez osoby starsze wiekiem, pamiętające jeszcze z autopsji tradycje rodowe, jak młode pokolenie starające się odnaleźć swoje miejsce w obecnej rzeczywistości. Nie jest to więc tylko moda na odkrywanie własnej genealogii i szukanie herbowych przodków ,ale kryje się za tym coś więcej. Poczucie tożsamości indywidualnej, narodowej i grupowej.

Poczucie tożsamości zarówno indywidualnej jak utożsamianie się z określoną społecznością czy narodem, wynika przede wszystkim z przejętych w drodze socjalizacji głównie w rodzinie, wartości. Dziedziczenie po przodkach drogą transmisji ustnej oraz pokazu praktycznego, tego swoistego „kodu kulturowego”, odbywało się przez wieki z pokolenia na pokolenie poprzez określony styl życia i etos całej społeczności drobnoszlacheckiej.

Na styl życia składa się wiele elementów np. dom rodzinny (jego architektura, wielkość, wyposażenie wnętrza, lokalizacja), a także ubiór (jego cechy charakterystyczne, związek z aktualną modą), czy odżywianie się oraz sposoby utrzymywania higieny i zdrowia. Wskazane powyżej elementy tworzą pewien materialny, bytowy wymiar codzienności. Inny poziom budują takie elementy stylu życia jak życie rodzinne, kształcenie, udział w życiu publicznym i uczestnictwo w kulturze. Chodzi tu o zróżnicowanie ról i obyczajowość w rodzinie, czas, miejsce i formy udziału w wydarzeniach kulturalnych, obrzędach religijnych, kontakty towarzyskie, przyjacielskie, w tym kryteria doboru znajomych, sposoby spędzania czasu, tematy rozmów, specyfika języka.<sup>1</sup> Poczucie kompleksu drobnej szlachty w stosunku do zamożnych reprezentantów tej samej grupy społecznej, przez wieki powodowało, podobnie jak u innych społeczności (np. żydowskiej) wytworzenie cech charakterologicznych warunkujących postawy, takie jak kreatywność oraz silne dążenie do awansu społecznego. Próby wzorowania się na stylu życia i etosie zamożnej szlachty zawsze pełniły funkcję dowartościowującą oraz wzmagającą silniejsze poczucie szlacheckiej tożsamości.

<sup>1</sup> Fr. Kampka, Dawny etos szlachecki-współczesny styl życia,[w:]Drobna szlachta dawniej i dziś(red) I.Kotowicz- Borowy, MSZM, Ciechanów 2009,s.12.

Można powiedzieć, że styl życia stanowi to wszystko, co w danej grupie wydaje się oczywiste i normalne; sposób wartościowania zachowań – określanie, które są właściwe, a których należy się wstydić, stosunek do norm obyczajowych czy grzecznościowych. Styl życia analizować można na różnych poziomach organizacji społecznej. W wymiarze indywidualnym jest on przede wszystkim sposobem wyrażania siebie, osobistego gustu czy smaku i własnej tożsamości. Na poziomie grupowym wymiary stylu życia to podzielane przez grupę preferencje, upodobania, które przejawiają się zwłaszcza we wzorach konsumpcji i posiadanych dóbr. Łączący członków grupy styl życia nadaje grupie odrębność, wyróżnia ją spośród innych i buduje jej spójność.<sup>1</sup>

W społeczności szlacheckiej istniał przez wieki wypracowany i usankcjonowany tradycją, pewien styl życia wpływający na postawy, tworzący określone wzory zachowań. Andrzej Siciński, rozróżnia słusznie wzory uznawane i praktykowane (to oczywiście rozróżnienie bliskie wartościom uznawanym i odczuwanym, o których pisał Stanisław Ossowski). Chodzi więc o funkcjonujące w danej społeczności wzorce, idealne, pożądane zachowania (w tym przypadku związane z etosem szlachty w ogóle) i te zachowania, które są praktykowane (w przypadku drobnej szlachty) na co dzień. Siciński proponuje, aby te zachowania, które możemy zaobserwować, a które wynikają z wyznawanych norm, nazwać wzorami kulturowymi, natomiast pozostałe – standardami zachowań<sup>2</sup>.

Ponieważ określeniami bliskoznacznymi do stylu życia są: życie codzienne, sposób życia, etos, obyczaj, wydaje się, że etos jest pojęciem najbliższym wzorom kulturowym. W potocznym odczuciu bowiem etos bardzo silnie wiąże się z wyznawanymi normami i wartościami.

Styl życia jest pochodną kapitału ekonomicznego i kulturowego, jakim dysponuje dana grupa. Od nich zależą upodobania, wzory konsumpcji, sposoby uczestnictwa w życiu publicznym i w kulturze. Przykład stylu życia polskiej szlachty w pełni zdaje się potwierdzać te opinie. Zwłaszcza badania nad drobną szlachcią pokazują, jak pewne – zdawałoby się nieznaczące – elementy w budownictwie (chaty dworskie, większe, z ganeczkiem na wzór dworów), ubiorze (nie było stroju ludowego. Ubiór zawsze aspirował do mody obowiązującej w dworach i miasteczku np. rękawiczki, kapelusze, suknie, garnitury, oficerki, szapokłaki), oprawie posiłków (zwykle nie z jednej miski, wyrób nalewek, stosowanie przypraw-ogródki warzywne, sady: kompoty, soki itp.), sposobie spędzania wolnego czasu (myślistwo, pszczelarstwo), urządzenia domu, odróżniały szlachtę od

<sup>1</sup> Tamże, s.12.

<sup>2</sup> A. Siciński, Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne. [w:] Styl życia. Koncepcje i propozycje, s. 23. [w:] Fr.Kampka, Dawny... op.cit. s.12.

chłoptwa. Trzy wymiary etosu szlacheckiego: indywidualny, społeczny i ogólnonarodowy (państwowy). <sup>1</sup>To niezym trzy wymiary tożsamości szlacheckiej: indywidualnej, grupowej i narodowej.

Większość przedstawicieli rodów drobnoszlacheckich mieszkających obecnie na terenie Ukrainy, Białorusi czy Litwy rozumie polską mowę. Młode pokolenie nie zawsze potrafi wypowiadać się poprawnie w języku polskim, ale często podczas prowadzonych badań informatorzy podkreślają, że ich rodzice lub dziadkowie, czy też tylko jedno z nich mówiło po polsku. Nieomal każda z rodzin potomków drobnej szlachty zamieszkujących teren za wschodnią lub południowo-wschodnią granicą Polski ma bliskich krewnych w kraju i utrzymuje z nimi stały kontakt. W grupie tej zachowało się do dzisiaj silne poczucie krewniczości i więzi rodzinnych łączących członków tej społeczności bez względu na granice polityczne i państwowe oraz dzielące ich odległości. Przedstawiciele rodów kontaktują się ze sobą, a także w miarę możliwości odwiedzają, goszczą i wspomagają, uczestniczą w zjazdach organizowanych w starych gniazdach rodowych. Coraz więcej wagi, także dla młodego pokolenia, nabiera dochodzenie genealogii rodów i potwierdzanie swej rodowitości, a więc indywidualnej i grupowej szlacheckiej tożsamości.

Dzisiejszy obraz Kresów dawnej Rzeczypospolitej stanowiących pogranicza Europy środkowo-wschodniej, znajdujących się na terenie dziewięciu niezależnych państw, wiele różni, ale także łączy. Wspólnym spoiwem są dzieje historyczne, język tzw. tutejszy (a więc możliwość komunikowania się mimo granic państwowych) i przede wszystkim więzi krewnicze zachowane mimo licznych wysiedleń i późniejszych migracji przede wszystkim na zachód tj. do Polski. Dziedzictwo kulturowe Kresów będzie jeszcze przez pokolenia wpływać na kształtowanie się społeczności lokalnych w zastanych przez nie ekosystemach społecznych, które są bliskie i tym którzy zostali (np. na Ukrainie) i tym którzy przymusowo opuścili rodzinne strony po II wojnie światowej. Starsze pokolenie, w obawie, że gdy go zabraknie, zerwą się więzi „kresowe,” zabiega dziś o międzypokoleniowy przekaz tradycji. Dzieje się to różnymi drogami np: tworzenie rozmaitych Stowarzyszeń i Organizacji, publikacje, wydawanie gazet i periodyków, rozwój turystyki edukacyjnej i sentymentalnej, działalność edukacyjną wśród dzieci i młodzieży, umożliwianie nauki w Polsce dzieciom z Kresów, organizowanie wakacji dla dzieci i młodzieży Kresowej, zjazdy rodowe, tworzenie rozmaitych programów transgranicznych mających na celu współpracę międzynarodową itp.

---

<sup>1</sup> Fr.Kampka,Dawny...op.cit.13.

**ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ  
В УКРАЇНІ**

УДК 130. 2

Євгенія Більченко

## КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СЕМАНТИКИ КИЇВСЬКОГО «МАЙДАНУ»

У статті здійснюється герменевтична інтерпретація топосу «Малої Вітчизни» як семантичного комплексу, вираженого через феномен центральної площі міста («Майдану»). Застосовуючи діалогічну методологію, автор на прикладі Майдану незалежності в Києві обґрунтовується ідея еволюції міфологеми «Майдану» від центральної (традиційної) – до децентрованої (нетрадиційної) структури, від архетипу мудрості – до архетипу свободи, від ідентичності Я – до ідентичності Іншого і Третього.

**Ключові слова:** герменевтична інтерпретація, топос, діалог, Центр, децентрація, архетип, Я, Інший, Третій, ідентичність.

### *Bilchenko E. Culturological Analysis of Semantics of Kiev's «Maidan»*

The article deals with the hermeneutics' interpretation of the topos of «Small Motherland» as the semantic complex, expressed across the phenomenon of the central square of the city («Maidan»). Using the dialogical methodology, the author on the example of the Square of Independence in Kiev argues the idea of evolution of myth of «Maidan» from centric (traditional)– to decenteric (non- traditional) structure, from archetype of Wisdom – to archetype of Freedom, from Ego's identity – to Other's and Third's identity.

**Key words:** hermeneutics' interpretation, topos, dialogue, Centre, decenteration, archetype, Ego, Other, Third, identity.

### *Більченко Е. Культурологический анализ семантики киевского «Майдана»*

В статье осуществляется герменевтическая интерпретация топоса «Малой Родины» как семантического комплекса, выраженного через феномен центральной городской площади («Майдана»). Используя диалогическую методологию, автор на примере Майдана Независимости в Киеве обосновывает идею эволюции мифологеми «Майдана» от централизованной (традиционной) – до децентрализованной (нетрадиционной) структуры, от архетипа мудрости к архетипу свободы, от идентичности я – до идентичности Другого и Третьего.

**Ключевые слова:** герменевтическая интерпретация, топос, диалог, Центр, децентрация, архетип, Я, Другой, Третий, идентичность.

Соціокультурна та науково-теоретична **актуальність** обраної теми визначається не тільки (і не стільки) перипетіями громадсько-політичного буття нашої держави, скільки їх віддзеркаленням у вигляді відповідних міфологем у культурній самосвідомості, завдяки чому вони перетворюються в усталені культурні *сенси*. Сенси ж, набуваючи вигляду сакралізованих екзистенційних історій (наративів та метанаративів), є чинником формування *наративної ідентичності* культурного суб'єкта, а отже, й актуальним предметом *культурологічного аналізу*. Сучасна методологія культурологічного аналізу ґрунтується на постнекласичному повороті до проблеми «розуміння» культурних смислів, носіями яких є знаково-символічні поліфонічні комплекси (тексти). Семантична та інтертекстуальна стратегія їх тлумачення як вихідний матеріал розглядає, як відомо, будь-які культурні артефакти, включаючи мови, нації, форми комунікації, держави, міста, – що перетворюються у текст – семантично значуще, обмежене у хронотопі повідомлення, яке несе сліди картини світу, ментальності, смислів та архетипів відповідної культури (семіосфери, життєвіту, контексту), що, своєю чергою, є складовою універсального цивілізаційного процесу. *Місто* як культурно-семантичний феномен, його система планування, архітектурний стиль, духовно-ідеологічна історія та міфологічна географія, включаючи семантику такого духовно-просторового об'єкта, як *головна площа*, є перспективним предметом культурологічного (герменевтичного та семіотичного) аналізу. Адже архетип міста зростає з первинного аграрного прообразу *осілості, дому, оселі*, яка, на думку багатьох мислителів, – від Геракліта до О. Шпенглера, – є квінтесенцією виразу й одночасно детермінантою етосу і ментальності колективного та індивідуального суб'єкта культури, а отже, найточніше виражає його смисловий простір.

**Історіографія** культурологічного аналізу міста почала формуватися відносно недавно, переважно у ХХ ст. Зразки посткласичних, некласичних та постнекласичних розробок із інтерпретації семантики міста знаходимо у відносно нечисленних культурфілософських та культурологічних роботах: Й. Хейзинга, М. М. Бахтіна (карнавальні та літургійні традиції карнавальних міст); О. Шпенглера, Ю. М. Лотмана (семіотика образів Москви і Петербурга в російській культурі); С. С. Аверінцева (центрована структура міфологічної геогра-

фії давньоруського міста на прикладі Софії Київської); Б. Гройса та В. А. Малахов (проблема туристичного руху в містах, топос малої вітчизни та його межі). Використовуючи основні концепти, вироблені у межах зазначених досліджень (поняття міфологічної топіки, центрованої структури, бінарних опозицій сакрального і профанного тощо), ми маємо можливість здійснювати культурологічний аналіз безпосередньо-даного емпіричного оточення – *топосу малої вітчизни, середовища «ось буття»* (хайдеггерівського *Dasein*), що у неповторно-індивідуальній варіації відтворює константні смисли та універсалії, притаманні світовій культурі.

**Методологія** нашого дослідження обрана відповідно до неklasичних та постнеklasичних пріоритетів культурфілософської та культурологічної думки. Завдяки поліфонії культурного тексту як своєрідної монади (мікрокосму, мікроскопічної копії «образного Всесвіту» – за влучним висловом американського культурного антрополога К. Гірца, «*imaginative Universe*»), здатності тексту до вбирання і вираження усієї багатоманітності семіосфери контексту (макрокосму) ми обґрунтовуємо доцільність погодження об'єктивного узагальнення даних, отриманих на конкретному матеріалі, із суб'єктивним проникненням у нього, вивчення емпіричних фактів й соціальних структур, з одного боку, – та інтуїтивно-цілісного осягнення безпосередньо невидимих ментальних структур, – діючи за методологічними орієнтирами «розуміючої соціології» М. Вебера, «інтерпретативної антропології» К. Гірца, діалогічної філософії М. М. Бахтіна, семіотичної школи Ю. М. Лотмана та герменевтичної критики Г. Гадамера і П. Ріккера.

Обрана нами методологія визначає провідний **метод дослідження** – *герменевтична інтерпретація* (варіації: гадамерівське «розуміння», або «тлумачення», гірцевський «насичений опис», або «*thick description*», бахтинівський «діалог», лотманівський «семіотичний аналіз», «археологія культури» у М. Фуко та В. Г. Драча) – декодування символів у певному культурному контексті, внаслідок чого межа між об'єктом і суб'єктом дослідження розмивається у безперервному інтеркультурному континуумі практичного досвіду культури, у який ніби «занурений» дослідник і який він відтворює «зсередини» власного внутрішнього світу. «Розуміння» завжди передбачає «вчитування» у «підтекст» тексту, занурення у його глибинні, невисловлені імпліцитні шари, схоплювання і відтворення його потаємної інтонації, яка трансформується і варіюється відповідно з думками і почуттями інтерпретатора. *Сучасна структура семіотичного аналізу* передбачає



вибудову своєрідного «*дерева культури*», яке складається з вищого (знаково-символічного), середнього (комунікативного) та нижчого (генетичного) рівнів. На першому – *знаково-символічному* – рівні знаходяться вербальні та невербальні тексти культури – створені у її межах матеріальні і духовні цінності, які несуть прихований смисл. Цим прихованим смислом виявляється другий – *комунікативний* – рівень – місце перебування картини світу, ідеологічних і ментальних рис культури, або, висловлюючись словами видатного культуролога О. Шпенглера, «душі культури». Остання, своєю чергою, виростає із нижчих, глибинних семантичних шарів у структурі культурної активності, які фіксуються на третьому – *генетичному* – рівні. Тут перебувають прообрази культури – архетипи. Завдання культуролога як інтерпретатора символіки текстів полягає у декодуванні ментальності, картини світу та архетипів на основі тлумачення видимих, текстуальних виявів культури.

Відповідно до висловленого вище, *метою* цього дослідження є культурологічна інтерпретація міста як *топосу малої вітчизни* через семантичний аналіз *духовного простору головної площі міста як сакрального центра міського смислового мікрокосму*: у цьому дослідженні таким священним топосом буде *київський «Майдан»* (офіційна назва – майдан Незалежності), що розглядається нами як *універсальія культури*. «Майдан», усвідомлений як текст, посідає верхній ярус («крону») «дерева культури», через декодування якого ми спробуємо виконати наступні *завдання*:

– Вийти спочатку на «стовбур» (середній ідеологічний ярус) та порівняти картину світу (космологію) у *традиційній та інноваційній моделях культури та, відповідно, нормативно-колективну та персоналістично-індивідуалістичну моделі людини*, спираючись на такі введені нами категорії: *Центр і Периферія, центризм і децентрація, “сконструйована” та “приписана” ідентичність, монокультурна і полікультурна ідентичність, Я та Інший (Третій), культура-донор та культура-реципієнт*.

– Вийти, надалі, на «корені» (онтологічні основи, нижній архетипно-генетичний ярус) та зіставити архетип *мудрості* як провідний смисл центрованої традиційної нормативно-колективної моделі світу та архетип *незалежності/свободи* як провідний смисл децентрованої інноваційної персоналістично-індивідуалістичної моделі.

Специфіка культурологічного підходу змушує нас у аналізі семантики «Майдану» виокремити два його культурні образи: *фізично-просторовий «Майдан»*, локалізований у межах дійсної центральної



площі Києва, та *духовно-світоглядний «Майдан»* як розпливчасто-аморфний образ-поняття, що позначає не стільки конкретний топос, скільки уявний ідеальний життєсвіт, середовище накопичення і поширення вищих сакральних архетипів, смислів та цінностей.

Як фізично-просторовий об'єкт «Майдан» є міфологічним топосом *традиційної культури*, що має центровану модель космосу та нормативно-колективну антропологічну модель картини світу. До так званих “традиційних” у культурології зазвичай відносять первісні культури докласового суспільства, східні культури протягом всієї своєї історії, міфоритуальні культури аборигенних народів Америки, Австралії, Африки, Океанії, а також європейську культуру переважно – до епохи Відродження. В українській культурі цілком традиційною є світо модель Ківської русі, у межах якої починає ви-зрівати семантика міста та його головної площі, де роль «Майдану» виконує площа міста Ярослава із розташуванням собору Софії Київської (теперішня – Богдана Хмельницького). Головною ознакою образу світу, що вибудовує традиційна картина світу, є *центризм*. Світ уявлявся розумно влаштованим, гармонійним, упорядкованим та передбачуваним цілим (*Космосом*), складовими частинами якого були функціонально виправдані і, більшою чи меншою мірою, знеособлені елементи. Такий світ протиставляв свій раціонально ясний священний порядок стихійному безладу первісних сил природи (*Хаосу*), страхітливі та темні образи якого періодично давали про себе знати через екстатичні містеріальні рухи чи віськові напади, наприклад, у русичів – через еротичну магію язичницьких свят або кочову загрозу.

Традиційна структура космосу нагадувала своєрідну систему *концентричних кіл*, що нерідко набували свого просторового вираження. В орієнтовному центрі цієї структури, ніби у фокусі перетину усіх її радіусів, знаходилася певна світоглядна або соціокультурна одиниця, що умовно приймалася за *Центр*. Поняття “Центр” передбачало нерозривну єдність профанних і сакральних, фізичних (просторових) і метафізичних (сакральних) вимірів людського існування та сприймалося носіями традиційної культури як у прямому, географічному розумінні, так і в переносному, духовному (виходячи з міфологічної географії).

Виникнення інституту державності в традиційних культурах, у тому числі і в Київській Русі, вимагало ідеологічного виправдання ієрархії влади та визначення місця індивіда в контексті “соціальної мегамашини”. У коловій системі виділяються *два головні концентричні кола*, формується бінарна структура універсуму, в якому *держава* усвідомлюється як певний *соціальний Космос*, що є відображенням

трансцендентної гармонії космосу біологічного (наприклад, давньоєгипетська деспотія, месопотамське місто-держава, Священне Ізраїльське Царство, імперія Тянь Ся – Піднебесна в Стародавньому Китаї, країна Ніхон в Японії, Римська держава – лат. «земне коло» – Orbis Terrarum і т. д.). Голова держави (фараон, цар, імператор) сприймався як свого роду alter ego божественних сил, живе втілення Абсолюту (син Ра, правнук Аматерасу, нащадок Марса і т. д.), тобто – *гарант космічності світобудови*. У межах державного ладу *сакральне начало* уявлялося майже буквально, як *радіальне поширення святості*, як її випромінювання з певного центру (піраміда в Єгипті та доколумбовій Америці, зикурат у Месопотамії, адміністративно розташовані «серединні царства» в Стародавньому Китаї, послідовність храмових приміщень на одній вісі від входу до вівтаря у храмах-чайтъя чи “парасольок” на одному вертикальному зонді у ступах Стародавньої Індії, храм Соломона в Ізраїлі, легендарна земляна межа священної території Риму – лат. «prometium» і т. д.). На основі принципу центрації розвивається міфологема “обраності” народу і/або держави (наприклад, іудеїв, аріїв), космологія напряду змикається з генеалогією та історіософією.

Яскравим прикладом центрованої культури є *традиційна культура Китаю*. Життєвий світ даосько-конфуціанської традиції кипів навколо регістру «Уявного» (в розумінні Ж. Лакана) Центру, яким виступали Серединні Царства – князівства у серединній течії рік Вей і Хуанхе, що стягували до себе усю структуровану на цілком засвоєну «підлеглу», частково засвоєну «варварську» і незасвоєну «дику» зони периферію, межі якої поширювалися Ойкуменою. Причому ступінь «дикості» зростала мірою віддалення від Центру: відповідно, будь-які центробіжні тенденції сприймалися як загроза хаосу і загибелі країни (що особливо яскраво помітно на прикладі “осьового часу” в Китаї – епохи “воюючих царств” або в пізніших теоріях про суспільну деструкцію у працях представників китайської суспільно-політичної думки доби вестернізації). Адміністративний поділ імперії Тянь Ся проектувався на біологічний космос як відображення соціального. У структурі Дао космогонічним центром Всесвіту є сформоване на перетині жіночої горизонталі Інъ та чоловічої вертикалі Ян “дитяче місце” (цзи), яке, за міфологічним переказом, в онтологічному сенсі повинен посісти філософ як гарант космічності світобудови (звідси – традиційні прізвища китайських мудреців: Кун фу цзи, Лао цзи, Чжуан цзи і т. д.). Характерно, що ця структура небесного і земного порядків віддзеркалюється у устрої традиційної китайської музики,

де головний інструмент, асоційований з Дао (“Тон Жовтого Дзвону”) займає центральне місце (відповідно, філософ, за метафоричною трактовкою конфуціанських мудреців, – це головний настроювач інструменту суспільства, центральний тон соціуму, володар істини “золотої середини”).

Не менш цікавою є ідея Центру в *іудейській культурі*, де складаються уявлення про сакральне, яке розсіюється колами від конкретного місця святості, – Іерусалимського храму (нині – Стіна Плачу). Формується така ієрархічна послідовність концентричних кіл: Всесвіт (Ойкумена), в центрі якої – Ханаан, Земля Обітована, в центрі якої – «місто великого царя», Єрусалим, в центрі якого – гора Сіон, в центрі якої – скеля, «шегія», «наріжний камінь світу», на якому зводиться знаменитий Храм, що має свій, “сконцентрований” сакральний Центр, квінтесенцію святості – Свята Святих, де, за легендою, у “ковчегу завіту” зберігалися кам’яні скрижалі з десятьма заповідями Мойсея.

Концентрично центровану колову структуру космосу у різних варіаціях відтворюють семантичні ряди *візантійського та східнослов’янського православного храмів*: її блискуче розкрив на прикладі світоглядного аналізу Софії Київської С. С. Аверінцев. З образом Софійського собору пов’язане утвердження у традиційній картині світу киеворусичів складного полісемантичного образу-поняття, яке є інтегральною характеристикою слов’янської ментальності зокрема і ключовим культурним архетипом стародавнього і середньовічного світу взагалі. Мова йде про архетип *мудрості*, або *Софії* (грецьк. Σόφια – “майстерність”, “знання”, “мудрість”), інтерпретація якого у працях слов’янських релігійних та світських філософів породила цілісну традицію *софіології* (П. О. Флоренський, В. С. Соловйов, В. В. Зеньківський, С. М. Булгаков, С. С. Аверінцев, В. С. Горський, Є. А. Харьковщенко та ін.). Як архетип слов’яно-візантійської культурної спільноти Софія фіксує у картині світу православ’я момент *взаємопроникнення трансцендентного (небесного) та іманентного (земного) начала через органічно пов’язані процеси реалізації в світі Божої Премудрості та можливість її осягнення розумною, мислячою людиною*. У контексті концепції софійності відбувається своєрідне виправдання плоті, емпірії, “тварного” світу через усвідомлення феноменальної дійсності як божественного блага, як сфери матеріалізації трансцендентного; як гармонійного упорядкованого простору, в якому відбувається таїнство Теофанії (Богоявлення). Софія як посередник між Богом і людиною фіксує надзвичайно діалогічний момент – момент взаємної відкритості «нижчого» і «вищого» світів,

їх взаємодії внаслідок якої дух матеріалізується, а матерія одухотворюється; Бог *сходить* («спускається») у дольний світ – втілюється в образі людини, виражає себе у природному довікллі й, тим самим, опосередковує своєю присутністю власне творіння, а людина, про-світлена божественною присутністю, *сходить* («піднімається») у світ горній, осягаючи божественне через пізнання самої себе і світу.

Важливим показником софійності світу (освяченості буття вищою Мудрістю) є співвіднесення Софії з естетичним ідеалом, обґрунтування мудрості через *Красу* і, як наслідок, – типове для всієї слов'янської традиції філософування прагнення наділити Софію архетипними *жіночими рисами*, ототожнивши її у широкому сенсі із *природою*, а у вузькому – з *батьківщиною* (*матір'ю*): «Ми в природі і в нас природа. І чи може бути, навіть і при нашому варварському і пауперському невмінні брати її, чи може бути її замало? Вона являлася царствено, тихо і прекрасно і приносила поезію душі, пробуджувала у ній її мрії. Як цариця Софія вона являлася мені, надихаючи і не пояснюючи, тішачи і не залякуючи, сокровенна у своїй Красі і прекрасна Нею», – писав С. М. Булгаков [1, с. 205]. Архетипічна жіночість Софії виявляється у взаємопов'язаних амбівалентних мотивах *заступництва, материнства (плодючості) та цнотливої дівочості*. Так, Софія в іпостасі плодючості шанується греками в образі Афродіти і Деметри; східними релігіями – в образах Ізиди, Кібелли, Іштар; слов'янською міфологією – в образах Лади, Мокоші. Східні слов'яни, які часто втілювали свої уявлення про богиню – прародительку в образі жінки з піднятими вгору руками (обереги на рушниках, зокрема), після утвердження християнства на Русі надають перевагу канону Оранти (лат. «благаюча») у зображенні Діви Марії (наприклад, славнозвісна мозаїка Софії Київської). Дівоча іпостась Софії яскраво проступає в античних поетичних гімнах про дочку Зевса, богиню мудрості і ремесел Афіну Палладу, яка, будучи непорочною дівочою, одночасно виступає в ролі теургічної войовниці, жінки-воїна (порівняймо з образом «Цар-дівичі» у Марини Цветаєвої) – вселенської матері-годувальниці і захисниці: “Матір'ю Діву Афіну кличуть, хоча вона і не народжувала” [2, с. 224]. Пряму вказівку на захисну функцію Афіни дає вірш “Благозаконність” Солона: “Наша країна ніколи не згине за волею Зевса чи за рішенням інших навіки блаженних богів. Бо охоронець такий, як Афіна Паллада, горда своїм грізним батьком, руки простерла над нею” [3, с. 38].

Жіноча природа Софії-Мудрості відбивається також у *старозавітній* традиції, яка окреслює перед нами образ “Премудрості Божої”

(Хокми) як особистої, уособленої істоти, дівочого породження верховного Отця, подібного до грецької Афіни: “Вона є подихом сили Божої і чистим виявом слави Вседержителя” [Прем. 7:25], що вийшов “із вуст Всевишнього” [Сір. 24:3]. Як “чисте дзеркало дії Божої і образ Благості його” [Прем. 7:26]. Премудрість поєднує у собі риси жіночої пасивності й плідності із суто ремісничою, художньою здатністю до активного втручання у світ з метою його гармонізації та упорядкування, подібно до зодчого або теслі, який будує *дім* як образ обжитого і стабілізованого простору (космосу), захищеного потужними стінами від небезпеки хаосу. У IX притчі Соломона: “Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала” [Пр. 9:1] – перекладач Біблії на українську мову І. Огієнко вдається до застосування жіночого роду дієслів.

Головним втіленням Софії у *християнстві* є Ісус Христос, як олюднений творчий Логос. Перше послання святого апостола Павла до коринфян, прямо визначає Христа, як «Божу силу» і «Божу мудрість» [1 Кор. 1:24] у контексті роздумів про “Христа розп’ятого” [1 Кор. 1: 23], але христологічне тлумачення Софії не суперечить архетипній жіночості цього образу, його прадавнього зв’язку з іпостассю діви. Якщо символічна постать Софії означає таїнство Боготвілення як вияв божественної любові, то особистим знаряддям цього втілення є Богородиця: недарма у складі християнської традиції як на Заході, так і на Сході присутні мотиви, що зближують Марію і Софію (наприклад, включення читань із VIII-IX глав “Притчей Соломонових” у літургію богородичних свят; мозаїчні розписи Софії Київської із центральною іконою Марії Оранти).

Якщо спроектувати смисловий ряд Софії (краси-жінки-природи-батьківщини-любові) на міфологічну топіку традиційного середньовічного міста, в тому числі і Києва, то виходить, що матеріалізованими втіленнями софійної реальності є *храм*, *дім* і, ширше, *світ*, який мислився храмом, створеним Богом для людини. Своєрідними мікромоделями світу є *місто і держава*, що реалізували ієрархічний принцип гармонійного людського співжиття, земного порядку відповідно до порядку небесного (асоціативні варіації у Г. С. Сковороди: «вишній Єрусалим», «гора Сіон», «Пасха», «Мир-город») [4, с. 325]. Центральна площа міста – «Майдан» – у межах традиційної культури є просторовим втіленням архетипу *Софії* – топосом взаємної відкритості одне до одного ієрархічно різних шаблів та іпостасей сущого: сходження трансцендентного в іманентне, поривання іманентного до трансценденції, їх зустріч і взаємопроникнення, у результаті якого

Абсолют постав в образі відносного (природи, родини, держави, влади). Показоим є зіставлення ідеї Софії з ідеєю *влади*, яка у межах візантійської концепції «другого Риму» є втіленням божественної волі та мудрості, що призводить до *політизації Софії*, перетворення її у Центр офіційної культури. У середньовічному та модерному Києві у ролі такого сакралізованого владного осередку виступала Софійська площа, але за радянських та пострадянських часів нею стала сучасна площа Незалежності (колишня – Калініна), свідченням «офіційного» центрованого статусу якої стало розташування у її міфологічному топосі відповідних владних атрибутів захисту і безпеки (пам’ятників національним та соціальним героям від Леніна до Кия, Щека і Хорива, державних та світових символів на зразок «глобуса», фігур святих – архангела Михайла як покровителя міста).

Потрапляючи на таку площу, індивід повною мірою виявляє свій онтологічний статус у центрованому божественно-державному порядку: вона знаходиться під тиском нормативно-колективного стандарту поведінки («контекстуальна», або «порожня» людина») і сприймається як носій відповідного суспільного статусу, винесний за межі особистісного духовного центру («ексцентрик»). Вищою чеснотою такої людини є *слухняність*, зразком існування – уніфікація (“жити, як усі”), а провідним способом організації життя – *принцип “матрьюшки”*, що, огортаючи її нашаруванням стиснутих у жорстку пружину сакральних владних топосів (Ойкумени, держави, міста, центру міста – площі), через колективний стандарт життя оберігає її від смертності, подібно до того, як у сюжеті *народної російської казки* таємниця загибелі Кашика Невмирущого знаходилася на кінчику голки, голка була захована у качці, качка – в зайці і т. д., або до композиції Алеї сфінксів у Стародавньому Єгипті, де в руках велетенських статуй фараонів знаходилися крихітні фігурки простих підданих соціальної «машини». Ексцентрик є носієм *групової приписаної монокультурної ідентичності*, оскільки не існувало відчутної розбіжності між нормами культури та індивідуальними потребами культурного суб’єкта. Людина ідентифікує себе через входження в колектив і набуває цінності лише в контексті соціального цілого.

Але центрація не може тривати вічно. Втомленість духу тиском соціальної «машини» призводить до того, що в традиційній моделі космосу з’являється свій *“антисвіт”*, або *“світ навиворіт”* (вираз М. В. Поповича) – *Периферія*, маргінальна тенденція, з якою асоціюється образ *Хаосу* (в архетипній дихотомії “Хаос – Космос”), образ *Чужого* (в дихотомії “Свої – Чужі”, або “Ми – Вони”), образ *Тіні* (в



дихотомії К. Г. Юнга “Персона – Тінь”), образ *діонісівського начала* (в дихотомії Ф. Ніцше “аполлонівське – діонісівське). Центр завжди – врівноважений, ясний, поміркований, раціональний. Периферія – ірраціональна, дисгармонійна, стихійна і не передбачувана. Вона передає збірний образ *ворога* – опозиційного “справжній” (центрованої) культури, варварського, небезпечного (і водночас таємничо-принадного) начала. Мірою *децентрації* – зростання активності Периферії, формування її здатності “атакувати” Центр, урівнювати з ним свої права або заміщати його – відбувається становлення *інноваційного типу культури* й, відповідно, *індивідуалістичної моделі поведінки* індивіда, пов’язаного із поступовим розходженням зовнішнього і внутрішнього, “сконструйованого” і “приписаного”, із протестом людей проти “правил гри” оточення. Ідентифікація особи за таких умов відбувається в контексті *маргіналізації* – руху від Центру до Периферії, з якою, власне, і ототожнює себе суб’єкт культури (“маргінал”). Прагнення суб’єкта культури “оселитися” на “околиці” її буття пояснюється намаганням відмовитися від “приписаної” (Центром) ідентичності і сконструювати свою, власну, самобутню ідентичність. Але, щоб здійснити це завдання, особистості потрібна певна ідеологічна підтримка. За таких умов Периферія (наприклад, контркультурна тенденція у молоді) відіграє роль нової точки опори, намагаючись *посісти місце колишнього офіційного Центру*.

Складні інтерсуб’єктивні стосунки Центру і Периферії у цьому контексті доцільно пояснити з точки зору *динаміки діалогу культур*, закономірності якої блискуче розкрив семіотик і теоретик культури Ю. М. Лотман. Він стверджував, що діалог культур – подібний до драми і має тріадичну діалектично-нарративну (оповідну) структуру, де є свій *початок* («зачин», «зав’язка»), *середина*, *вища точка розвитку* («кульмінація»), *кінець* («розв’язка») [5]. *Початок діалогу культур* характеризується однобічним потоком текстів з боку сильнішої культури (донора), яка, наділяючи себе центральною позицією в культурній Ойкумені, нав’язує слабкішій культурі (реципієнту) положення периферії. Ця модель засвоюється ним і він сам себе оцінює подібним чином, пасивно-наслідувально відтворюючи донорські цінності та «хворіючи» пристрасним пориванням до чужої духовної скарбниці, яка уявляється як *Світло (Софія)*, що випромінюється з певного блискучого центру (яскравий приклад – образ Царгороду у свідомості киеворусичів). На *середині діалогу* відбувається оволодіння культурою-реципієнтом чужою мовою та зростає ворожість реципієнта до донора, розпочинається гостра боротьба першого за

духовну незалежність (за висловом Ю. М. Лотмана, *«бунт периферії проти центру культурного ареалу»*). Культура-реципієнт починає зазіхати на архетипні якості, якими до того часу монополює володіла культура-донор: «мудрість», «правильність», «обраність», святість, «давнє походження» тощо, – претендуючи на заміщення позиції донора як центру семіосфери і на витіснення донора на окраїни культурного буття. Такі претензії спираються на схильність реципієнта до різкого розмежування, а подекуди й протиставлення авторитета донора авторитету трансльованих ним текстів. Донор тлумачиться як тимчасовий і часто негідний зберігач високих духовних цінностей, що, нарешті, будучи «мандрівною істиною», повертаються на своє «законне місце». Основою такого розуміння є прагнення культури-реципієнта до самоствердження за рахунок запозиченого, – інтенція, яка виростає з комплексу історичної неповноцінності, що складається у реципієнта внаслідок порівняння себе із донором, а також внаслідок тривалого перебування у стані культурпсихологічного стресу (яскравий приклад – побудова на центральній площі міста Ярослава Софії Київської у візантійському стилі, змагання авраамічних релігій за першість у тлумаченні Одкровення).

Якщо уподібнити поведінку культури-донора Центру, а поведінку культури-реципієнта – Периферії, то виходить, що децентрація як механізм утворення інновації відповідає другому етапові діалогу культур, коли маргінальна тенденція стверджується за рахунок оволодіння офіційним Центром. Якщо трансплантувати ці зауваження на семантику міста і «Майдану», зрозуміло тепер, чому всі революційні рухи відбуваються переважним чином на головній площі міста чи намагаються її відзначити своєю символікою, перетворюючи «Майдан» у своєрідний *«кочовий» образ духовного центру, «мандрівну істину»*, що номадично рухається між воюючими сторонами як їх Третій (в діалозі Я та Іншого). Звідси – послідовна зміна культурної атрибутики «Майдану» в Києві – від радянської до національно патріотичної, від «біло-синьої», до «помаранчової». Заміщаючи позиції Центру, Периферія формує свій революційний «Майдан», що виражає новий архетип – не стільки мудрості, скільки незалежності/свободи. Свобода тут – перевага інновації як способу ставлення до культурного досвіду, що позначена дедалі гострішим поглибленням суперечностей між культурними вимогами та індивідуальними потребами особистості, внаслідок якого формується своя, власна, сконструйована ідентичність. Показовою у цьому плані є застосована в політичному маркетингу київського «Майдану» 2004 р. універсальна архетипна симво-



ліка кольорів: синього (блакитного), що найповніше втілював ідеал Софії у візантійській традиції (спокою, захисту, безпеки, гармонії, центрованого космосу) і, до речі, був офіційним кольором конфуціанства в імперському Китаї, – та жовтогарячого, що традиційно символізував свободу дії, вибір, духовно-екзистенційний порив суб'єкта за межі соціальності у трансцендентне буття (наприклад, семантика індійської школи кундаліни-йоги, де помаранчевий колір лотоса символізує початок індивідуальної духовної діяльності митця, або семантика даоського повстання езотеричних сект «жовтих пов'язок» проти «синього неба» конфуціанства в Стародавньому Китаї).

Сконструйована ідентичність, вступаючи у конфлікт із приписаною (Центром), як правило, має *мультикультурний характер*, що виявляється в одночасному співвіднесенні себе людиною із множиною духовно-культурних спектрів та намаганні погодити їх із внутрішнім ядром («егоцентриком»). Як бачимо, *результатом «опору» може стати втрата «опори»*: плюралність породжує плюралізм, який, своєю чергою, призводить до культурного релятивізму і нігілізму. Звідси необхідність переходу від нігілістичного заперечення старого – до продуктивного конструювання нового на основі діалектичних досягнень попереднього, *або*, використовуючи метафорику Ф. Ніцше, від «свободи від» (ідеал активної децентрованої людини-лева, що приходить на зміну пасивній традиційній людині-верблюду) – до «свободи для» (ідеал немовляти – діалогічного погодження ексцентрика та егоцентрика, традиції та іновачії, Центру і Периферії). Так, спроба змінити назву «Майдану» із майдану Незалежності на майдан Свободи виражає тяжіння підкреслити конструктивний характер нової смислової реальності.

Стислі **висновки** із висловленого вище.

1. Київський «Майдан» як предмет семантичного аналізу є вираженням священного топосу офіційної центрованої структури космосу традиційного міста. Він закріплює єдність культурної спільноти і виражає архетип мудрості, до складу якого входять взаємопов'язані мотиви заступництва, материнства та цнотливої жіночості, уособленої в образі Великої Богині (Батьківщини) та візуалізованої в архаїчних дівочих статуях (або їх комерційних симулякрах). Індивід у межах офіційного «Майдану» постає як колективний суб'єкт і носій групової (приписаної) ідентичності.

2. Одночасно «Майдан» є середовищем боротьби Центру і Периферії, яка, прагнучи замінити Центр, обирає «Майдан» як священний топос інноваційних (маргінальних, революційних). Звідси – транс-

формація просторового образу головної площі міста у чисто духовний топос, набуття «Майданом» характеру мандрівної істини (Третього) у діалозі-конфлікті Я (Центру) та Іншого (Периферії). Відтепер «Майдан» виражає архетип незалежності (нігілістичного заперечення канонізованого досвіду) або свободи (конструктивної його критики). У межах революційного «Майдану» людина постає як суб'єкт індивідуальної екзистенції, носій особистісної (сконструйованої) ідентичності.

3. Проведене дослідження не ставило за мету здійснення моральних, політичних чи ідеологічних оцінок. Його завданням було феноменологічно неупереджене споглядання семантики феномену київського «Майдану», інтерпретованого як культурну універсалію та своєрідне предпоняття, онтологічні основи якого сягають архетипних рис буття людства. Архетипні витoki символіки «Майдану» частково пояснюють глибину його емоційно-психічного впливу і механізми його символічної дії як чинника культурної ідентифікації.

### Література:

1. Булгаков С. Н. Моя родина / Сергей Николаевич Булгаков // Новый мир. – 1989. – № 10. – С. 204-211.
2. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / Сергей Сергеевич Аверинцев // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. – К. : Дух і література, 2001. – С. 221-250.
3. Античная лирика: Переводы с древнегреческого и латинского / Вступ. ст. С. Ширвинского; Сост. и прим. Ю. Шульца – М. : Издательство «Художественная литература», 1968. – 624 с.
4. Сковорода Гр. Твори: У 2 т. / Григорій Савович Сковорода – К. : АТ “Обереги”, 1994 – Т. 1: Поезія. Байки. Трактати. Діалоги. – 528 с.
5. Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Юрий Михайлович Лотман // Византия и Русь. – М. : Наука, 1989. – С. 229-231.

УДК 316. 454:316. 72(100)

**Оксана Петрецька**

## **КУЛЬТУРНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ЯК СКЛАДОВА ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

*У тезах аналізується процес культурної самоідентифікації як складова етнічної ідентичності.*

**Ключові слова:** етнічна ідентичність, культурна самоідентифікація, етнічна група.

**Pretratska O. Cultural self-identification as the component of ethnic identity**

*The author of this thesis is analyzing the process of cultural self-identification as the component of ethnic identity.*

**Key words:** ethnic identity, cultural self-identification, ethnic group.

**Петрецькая О. Культурная самоидентификация как составляющая этнической идентичности**

*В тезисах анализируется процесс культурной самоидентификации как составляющую этнической идентичности.*

**Ключевые слова:** этническая идентичность, культурная самоидентификация, этническая группа.

Різноманітні ідентифікаційні процеси постійно відбуваються в соціокультурному середовищі. Соціокультурне середовище актуалізує процес ідентифікації. Перебування людини в межах власної культури, «всередині» групи захищає від конфлікту з середовищем.

Етнічна ідентичність – це результат процесу емоційно-когнітивно-го самоототожнення суб'єкта зі своєю етнічною групою, що виражене в почутті спільності з членами цієї групи і сприйнятті як цінностей її основних характеристик [1, с. 100].

Етнічна ідентичність включає в себе уявлення людини про свою етнічну групу, а також почуття і наміри, пов'язані з цими уявленнями. Національні міфи, символіка, історична пам'ять – необхідні чинники будь-якої ідентичності, сягають своєї давнини власної спільноти, її первісних етнічних форм. Але найяскравішим свідченням життєздатності етнічних утворень є їхнє існування у сучасному багатоскладовому суспільстві. Головними репрезентантами тут виступа-

ють етнічні групи, які плекають етнічну самосвідомість, зберігають колективну ідентичність. Етнічну групу ми визначаємо як групу людей, яка має деякі особливі етнічні, культурні, мовні, релігійні, расові риси, яких об'єднує повне або часткове походження, усвідомлюють свою причетність до групи. Члени етнічних груп вважають себе різними у культурному відношенні. На думку Е. Гідденса для виділення етнічних груп частіше за все використовують такі характеристики, як мова, історія або походження, релігія, культура [2, с. 235].

На розвиток етнічної ідентичності впливає процес міжгрупового соціального порівняння: етнічна група має відрізнитися від інших груп (міжгрупове розрізнення), члени групи мають бути максимально схожими між собою (внутрішньогрупова гомогенність).

Етнічна ідентичність включає низку самоідентифікацій – етнічну, культурну, мовну, релігійну тощо. Обов'язковою підставою етнічної ідентичності є спільність культури. Базові цінності, утворюючи культурну основу, визначають правила взаємовідносин, розставляють пріоритети, оцінки, цілі.

Предметом нашого розгляду є культурна самоідентифікація – один із важливих процесів культурного устрою суспільства. На нашу думку, культурна самоідентифікація – процес усвідомленого прийняття культурних норм, зразків поведінки, ціннісних орієнтацій і мови, розуміння свого «Я в групі».

У будь-якій етнічній групі завжди існує лише її притаманний культурний стрижень (основний маркер культурної самоідентифікації), що надає узгодженості діям її членів і виявляє себе зовні шляхом різних модифікацій.

Аналізуючи культурну самоідентифікацію необхідно враховувати об'єктивні (зовнішні) та суб'єктивні (внутрішні) чинники, що впливають на розвиток цього процесу. До об'єктивних віднесемо існування певного людського угруповання, територію, де воно розташоване, мову (діалекти), історичну пам'ять, засоби існування, звичаї, обряди, традиції, зразки спілкування тощо, що виступають у ролі визначальних чинників, які обумовлюють членство або належність індивіда до певних соціальних груп упродовж усього терміну їхнього існування. До суб'єктивних – соціалізацію (культуралізація), стереотипи, вірування, символи, ритуали, поведінку, свідомість, самовизначення, орієнтації членів цього групування.

З внутрігрупової точки зору, ідентичність заснована на комплексі культурних рис, якими члени групи відрізняють себе від всіх інших груп, навіть якщо вони в культурному відношенні достатньо близь-

кі. Зовнішні уявлення про групу мають тенденцію до генералізації і стереотипним критеріям при визначенні характеристик групи. Будь-яка зміна культурної самоідентифікації веде до зміни етнічної ідентичності, навіть якщо якісь її компоненти залишаються незмінними. Етнічна група залишається, поки що, основним простором, де зароджуються і міцніють групові почуття та зберігається культурна самобутність. Перед представниками етнічних груп стоїть завдання збереження та зміцнення культурної спадщини, для подальшої її передачі та трансляції.

### **Література:**

1. Гнатенко П. И. Идентичность: философский и психологический анализ / П. И. Гнатенко, В. Н. Павленко. – К. : Институт соціології НАН України, 1999. – 466 с.
2. Гидденс Э. Социология / Энтони Гидденс ; [пер. с англ. ; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой, Л. Н. Посилевича] – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.

УДК 1(09)4/9

Тетяна Возна

## ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ У XVI-XVII СТ.

*У цій розвідці досліджуються та аналізуються проблеми, пов'язані з формуванням національної самоідентичності українців у XVI – XVII ст. Зазначається, що особливістю української самоідентичності, досліджуваного періоду, була поява козаччини.*

**Ключові слова:** національна самосвідомість, самоідентичність, людина Бароко, доба Бароко, козацтво.

### ***Vozna T. Problem of identity of Ukrainians in XVI – XVII st.***

*In the article problems are probed and analysed related to forming of national identity of Ukrainians in XVI – XVII st. An author considers that the basic element of forming of national identity, probed period, were the cossacks.*

**Key words:** national consciousness, identity, man of Baroque, time of Baroque, the cossacks.

### ***Vozna T. Проблема самоідентичности українцев в XVI – XVII ст.***

*В данной разведке исследуются и анализируются проблемы, связанные с формированием национальной самоідентичности украинцев в XVI – XVII ст. Зазначається, что особенностью украинской самоідентичности, исследуемого периода, было появление казачества.*

**Ключевые слова:** национальное самосознание, самоідентичность, человек Барокко, время Барокко, казачество.

У період XVI-XVII ст. були закладені основи національної само-свідомості, а всі процеси, які тоді відбувалися, проходили в межах релігійно-конфесійної ідеології. Повною мірою можна сміливо стверджувати, що особливістю і цього періоду, і загалом українського церковного життя був принцип унійності, який означає тяжіння до об'єднання, до єдності, що відповідає світоглядно-ментальним орієнтаціям української духовності.

Ідеї єдності віри найчастіше були озвучені в протестантській реформі. Це знайшло своє вираження у словах: «Чия земля – того і

віра». Правда, це стосується тих народів, які мали свою самостійну державу. А от щодо України, то цей постулат не спрацював, через відому всім причину – відсутність незалежності. Не будучи володарями своєї землі, віра українців також втрачала значення політично-ідеологічного чинника, переносилася у сферу моралі. Всі ці чинники привели до поділу національної еліти на дві частини. Одна частина, та що вірно служила державі, не могла не стати у ворожу позицію щодо свого народу у відстоюванні ним власне українських інтересів. Інша ж частина, яка захищала свій народ, автоматично ставала політичним зрадником інтересів держави – поневолювачем. У зв'язку з цим українська еліта розпадається на «зверхників» та «достойників». Тоді як «зверхники» переходили на службу до колонізаторів, «достойники» відходили від державно-політичних інтересів, залишалися у своєму власному світі.

Цей період був дуже неоднозначним і суперечливим, оскільки саме була витворена людина Бароко. «Наш духовний прототип. Вона вчить мислити двома мовами: чіткими логічними означеннями науки й багатозначними образами, алегоріями і символами мистецтва. Одна її мова – це мова тих, хто прагне проникнути в глибокі і часом сумні та страшні для самої людини таємниці природи. Друга її мова – мова молитви, віри у вищий сенс світобудови й людської доброти. У ній відбилася та мудрість, яка з'єднує віки і не дає людині загинути через свій розум, який давно вже посварив її зі світом, природою, Богом, самою собою» [1, с. 62].

І саме в епоху Бароко були закладені основи та підвалини формування національної самосвідомості, коли українці почали усвідомлювати той факт, що вони є окремим, відмінним та неповторним народом від інших народів. Без розуміння цього неможливо визначити свій шлях в історії. Через те варто звернутися до аналізу епохи Бароко.

Бароко в Україні було стилем життя і характеризувало цілу епоху. Воно синтезувало всі форми духовного і практичного життя і наклало свій відбиток на світорозумінні українців.

Доба Бароко сформувала універсальні образи для відображення суперечливого, складного і строкатого за своїми проявами людського буття. Світ і всі процеси у ньому сприймалися творцем цього періоду як символи, алегорії, емблеми й метафори. Реальні явища втрачали своє значення і перетворювалися на елементи мови, поняття, за допомогою яких створювався світ символічних значень.

Українське Бароко створило своє власне середовище. Для духовного досвіду української нації були створені умови, які сприяли



формуванню нових цінностей та ментальних структур певного типу особистості.

Ці умови пов’язані з періодами історико-культурного розвитку та як попередніми, так і наступними зв’язками генетичного та типологічного характеру. Генетично воно пов’язане з періодом культурно-національного Відродження та з ідеологією Просвітництва. Типологічно – зіставляється із Середньовіччям і Романтизмом.

На той період людина Бароко відповідає вимогам свого часу, а відбиття її ментальності стало стрижнем української барокової свідомості, що синтезовано у творчій спадщині острозьких книжників.

Особистість доби Бароко виступає залежною від внутрішніх афектів і зовнішніх чинників, вона намагається пізнати себе, відкрити у собі складну систему вражень відмінну від схематизму механічного світовідчуття.

На відміну від попередніх періодів у Бароко виявлено вагомі суперечності між людиною і природою та людиною і законами світобудови.

Трансцендентні символи цього періоду залишили важливий відбиток у свідомості людини, яка намагалася пізнати світ за допомогою інтуїтивного почуття та символічних форм. Символічне розуміння Всесвіту стало підґрунтям, на підвалинах якого людина звернулася до свого внутрішнього світу у пошуках трансцендентного.

Доба Бароко відкрила нові почуття, на основі яких душа прагнула розчинитися у висотах безмірного і безмежного. Це розчинення відбулося на основі синтезу православно-духовної культури і латиномовного заходу, тобто поєднання релігійного і світського елементів культури у єдину сутність середньовічного неологізму з ренесансним індивідуалізмом.

Ідеологія епохи Бароко призвела до особливого феномену, такого як офілософлення усіх сфер національно життя народу. Філософія цього періоду стала вершиною і домінантою усієї національної культури.

Взагалі, людина Бароко починає усвідомлювати себе, як індивідуальну, відмінну від інших людей особистість, яка має своє власне коріння. Це були лише початки у подальшому, вони чітко вирізилися, але основи вже були закладені. І проявилися вони у формуванні такого явища, як козацтво.

Козаки були і є осередком державності, символом свободи та нескореності, а також залишаються головним чинником у збереженні та виявленні української духовності та самоідентичності. Саме завдяки козакам зародився дух глибокої народності, любові до рідної мови,

землі. Адже вони розуміли, що українці – це народ, який відмінний від інших народів і має свою власну культуру та звичаї.

Отже, у період XVI-XVII ст. (епоха Бароко) були закладені основи та підвалини формування національної самосвідомості та самоідентичності, коли українці почали усвідомлювати той факт, що вони є окремим, відмінним та неповторним, який має свою мову, культуру та звичаї. І це вилилося у формування такого осередку, як козаки.

### **Література:**

1. Макаров А. М. Світло українського бароко / А. М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.

УДК 009

Вікторія Маршицька, Юрій Махиніч

## ВИВЧЕННЯ ЗАМКОВОЇ АРХІТЕКТУРИ УКРАЇНИ XV-XVI СТОЛІТТЯ ЯК ШЛЯХ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

*У статті осмислюється проблема культурної ідентичності в процесі соціалізації особи. Досліджуються особливості архітектури рідного краю XV-XVI століття, аналізується вплив історії на формування замкових споруд та на основі їх сучасного образу створюється модель впливу культури на самовизначення особи. Також у статті пропагандується ідея збереження культурних пам'яток від зовнішнього руйнування.*

**Ключові слова:** культурна ідентичність особи, замкова архітектура, образ минулого, самовизначення.

**Marshycka V., Makhinich Y. The castle's architecture of Ukraine XV-XVI as the way of generation of person's cultural identity**

*The article is dedicated to the problem of cultural identity during person's socialization. The author investigates a peculiarity of own architecture during XV-XVI century, also he analyses an influence of history to the forming castles and he creates a pattern of culture's influence to the personal self-determination on foundation of their modern appearance. Also the author in this article propagandizes the idea of saving cultural members from outside destruction.*

**Key words:** culturl identity of person, castle archetecture, the image of past, self-identity.

**Маршицкая В., Махинич Ю. Изучение замковой архитектуры Украины XV-XVI века как путь формирования культурной идентичности личности.**

*В статье рассматривается проблема культурной идентичности в процессе социализации личности. Исследуются особенности архитектуры родного края XV-XVI века, анализируется влияние истории на формирование замковых сооружений и на основании их современного вида создается модель влияния культуры на самоопределение личности. Также в статье пропагандируется идея сохранения культурных памятков от внешнего разрушения.*

*Ключевые слова:* культурная идентичность личности, замковая архитектура, образ прошлого, самоопределение.

Історія – велике джерело інформації. Інформації, яка є надзвичайно важливою для кожного. За допомогою історії ми знаємо, хто ми є, ким будемо та що залишимо після себе. В нашій свідомості сформувався певний образ минулого, який відображає сукупність усіх подій, що формували нашу історію протягом усього часу.

Не важко зрозуміти, що історія світу складається з історії держав, історія держав – з історії окремих її регіонів, а історія регіонів – з історії архітектурних та інших культурних пам'яток, які певним чином взаємодіяли та впливали на розвиток того, чи іншого суспільного явища, події. Але говорячи про національну історію, залишається фактом те, що багато сторінок нашого минулого не розкрито і до сьогодні. Причиною цього є занепад національної культури, що полягає у процесі руйнації історичних та культурних пам'яток України, що і формують історію нашої держави. Багато з них вже зруйновано, але багато й залишилось, проте ті, що залишились, потребують хоча б найменшого догляду, тому що руйнуються і руйнують нашу культурну самосвідомість. І саме дослідженням таких архітектурних пам'яток Рівненщини та України в цілому ми хочемо привернути увагу у людей до збереження історії України й охарактеризувати цінність збудованих у XV-XVI столітті споруд, які мали неабияке значення для розвитку всієї національної архітектури [2; ст. 330].

П'ятнадцяте та шістнадцяте століття були переломними. Це період нестабільності та війн. Територія Рівненської області перебувала під владою Речі Посполитої. Польські магнати панували тут і для свого проживання будували надійні замки. Кращами прикладами є Клеванський, Дубенський та Острозький замки. Наприкінці XV та початку XVI ст. в Україні зародилася нова спільнота – козацтво, що вплинуло на всі сфери життя [1]. Отже, змінилась і архітектура, з'явились нові течії. В більшості вона набрала ознак церковно-храмового будівництва. Але як тоді змінилась архітектура минулого століття і яку роль вона відіграла у майбутньому, зокрема, для нас сьогодні? Відповідь на це питання ми й спробуємо дати у нашому дослідженні.

Об'єктом нашого дослідження є:

– особливості містобудування, храмобудівництва та оборонної замкової архітектури України в XV-XVI століттях.

Предметом дослідження є: формування культурної ідентичності

особистості у процесі вивчення замкової архітектури Рівненської області (Клеванський, Острозький, Дубенський замки).

При дослідженні цих об’єктів ми поставили перед собою мету:

1. Охарактеризувати архітектуру України XV-XVI століття в цілому.
2. Визначити вплив історії на будівництво захисних споруд та дослідити їхні особливості.
3. Дослідити оборонні споруди замкової архітектури Рівненщини, визначити їхні особливості та цінності; провести лінії взаємодії оборонних споруд замків Рівненщина із оборонною архітектурою України.
4. Визначити роль замкової оборонної архітектури у формуванні національної культурної ідентичності.
5. Створити модель культурного самоутвердження особистості в умовах сучасної соціалізації.

Для реалізації мети були поставлені такі завдання:

- охарактеризувати захисні споруди України в XV-XVI століттях та їх зв’язок з культурою;
- вивчити та дослідити особливості замків Рівненської області;
- дослідити стан замкової архітектури сьогодні та визначити їх роль в історії та у формуванні культурного самовизначення особи.

Культура оборонної архітектури в XV-XVI століття була пов’язана із розвитком всієї архітектури і, своєю чергою, була унікальною. Вона ввібрала в себе всі традиції тогочасної культури будівництва. Завдяки своїм оборонним властивостям фортеці та замки не тільки відтворювали спільну за ознаками культуру, а й захищали її від прямого руйнування. Визначаючи ці ознаки, можна сказати, що вони були закономірним історичним утворенням в архітектурному мистецтві України і, своєю чергою, сформували ідентичність у загальній культурі України [1].

Проаналізувавши хід історії в нашому краї, спираючись на ті культурні пам’ятки, які залишили слід, ми дійшли висновку, що процес соціалізації особи сьогодні не зазнав помітного культурного впливу. Адже на місці колишніх потужних мурів та високих веж залишився тільки розбитий «образ» минулого. І мало хто задумався, що цей образ – це дзеркало життя мільйонів людей протягом століть. У цьому дзеркалі відбилися політичні інтриги, технологічні новинки, побутові звички, та, звичайно ж, героїчні діяння тогочасних мешканців фортець і замків.

А для того, хто прагне відшукати втрачені сторінки минулого та визначити своє «Я», слід пам’ятати, що культура архітектури замків та фортифікацій України – це кам’яний літопис, який розповість чимало захоплюючих історій тільки тому, хто бажає його прочитати.

**Література:**

1. Бокань В., Польовий Л. Історія архітектурної культури України. – К., 1998. – С. 15-20.
2. «Історія міст і сіл Української РСР» Ровенская область. Інститут історії Академії наук УРСР Київ – К., 1973.
3. Шульга Н. А. Культурна самоіндетифікація особистості. – К., 1996.

УДК 18. 7. 01

Олексій Матицин

## ГОГОЛЬ ЯК ПРЕДСТАВНИК УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ

*У статті розглянуто витoki романтизму М. Гоголя. Виявлено основні риси українського романтизму. Проаналізовано літературну традицію європейського романтизму як важливий чинник у формуванні літературного стилю М. Гоголя. Досліджено літературну спадщину М. Гоголя крізь призму категорій естетики.*

**Ключові слова:** Гоголь, естетика, література, романтизм.

### ***Matytsyn O. Gogol as the representative of the Ukrainian romanticism***

*Sources of romanticism of N. Gogol are considered. The basic lines of the Ukrainian romanticism are revealed. The literary tradition of the European romanticism as the important factor in formation of literary style of N. Gogol is analysed. N. Gogol's literary heritage through consideration of categories of an esthetics is investigated.*

**Key words:** Gogol, esthetic, literature, romanticism.

### ***Матицин А. Гоголь как представитель украинского романтизма***

*В статье рассмотрены истоки романтизма Н. Гоголя. Выявлены основные черты украинского романтизма. Проанализирована литературная традиция европейского романтизма как важный фактор в формировании литературного стиля Н. Гоголя. Исследовано литературное наследие Н. Гоголя через призму категорий эстетики.*

**Ключевые слова:** Гоголь, эстетика, литература, романтизм.

Творчість М. Гоголя – складна та багатогранна. Його життєвий та літературний шляхи були та залишаються об'єктами дослідження багатьох літераторів та науковців. Багатоманітність сюжетів, стрімкий перехід від комічного до трагічного, від піднесеної поезії до черстої прози, від прекрасного до потворного роблять літературну спадщину Гоголя унікальною. Серед представників українського романтизму Гоголь є однією з найяскравіших постатей. Сам розвиток такого напрямку, як романтизм в Україні був пов'язаний не тільки з усвідомлен-

ням його представниками (І. Котляревський, М. Максимович, М. Костомаров, П. Гулак-Артемівський, Г. Квітка-Основ'яненко, М. Гоголь та інші) своєї етнічної приналежності, а й з усвідомленням їми себе самих, як носіїв національної самосвідомості, пов'язаних з життям українського народу, здатних вивести на новий рівень літературу та культуру власного народу [6, с. 287 – 288].

**Об'єктом цього дослідження** є аналіз літературної спадщини М. Гоголя крізь призму літератури епохи романтизму та категорій естетики.

**Предметом дослідження** є естетичне в творчості М. Гоголя.

Власне, кажучи про естетичне у Гоголя, слід зауважити, що історично поняття “естетичне” осмислювалось у термінах прекрасного, піднесеного, комічного та термінах, що їм протиставлялись (потворне, трагічне і т. д.) [8, с. 456]. На протиставленні, перетині, контрасті цих категорій побудована вся літературна спадщина Гоголя (вона їм практично просякнута).

Варто зазначити, що на початку своєї літературної діяльності М. Гоголь знаходився під сильним впливом європейського (переважно англійського та німецького) романтизму. Естетика романтизму формувалась як своєрідна реакція на просвітництво та класицизм. Романтики розглядали навколишній світ як акт діяльності “абсолютного Духу”, як “виявлення Абсолюта” (Шелінг).

Для естетики романтизму характерним є застосування іронії, гротеску, сарказму, гіперболізації, культ нескінченного, піднесена духовність, загострений ліризм, потяг до змішування реальності з фантазією [8, с. 459]. У творчості Гоголя знаходять своє місце всі вищевказані прийоми. Власне, вже в перших віршах письменника (“Негода”, до 1826 р.) чітко проступають характерні для романтизму моменти порівняння відчуттів людини та стану природи:

Теперь, как осень вянет младость:

Угрюм; не веселится мне,

И я тоскую в тишине

Один, и радость мне не в радость.

Його найбільш ранній великий твір “Ганс Кюхельгартен” (1827 р.) є яскравим прикладом того впливу естетики європейського романтизму, якого зазнає молодий М. Гоголь. У цьому творі присутні всі елементи, що є характерними для естетики романтизму. Картини бурхливої природи, поєднані з відчуттями скорботи та туги головного героя, доповнюють одна одну:



Душа, в волнение темных дум,  
О чем – то, скорбная, тоскует;  
Он как прикованный сидит,  
На море буйное глядит;

У цій поемі Гоголь звертається до образу класичних Афін, що також є характерним для представників романтизму. Велична спадщина давньої Еллади завжди була джерелом натхнення для митців та літераторів усіх часів. Традиція, яка йде ще від часів Ренесансу – захоплення ідеальними рисами могутньої грецької держави. Та сама традиція, що згодом проявиться в німецькій літературі у працях Вінкельмана, Лессінга та німецьких романтиків. Але, потрібно зазначити, що Афіни не довго надихали Миколу Васильовича, захопленням всього його життя була Італія, Рим. Саме Італії присвятить Гоголь рядки свого першого офіційно надрукованого (Журнал “Сын Отечества и Северный Архив” № 12, 1829 р.) вірша:

Италия – роскошная страна!  
По ней душа и стонет и тоскует;

Аналізуючи естетичне в творчості М. Гоголя варто приділити особливу увагу тогочасній європейській літературі, з якою був знайомий письменник і відбиток якої залишився на всій його творчості. В першу чергу слід виявити вплив німецької та англійської літератури епохи романтизму на формування літературного стилю М. Гоголя.

Окремо потрібно зупинитись на посталях двох французьких літераторів це – Мольєр та Нікола Буало. Знайомство з літературною спадщиною Мольєра відбулось у Гоголя через “посередництво” О. С. Пушкіна. Ось свідоцтво П. В. Анненкова: “Пушкин, – говорил Гоголь, – дал мне порядочный выговор и крепко побранил за Мольера. Я сказал, что интрига у него почти одинакова и пружины схожи между собой. Тут он меня поймал и объяснил, что такой писатель, как Мольер, надобности не имеет в пружинах и интригах; что в великих писателях нечего смотреть на форму, что куда бы он ни положил добро свое, – бери его, а не ломайся” [4, с. 153 – 154]. Цілком можливо, що результат саме цієї розмови з Пушкіним відобразився в характеристиці Мольєра в гоголівських “Петербуржских записках 1836 года”: “О Мольер, великий Мольер! Ты, который так обширно и в такой полноте развивал свои характеры, так глубоко следил все тени их...” [4, с. 672]. Так само, пізніше, “глубоко следил все тени их...” в героях своїх творів і сам Гоголь. Згодом той самий Пушкін буде захоплено описувати здатність Гоголя підкреслювати найнепомітніші риси сво-

їх героїв. Саме Пушкін, за твердженням самого Миколи Васильовича, дав останньому ідею “Ревізора” та “Мертвих Душ”. “Мысль “Ревізора” принадлежит Пушкину”, – стверджує Гоголь у своїй “Авторській сповіді”. Цілком ймовірно, що через Пушкіна Гоголь був знайомий і з поетичним трактатом Ніколи Буало – “Поетичне мистецтво”. Сам Пушкін, що неодноразово цитував цей твір у своїх критичних статтях по французькій літературі, називав Буало в числі “истинно великих писателів, покrywших таким блеском конец XVII века” [3, с. 50 – 51]. Для нас цікавим є відношення Ніколи Буало до сатири:

Не злобу, а добро стремясь посеять в мире,  
Являет истина свой чистый лик в Сатире [3, с. 30]

Відношення Гоголя було схожим. Він розглядав сатиру як інструмент для позитивного впливу на суспільство. Комічне, сміх, сатира, гротеск – найбільш чітко відтіняють та підкреслюють у творах Гоголя все негативне. Ось слова самого Миколи Васильовича стосовно написання “Ревізора”: “Я решил собрать все дурное, какое только я знал, и за одним разом над всем посмеются...” [4, с. 209]. Гоголь розрізняє декілька різновидів сміху. На перше місце він ставить сміх, який виходить зі світлої природи людини. Власне, його творчість (особливо та, що пов’язана з Україною) просякнута духом комічного. Українська народно-святкова тематика “організує” (вислів М. Бахтіна) більшість його творів. Чітко вказуючи на визначальну функцію комічного в структурі народного свята М. Гоголь тим самим надає сміху досить вагомого значення в масштабі цілої культурної традиції.

Слід також зауважити, що сатиричне в творах Гоголя не має яскраво вираженого особистісного характеру. Цікавим є те, що інколи ідеальне в сатиричному творі взагалі протиставляється дійсності в цілому. Як приклад можна навести формулювання поняття “сатира” за Ф. Шиллером: “Действительность, как недостаточность, противопоставляется в сатире идеалу, как высшей реальности... Стало быть, действительность в ней становится обязательным объектом неприятия” [1, с. 408]. У Гоголя “ідеальні типи”, які він висміює, мають так би мовити синтетичний характер. Негативні риси, що їх висміює та вскриває М. Гоголь, “розчинені” їм у всіх своїх персонажах. Це “розчинення” носить такий загальний характер, що навіть Цензурний Комітет (орган, що міг дозволити або заборонити будь-який літературний твір на теренах тогочасної Російської імперії) не знаходить, що у творах М. Гоголя вказується на якусь конкретну особу. Людські вади, на які вказує автор, стосуються людей взагалі: різного віку, національнос-

ті та соціального походження. Виходячи з § 14 Уставу про цензуру, що не забороняє висміювання вад, притаманних не конкретній особі, а людям взагалі, Цензурний Комітет дозволяє друкувати твори М. В. Гоголя [5, с. 349].

Повною мірою в творах Гоголя присутній і гротеск. Особливо чітко риси гротеску проступають у “Миргороді” та “Ночі перед Різдом”. Образ Пацюка з Диканьки більшою мірою виявляє гротескні риси. Величезні розміри, апетит та така ж величезна лінь поєднують героя Гоголя з відомим героєм Франсуа Рабле. Гіперболізація, фантастичне збільшення (або зменшення) розмірів об’єктів, відстаней між об’єктами (згадаймо шлях до Петербурга в “Загублений грамоті”) та героїв (розміри Тараса Бульби або Пацюка) є засобами, які надають літературі Гоголя рис, що притаманні українській усній народній творчості. Тим самим літературна спадщина М. Гоголя стає ще більш народною, ще більш близькою до ідеалів романтизму.

Досить вагомим є вплив на творчість М. Гоголя представників літературної традиції англійського романтизму. Це, в першу чергу, Вальтер Скотт. За словами П. В. Анненкова: “Тоголь любил Вальтера Скотта просто с художественной точки зрения, за удивительное распределение материи рассказа, подробное обследование характеров и твердость, с которой он вел многосложное событие ко всем его результатам” [4, с. 150]. Від В. Скотта Гоголь багато в чому бере свій характерний ліризм. Слід відмітити, що, на той час, захоплення творчістю Вальтера Скотта мало серед представників творчої еліти Москви та Петербурга характер загального. Тільки у 1821 році і тільки в Москві здійснено 18 перекладів творів цього класика англійської літератури.

Власне, лірика М. Гоголя – це лірика епохи романтизму майже в чистому вигляді. Такі ж проникливі описи природи (“Вечори на хуторі поблизу Диканьки”), та ж сама туга та меланхолія, що проявляється в багатьох Гоголівських сюжетах. Лірика допомагає М. Гоголю на деякий час вийти за межі того сумного та замкненого в собі світу, який він так пронизливо зображає у “Миргороді” (“Скучно на этом свете, господа!”) та у “Мертвих Душах”. В “Мертвих Душах” ліризм Гоголя взагалі досягає свого найбільшого піднесення.

Відбитки того ліричного настрою, що охоплює Гоголя, проявляються і в його листах. У листі до М. П. Погодіна (6 грудня 1835 р.) М. Гоголь пише, що його “волновали высокие, исполненные истины и ужасающего величия мысли ...”. В іншому листі до В. А. Жуковського (16 червня 1836 р.) він пише: “каких высоких, каких торжественных ощущений, невидимых, незаметных для света, испол-

нена жизнь моя!..” [9, с. 35 – 36]. Важко не помітити тих сповнених ліризму емоцій, що володіли Гоголем у той час. Вся творчість письменника просякнута цим єдиним духом піднесеного. По мірі розгортання в “Мертвих Душах” величної картини Русі, творчий геній Гоголя підносить нас над картинами похмурої дійсності, дає читачам змогу осягнути велич та красу природи, а й у деяких епізодах і людини, у всій її повноті. У своїх творах Гоголь виступає не як сторонній спостерігач, він нібито включає себе в канву оповіді.

Досить цікавим та загадковим є ставлення Гоголя до німецької літератури періоду романтизму. З одного боку П. В. Анненков стверджує, що німецька література практично не існувала для Гоголя. З іншого боку, ще в поемі “Ганс Кюхельгартен” Гоголь згадує поряд із Платоном, Петраркою і Арістофаном – Шиллера та Вінкельмана (знову повертаємося до питання про значення античної спадщини в літературній творчості М. Гоголя):

Лежит, в густой пыли, том давний,  
Платон и Шиллер своенравный,  
Петрарка, Тик, Аристофан  
Да позабытый Винкельман.

Відмітимо, що дослідники творчості М. Гоголя вбачають у поемі “Ганс Кюхельгартен” не тільки вплив баллади Жуковського “Теон та Есхін”, романа у віршах Пушкіна “Євгеній Онегін”, творів Байрона (власне Пушкін у своєму романі “Євгеній Онегін” порівнює Онегіна з байронівським Чайльд-Гарольдом, звідси, через Пушкіна, можливий вплив творчості Байрона на Гоголя), а й вплив ідилії німецького письменника Фосса “Луїза”. Із баллади Жуковського взято образ головного героя, ідеаліста-романтика з його неясним потягом до пошуків чогось піднесеного, з його намаганням вирватись із тихої, спокійної ідилії назустріч бурям життя. Із ідилії Фосса взято, як фон, зображення німецького побуту, спокійний, сентиментальний настрій звичайного, повсякденного життя [12, с. 140].

Актуальним є питання про вплив на Гоголя літературної спадщини Гете. Сам Микола Васильович рідко згадує цього видатного представника німецького романтизму, але відбиток творчості Гете простежується у всьому пізньому періоді літературної творчості Гоголя, зокрема у “Мертвих Душах”. Ще більш яскраво цей зв'язок простежується у так званому “Воззванні к гению” (1834 р.), де в палкому зверненні Гоголя: “Молю тебя, жизнь души моей, мой Гений! О, не скрывайся от меня!”, вбачаються чіткі паралелі з творчістю Гете.

Власне, і на ранньому етапі своєї літературної творчості Микола Васильович звертається до Гете:

Тебя обняв, как некий Гений,  
Великий Гете бережет,  
И чудным строем песнопений,  
Свевает облака забот. (Ганс Кюхельгартен)

“Я совершу!” – такими словами закінчується звернення Гоголя до свого Генія. У цій фразі міститься вся сила сподівання Гоголя на свій таланти, на свій дар бачити те, що інші оминають. Саме сподівання створити щось надзвичайне, впевненість у своїй особливій місії, керували автором у процесі написання “Мертвих Душ”. А ось як описує процес творчості Гете: “Все, що створює геній, створює несвідомо, і ніяке геніальне творіння не може бути вдосконалене простими роздумами, але сам геній, довго роздумуючи, може піднятися до такої висоти, щоб створити досконалі творіння”. Це прагнення досконалості тяжіло й над Гоголем і надавало його творчості (особливо пізнього періоду) такого драматичного відтінку.

Ще одна схожа риса, що зближує Гете та Гоголя, – це захоплення природою, спостереженням за навколишнім світом. Ось слова Гете: “Безпосередньому спогляданню речей зобов’язаний я усім, – скаже він за рік до смерті, – слова значать для мене менше, ніж будь коли” [11, с. 10]. Вражає схожість відчуттів у Гоголя: “Теперь мне нет ничего в свете выше природы. Ее одну я вижу и живу ею” (з листа М. Гоголя до М. П. Балабіної, Рим, 1839 р.). Гоголь не задовільняється лише пасивним спогляданням навколишнього світу – він змальовує його у своїй літературній творчості та зображає у вигляді малюнків на папері. “Я вчера пробовал рисовать, краски ложатся сами собою, так что потом дивишься, как удалось подметить и составить такой – то колорит и оттенок” (з листа В. А. Жуковському, Рим, 1839 р.). Власне, з особливим інтересом, Гоголь зображав архітектурні споруди (переважно собори), саме вони складають більшу частину тих його малюнків, що зберіглися до наших часів [10, с. 109 – 121]. “Менше писати – більше малювати” – одне з головних правил Гете! Драматизм та виразність літературних творів Гете та Гоголя багато в чому підкреслюються за допомогою художніх прийомів, що застосовують обидва автори. Саме цей тонкий перетин літератури та мистецтва робить схожими ці дві такі різні постаті світової літератури.

Величність та непорушність архітектурних форм, що так захоплювала Гоголя, може бути порівняна з величністю та спокоєм, що притаманна

нні позитивним героям у його творах. Для прикладу розглянемо, як змальовує Гоголь одного з найбільш позитивних героїв “Мертвих Душ” – Платона Михайловича Платонова: “Ни страсти, ни печали, ни даже что-либо похожее на волнение и беспокойство не дерзнули коснуться его девственного лица и положить на нем морщину...”. Ці риси позитивних героїв Гоголя схожі з рисами, які ще Вінкельман зазначав у кращих зразках давньогрецького живопису та скульптури. “Як глибина морська, – каже він, – залишається завжди спокійною, яким бурхливим не було б море на поверхні, так само й зображення греків відкривають серед усіх пристрастей їх величну та тверду душу” [7, с. 388].

Творчість Гоголя вся побудована на контрастах. У творах письменника добро завжди поруч зі злом, потворне відтіняє прекрасне, трагічне доповнює комічне, проза переплітається з лірикою. Всю силу своєї лірики Гоголь вкладає в прозу, надаючи їй характер поезії. Недарма “Мертві Душі” – це поема. Власне, це ціла епопея, що розширює кордони епосу. Поема Гоголя злита з прозою. Поетичні картини природи співіснують на сторінках “Мертвих Душ” з прозаїчними (місцями, підкреслено прозаїчними) картинами людського буття.

Поетика Гоголя – це окрема сторінка його творчості. Еспресія, яскравість порівнянь та аналогій, що проявляється в самій структурі тексту його творів – ось характерні риси гоголівської поетики. “Фраза у Гоголя взорвана, разметанная осколками придаточных предложений, подчиненных главному, соподчиненных между собой; ...” [2, с. 8]. Окремі фрагменти в творах Гоголя стрімкістю та частотою змін сюжету нагадують інколи музичний твір. Недарма Гоголь пише в одній зі своїх статей (1831 р.): “Музыка – страсть и смятение души...”. За словами А. Белого, ритм творів М. Гоголя місцями нагадує “сшибающиеся серебрянные подковы” [2, с. 12].

Цікавим аспектом творчості Гоголя є його поетика надзвичайного, фантастичного, казкового, потойбічного. Твори письменника, в яких ці риси виявляються найбільш яскраво («Вій», «Страшна помста», «Ніч перед Різдвом», «Ніч перед Івана Купала», «Портрет» та ін.), побудовані на перетині реального та фантастичного. При цьому фантастичне чітко присутнє в тексті поруч з реальним. Власне, фантастичне у Гоголя завжди зумовлене присутністю потойбічного. Прикладів є багато: зображення потойбічного (нечистої сили) у “Вій”, опис могутності нечистої сили («Ніч перед Різдвом», «Ніч перед Івана Купала»), гігантизм та гіперболізація у зображеннях потойбічних сил («Вій»), проникнення потойбічного в світ людей («Вій», «Ніч перед Різдвом», «Портрет»). Герої багатьох творів М. Гоголя навіть мають доволі бли-

зькі та тісні відносини з нечистою силою («Загублена грамота», «Ніч перед Різдвам», «Ніч перед Івана Купала») та, що особливо цікаво, в цих творах нечиста сила має чітко виражений національний характер.

Микола Васильович Гоголь був та залишається видатною і неоднозначною фігурою в історії вітчизняної літератури. Письменник, серце якого належало одразу трьом (Україна, Росія, Італія) країнам, зумів приділити частину своєї творчості кожній із цих країн. Та все ж таки основним об'єктом, на який спрямована творчість Гоголя-романтика, є людина. Цілком у дусі тогочасного європейського, російського та українського романтизму Гоголь вказує на те, що головне призначення людини полягає в тому, щоб привносити у світ добро, красу, гармонію. З легкістю письменник вводить у канву своїх творів і основні принципи європейського романтизму. Літературна спадщина Миколи Васильовича Гоголя несе в собі відтінок самобутності та неповторності, і в цій спадщині Україна, її культура та традиції, займають своє належне місце, атже саме у творах, що мають відношення до України, найбільш проявляються риси, що притаманні Гоголю-романтику.

### Література:

1. Бахтин М. М. Собрание сочинений в семи томах. – М.: Русские словари, 1997. – Том 5. – 732 с.
2. Белый Андрей. Мастерство Гоголя. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1934. – 322 с.
3. Буало. Поэтическое искусство. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 232 с.
4. Вересаев В. В. Гоголь в жизни. – Харьков: Прапор, 1990. – 680 с.
5. Исторический Вестникъ. Историко – литературный журналъ. – Санкт-Петербургъ, 1881. – Февраль. – 98 с.
6. Історія української філософії: Підручник. – К.: Академвидав, 2008. – 624 с.
7. Лессинг Г. Э. Избранные произведения. – М.: Государственное издательство художественной литературы. 1953. – 650 с.
8. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах [руководители проекта В. С. Степин, Г. Ю. Семгин]. – М.: Мысль, 2010. – Том 4. – 736 с.
9. Овсянико – Куликовскій Д. Н. Собрание сочинений. – Санкт-Петербургъ, 1912. – Т. 1. – 200 с.
10. Рисунки русских писателей / Сост. Р. Дуганов. – М.: Советская Россия, 1988. – 256 с.
11. Свасьян К. А. Иоганн Фольфганг Гете. – М.: Мысль, 1989. – 191 с.
12. Сиповский В. В. История русской словесности. – Санкт-Петербургъ, 1910. – Часть 3. – 255 с.



УДК 009

Оксана Смеречанська

## ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ПРО ДРУГУ СВІТОВУ ВІЙНУ ТА ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

*Враховуючи те, що для багатьох Друга світова війна є досі живим особистим спогадом або пов'язана з конкретними іменами й долями близьких людей, вона досі викликає надто багато суперечностей. Метою статті є аналіз впливу історичної пам'яті про Другу світову війну на формування української ідентичності та з'ясування причин протистоянь між ветеранами Червоної армії (ЧА) та Української повстанської армії (УПА), що створюють напругу в українському суспільстві. Наприкінці статті пропонуються можливі шляхи подолання цього протистояння.*

**Ключові слова:** Друга світова війна (далі – ДСВ), Велика Вітчизняна війна (ВВВ), історична пам'ять, національна ідентичність, ветерани ЧА, ветерани УПА, примирення.

### ***Smerechanska O. Historical Memory of Second World War and the Formation of National Identity in Current Ukraine***

*Taking into consideration the fact that Second World War is a living personal reminiscence or connected with concrete names and of near relations, it causes many contradictions till present. The aim of the article is to analyze an influence of historical memory of the Second World War on the formation of national identity and to clear up the causes of opposition between the veterans of Red Army and the veterans of Ukrainian Insurgent Army which result in strongly social mutual misunderstanding. The possible ways of overcoming that opposition are proposed in the end of the article.*

**Key words:** Second World War, the Great Patriotic War, historical memory, national identity, Red Army's and UIA's veterans, reconciliation.

### ***Смеречанская О. Историческая память о Второй мировой войне и формирование украинской идентичности в современной Украине***

*Принимая во внимание тот факт, что Вторая мировая война есть до сих пор личным воспоминанием либо связана с конкретными именами и судьбами родственников, она до сих*



*пор вызывает слишком много противоречий. Целью статьи есть анализ влияния исторической памяти о Второй мировой войне на формирование украинской идентичности и выяснение главных причин противостояния между ветеранами Красной Армии и Украинской повстанской Армии, что создают напряжение в украинском обществе. В конце статьи предлагаются возможные пути преодоления этого противостояния.*

**Ключевые слова:** Вторая мировая война, Великая отечественная война, историческая память, национальная идентичность, ветераны КА, ветераны УПА, примирение.

Значної актуальності у сучасному інтелектуальному дискурсі набуває феномен історичної пам'яті. Нація може вважати себе сформованою тоді, коли більшість населення країни ідентифікує себе з нею в минулому, теперішньому й майбутньому. Як стверджує відомий французький історик Е. Ренан: „Нація – це велика солідарність, утворена почуттям жертв, які вже принесено й які є намір принести в майбутньому” [12, с. 156]. Тобто поруч із територіальною, соціально-економічною та мовно-культурною унікальністю, однією із найважливіших ознак нації є наявність спільної історичної долі колись, тепер і в майбутньому.

Попри значний інтерес до історичної пам'яті, необхідно констатувати відсутність єдиної дефініції цього поняття. Однак ми переконані, що в цьому немає нічого дивного, адже історична свідомість як індивіда, так і спільноти не є усталеним явищем, а, навпаки, достатньо динамічним. Її зміст може трансформуватися в результаті соціально-політичних зрушень, змін цінностей, культурних пріоритетів тощо. Це, наприклад, засвідчує більшість пострадянських держав, в тому числі і Україна, яка знаходиться у перехідному періоді.

Підкреслимо, що історична пам'ять, насамперед, характеризується вибірковістю та залежністю від соціального середовища. За словами сучасного французького історика Моріса Емара „відбір певними суспільними чи державними діячами певної кількості фактів, дій та статей повинен бути продемонстрований (у формі, обраній тими, хто вирішує, а для них подача важить більше, ніж істина) тим, хто живе” [7]. Це дає підстави деяким дослідникам ототожнювати поняття історичної пам'яті та міфу. Адже, як зазначає Н. Яковенко, людська пам'ять не сягає глибше трьох поколінь, тож ідеться про вигаданий образ минулого – певне „колективне переживання”, яке згуртовує спільноту в цілісну одиницю завдяки спільним „спогадам” [21, с. 35].

Американська дослідниця Мері Фулбрук навіть заперечує розуміння поняття „нації” як „реальної дійсності”, стверджуючи, що це лише

соціальна реальність, тобто наявність достатньої кількості людей, які готові вірити у певну систему спільних рис (спільного предка чи етнічність, спільну мову, культуру, релігію) [22, с. 73]. Щодо міфів, то дослідниця слушно зауважує, що „міфи – це історії, які не є обов'язково правдиві, але ті, які мають символічну владу”. Вони постійно повторюються, часто відтворюються та пропагуються із певною метою, радше ніж для правдивого значення. Власне, у цьому і полягає, на думку О. Зайцева, головне призначення міфу – „у здатності підтримувати існування спільноти й мобілізувати її на спільні дії” [9, 8-11].

Намагаючись дати найбільш влучне визначення поняттю „історичної пам'яті”, ми пропонуємо таке. Л. Зашкільняк під „історичною пам'яттю” розуміє здатність людського розуму зберігати індивідуальний і колективний досвід міжлюдських взаємин і формувати на підставі цього досвіду уявлення про історію як таку та своє місце в ній [10, с. 156]. Широке визначення „історичної пам'яті” подає академік П. Тронько: „Історична пам'ять – сфокусована свідомість, що відображає особливе значення і актуальність інформації про минуле у тісному зв'язку із сучасним та майбутнім [16]. Отже, будучи зафіксованою у формах знань, культурних стереотипів, міфів, історична пам'ять є унікальною сукупністю уявлень національної спільноти про своє минуле, невід'ємною складовою ідентифікації людини, соціальної групи, нації, а також каналом передачі історичного досвіду [18, с. 38].

Таким чином, можна простежити, що кожне із цих визначень дещо урізноманітнює феномен історичної пам'яті, не протистоїть, а, навпаки, великою мірою доповнює його. Незаперечним фактом для дослідників є виняткова важливість ролі історичної пам'яті чи „історичних міфів” для формування національної ідентичності, що особливо стало актуальним для України після здобуття незалежності. Нова політична ситуація, що склалася в державі на початку 90-х років спонукала українців до переосмислення своєї історії, щоб дати чітку відповідь на питання: „Хто ми є?”

Той факт, що різні частини України тривалий час перебували під владою різних держав, зумовив складну структуру історичної пам'яті її громадян, і спричинив відсутність єдиної української національної ідентичності. Про це, зокрема свідчить те, що оцінки майже всіх значних для України історичних подій та національних героїв у регіональному колективному баченні є відмінними. Цитуючи слова Юрія Шаповала, „точок дотику” майже немає, як немає і загальноновизнаної єдиної цілісної схеми історичної еволюції” [20]. Відсутність спільних уявлень про історичну долю українців у минулому підсилює відмінні категорії

мислення у сучасності, і, зрештою, різні пріоритети і культурні цінності, головним чином серед населення Сходу та Заходу України.

Насамперед, це зумовлюється тим, що кожний індивід є носієм як індивідуальної (особистої), так і колективної (соціальної) пам’яті, – і всі вони, різною мірою, впливають на формування його національної ідентичності. З одного боку, тільки індивіди здатні пам’ятати та відтворювати минуле. Разом з цим, пам’ять і спогад детерміновані груповим контекстом [23, с. 48]. Однак, як правильно зауважує Дж. Верч, у межах однієї групи в результаті особистих поглядів можуть співіснувати різні, навіть конфронтуючі погляди на минулі події [24]. Для аналізу дослідник використовує поняття „розподіленої” колективної пам’яті. Найпростішим її різновидом є „однорідна” пам’ять. Однак, насправді, однакова для всіх членів групи пам’ять – досить рідкісний випадок. Другий вид „розподіленої” колективної пам’яті є „додаткова”: різні члени групи пам’ятають різні речі та події, при цьому їхні спогади не творять суперечливу картину, а, навпаки, доповнюють одне одного. Третій вид „розподіленої” колективної пам’яті є „суперечна” або „контroversійна”: спогади різних членів групи про різні події заходять у суперечність і полеміку [24].

Випливає, що для сучасної України найбільш підходить останній вид пам’яті. Як зазначає Я. Грицак, сучасна пострадянська Україна є „полем битви між двома версіями української історії: радянською та українською традиційною”. Обидві мають в Україні чітке „регіональне поширення” [5, с. 17]. Це підтверджує, наприклад, таке: для більшості мешканців східних та південних областей значущим є такий ряд історичних подій: перемога у Великій Вітчизняній війні, повоєнна відбудова народного господарства, трудовий героїзм народу тощо. Натомість на Заході й у Центрі вважають важливими події ті, які лежать у руслі „національного” історичного нарративу (національно-визвольна війна під проводом Б. Хмельницького, Голодомор, національно-визвольна боротьба УПА тощо) [6, с. 223-232].

Мабуть, кожен з нас погодиться з тим фактом, що епохальною подією ХХ століття стала Друга світова війна, трагічні наслідки якої на кілька наступних десятиліть визначили складні соціально-економічні процеси, вплинули на психологію післявоєнних поколінь людей [11, с. 3]. Численні результати соціологічних опитувань доказують про значимість цього історичного періоду серед різних вікових категорій населення України. У чому ж полягає його актуальність? Напевне, найголовнішою підставою цього є той факт, що Друга світова війна, як підкреслює В. Гриневич, все ще залишається тим чинником історичної пам’яті українців,

який продовжує розколювати їх політично, ідеологічно та ментально. Фактично, можна стверджувати про „змагання” двох історичних міфів про Другу світову війну: пострадянського міфу „Великої Вітчизняної війни” і українського національного міфу, центральне місце в якому займає ОУН і УПА. Його метою, на думку В. Гриневича, є утвердити справжнього творця української перемоги й української держави, вказавши на опонентів як на ворожу Україні силу [2, с. 30].

Основою міфу Великої Вітчизняної війни є розповідь про героїчну Велику Перемогу Радянського Союзу та врятування людства від фашистської неволі і загибелі. Його складовими міфологемами є: морально-політична єдність радянського суспільствами є: керівна роль компартії, єдність партії та народу, фронту й тилу, „полум’яний” радянський патріотизм і масовий героїзм, дружба народів СРСР тощо [3, с. 2-8]. Зрозуміло, що за цим історичним натаривом головну участь у війні брали Червона армія та німецькі фашисти: „українці у тій війні або билися „за Родіну, за Сталіна” у лавах Червоної армії, або були „прислужниками фашистів” [1]. Ці почуття підсилювалися єдиною відповідною інтерпретацією історії, спорудженням пантеонів і меморіалів „визволителям Європи” („пантеону героїв Вітчизняної війни”, погрудь генералів, які брали участь у визволенні українських міст, окремих монументів „Слава” та „Перемога” тощо), запровадженням нових свят і пам’ятних дат. Героїчний міф Великої Вітчизняної війни за радянських часів був настільки потужним, що донині залишається в числі незаперечних моральних орієнтирів для більшості українців Півдня та Сходу. Прихильники цієї версії виступають проти будь-яких спроб переглянути причини, хід та наслідки війни, інтерпретуючи це виключно як фальсифікацію історії, „обілення імперіалізму”.

Згідно з націоналістичною версією, українська нація у Другій світовій війні була представлена Організацією українських націоналістів і її наступницею Українською повстанською армією, яка воювала і проти Німеччини, і проти СРСР. Як ОУН, так і УПА позиціонуються в цьому наративі як продовжувачі справи УНР та ЗУНР, показуючи таким чином історичну тяглість національно-визвольних змагань українського народу за незалежність. Натомість „визволення” України радянськими військами, на думку прихильників націоналістичного наративу, було насправді заміною одного окупанта іншим, а перемога СРСР у війні лише закріпила цю окупацію. Тому термін „Велика Вітчизняна війна” вважається недоцільним, – на противагу йому пропонується застосовувати термін „радянсько-німецька війна”. І, незважаючи на те, що героїчна боротьба УПА з російсько-радянськими окупантами закінчи-

лася поразкою, але пам’ять про неї стала джерелом натхнення для наступних поколінь і символом боротьби за національну ідею, втіленням якої стало проголошення незалежності України у 1991 році.

Отже, дихотомія історичної пам’яті про ДСВ є насправді помітною в сучасному українському суспільстві і спричиняє міжособистісне непорозуміння та протистояння. Зауважмо, що поглиблюють цей конфлікт як внутрішні, так і зовнішні чинники.

Одним із важливих чинників формування історичної пам’яті, поряд із особистим досвідом і соціальним середовищем, є політико-ідеологічний контекст, який реалізується державою під назвою державна політика пам’яті. Мусимо констатувати, що в Україні історія має часто інструментальне значення. „Як і історична пам’ять, так і історія, – як стверджує Л. Зашкільняк, – виконує цілком конкретні й зрозумілі легітимізаційні завдання: „узаконює” державність, націю, групові й спільнотні інтереси тощо” [10]. Це добре усвідомлює українська політична еліта, яка навчилася маніпулювати історичною свідомістю громадян держави у корисних для себе цілях. Як зазначає І. Симоненко, тему війни вміло використовують політичні сили у боротьбі за електорат. Намагання переосмислити події війни штучно видаються за неповагу до подвигу ветеранів ВВВ, а наміри відновити історичну справедливість до вояків УПА трактуються як спроба виправдати колаборацію” [14]. При цьому частина політичних партій, суспільних організацій, науковців, і, більшою мірою, публіцистів свідомо наголошують на регіональних відмінностей колективних уявлень про минуле. Важко не погодитися із твердженням М. Рябчука про те, що гострота ідеологічного протистояння у боротьбі за історичну пам’ять зумовлена, в першу чергу, тим, що обидві групи, що протистоять одна одній, є приблизно рівні – як за чисельністю, так і за дискурсивними ресурсами [13, с. 18].

Лідери партій і рухів лівого спрямування (КПУ, ПСПУ, Партія пенсіонерів і ветеранів, Організація ветеранів України, Союз радянських офіцерів) активно захищають пам’ять про історію Великої Вітчизняної війни. Згадаймо хоча б традиційні жовтневі протистояння та бійки 2005–2007 років у Києві під час святкування річниці створення УПА. Як зазначає І. Симоненко, „радянські ветерани скоріш протягнуть руку ветеранам вермахту ніж „поплічникам фашистських загарбників” [15, с. 50].

Ветерани УПА теж не забувають, що серед ветеранів ВВВ є чимало колишніх співробітників НКВС. Лідери партій і організацій правого спрямування (націонал-деморатичні сили, ультра-націоналісти) наполягають на необхідності націоналізувати історичний наратив.

Безумовно, що справжніми і єдиними героями та борцями за Україну, згідно із цією версією, стають тільки десятки тисяч вояків УПА та населення, яке їх підтримувало. Решта, формально, виявляються або посібниками тих чи інших загарбників, або ошуканими комуністичною ідеологією маріонетками, які боролися і віддавали своє життя лише за повернення „совєтської” окупації [15, с. 45].

Як бачимо, історична пам'ять кожної соціальної групи, ґрунтуючися на власних „героях”, з яими ця спільнота себе ідентифікує, неминуче ідеалізує та міфологізує їх. Причиною такої міфологізації, на думку О. Удода, є прагнення соціальної спільноти, групи легітимізувати таким чином свою ідентичність [17, с. 5].

Діяльність ОУН і УПА під час війни у свідомості більшості західноукраїнського населення сприймається повністю позитивно, натомість у східних регіонах – негативно („бандерівці”, „фашисти”, „колаборанти”, „буржуазні націоналісти”). Напротивагу їм, ставлення до Червоної армії теж двоєке: на Заході України – це „окупанти”, тоді як на Сході – це „визволителі”, „світові спасителі від фашистської загибелі”. Отже, різний політичний досвід у різних регіонах держави формує образ ворога стосовно тих, які не підтримують ту чи іншу ідею. Звідси випливає висновок, що у сучасній Україні існують два різновиди ідентичності: перша – більше західна, яка має на меті розвінчати радянські міфологеми і формувати власний український націоналістичний наратив. Друга – більш східна, прихильники якої щиро вірять у „східнослов'янську єдність трьох дружніх народів”, „історичну концепцію воз'єднання”. Відкритим залишається питання: чи є ця амбівалентна історична пам'ять, розмаїтість регіональних уявлень загрозою націєтворення, чи, навпаки, його ресурсом і характерна для європейських держав соціокультурна реальність? [19, с. 167].

Суттєвим фактором соціального напруження у суспільстві є і зовнішній вплив. Адже, як влучно зауважує Я. Грицак, „про власну історію українцям не дадуть забути їхні найближчі історичні сусіди – євреї, поляки, росіяни... Історія України завжди була більше за історію одних тільки українців – а тому не може залишитися виключно внутрішньою справою самої України” [4]. Потужним чинником збереження міфу Великої Вітчизняної війни є Російська Федерація, політична еліта та велика частина громадськості якої активно використовує усталену радянську міфотворчість, пристосовуючи до сучасних політичних умов у внутрішній політиці та зовнішніх відносинах. Цим Росія, як переконує Т. Журженко, легітимізує своє лідерство на пострадянському просторі та панєвропейському рівні [8, с. 13].



Парадоксальну ситуацію можна було спостерігати 8-9 травня цього року. Національно-патріотичні сили західних регіонів у день 65-річчя Перемоги відзначали День пам'яті і примирення, вшановуючи пам'ять тих, хто загинув на фронтах Другої світової війни, у таборах ГУЛАГу та у фашистських концтаборах, незалежно від того, якої вони національності, віросповідання та по який бік фронтів вони воювали. Натомість у Києві, згідно з розпорядженням президента Віктора Януковича, відбувся один із найграндіозніших за останні часи парадів українських червоноармійців разом із радянськими військовослужбовцями. Загалом, важливо наголосити, що «День Перемоги у Великій вітчизняній війні» набуває у наш час нового політичного дихання, з огляду на позицію теперішньої політичної еліти на чолі із президентом В. Януковичом.

Звичайно, без сумніву, має залишатися факт перемоги антигітлерівської коаліції в Другій світовій війні, факт знищення фашизму та націонал-соціалізму. Героїчний подвиг людини, народу заслуговують на вічну пам'ять і пошану. Однак ця шана і повага не мають бути тотожними оспівуванню торжества радянської зброї та особливо радянського суспільного ладу. Сталінську інтерпретацію перемоги у наш час потрібно піддати серйозній морально-етичній критиці. Варто змінити акценти із перемоги до пам'яті, що відкриває шлях до примирення (особливо це стосується національного примирення українського суспільства заради спільного майбутнього). Потрібно віддати шану жертвам, які віддали своє життя заради права власної гідності, а також проявити повсякденну увагу, тепло та турботу до тих героїв і мучеників, які ще живуть поруч з нами. І найголовніше, що потрібно нам зробити, – це поширити розуміння війни як трагедії, де немає переможців і переможених. Герої роз'єднують, натомість жертви завжди об'єднують. Слід шукати спільних жертв. Тому День Пам'яті в кожній державі є надзвичайно важливим. Цю трагедію слід згадувати із жахом та глибоким співчуттям допоки жива людська пам'ять. Трагічні історії цих людей повинні зберегтись у пам'ятниках, у підручниках і, перш за все, у рішучому прагненні людства запобігти будь-яким спробам розпалити ненависть і міжнаціональну ворожнечу.

Таким чином, сьогодні на теренах України фактично співіснують дві версії історичної пам'яті про ДСВ, які мають антагоністичний характер. Враховуючи, що дихотомія пам'яті про війну має виразні регіональні особливості, вона є джерелом дезінтеграції української спільноти, створює умови для суспільної напруги, протистояння та регіонального поділу. З цієї причини актуальною є потреба у цілісній та переконливій концепції для більшості населення усіх регіонів історичного образу ДСВ.

Але чи можливо це досягнути у сучасній Україні? Адже усі спроби президента В. Ющенка примирити ветеранів УПА і ЧА не увінчалися успіхом, а, навпаки, ще більше поглибили їхній конфлікт.

На нашу думку, конфлікт двох відмінних версій ДСВ та ролі українців у ній виходить поза рамки боротьби за історичну правду. Чомусь в українському суспільстві майже зовсім не виникає взаємних звинувачень з приводу того, що під час I Світової війни українці опинилися по різні боки лінії фронту. Це тому, що конфлікт двох версій ДСВ є також і боротьбою за сучасне та майбутнє українського суспільства. Міф ДСВ вибраний не випадково, і взагалі міфологізація ДСВ є загальноєвропейським явищем, яке виконує консолідуючу функцію для багатьох націй, зокрема для польської та російської, та є чинником, що легітиміє деякі правлячі режими та міжнародний статус держав.

В українському випадку він також є своєрідною квінтесенцією боротьби двох українських історичних наративів: націоналістичного, в якому акцентується увага на одвічних прагненнях українського народу до здобуття незалежності, із пострадянським, який наголошує на тісному зв'язку українського та російського народів. Незважаючи на переважання в шкільних підручниках, наукових працях, і, зрештою, в офіційних деклараціях політичного керівництва держави, націоналістичного наративу історії України, все-таки пострадянський міф ВВВ залишається єдиним загальнодержавним. Це, наприклад, проявляється у вживанні терміна „Велика Вітчизняна війна”, святкуванні 9 Травня як одного із найбільших державних національних свят України, наявність великої кількості „місць пам'яті”, які відверто вказують на збережену радянську спадщину.

Формування єдності української нації, на мою думку, вимагає невідмінного переосмислення та зближення відмінних версій українського минулого стосовно ДСВ у колективній пам'яті. Звичайно, розуміючи складність цього завдання, зважаючи як і на зовнішній тиск, так і внутрішню політичну нестабільність, все-таки необхідно замислитися над шляхами вирішення цієї проблеми. Звідси випливає, що подолання цього конфлікту мало б ґрунтуватися на таких:

1. Для кожного досягнення компромісу, передусім, потрібне усвідомлення його необхідності. Звичайно, це примирення можливо і не стане розв'язкою минулих суперечок, однак воно зможе подолати розкол у сучасному суспільстві та сприятиме консолідації української нації у розбудові Української держави.

2. На нашу думку, засади християнської моралі у вирішенні цієї проблеми також можуть бути корисними. Прощення, навіть свого найбіль-



шого ворога, є одним із найголовніших принципів доброго християнина. Потрібно розуміти, що етичні норми злагоди та мирного співіснування є набагато важливішими за етнічні, політичні, культурні, мовні чи інші відмінності. Ми усвідомлюємо, що у цьому є певна ідеалізація, однак, це не означає, що ми цього не повинні прагнути. Ці етичні норми повинні бути для нас орієнтиром для досягнення суспільної злагоди.

3. Необхідною умовою примирення повинна бути відмова від міфологічної інтерпретації ДСВ як боротьби добра проти зла. Це означає відхід від ексклюзивної правдивості „свого” історичного наративу, надмірної героїзації „своїх” та демонізації „чужих”. Складовою такого мислення має бути усвідомлення того, що історія України є набагато складнішою, ніж боротьба „добрих” проти „поганих”. Плюралізм як внутрішніх, так і зовнішніх чинників значною мірою впливав на перебіг подій ДСВ, ускладнюючи його.

4. Розуміючи складність зміни історичної пам’яті про ДСВ у більшості населення пенсійного віку, на мій погляд, державна політика пам’яті повинна спрямовуватися, перш за все, на виховання молодого покоління у дусі національного примирення.

Безумовно, не йдеться про встановлення „єдино-правильного” бачення минулого. Така постановка питання не є коректною, з наукового погляду, та нереального, з точки зору практичної політики [19, с. 187]. Я. Грицак, наприклад, пропонує ще один альтернативний шлях примирення, який полягає у визнанні поділеності української історичної пам’яті ще на багато наступних поколінь [4]. Залишається лише сподіватися, що обіцянки нового президента В. Януковича об’єднати Україну та нейтралізувати суспільний конфлікт здійсняться і, врешті-решт, буде реалізований загальнонаціональний консенсус між різними варіантами локальних моделей пам’яті, що належать різним соціальним групам та політичним силам, що їх представляють. Тільки після того, як ми будемо мати „історичну стабільність”, тобто таку конструкцію минулого, в якій усі значущі минулі події та історичні постаті займали б шановане місце, ми зможемо говорити про перші кроки на шляху становлення єдиної української національної ідентичності.

### Література:

1. Грабовський С. Міфи війни // <http://www.vox.com.ua/data/2005/05/17/kraina-inkognita-mify-viiny.html>.

2. Гриневич В. Змагання переможців // Критика. 2007. – № 3.

3. Гриневич В. Міт війни та війна мітів // Критика. – 2005. – Ч. 5.

4. Грицак Я. Клопоти з пам'яттю / [www.zaxid.net/article/60958/](http://www.zaxid.net/article/60958/).
5. Грицак Я. Страсті за націоналізмом. – К. : Критика, 2004.
6. Експертна доповідь України у 2007 році: внутрішнє і зовнішнє становище та перспективи розвитку / За заг. ред. Ю. Г. Рубана. – К. : НІСД, 2007.
7. Емар М. Історія і пам'ять: конструкція, деконструкція та реконструкція // [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_51/Moris%20Emar.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_51/Moris%20Emar.htm)
8. Журженко Т. Геополітика пам'яті: [Про погляди на своє недалеке історичне минуле у посткомуністичних країнах] // Критика. – 2009. – Ч. 3/4.
9. Зайцев О. Скільки історій у Кліо? // Критика. – 2009. – Ч. 3-4.
10. Зашкільняк Л. Історична пам'ять і соціальні функції історії у сучасному світі // Україна – Європа – Світ. – Вип. 2: Міжнародний збірник наукових праць. Серія: історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвсь. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2009.
11. Коваль М. В. Друга світова війна та історична пам'ять (1) // Український історичний журнал. – Київ: „Наукова думка», 2000. – № 3.
12. Ренан Е. Що таке нація? // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – 2-ге вид. – К. : Смолоскип, 2006.
13. Рябчук М. Культура пам'яті та політика забуття // Критика. – 2006. – № 1–2.
14. Симоненко І. Шляхи деконструкції міфу Великої Вітчизняної війни в історичній пам'яті українського народу // <http://www.niss.gov.ua/Monitor/mart2009/4.htm>.
15. Симоненко І. Друга світова війна в історичній пам'яті українського народу // Стратегічні прерогативи. – 2008. – № 4(9).
16. Тронько П. Інститут національної пам'яті як засіб зцілення від пострадянської ментальності // „Дзеркало тижня”. – 2005. – № 45 (473).
17. Удод О. Історична пам'ять в Україні та європейські цінності // Україна ХХ ст. : культура, ідеологія, політика. – К. : Інститут історії України НАН України, 2009. – № 15.
18. Україна у 2006 році: внутрішнє і зовнішнє становище та перспективи розвитку: Експертна доповідь / Відповідальний редактор. В. І. Тищенко. – К. : НІСД, 2006.
19. Україна у 2008 році: процеси, результати, перспективи. Біла книга державної політики / За заг. ред. Ю. Г. Рубана. – К. : НІСД, 2008.
20. Шаповал Ю. Політика пам'яті в сучасній Україні. // <http://maidan.org.ua/static/mai/1230106244.htm>.
21. Яковенко Н. Вступ до історії. – К. : Критика, 2007.
22. Fulbrook M. Myth-making and National Identity: The Case of the G. D. R. // Myths & Nationhood. // Edited by G. Hosking, G. Schopflin. – London: Hurst & Company, 2005.
23. On Collective Memory // Maurice Halbwachs, edited, translated and with an introduction by Lewis A. Coser. – The University of Chicago Press/ Ltd., London, 1992.
24. Wertsch J. Voices of Collective Remembering, New York: Cambridge University Press, 2002. // [www.human-nature.com/nibbs/02/wertsch.html](http://www.human-nature.com/nibbs/02/wertsch.html).

УДК 316. 28

Мирослава Чучупака

## ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В РОСІЙСЬКОМУ ГАЗЕТНОМУ ДИСКУРСІ (2004-2009 рр.)

*У статті розглядаються проблеми української ідентичності з точки зору російської преси. Аналізується медійний дискурс вибраних видань 2004-2009 років та виокремлюються проблеми національної ідентичності, яким приділяється увага зарубіжного медіа-простору.*

*Ключові слова:* національна ідентичність, медійний дискурс, патології ідентичності, націоналізм, історичний міф.

**Chuchupaka M. Problems of Ukrainian identity in the Russian newspaper discourse (2004-2009)**

*The article is dedicated to the problem of Ukrainian identity in terms of the Russian press. The author analyzes the media discourse of selected publications of 2004-2009 years and identifies problems of the national identity, to whom attention is given to foreign media space.*

*Key words:* national identity, media discourse, pathology of identity, nationalism, historical myth.

**Чучупака М. Проблемы украинской идентичности в русском газетном дискурсе (2004-2009 гг.)**

*В статье рассматриваются проблемы украинской идентичности с точки зрения русской прессы. Анализируется медийный дискурс отдельных газет 2004-2009 годов и выделяются проблемы национальной идентичности, на которые обращает внимание зарубежное медиа-пространство.*

*Ключевые слова:* национальная идентичность, медийный дискурс, патологии идентичности, национализм, исторический миф.

Засоби масової інформації (ЗМІ) є невід’ємним елементом сьогоденного суспільства. Ця, так «звана четверта гілка влади» грає велику роль у формуванні громадської політичної свідомості, є важливим потенційним засобом маніпулювання громадським настроєм. Епоха «медіакратії» – влади ЗМІ відображає, інтерпретує дійсність, і конструює її згідно зі своїми поглядами та правилами. Питання ідентич-

ності є одним із ключових для суспільства, тому ЗМІ, зокрема, преса, не оминає його увагою. У статті розглядається висвітлення проблем української ідентичності російською пресою. Мета дослідження – з'ясувати, які проблеми української ідентичності визначаються зарубіжним медіа-простором. Методом суцільної вибірки з видань „Русский Newsweek”, „Газета”, „Московский Комсомолец” за 2004–2009 роки було відібрано статті необхідної проблематики та здійснено їх контент-аналіз. Вибраний часовий період зумовлений суспільно-політичними змінами в Україні, які підвищили інтерес чужого інформаційного простору до явища української ідентичності.

Представлення подій і процесів у «своєї» країні посідає в медійному дискурсі (принаймні в його інформаційно-освітній частині) більше місця, ніж усіх інших, тому зрозуміло, що українські проблеми ідентичності висвітлені в російській пресі неповністю, проте аналіз поданого матеріалу дозволить визначити, на чому саме акцентується увага російських читачів.

Загалом, на думку Андрія Окари, голови Центру східноєвропейських досліджень, існує два варіанти української ідентичності: „Украина как Малороссия и Украина как Антироссия. Первый вариант поддерживает Виктор Янукович. Украина – окраина великой Российской империи/СССР, ее лояльный „младший брат”. Антироссийскую доктрину активнее других развивает Виктор Ющенко и его единомышленники. Эта концепция выглядит примерно так: Украина – форпост Запада на Востоке, а Россия вот уже 350 с лишним лет (а то и тысячу) ее прижимает. В многовековой борьбе против российского гегемонизма и заключается украинская национальная идея в интерпретации Ющенко” [4, 22. 06. 09]. Саме остання версія ідентичності, з точки зору автора, є домінуючою і майже офіційною. Оскільки в Україні значна частина суспільства є російськомовною, то, відповідно, з'являється привід для непорозумінь між громадянами однієї країни, що творить метафоричне бачення української нації і держави, як „большой семьи”, яка складається з різних національностей, і в якій не можуть визначитися, „кто из их членов „родной”, а кто „пасынок” [1, 29. 11. 2005]. Одна із основних проблем України полягає в тому, що вона „занимает особое место в русском самосознании. Это колыбель русской цивилизации и необходимый элемент собственной национальной идентичности России как великой державы”. [3, 23. 04. 2009] Ставиться під сумнів її статус як повноцінного суб'єкта політичного світу. Україна – це „трофей в геополитической борьбе между Россией и Западом”, „не субъект, а объект международной политики” [1, 23. 03. 06]. І позаяк виборча

кампанія 2004 року часто описувалася як „битва русских и западных интересов”, то це означало „неверие в собственно украинскую политическую идентичность” [1, 22. 11. 2004]. Окрім того, наголошується на „внутреннем идейном расколе Украины, население которой в целом делать выбор „или Россия, или Европа” явно не готово” [1, 23. 03. 06]. Внутрішні суспільні проблеми та сумнівний статус повноцінної в політичному розумінні держави відводять їй роль „внешнего буфера Европы” [1, 10. 03. 2009]. Небезпека криється у подвійному впливі двох великих сусідів, ЄС та Росії, які найближчим часом знаходяться в динамічній рівновазі, відповідно „правлящим элитам... придется выстраивать как свою политику, так и усилия по формированию идентичности с учетом этой ситуации, которая может затянуться надолго, поскольку ни у ЕС, ни у России в обозримой перспективе не будет ни сил, ни средств интегрировать страны” [1, 10. 03. 2009].

Наступною проблемою, з погляду російської преси, є український націоналізм, який використовується „как основа новой идентичности государств, возникших на руинах соцлагеря” [1, 29. 11. 2005]. Польська дослідниця патологій ідентичності Марія Бобровницька відносить націоналізм до негативних явищ слов'янських адаптаційних стратегій у посткомуністичному світі, він є ознакою «низького рівня освіти суспільства і навіть примітивізму» [5, с. 250]. Більше того, „націоналізм просто вигідний: як втеча до колективу забезпечує відчуття національної ідентичності, одночасно звільняючи від індивідуальної розумової праці й відповідальності” [7, с. 58]. Прогнози подальшої долі націоналістичних ідеологій сходяться на думці про їхнє поступове згасання. Російська преса наголошує на їх існуванні в країнах ЄС, зокрема, через нерівномірність географічного розподілу капіталу і позбавлення національних урядів європейських країн багатьох інструментів впливу на цей процес. Однак український націоналізм відрізняється тим, що „в Западной и Центральной Европе националисты бегут от Брюсселя, в постсоветских странах они, напротив, бегут к нему” [1, 29. 11. 2005]. Тому явище українського націоналізму не сприймається не лише російськими, але й європейськими колами. Зазначається також, що „национализм использовался творцами «цветных революций» для решения собственных внутри и внешнеполитических задач”, що підсилює його негативний образ, оскільки „нередко он подогревался искусственно, приобретая карикатурно-истерический оттенок” [1, 29. 11. 2005].

З проблемою націоналізму співзвучна і проблема створення власних історичних підвалів ідентичності. На думку старшого наукового

працівника Інституту загальної історії РАН Юрія Нікіфорова, „историческое мифотворчество на Украине побилло все рекорды: представленная в учебниках «история» является фантастической историей фантастической страны, никогда не существовавшей в реальности” [1, 02. 09. 2008]. Зокрема, нова історія „запрограммирована на русофобию”, тому що автори підручників намагаються „отделить историю Украины и украинцев от истории России”, внаслідок чого „древнерусское государство – Киевская Русь – оказывается достоянием исключительно современной Украины”. Для українських підручників характерні „дремучий примордиализм, утверждающий существование украинского этноса с незапамятных времен”, а також маніпуляції з історичною хронологією. Однією з причин такого критичного підходу до навчальної літератури є, певно, те, що „Москва предстаёт как безличная, исключительно враждебная «украинцам» сила” [1, 02. 09. 2008]. Національна традиція, як і її похідна, ідентичність, пов’язані з історією народу, котра формує умови національного буття, політичні й культурні вподобання, фобії суспільства, а також систему його цінностей. Оскільки Росія ототожнюється з колишньою метрополією, то зрозуміло, що подальше описання історії відбуватиметься не на її користь. Як зазначав Е. Ренан у своїй дефініції нації (кожної!): „Нация – це суспільство, об’єднане спільним хибним переконанням щодо власного початку і спільною відразою до сусідів” [6, с. 27]

Таким чином, проблеми української ідентичності, з точки зору російської преси, полягають на проблематичності визначення місця країни з точки зору міжнародних відносин (об’єкт, а не суб’єкт політики), складній ситуації у самому суспільстві, його зовнішньополітичній невизначеності, а також на втілюванні деяких негативних методів (націоналізм, створення власних історичних міфів) формування власної ідентичності.

### Література:

1. „Газета”. – 2004–2009.
2. Кулик В. Медіє та ідентичність// ResPublica. – 2010. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://publica.pl/teksty/media-i-tozsamosc/ua/> (26. 05. 2010)
3. „Московский комсомолец”. – 2004–2009.
4. „Русский Newsweek”. – 2004–2009.
5. Bobrownicka M., *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*, Kraków, 2006.
6. Davies N., *Boże igrzysko*, t. II, Warszawa 1991.
7. Jedlicki J., *Nacjonalizm, patriotyzm i inicjacja kulturowa*, „Znak” 1997, nr. 3.

УДК 72

Світлана Лінда

## У ПОШУКАХ ТРАДИЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: СТАНОВЛЕННЯ ЦЕРКОВНОЇ АРХІТЕКТУРИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

*У статті розглянуто проблему розвитку сучасної сакральної архітектури України. Показано, що головною тенденцією, яка її визначає, є використання в актуальному будівництві історичних традиційних форм, що є безпосередньо пов'язане із процесами формування української ідентичності.*

**Ключові слова:** національна ідентичність, сакральна архітектура, історизм.

**Линда С. В поисках традиционной идентичности: становление церковной архитектуры современной Украины**

*В статье рассмотрено проблему развития современной сакральной архитектуры Украины. Показано, что главной тенденцией, которая ее определяет, есть использование в актуальном строительстве исторических форм, что непосредственно связано с процессами формирования украинской идентичности.*

**Ключевые слова:** национальная идентичность, сакральная архитектура, историзм.

**Linda S. In search of traditional identity: the development of sacral architecture in modern Ukraine**

*In article it is contemplated a problem of development of modern sacral architecture of Ukraine. It is shown that use in actual building of historical forms that is directly connected with processes of formation of the Ukrainian identity is the main tendency which defines it.*

**Keywords:** national identity, sacral architecture, a historicism.

Дослідники проблеми становлення національної ідентичності постійно на особливій ролі мистецтва у розвитку патріотичних почуттів. Однією з головних цілей мистецтва є зображення прикладів громадянських чеснот з минулого рідної історії для того, щоб прищепити сучасним поколінням прагнення дорівнятися до них. За визначенням Е. Ренана: «Культ предків – найвідповідальніший з усіх; предки зробили нас такими, якими ми є тепер. Героїчне минуле, великі люди, слава (але



справедлива) – ось головний капітал, на кому ґрунтується національна ідея. Мати спільну славу в минулому, спільні бажання у майбутньому, здійснити разом великі вчинки, бажати їх у майбутньому – ось головні умови для того, щоб – не бути народом. Люблять відповідно до жертв, на які згодилися, відповідно до лиха, якого довелося зазнати. Люблять той дім, який будували...» [1, с. 197]. Історія власного народу у такому контексті набуває величезної цінності. Засобами мистецтва відтворюється так звана «золота доба» та її герої. Таким чином, мистецтво завдяки іманентно властивим йому можливостям емоційно-психологічного впливу, стало одним із найбільш потужних засобів, за допомогою яких у суспільстві формувалася або утверджувалася нова ідентичність.

Значне місце у сучасному архітектурному розвитку України посідає храмобудування – напрям типологічно забутий, перерваний десятиліттями радянського правління. Українська храмова архітектура – значне явище в історії національної культури. Вся багатогранна картина її розвитку стала відображенням складного життєвого шляху українського народу. Подібно як історія української державності була перервною та непослідовною, так й історія розвитку українського храмобудування мала свої «білі плями». Сучасна церковна архітектура України переживає пору відродження та оновлення. Сімдесят років заборони церковного будівництва призвели до гострої нестачі церков, втрати архітектурної майстерності та будівельної культури. На початку 1990-х років така ситуація призвела до необхідності форсованого заповнення дефіциту релігійних споруд. Україна переживала бум сакрального будівництва. Проектування нових, реконструкція та добудова існуючих храмів стало важливою прикметою архітектурного життя незалежної країни [2, с. 6].

Однією із найважливіших проблем у становленні суспільної свідомості молодій державі став пошук нової ідентичності, де важливе місце посіли традиційні форми, насамперед, релігійна. Реальне будівництво перших сакральних об'єктів розпочалося із здобуттям незалежності у 1991 р. Відродження релігійного будівництва відбувалося швидше там, де фізично збереглося більше храмових споруд, тобто на західноукраїнських землях. Це пояснюється передовсім тим, що радянська влада остаточно прийшла на Західну Україну на 30 років пізніше (у 1939 р.) аніж на решту території, що дало змогу уникнути фатальних для релігії та святинь 1920-30-х років репресій та руйнувань. Саме із Західної України ідеї нового традиціоналізму та церковного відродження розповсюдилися у 90-х роках минулого століття на всю територію України. Протягом перших десяти років української незалежності у країні було споруджено 2 187 нових церков, а 1 850



знаходилися у стадії завершення. Ще близько 5 000 нових церков та каплиць знаходилися у стадії проектування. Таким чином, ми мали справу з будівництвом та проектуванням 9 037 церков, тобто з бумом церковного будівництва [3, 4].

Розвиток сакральної архітектури сучасної України характеризується двома паралельними тенденціями: історизмом та пошуком новітніх форм. Поняття «історизм» термінологічно вводить сучасну сакральну архітектуру України у постмодерністський простір. Історизм виступає у цьому випадку у формі традиціоналізму, звернення до усталених віками норм та канонів проектування. Як творчий метод, історизм передбачає звернення до зразків історичної архітектурної спадщини та їх використання в актуальній творчості. До яких же джерел звертаються сучасні архітектори України? Тенденції сучасного українського храмубудування спираються на три виразні «точки звернення» для свого розвитку: архітектура княжої доби (X–XIV століть), святині українського бароко (XVI–XVII століть.) та зразки українського стилю кінця XIX – поч. XX століть, що продовжували традиції візантійської школи. Характерною ознакою кожної з цих епох є не лише те, що це були періоди найбільшого розквіту української архітектури, але й те, що кожна з них не була завершена історично, тобто не перейшла з однієї художньо-образної системи в іншу, а була раптово зупинена суспільними катаклізмами [4].

Прикладом «ортодоксального традиціоналізму» сучасної української храмової архітектури є відродження культових споруд, які були зруйновані у радянські часи. Національне пробудження закономірно поставило на порядок денний проблему реабілітації втрачених пам'яток, а особливо тих, які були віхами національної історії, творили каркас духовності українського суспільства. Прикладом є історія Михайлівського Золотоверхого собору, який був зруйнований у 1937 р. для будівництва на цьому місці Урядового центру УРСР. Із здобуттям незалежності ідея відновлення собору стала розглядатися як важлива суспільно-політична та культурна акція. Після 1991 р. проти ідеї відновлення виступила частина археологів і прибічники «правдивості» в реставрації, для яких один раз втрачене вже не може бути відновлене. Проте у 1996 р. президентом України Л. Кучмою було прийняте розпорядження «Про першочергові заходи по відновленню комплексу Михайлівського Золотоверхого монастиря і Успенського собору Києво-Печерської Лаври в м. Києві». Після проведення детальних археологічних досліджень, Михайлівський собор і його дзвіниця були відновлені за проектом Ю. Лосицького у 1997–

2000 рр. Для Ю. Лосицького відновлення собору «було передовсім, науковою, а не чисто архітектурною роботою, проведеною на основі комп'ютерної обробки наявного іконографічного та фіксаційного матеріалу». Хоча процес відновлення супроводжувався великими дискусіями у професійній пресі, проте в травні 2000 р. центральна частина собору була посвячена. Собор відразу став місцем масового відвідування киян і туристів. Сьогодні це, безумовно, одна з найбільш активних домінант сучасного Києва [5, с. 49–65].

Другим собором, який був відновлений завдяки державній програмі відновлення історичної спадщини, став Успенський собор Києво-Печерської Лаври. Ця Лавра, починаючи з X ст., була центром православ'я для всього православного світу. Успенський собор було споруджено у 1073–1078 рр., потім неодноразового розширювався та доповнювався. У листопаді 1941 р. собор був підірваний радянськими партизанами. У 1998–2000 рр. Успенський собор був відновлений групою архітекторів та реставраторів під керівництвом О. Граужиса. Частина збережених оригінальних руїн була інтегрована у нову структуру собору, що було доволі складним інженерним завданням, враховуючи аварійний стан руїн [3, 4].

Подібна історія трапилася із кафедральним Спасо-Преображенським собором в Одесі, будівництво якого було розпочате ще у 1837 р. На свій час це був один із найбільших храмів Російської імперії і вміщував до 12 тис. осіб. У 1936 р. собор було зруйновано. У 1999 р. постановою Кабінету Міністрів України одеський собор був включений у «Програму відновлення видатних втрачених пам'яток історії та культури України». У тому ж таки році були підбиті підсумки конкурсу на проєкт відновлення собору і почалися роботи з його відбудови за проєктом В. Мещерякова. У 2001 р. був освячений нижній храм та завершено будівництво дзвіниці, а у 2005 р. був зданий в експлуатацію комплекс будівель і споруд собору. Викінчувальні роботи ще тривають, проте собор вже став важливою візуальною домінантою Соборної площі Одеси [6].

Першою церквою, яку наважилися повністю відновити з часів незалежності у Києві у формах XII ст., стала церква Успіня Пресвятої Богородиці, відома як Пирогошяя, розташована у північно-західній частині Контрактової площі Подолу. Церква була знищена у 1934 р., проте перед цією акцією детальні дослідження збереженого вигляду пам'ятки провів І. Моргілевський. Вивчення пам'ятки тривало під час розкопок 1976–1980 та 1996 рр. Над вивченням історії церкви працював доктор архітектури Ю. Асєєв, який виконав її реконструкцію. Питання про відновлення церкви в ансамблі Контрактової площі вперше постало

в проєкті реконструкції Червоної площі у 1972 р., згодом – у 1976 р. У 1990-х розпочали збирання громадських коштів на відновлення храму-пам’ятки і конкурсне проєктування. Проєктну документацію виконали фахівці інституту «Укрпроектреставрація» під науковим керівництвом Ю. Асєєва. Робоча документація з відновлення церкви доопрацьовувалася групою архітекторів під керівництвом тодішнього головного архітектора інституту В. Отченашка. Хоча проєкт викликав чимало протестів як серед фахівців, так і серед громадськості, реконструкція розпочалася у 1996 р., а закінчилася у 1998 р. Церкву було освячено на Великдень митрополитом України Філаретом [7].

Теоретичні реконструкції Ю. Асєєва з його ідеалізованим уявленням про древньоруську архітектуру справили великий вплив на спорудження нових українських храмів. Прикладом використання форм архітектури княжої доби стали церква мучеників Бориса і Гліба у Львові (Р. Сивенький), споруджена наприкінці 1990-х років. Це є центрична будівля, сформована чотирма стінами-луками на гранчастій основі, інші боки між ними – напівкруглі об’єми з вигнутими назовні стінами. Вся ця конструкція завершується чотирибічною банею зі стилізованими люкарнами та ліхтарем. За проєктом того ж автора була споруджена церква Георгія Побідоносця для робітників Української залізниці біля Південного вокзалу Києва (1998–2001 рр.). Інтерпретація форм древньоруської архітектури лягла в основу Свято-Сергіївського храму у Харкові (В. Можейко, Л. Черкашина), церкви у м. Біла Церква (Ю. Бабич), Георгіївського собору у м. Макіївка (Д. Яблонський) [4].

Бароко є однією із найяскравіших сторінок архітектурної спадщини українського народу, цей час асоціюється з періодом відносної незалежності України, періодом героїчної боротьби та активної будівельної діяльності. Архітектура доби бароко – одна з найулюблених тем для новітніх архітектурних експериментів. Тема козацького бароко лягла в основу архітектурного вирішення п’ятиверхої церкви у с. Зубра біля Львова (1992–1995 рр., Р. Сивенький), а також ряду церков відомого львівського архітектора М. Рибенчука: православної церкви і дзвіниці у с. Брюховичі біля Львова (1996–2002 рр.), греко-католицької церкви у с. Бірки біля Львова (1995–2002 рр.), церкви Вознесіння Господнього у Львові (1993–2002 рр.). Барокові мотиви лягли в основу архітектури церкви Св. Миколи у с. Чернещина, Харківська обл. (С. Попова, А. Ткаченко), а також церков, запроєктованих полтавською групою «Храм» [4, 8].

Український стиль у сакральному будівництві кінця ХІХ – початку ХХ століть представлений передовсім неовізантизмом, найбільша

кількість зразків якого збереглася на Західній Україні. Греко-католицька церква Св. Володимира та Ольги (1991–2000 рр., М. та О. Вендзиловичі) була однією з перших церков, споруджених у Львові у період незалежності. Храм відзначається могутнім силуетом, монументальністю загального вирішення [9, с. 684–685]. Художній образ сучасних неовізантійських церков формується спрощеними та узагальненими головними об'ємами, мінімальною кількістю архітектурних деталей та декорацій. Прикладами є церква Всіх святих українського народу (1997–2007 рр., Л. Скорик) у Львові, православна церква Різдва Пресвятої Богородиці у Львові (1995 – 2000рр., Р. Сивенький), основою планувальної схеми якої є ротонда з розвиненими конхами. Одним із найбільш яскравих прикладів розвитку тенденцій неовізантизму є сакральний комплекс і собор Зарваницької Божої Матері у с. Зарваниця біля Тернополя (1995 – 2000 рр., М. Нетриб'як) [3, 4].

Пошук новітніх архітектурних форм та відхід від традиції у її формальному вирішенні є результатом прагнення архітекторів увести сучасну сакральну архітектуру України у загальноєвропейську орбіту храмобудування. Проте слід зазначити, що повний відхід від традиції у церковному будівництві є неможливим, оскільки нові теми розвиваються на базі тих самих архітектурних прототипів, мова про які була вище. Найбільш відомою реалізацією у Львові є церква Різдва Пресвятої Богородиці на пр. Червоної Калини (1995 – 2000 рр.), створена за проектом відомого канадського архітектора Р. Жука. Церква розташована у масиві одноманітної багатопверхової забудови та є домінантою і найпримітнішим об'єктом житлового масиву. Своєрідність та виразність Кафедрального собору Української греко-католицької церкви у Києві (2000 – 2005 рр, М. Левчук), досягається за допомогою об'ємно-просторового вирішення. По-новому осмислити архітектуру храмового комплексу намагався С. Гора у проекті комплексу-храму св. Петра у Тернополі. У проектах збережено традиції, проте зроблена спроба виразити часовий контекст ХХІ століття [4].

Наведені вище приклади складають лише незначну частину побудованих та запроєктованих сьогодні храмів в Україні. Проте вони наочно ілюструють домінуючу тенденцію: образ сучасної української церкви повинен бути історичним. Такої ж думки дотримуються більшість теоретиків та практиків архітектури та вважають, що архітектура сучасного храму повинна бути «несучасною», оскільки в основі храмової архітектури лежить естетика стійкості, вона символізує світ нерухомиї, звернений до вічності. Громаді також ближчі стабільні, легко впізнавані ідеали, які символізують неперервність традиції та зв'язок часів. Отже, хоча

українська церковна архітектура сьогодні є відкритою для загального культурного та технічного прогресу, все ж консерватизм та суворо дотримання церковних канонів і художніх традицій стали її особливістю.

Існує й інший погляд: молодше покоління архітекторів вважає, що традиція є лише початком для осмислення, простором, у якому повинні сублімуватися нові ідеї. Новації є можливі, проте вони повинні бути результатом серйозного пошуку та вимагають глибокого обґрунтування прийнятого вирішення.

Сакральна архітектура в Україні сьогодні – це важлива складова у процесі формування сучасної української ідентичності, яка забезпечує зв'язок із славними сторінками історії. Таким чином, історичні архітектурні форми служать нам постійним нагадуванням про героїчне минуле і про наше право на достойне майбутнє. Безсумнівно високі естетичні якості, автотонність та самобутність історичних стилів, їх роль у самоідентифікації не лише архітектури, але через неї й етносу, нації, мабуть, ще довго, якщо не завжди, слугуватимуть невичерпним джерелом нових творчих пошуків для поколінь архітекторів церковної архітектури.

### Література:

1. Націоналізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – 855 с.
2. Галишич Р. Українська церковна архітектура і монументально-декоративне мистецтво зарубіжжя. – Львів: Сполом, 2002. – 320 с.
3. Черкес Б. С. Традиція та ідентичність в новій українській церковній архітектурі // Вісник Національного університету «Львівська політехніка» «Архітектура». – 2003. – № 486. – С. 71–91.
4. Tschertes B., Linda S. Tausende Kirchen für die Ukraine // Bauwelt – № 43. – 2009. – S. 32 – 35.
5. Черкес Б. Національна ідентичність в архітектурі міста: Монографія. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2008.
6. Ковальчук И. Воссоздание Кафедрального собора в Одессе // А+С. – № 1. – 2006. – С. 130 – 136.
7. Лінда С. М. Архітектура в конструюванні та репрезентації нового міфу про Київську Русь // Сучасні проблеми архітектури і містобудування: Наук.-техн. збірник / Відпов. Ред. М. М. Дьомін. – К.: КНУБА, 2010. – Вип. 24. – С. 50 – 58.
8. Лінда С. М. Репрезентація міфу про козаччину в сучасній архітектурі України // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтва. Мистецтвознавство. Архітектура / Зб. наук. пр. / за ред. Даниленка В. Я. – Х. : ХДАДМ, 2009. – № 17. – С. 89 – 94.
9. Архітектура Львова: час і стилі. XIII–XXI ст. – Львів: Центр Європи, 2008. – 720 с.

УДК 342. 731 (477)

Алла Шевчук

## КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКЕ ЖИТТЯ ЕТНІЧНИХ ГРУП УКРАЇНИ В УМОВАХ МОДЕРНІЗАЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІНДУСТРІЇ

*У статті розглянуто стан культурно-мистецького життя національних меншин України, їх потреби та розвиток. Проаналізовано основні проблеми збереження самобутності етнічних груп в умовах модернізації і глобалізації культурної галузі та визначена роль громадських організацій у процесі етнічного ренесансу.*

**Ключові слова:** національні меншини, етнічна група, культурні традиції, етнокультура, самобутність, глобалізація, модернізація.

***Shevchuk A. Cultural and art of ethnic groups of Ukraine is in the conditions of modernization nationally of cultural industry***

*The state of cultural and life of national minorities of Ukraine of their necessity and development are considered in the article. The basic problems of maintenance of originality of ethnic groups are analyzed in the conditions of modernization and globalization of cultural industry, and prominent role of public organizations in the process of ethnic renaissance.*

**Key words:** national minorities, ethnic group, cultural traditions, culture of ethnic, originality, globalizations, modernization.

***Шевчук А. Культурно-художественная жизнь этнических групп Украины в условиях модернизации национальной культурной индустрии***

*В данной статье рассматривается состояние культурно-художественной жизни национальных меньшинств Украины, их потребности и развитие. Проанализировано основные проблемы сохранения самобытности этнических групп в условиях модернизации и глобализации культурной отрасли, и выделена роль общественных организаций в процессе этнического ренессанса.*

**Ключевые слова:** национальные меньшинства, этническая группа, культурные традиции, этнокультура, самобытность, глобализация, модернизация.

Нові реалії та потреби етнокультурного життя національних меншин

Української держави визначили вагомість проблем, пов’язаних з подальшим розвитком українського народу як багатоетнічного утворення.

Структурні інновації, що їх наразі ставить перед будь-яким етносом історія, зокрема глобалізація та модернізація, вимагають вирішення нових завдань. При цьому в нових моментах історичного розвитку слід знаходити такі рішення, таку стратегію цілеспрямованого засвоєння нових обставин, яка тільки б посилювала і розвивала етнопонаціональну свідомість. Сьогодні імператив етнопонаціональної свідомості можна тлумачити як принцип збереження історичної долі народу. Остання поряд з такими цінностями, як “національний дух” та “духовна культура народу”, є основною складовою національного менталітету будь-яких етнічних груп.

Необхідною умовою духовного розвитку українського суспільства, зростання його творчого потенціалу, утвердження толерантності в міжетнічних стосунках є збереження і підтримка етнокультурно різноманіття.

За роки незалежності в Україні створені політико-правові підвалини державної національної політики, яка будується на принципах рівності політичних, соціальних, культурних прав і свобод усіх громадян незалежно від їхнього походження, на підтримці розвитку національної свідомості і самоутвердження, захисту громадян України на рівних підставах. Йдеться про вивірену державну програму гармонізації міжнаціональних стосунків, захист прав національних меншин, задоволення їхніх культурно-просвітницьких, мовно-освітніх та інформаційних потреб [1].

Усвідомлюючи, що культура є одним із найбільших надбань будь-якої нації, що вона – сутність нашої національної індивідуальності, своєрідності національного світобачення й світосприйняття, в Україні розроблено і створено законодавство з питань збереження ідентичності і культурної самобутності національних меншин, що відповідає світовим стандартам.

Українське плюралістичне та демократичне суспільство має не тільки поважати етнічну, культурну, мовну та релігійну самобутність кожної особи, яка належить до національної меншини, але й створювати відповідні умови для виявлення, збереження та розвитку цієї самобутності, зокрема, в умовах глобалізації. Створення клімату терпимості та діалогу є необхідним для того, щоб культурне розмаїття стало джерелом та чинником не розколу, а збагачення кожного суспільства.

У наступні п’ятдесят років, за визначенням Е. Сміта, національні культури все ще відіграватимуть визначальну роль у забезпечен-



ні етнокультурного розмаїття планети. Та деякі норми, поняття, такі як “етнос”, “менталітет”, “етнічна і національна ідентичності”, “національний суверенітет”, “самобутність”, “незалежність”, “право на самовизначення” тощо корелюються сучасними умовами, вимагаючи переосмислення і зміни.

Нарешті світова спільнота прийшла до розуміння того, що асиміляція етносів, зникнення з ужитку їхніх культур та мов, які містять небачені й нечувані скарби, може призвести до інтелектуальної катастрофи людської цивілізації.

На початковому етапі формування незалежності України майже всі національно-культурні товариства зіткнулися з однаковими проблемами: відсутність приміщень і коштів для роботи, скептичне ставлення працівників владних структур до ініціатив і пропозицій. Об’єктивні труднощі зумовлювались недостатньою кількістю національних шкіл, підручників, браком вчителів, засобів масової інформації, книжкової продукції, і в першу чергу, скрутним матеріальним становищем.

Сьогодні мало що змінилося з початкового періоду – проблеми залишилися майже незмінними, насамперед, це брак приміщень, недостатнє фінансування, в більшості випадків допомагають спонсори, або добровільні внески людей, яким небайдуже збереження та розвиток культурно-мистецького життя національних меншин України.

Звичайно, якась підтримка потрібна спочатку – для відкриття будь-якого центру, присвяченого культурі національних меншин. Наприклад, це може бути фінансова допомога на відкриття кав’ярні національної кухні, чи певні податкові пільги. Така кав’ярня буде і місцем для творчих заходів, і місцем експозиції певних предметів, що належать до культури національних меншин.

Сьогодні в Україні існує безліч центрів, які ведуть роботу з вивчення культурного стану і рівня культурного забезпечення своєї етнокультурної групи. Вони організовують обмін досвідом між поколіннями з фольклору, національного ужиткового мистецтва, традиційними формами побуту, господарських занять.

Не абсолютизуючи значення міжнаціональних культурних центрів, можна стверджувати, що їхня діяльність покликана і може сприяти пом’якшенню наявних та надуманих національних протиріч. Саме вони можуть реально формувати нове мислення у сфері міжнаціональних відносин, яке означає повагу до соціально-культурної своєрідності кожної національності.

Аналіз їхньої діяльності дозволив з’ясувати перспективні напрями подальшої організації процесів, спрямованих на відродження

традиційних обрядів та свят у сучасних умовах культурного життя України. Серед них особливо треба виділити такі, як підготовка кадрів у галузі аматорської творчості, етнопедagogіки, методології етнографічних досліджень, музейних працівників та підвищення науково-методичної оснащеності тих, хто займається культурно-освітньою та дозвіллевою діяльністю серед різних верств населення.

Таким чином, робота, що здійснюється у співпраці з національно-культурними товариствами, сприяє, з одного боку, збереженню етнокультурного різноманіття регіонів, що історично склалися і є чинником її стійкого розвитку, а з іншого – формуванню загальногромадянської ідентичності, міжнаціональної співпраці, утвердженню толерантності, пошани до культур, традицій, звичаїв різних народів, а відтак, суспільній стабільності.

Піклуючись про збереження культурних традицій і надбань етносів, що проживають в Україні, держава всіляко сприяє відзначенню ними днів своєї національної культури, пам'ятних дат, релігійних та обрядових свят. Але образ цей часто демонструють у вигляді якихось фольклорних, далеких від сучасних культурних потреб колективів, цікавих хіба для чиновників, у яких складається враження, що все із нацпитаннями в Україні гаразд. Для молоді, насамперед, було б цікавим синтез фольклору з сучасним мистецтвом, це і музика, і хореографія, і декоративно-прикладне мистецтво, це і елементи сучасної модної індустрії. Звичайно, історичне минуле не повинно забуватись, але його проекція в сучасне – має знайти нішу в кожному з видів мистецтв.

Під час Днів національних культур, які ввійшли в традицію, кожне національно-культурне товариство дбає про показ кращих взірців народної творчості, обрядів, звичаїв, національні кухні. Фестивалі і концерти національних культур влаштовують й інші національно-культурні товариства.

З ініціативи Мінкультури були проведені міжнародні семінари з питань створення програми розвитку культурного партнерства державних установ і закладів культури з недержавними організаціями «Культура етносів України та української діаспори як складова української культури». У цих семінарах взяли участь керівники громадських організацій національних меншин із більшості регіонів України, працівники зацікавлених міністерств і відомств, представники управлінь культури облдержадміністрацій [2].

Не перший рік у школах різних міст України проходить вивчення мов національних меншин у місцях їх компактного проживання, як факультативу. Ці заняття можуть відвідувати не лише представники

етнічних груп, а й усі бажаючі. Організуються тематичні вечори, що присвячені національній культурі, релігії, мистецтву.

Сучасний стан розвитку мережі театральних-концертних організацій, культурно-просвітницьких установ національних меншин України характеризується завершенням організаційного формування всіх національно-культурних товариств, намаганням залучати не тільки державні ресурси, а й громадські можливості, відкривати нові неформальні організації і заклади.

Сьогодні функціонує значна кількість самодіяльних колективів, організуються постійні наукові та творчі обміни з історичною батьківщиною. Значна активізація роботи товариств посприяла створенню низки нових аматорських художніх колективів, проведенню як національних, так і поліетнічних культурно-мистецьких акцій, етнокультурологічних конференцій, фестивалів дитячої творчості тощо.

Вагомою підтримкою аматорських колективів, творчої молоді є проведення міжнародних і всеукраїнських фестивалів, конкурсів, які сприяють підвищенню майстерності та професійному зростанню колективів і окремих виконавців, а також їх навчанню та вихованню на кращих мистецьких традиціях. Міжнародні культурні зв'язки сприяють творчому розвитку молоді, трансформації у європейське та світове співтовариство.

Еволюціонуючи, традиції дають можливість кожній особі й цілому поколінню змінюватися відповідно до нових історичних реалій, зберігаючи тим самим єдність спільноти.

В умовах глобалізації та модернізації вкрай гостро постає питання вивчення, збереження та впровадження народних традицій, виховання дітей та молоді на кращих традиціях свого народу. Триває процес подальшого визначення нового статусу сучасного клубного закладу. Створюються інноваційні заклади культури, що в сучасних умовах здатні найоптимальніше задовольнити культурні потреби громадян інших національностей. Інноваційні клубні заклади – це і Палаци культури, народні доми, спеціалізовані клубні заклади (будинки фольклору, народної творчості, відпочинку і ремесел тощо). Такі моделі клубних закладів надають можливість скооперувати матеріальні, фінансові, кадрові ресурси, впроваджувати інноваційні форми роботи, розширювати сферу діяльності, в тому числі й міжнародні культурні зв'язки.

Особливого значення в умовах глобалізації набуває інформаційно-методичне забезпечення культурно-мистецької галузі. Створення при музеях електронних бібліотек-архівів, до бази даних яких увійшли б

рідкісні книги, періодика, архівні матеріали, інші раритети, що стосуються тематики національних меншин, значно полегшило б роботу з вивчення стану та розвитку культур етнічних груп України [3].

Сьогодні існує дві суперечливі тенденції розвитку цивілізації. З одного боку – створення глобальних структур та глобального уряду. І одночасно ми бачимо нарощування іншої протилежності, – сегментація світу. Тому що, якщо посилюється одна тенденція, то виникає одночасно суперечлива їй інша. І процес етнічного ренесансу етнічних спільнот свідчить про те, що етнос за умов глобалізації та модернізації не тільки не асимілюється, не тільки не втрачає своїх потенцій, а навпаки – він отримує певні додаткові імпульси для розвитку і збереження власної самотності.

Наведену характеристику культурно-творчого життя національних меншин на території України можна характеризувати як певні особливості. Вони випливають з внутрішньої логіки сутності становлення і розвитку етнокультур. Можна стверджувати, що в цих особливостях проявляються саме сутнісні характеристики розвитку культури національних меншин, які водночас відображають майбутні тенденції.

### **Література:**

1. Закон України. Про національні меншини в Україні: Прийнятий 25 червня 1992 р. № 2494-ХІІ // Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 36. – 529 с.
2. Леонова А. О. Державна етнокультурна політика в сучасній Україні: Теорія і практика: [Монографія]. – К. : ДАКККіМ, 2005. – 275 с.
3. Дмитрів І. Скарби реліктового народу // Демократична Україна. – 2005. – 1 березня.

УДК 3(477)

Галина Єрко

## ГЕНДЕРНА ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

*У статті аналізується питання гендерної політичної ідентичності у сучасному цивілізаційному розвитку України. На прикладі наводиться потреба виховання гендерної політичної соціалізації в українському суспільстві.*

**Ключові слова:** гендер, політика, ідентичність, рівні можливості.

***Ierko G. Gender identity as political civilization part of the ukrainian society***

*This article analyzes gender identity in the modern political civilization of Ukraine. In the example given the need of gender education in political socialization in Ukrainian society.*

**Key words:** gender, politics, identity, equal opportunities.

***Єрко Г. Гендерная политическая идентичность как составляющая цивилизационного развития украинского общества***

*В статье анализируется вопрос гендерной политической идентичности в современном цивилизационном развитии Украины. На примере отображается потребность воспитания гендерной политической социализации в украинском обществе.*

**Ключевые слова:** гендер, политика, идентичность, равные возможности.

У багатьох країнах світу останні десятиріччя ХХ століття ознаменувалися істотними зрушеннями в розумінні рівності потенційних можливостей чоловіків і жінок та правового забезпечення цієї рівності в постіндустріальному суспільстві. Особливо це стосується доступу до економічних, політичних та освітніх ресурсів. Формування особистості жінки й чоловіка, статева збалансованість у суспільстві проголошені однією зі стратегій розвитку європейських держав у ХХІ столітті.

Дотримання приписів неупередженого ставлення до особи незалежно від статі нині сприймається як невід'ємна складова демокра-

тичних перетворень і сталого розвитку будь-якого суспільства. Проблема рівності в будь-якій сфері не можна розглядати поза межами політичних та правових процесів. Україна, яка обрала стратегію європейського вибору, перебуває на етапі становлення та розвитку гендерних досліджень у політиці, активного прийняття законодавчих актів, які регулюють різні види суспільних відносин щодо запровадження стандартів рівності прав і свобод жінки й чоловіка, проведення експертиз нормативно-правових актів щодо прихованої гендерної дискримінації.

Потреба в ідентичності – одна з основних потреб населення. Однак в умовах трансформаційних процесів, що йдуть повним ходом в Україні, соціальні ідентичності нестабільні: багато з них виявляються непотрібними, втраченими, з величезною швидкістю з’являються і зникають нові. Таким чином, як ніколи актуальним стає питання формування і реформування ідентичностей та соціальних інститутів, задіяних у цьому процесі.

На розвиток теорії гендеру істотно вплинули погляди дослідників: І. Гофмана, О. Здравомислової, А. Клециної, Ю. Лорбер, О. Мещеркіної, Е. Оклі, С. Рейхарц, А. Тьомкіної, О. Ярської-Смірної. При вивченні гендеру як соціального інституту теоретико-методологічною передумовою слугують роботи Ю. Лорбер і Н. Лавриненко.

Гендерний розвиток має свої закономірності, протиріччя. Від нього залежить характер життєвого сценарію людини, стиль життя і стратегії поведінки в різноманітних життєвих ситуаціях. З іншого боку, розвиток гендерних ролей чи гендерний розвиток пов’язаний з багатьма характеристиками особистості, зокрема, з ідентичністю. Про закономірності гендерного розвитку і вплив гендерної соціалізації і йтиметься у нашій статті.

За визначенням Е. Еріксона, ідентичність – одна з найсуттєвіших характеристик людини, без якої не може існувати свідомо автономна особистість. Ідентичність ґрунтується на відчутті тотожності самому собі і неперервності свого існування в часі й просторі, а також на усвідомленні факту, що цю тотожність і неперервність визначає оточення. Ідентичність пов’язана з «образом Я, усвідомленням власної індивідуальності і неповторності індивідуальних фізичних і психологічних рис» [8, с. 59].

Рольова ідентичність – це, відповідно, усвідомлення себе суб’єктом психологічних ролей. Американський соціолог Ч. Гордон виділяє 5 видів рольової ідентичності:

– статева ідентичність, в основі якої лежить гендерна ідентифіка-

ція людини як чоловіка або жінки, одна з найістотніших із усіх рольових ідентичностей;

– етнічна ідентичність, тобто ідентифікація людини як члена расової, релігійної, національної спільноти або мовної групи, субкультури чи іншої соціальної структури. Від наявності специфічної етнічної ідентифікації залежать цінності і стилі міжособистісної взаємодії людей;

– ідентичності членства, що ґрунтуються на зв'язку між людиною й організаційним життям суспільства завдяки всім формам групового членства;

– політична ідентичність ґрунтується на таких самохарактеристиках, як ліберал, консерватор або радикал, які впливають на більш пізню ідентифікацію себе як республіканця або соціаліста. Набагато раніше, ніж стають істотними дорослі політичні відносини, з Я-концепцій на зразок лідера, програного або миротворця розвиваються типові відношення людини до конкуренції, влади і прийняття рішення;

– професійна ідентичність, тобто система рольових ідентичностей щодо роботи як у домашньому господарстві (дружина, батько і т. д.), так і за його межами (адвокат, водопровідник і т. д.) [10, с. 407].

Американський психолог Сандра Бем створила психологічну методику вимірювання маскулінності та фемінності «Статеворольовий опис», згідно з якою можна діагностувати чотири типи людей незалежно від їхньої фізіологічної статі:

- маскулінні (з вираженими чоловічими якостями);
- фемінні (з вираженими жіночими якостями);
- андрогінні;
- невизначені (без виражених якостей маскулінності і фемінності) [9].

Гендерно-рольова поведінка людини має свою історію. Гендерні ролі не виникають одразу з народженням дитини, вони розвиваються залежно від багатьох умов і чинників протягом людського життя. Цей розвиток має свої закономірності та суперечності. Від нього залежить характер життєвого сценарію людини, стиль життя та стратегії поведінки в різноманітних життєвих ситуаціях.

Статеві та гендерні ролі мають надзвичайно велике значення для соціалізації особистості серед безлічі засвоєваних людиною ролей. Ці ролі тісно пов'язані з усвідомленням себе представником певної статі та з нормативами поведінки, характерної для представників цієї статі. Статеві та гендерні ролі тісно пов'язані зі статевою й гендерною ідентичністю особистості.

Згідно з нормативними документами Європейського Союзу, дискримінація на підставі сексуальної орієнтації та гендерної ідентич-



ності забороняється міжнародними інструментами підтримки прав людини – приміром, Міжнародним пактом з громадянських та політичних прав (статті 2, 16 та 17), Міжнародним пактом з економічних, соціальних та культурних прав (стаття 2) та Конвенцією ООН щодо прав людини (стаття 2), сторонами яких є всі держави-члени ЄС.

Як зазначає Т. Мельник [5], з'ясовуючи сутність гендерного підходу, необхідно розрізняти такі поняття, як: рівність статей, рівність прав та рівність можливостей. При цьому «рівність статей» ні в якому разі не передбачає уподібнення статей, ігнорування статевих психологічних відмінностей. «Рівність прав» означає наділення відповідними правовими гарантіями осіб жіночої та чоловічої статі в усіх сферах людського буття. Питання про рівність прав повинне враховувати специфіку чоловіків і жінок, їх статеві особливості, потреби, інтереси й уподобання. Кожна стаття має право на відмінність, особливість.

Суть проблеми полягає не в тому, щоб надати однакових прав особам різної статі, а насамперед у тому, щоб створити такі умови суспільного життя, щоб жінка і чоловік справді були спроможні реалізувати себе повноцінно як у громадському, професійному, так і в особистому житті. Рівність прав, таким чином, передбачає рівність можливостей біологічної, психологічної, особистісної, соціальної актуалізації сутнісних сил жінки і чоловіка.

Найбільш прийнятними в цьому розумінні є такі визначення. «Гендерні дослідження – це дослідження різноманітних аспектів жіночої та чоловічої різності», – вважає І. Жеребкіна. Вона зазначає, що має на увазі різність не «одного» від «іншого» (наприклад, жіночого від чоловічого чи навпаки), але різницю як структуру. Предметом гендерних досліджень, на її думку, є дослідження жіночих і чоловічих особливостей мислення, поведінки, мови, психології, економічної поведінки, політичної участі та участі в культурній традиції, тощо [3]. «Гендерний підхід являє собою наукове поняття, в основі якого лежить аналіз відмінностей жіночої й чоловічої психіки з урахуванням соціальної детермінації» [7].

Розглянемо значення і втілення гендерної політичної ідентичності на прикладі Швеції, зокрема на Жіночій народній школі. Сьогодні фемінізм як рух за рівні права й можливості жінок і чоловіків у Швеції, як і в інших скандинавських країнах, називають так званим «державним фемінізмом». Основні шведські партії на чолі із соціал-демократами десятиліттями здійснювали реформи та впроваджували цінність гендерної рівності у шведське «суспільство загального добробуту». Як результат, дуже багато шведів та шведок називають себе фемініс-

тами і феміністками. Але без консолідованого жіночого руху – тобто ініціатив не «згори», з боку влади, а навпаки, «знизу», від спільнот громадян – усе це було б неможливим. Жіноча народна школа у Гетеборзі є прикладом саме такої «низової» ініціативи.

При цьому шведські експертки зауважують, що хоча їхня країна є однією із світових лідерів у забезпеченні гендерної рівності, проблеми нерівномірного розподілу владних позицій у бізнесі, нерівності в оплаті праці чоловіків та жінок, насильства проти жінок досі існують. Тому Жіноча народна школа, окрім освіти, що збільшує шанси отримання суспільних ресурсів, має на меті підвищення самосвідомості та солідарності жінок. Крім того, школа не лише мобілізує шведок, але й постійно приймає міжнародних лекторок та студенток, бере активну участь у проектах Європейського Союзу та налагоджує зв'язки з іншими інституціями за кордоном.

Основною ідеєю гендерної теорії шведської жіночої школи є так звана «концепція розмаїття». Вона полягає у тому, що жінки, як і чоловіки, не є однорідною групою. Вони відрізняються між собою за віком, регіоном та місцем проживання, сексуальною ідентичністю, етнічним і релігійним походженням, станом здоров'я тощо.

Усю цю множинність ієрархій у суспільстві слід брати до уваги у розгляді питань гендерної рівності.

Крім того, ця ідея втілена у шведській політиці на прикладі інституції Омбудсменів – посадовців, що здійснюють контроль за дотриманням законних прав та інтересів громадян у діяльності органів виконавчої влади. З 1 січня 2009 року обов'язки чотирьох шведських омбудсменів, які відповідали за різні сфери рівних прав і можливостей (гендерну рівність, етнічну та релігійну дискримінацію, сексуальну ідентичність, питання інвалідності), було об'єднано в загальні обов'язки одного Омбудсмена з питань рівності. В основі такого рішення лежала саме ідея розмаїття.

Інше важливе питання, що впливає з ідеї розмаїття, стосується проблеми консолідації зусиль та солідарності. У Швеції, як і в Україні, існує низка жіночих і чоловічих організацій, правозахисних та молодіжних організацій, що впроваджують ідею рівних прав і можливостей у суспільстві. Звісно ж, усі ці організації досить різні, мають свої особливості та пріоритетні питання.

Використання гендерного підходу в гуманітарному пізнанні надає широкі можливості для переосмислення культури. Ця теорія передбачає зміну ціннісних орієнтирів і перегляд багатьох усталених уявлень. Гендерний підхід, як багатогранне бачення процесу, що передбачає

діалог статей з урахуванням форми їх взаємодії і взаємодоповнення, повинен посісти чинне місце в сучасній науці державного управління. Саме врахування гендерного аспекту збагатить культуру державного управління й допоможе їй своєчасно й адекватно реагувати на зміни в соціальному, політичному, економічному житті держави.

Офіційні дані показують нам, що сьогодні частка жіночого представництва у Парламенті впала в порівнянні з останніми десятиліттями радянських часів. Якщо після виборів 1980 року у Верховній Раді України жінки становили 36% від загального числа депутатів, то після виборів 1998 р. частка жінок становила 8%, а після виборів 2002 р. знизилася до 5,1%. Сьогодні (2009 р.) присутність жінок у Парламенті визначається трохи більше 7,2%. Вибори вперше показали й довели, що влада в нас майже виключно чоловіча і, що важливо, обирається такими самими виборцями. Однак кількість жінок депутатів у місцевих органах влади значно більша, близько 42%. Разом з тим, уже в обласних радах кількість жінок обмежується 10%-12% [4].

Якщо розглянути роботу жінок у Парламенті України, то побачимо, що жінки працюють нарівні з чоловіками, а іноді й більше. За результатами моніторингу діяльності народних депутатів у 2002 році жінки-депутати брали участь у роботі майже всіх 99 пленарних засідань.

Представництво жінок серед політичної еліти свідчить про глибoku гендерну нерівність у країні, незбалансованість міжстатевих відносин, відсутність рівноваги між жінками і чоловіками у політичній сфері. Отже, політична влада є в основному одностатевою і виконує чоловічу волю, а також пропонує чоловічі цінності й стандарти для всього суспільства.

Останніми роками в Україні і загалом у багатьох західних суспільствах спостерігається тенденція до зростання рівня освіти серед жінок та їх академічних досягнень порівняно з чоловіками. Починаючи зі шкільної освіти, помічаємо, що у кожному класі «відмінниць» чи не більше, ніж «відмінників». Дівчата на загал демонструють кращу успішність й під час навчання у ВНЗ. В останні декілька років в Україні кількість дівчат, які здобувають освіту у вишах, на 10% перевищує кількість хлопців. Окрім цього, школярки та студентки нерідко виявляють лідерські здібності та організаторський хист. Однак на ринку праці усіх цих здібних дівчат навряд чи побачимо на провідних позиціях у відповідних галузях та професіях. У цьому і полягає феномен «зникання жіночої обдарованості».

Основна причина полягає в соціальних очікуваннях щодо того, якою є головна сфера та спосіб жіночої самореалізації: ними тради-

ційно продовжують вважати сім'ю та материнство. Відповідно вибір іншої життєвої траєкторії, де перевага віддавалася б інтелектуальному, творчому, особистісному розвитку, все ще сприймається як девіація.

Загалом у традиційних суспільствах відтворюється система, яка гарантує легший доступ до влади та ресурсів для чоловіків. Водночас соціальні норми й очікування стосовно поведінки та сценаріїв успішності чоловіків у патріархальних суспільствах є занадто обмеженими, що робить традиційні ідеали маскулітності недосяжними для більшості чоловіків. А це, своєю чергою, підсилює чоловічі тривоги в разі невідповідності таким ідеалам та соціальне засудження «неуспішних», «несправжніх» чоловіків. Серед основних норм чоловічої успішності традиційно визначають три – норму статусу, норму твердості (інтелектуальної, емоційної й фізичної) та норми антижіночності.

Норма статусу передбачає вимірювання успіху чоловіка величиною його заробітку, кар'єрного успіху та задоволенням матеріальних потреб своєї сім'ї. Такі традиційні уявлення про основну роль чоловіка виявляються в тому, що в ситуації, коли чоловік не заробляє грошей, він не вважатиметься справжнім чоловіком. Традиційне уявлення про мужність формується довкола багатства, влади та становища у суспільстві. Проте насправді дуже небагато чоловіків мають доволі грошей, влади та поваги, аби почуватися впевнено. Норма твердості реалізується у трьох формах – фізичній, інтелектуальній та емоційній. Фізична твердість – це очікування сили, витривалості та стійкості. Така вимога може виявляти себе, з одного боку, в бажанні частини чоловіків підкреслити свою маскулітність через, наприклад, нарощення мускульної ваги, захоплення бойовими мистецтвами та силовими видами спорту. З іншого боку, норма фізичної твердості сприяє перебільшенню чоловіками потенціалу своєї фізичної витривалості та спонукає їх до нехтування проблемами власного здоров'я, що загрожує серйозними особистими та соціальними наслідками. Норма розумової твердості передбачає те, що відповідно до усталених уявлень (стереотипів) від чоловіка завжди очікують компетентності – йому належить завжди знати, що робити, як поводитися. З огляду на це, багато чоловіків уникають питати порад чи звертатися по допомогу, що ускладнює пошук потрібної інформації. Також це може спричиняти конфлікти у міжособистісних стосунках, оскільки визнання власної помилки традиційно сприймається чоловіками як приниження їхньої чоловічої гідності. Норма емоційної твердості передбачає, що чоловік повинен вміти стримувати власні почуття, не виявляти їх та самостійно вирішувати свої емоційні проблеми. Це, на думку багатьох психо-

логів і соціологів, збіднює міжособистісні стосунки чоловіків, знижує рівень їх емоційної чуйності та ускладнює подолання психологічних проблем. Традиційну поведінку чоловіків також обмежує норма антижіночності, яка спонукає їх уникати «жіночих» занять та моделей поведінки. Таким чином, традиційні відносини пропонують досить обмежений сценарій для самореалізації та вияву індивідуальності не лише для жінок, але й для чоловіків [6].

Підсумовуючи вищесказане, варто зазначити, що українське суспільство вже багато років однозначно декларує свій курс на демократію і має цілу низку законодавчо закріплених положень, що гарантують рівність прав та рівність можливостей їх реалізації для жінок та чоловіків. Тож будемо сподіватися, що питання культурної толерантності й поваги до соціального різноманіття, зокрема до різних сценаріїв жіночої та чоловічої самореалізації, поступово ставатимуть цінністю, яка буде не лише декларованою на папері, а такою, якою керуватимуться люди у своєму повсякденному житті.

### Література:

1. Гендер і державна політика / Упоряд. П. Ренкін. – К. : Основи, 2004. – 394 с.
2. Гендерні аспекти державної служби : [монографія] / М. Пірен, Н. Грицяк, Т. Василевська та ін. – К. : Основи, 2002. – 335 с.
3. Жеребкіна І. Фемінізм і сучасна філософія / І. Жеребкіна // Новий образ. – 1997. – № 1. – С. 5.
4. Іващенко О. Жіноче лідерство : політичні та соціальні виміри / О. Іващенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://women.library.kg.ua/ivaschenko.html>.
5. Мельник Т. М. Міжнародний досвід гендерних перетворень / Т. М. Мельник. – К. : Логос, 2004. – 320 с.
6. Одинець С. Життєвий успіх : чоловіча і жіноча модель / С. Одинець [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dt.ua/3000/3855/67077#comments>.
7. Титова Т. Гендер кризь призму буденності (жіночий аспект) / Т. Титова // Соціальна політика і соціальна робота. – 1999. – № 3–4 (11–12). – С. 157.
8. Эриксон Э. Юность : кризис идентичности / Э. Эриксон. – М. : Прогрес, 1996. – 234 с.
9. Bem S. L. The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* / S. L. Bem. – 1974. – P. 42, 115–162.
10. Gordon Ch. Development of evaluated role identities / Ch. Gordon // *Annual Review of Sociology*. – 1976. – V. 2. – P. 405–433.

УДК 82. 929. 316.

Лариса Рева

## ІДЕНТИЧНІСТЬ І КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ. ТАРАС ШЕВЧЕНКО В СТУДІЯХ НАШОЇ РОДИНИ

У статті подано аналіз науково-дослідницької та науково-освітньої діяльності батьків та самої авторки, розкривається зв'язок праць з педагогічною практикою, з українською культурою. Це – перша спроба дослідження такого роду в українському літературознавчому і книгознавчому дискурсах, присвяченого феномену родинних педагогічних і бібліографічних студій стосовно Тараса Шевченка.

**Ключові слова:** Тарас Шевченко, посібник, стаття, педагог, школа, бібліографічна інформація, літературознавство.

### **Reva L. Identity and cultural tradition. Taras Shevchenko in studies of our family**

In article by Reva L. «Our family Taras Shevchenko» realizable analysis of scientific and research and scientific and enlighten the mind activity of parents and self author, to uncover junction of works with pedagogy practice, with Ukrainian culture. This is the first trial of such research in Ukrainian literature and volumeknown discourse, consecration for phenom of family of pedagogy and bibliography studies, consecration to Taras Shevchenko.

**Key words:** Taras Shevchenko, assistance, article, teacher, school, information of bibliography, the science of literature.

### **Рева Л. Идентичность и культурная традиция. Тарас Шевченко в исследованиях нашей семьи**

В статье осуществляется многоаспектное исследование работ членов семьи, посвященных Тарасу Шевченко. В их основании – морально-этический практический опыт и высокий эстетический уровень. Предлагается обзор и анализ научно-исследовательской и научно-просветительской деятельности родителей и самого автора. Раскрывается их связь с педагогической практикой и украинской культурой. Это – первая попытка подобного рода исследования в украинском литературоведческом и книговедческом дискурсах, семейных педагогических и библиографических студий, посвященных Тарасу Шевченко.

*Ключевые слова:* Тарас Шевченко, посobie, стаття, педагог, школа, библиографическая информация, литературоведение.

Проходять епохи, але ім'я Тараса – вічне. Він був, є і буде! Тарас Шевченко, як символ національної духовності, близький сердцю кожного українця, що живе в Україні, чи за кордоном... Він близький і людям інших національностей, які полюбили українську землю і її народ, що прийняла їх у своє серце з усіма болями і стражданнями, та шуканнями своєї долі.

З гнівом і болем дорікав поет своєму братові-українцеві, що догідливістю своєю, принизливим підлабузництвом викликає лише зневагу. І сьогодні боляче читати деяких “цінителів” – творчості Тараса Шевченка, що з велеречивою амбітністю механічно повторюють чужі істини, зневажаючи поета: “Кожну постать можна критикувати. Але то має бути висока культура думки, яка може будити думку в читача...” [9, с. 264].

«Та не однаково мені,  
Як Україну злії люде  
Присплять лукаві і в огні  
Її окрадену збудять.  
Ох, не однаково мені», – писав поет.

Відповіддю таким “писакам” буде наша стаття, яка покаже на прикладі, яке місце творчість Тараса Шевченка займає в житті наших сучасників.

Мій батько, *Рева Григорій Семенович* [3], народився в багатодітній сім'ї в м. Переяслав-Хмельницькому Київської обл.

Батькова мати, моя бабуся, *Марія Макарівна*, закінчила церковно-приходську школу. В сім'ї на покутті біля образів висів і портрет Тараса Григоровича, обрамлений рушником, а під ним на невеликій саморобній полиці лежав “Кобзар”. І кожного вечора, після виконання всіх опорядкувальних господарських робіт, вся сім'я збиралася разом, і мати при світлі каганця читала Шевченка, переповідала про різні факти перебування Т. Г. Шевченка на Переяславщині. Тепло цих Шевченківських сімейних вечорів, любов до творів Пророка мій батько проніс через фронти Великої Вітчизняної війни, і через усе своє життя, доносячи вічне і щире слово Шевченка до своїх дітей, до своїх учнів.

Нещодавно Київський національний університет увіковічив пам'ять Григорія Семеновича в “Календарі-щорічнику” [4, с. 215 – 218].



Моя мама, *Рева Ніна Максимівна* [8]. Знайомство з творчістю Тараса Шевченка у мами відбулося дуже рано. Першим твором, який вона прочитала (а читати навчилася ще до школи), була його “Катерина”. Цей твір викликав стільки емоцій, стільки сліз, що бабуся звернулася до баби Зіни, сільської “шептухи”, щоб вона “вилула” переполох у дитини.

Моя бабуся по материній лінії, *Меланія Павлівна Геращенко*, закінчила Зміївську гімназію в Харківській області. Вона не лише артистично зворушливо читала твори Т. Шевченка, але й багато розповідала легенд і міфів про Кобзаря. “Кобзар” у маминій сім’ї був найдорожчим скарбом. У роки війни село Черемушне Харківської області, в якому мешкала родина, знаходилося неподалік від річки Сіверський Дінець. Воно було ареною бойових дій. Весь невеличкий скарб сім’ї, серед якого знаходився і “Кобзар”, був закопаний у схованку. Після звільнення Харківщини 23 серпня 1943 року за завданням директора Зміївської середньої школи, мама проводила бесіди на своїй “десятихатці” з жінками, чоловіки і сини яких були на фронтах. Мета цих бесід – розповідати про події на фронті, але поруч з цим мама читала твори Т. Шевченка (“Кобзар” уцілів) і збірку віршів К. Симонова “Жди мене” (1943), яку подарував мамі солдат. Такі бесіди проводилися в суботу і неділю. Ці зустрічі з односельцями, мабуть, стали причиною того, що мама, склавши іспити до Харківського медичного інституту, забрала документи, і вступила до Харківського бібліотечного інституту, пов’язавши свою долю з популяризацією творів художньої літератури, і, зокрема, творчості Т. Г. Шевченка.

Працюючи в Державній Республіканській бібліотеці УРСР ім. КІРС (нині – Національна парламентська бібліотека України) на посаді старшого бібліографа по роботі з художньою літературою, Рева Н. М. безпосередньо була пов’язана з Читачами і Книгою. Оскільки Бібліотека була організаційним, координаційним і методичним центром бібліотек України, нею склалися різноманітні бібліографічні матеріали та методичні рекомендації для бібліотек Республіки з індивідуального керівництва читанням, масової роботи з творами художньої літератури, де чільне місце займали твори Т. Г. Шевченка та література про нього. Пізніше бібліотека започаткувала на допомогу бібліотекарям видання «Календаря знаменних і пам’ятних дат», де щороку в першому кварталі вміщувалася біографічна довідка про життєпис Т. Шевченка, список видань його творів і літератури про нього, та різні поради, як проводити індивідуальні та масові заходи з метою популяризації творчості Кобзаря.

Традиції батьків продовжую і я, донька *Рева Лариса Григорівна* [5]. Працюючи завідувачем шкільної бібліотеки та вчителем української мови та літератури, ми плекали Шевченкове слово не лише на уроках української мови та літератури, а й у копіткій позаурочній роботі. З 1993 р. – вона працює науковим співробітником Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України.

Практична робота Г. С. Реви, Н. М. Реви, Л. Г. Реви стала основою монографій і статей, в яких обов’язково присутня творчість Тараса Шевченка.

Більше сорока років минуло з часу виходу в світ книги *Н. М. Реви “Учитель-словесник і шкільна бібліотека”* (К.: Рад. шк., 1969. – 104 с.), а питання, підняті в ній і нині не втратили своєї актуальності. Розрахована книга на вчителя-словесника та бібліотекаря середньої загальноосвітньої школи. Її завдання – допомогти їм краще організувати урочну та позакласну роботу з літератури. Читачі знайдуть у книзі поради щодо проведення бесід, організації книжкових виставок, літературних вечорів, читацьких конференцій, усних журналів, літературних диспутів та інших форм індивідуальної і масової роботи з учнями, в яких основна увага зосереджується на творчості Кобзаря.

Тридцять років тому видано посібник *Н. М. Реви “Бібліографія художньої літератури та літературознавства”* (К.: Вища шк., 1979. – 232 с.), в якому поруч з теоретичними постулатами говорить про роль і значення літературної бібліографії в житті суспільства. Окремою рубрикою виділено Бібліографічну шевченкіану, яка є однією з найбільш розроблених в галузі української літературної бібліографії. В наш час вийшло багато нових бібліографічних і довідкових видань, присвячених Тарасові Шевченкові, проте чітка система бібліографічної Шевченкіани в зазначеному посібнику не втратила своєї актуальності, оскільки вона фіксує видання творів Кобзаря і літератури про нього за конкретний минулий період. Такі відомості не мають скороминущого значення для бібліотечних працівників і студентів спеціальних вузів, на яких і розрахований посібник.

Успішне вирішення поставлених перед словесниками завдань багато в чому залежить від добре поставленої бібліографічної інформації, спрямованої на надання їм допомоги в самостійній роботі з удосконалення методичної майстерності і педагогічної кваліфікації, бо, як відзначав Д. С. Лихачов, без належно розробленого літературознавчого джерелознавства “неможливе, зокрема, й зберігання нашої культурної спадщини, введення її до лав сучасної культури” [1, с. 64–65]. Саме такі завдання ставили перед собою *Н. М. і Г. С. Реви*,

складаючи покажчик. *“Українська література: Теорія, історія та методика викладання”* (К. : Вища шк., 1987. – 254 с.). Посібник містить бібліографічні описи та характеристики видань з теорії, історії літератури, літературної критики, методики викладання та фольклористики.

Цей покажчик був своєрідним підсумком розвитку методичної думки про викладання української літератури в школі та вузі. Величезна кількість авторів, широке коло висвітлення ними найрізноманітніших питань свідчать про інтенсивність розвитку теорії, історії, методики викладання літератури, успішне розв’язання найактуальніших проблем теорії і практики навчання і виховання. В посібнику рекомендуються значимі на той час, з наукового погляду, монографії, тематичні збірники, журнальні статті.

Не всі матеріали, включені до покажчика, витримали випробування часом. З’явилися нові трактування методики, методології, з’явилися нові автори, проте проблеми щодо забезпечення філологів бібліографічною інформацією залишаються. Окремою персональною рубрикою виділено в посібнику матеріали про творчість Тараса Шевченка, які систематизовано за численними рубриками, а саме: «Суспільно-політичні та літературно-естетичні погляди» Тараса Шевченка; «Біографічні матеріали»; «Життєвий і творчий шлях»; «Про окремі питання життя і творчості»; «Про окремі твори»; «Ідеологічна боротьба навколо творчості Тараса Шевченка»; «Майстерність Тараса Шевченка»; «Шевченко і російська література»; «Шевченко і українська література»; «Шевченко – художник»; «Шевченко і фольклор, музика, театр і кіно»; «Методика викладання»; «Вивчення поетичних творів»; «Вивчення прозових творів»; «Художні твори про Тараса Шевченка»; «Музеї Тараса Шевченка»; «Шевченківські місця»; «Бібліографічні та довідкові матеріали».

У формуванні духовної культури, світогляду, переконань людини всезростаюча роль належить художній літературі. Художня література і літературна критика – не лише джерело пізнання реального світу, життя суспільства й окремого героя, вони є також могутнім засобом виховання читачів. Проте сучасному суспільству не байдуже не лише те, як читають люди, але й які книги вони читають, яка художня, виховна і пізнавальна цінність літератури, що входить у коло їхнього читання. Питання виховання культури читання набуває в наші дні особливої актуальності, що полягає перш за все в розвитку у людини необхідності збагачувати, поповнювати свої знання, у вихованні уміння здобувати самостійно нові знання. Посібник *Н. М. Реви “Рекомендаційна бібліографія художньої літератури та літературоз-*

навства” (К., 1992. – 195 с.) є однією з перших спроб теоретичного узагальнення наукової основи, суспільного призначення рекомендаційної літературної бібліографії, основних шляхів і етапів її розвитку в Україні, створення системи рекомендаційних літературних бібліографічних посібників у країні, методики складання рекомендаційних бібліографічних посібників з художньої літератури та літературознавства. Посібник містить рубрику “Персональні огляди: До 175-річчя від дня народження Тараса Шевченка”, де подано поради автора щодо проведення такої форми роботи з читачами.

Рева Л., працюючи в Інституті біографічних досліджень – одного із підрозділів Бібліотеки, зосереджує свою увагу на дослідженні різних питань української літературної біографіки. Зокрема, на основі використання архівних джерел, нею були підготовлені розвідки, присвячені Тарасові Шевченкові.

Кожного разу, перечитуючи твори Т. Шевченка, запитуємо себе: чи досягнемо ми колись усю його велич? Чи знайдемо ключ до його творів, які досі читали по-іншому? Вдаючись сьогодні до проблеми Тараса Шевченка в українській культурі, літературі, врешті, в національному значенні, в статті “Тарас Шевченко і Святе Письмо” // Ученые записки / М-во образования и науки Автономной Республики Крым, Крым. респ. ин-т последиплом. пед. образования. – 2005. – № 2. – С. 14–16, ми прагнули подивитися на його творчість в ракурсі “Тарас Шевченко і Святе Письмо”, взявши до уваги його вплив на найбільшого поета України, і переосмислення релігійного кризь при зму його світобачення. Вдалося нам зробити це частково.

Серед найважливіших чинників, які формували поетичний талант та світогляд Тараса Шевченка, перш за все, – Святе Письмо, народня пісня, дума, фольклор. Саме церковні книги – Біблія, Псалтир, Євангеліє, та ще до них “История русов” – були улюбленими”. Тарас Шевченко у своїй творчості звертався до молитви по-різному: до християнської молитви, як звернення – заклик до Бога, переспів чи творче переосмислення тексту молитви, засобу іносказання, і, як поетичного жанру: “И со святыми упокой”, “Достойно”, “Трисвятое”, кондаки на честь Богородиці “О всепетая мати”, “Богом избранная мати, дева отроковица”, “Акафіст пресвятей Богородиці. Ікос 10”, “Все упование мое на тя возлагаю”, Давидові псалми, псалми Г. Сковороди та Д. Туптала “О горе мне, грешнику сущу”, “Иисусе мой прелюбезный”, “Слепая”, “Отче наш”, в прозі “Наймичка”, “Княгиня” тощо. Вся Шевченкова поезія починається з діалогів із Богом. “Розкриття дару творчого таланту, як і самого життя, Шевченко відчував молитводіянням,

бо не розривав життя і слово: вони мають своїм корінням Слово Боже. Навіть десятирічну яму неволі, яка майже зламала поета, він сприйняв як Боже випробування й, завдяки «християнській філософії», не лише витримав її, але й виніс із неї свій “алмаз” генія очищеним та ще довершенишим, створивши вершинні твори – триптих “доля, муза, слава”, поему “Марія” [2, с. 100].

На основі архівного матеріалу опубліковано статтю Серед документів, що зберігаються в архівних фондах Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, поруч з творами самого поета, є спогади його сучасників. Ці матеріали становлять дуже розмаїтий матеріал... Кожен поданий у них факт несе відбиток суб’єктивності (соціальної, психологічної, кон’юнктурної) й обов’язково вимагає перевірки за іншими джерелами. Усе ж спогади містять такі подробиці подій, стосунків між людьми, характерів і, загалом, дають таке виразне уявлення про «дух часу», як ніяке інше джерело [10, с. 31]. Статтю “Шевченко на Черкащині” за авторством О. Олександрівна (в спогадах сучасників, Черкаси) з великими купюрами було опубліковано в журналі “Україна” (1925. – № 1-2. – С. 157-160).

Жодна згадана в спогаді постать, окрім Андрія Опанасовича Красовського (4. 05. 1822 – 10. 06. 1868), військового та громадського діяча, підполковника, який, під впливом листування з поетом, почав і сам писати вірші, не задокументовані в біографічних довідниках з шевченкознавства. Проте, оточуючи Кобзаря, вони стали свідками спілкування з символом України.

Текст архівного матеріалу за авторством О. Олександрівна «Тарас Шевченко на Черкащині: в спогадах сучасників» (НБУВ. Інститут рукопису. – Ф. X. – № 17886 ми опублікували в «Віснику Книжкової палати. – 2006. – № 3. – С. 47 – 50, оскільки він мав відмінності від надрукованого в журналі, і тому, зберігаючи орфографію, ми його запропонували за оригіналом, в додатку.

Нами підготовлено також текст і примітки до праці Д. Чижевського “Шевченко і Штравс”, що раніше не була опублікована: *Чижевський Д. Т. Шевченко і Д. Штравс* : із промови на Шевченковому святі Укр. пед. ін-ту в Празі 1925 р. [6].

“*Шевченко і Штравс: Із промови на Шевченковому святі Українського педагогічного інституту в Празі 1925 року*” – машинопис з виправленнями рукою автора та його автографом (Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України. – Ф. X. – № 14827. – Арк. 1 – 19). Оскільки твори Д. Чижевського тривалий час не видавалися й не популяризувалися, то закономірно,

що в більшості бібліотек України їх немає. Сьогодні потребуємо якомога ширшої інформації про вченого та його доробок.

*Штраус Давид-Фрідріх* (27 січня 1808 – 8 лютого 1874) – німецький філософ-ідеаліст і богослов, один із цільних представників-молодогегельянства. Народився в м. Людвігсбурзі, богословську освіту здобув у Тюбінгенському університеті, там само в 1832–1835 роках читав лекції з філософії. Основна праця “Життя Ісуса” у 2-х томах (1835–1836) присвячена критиці догматів християнської релігії. Він доводив міфічний характер легенд Євангелія та обстоював історичність особи Христа. Д. Чижевський у своїй розвідці аналізує твердження німецького філософа співвідносно зі світоглядом Т. Шевченка.

Історіософічний антропоцентризм, як вважає дослідник, забарвлює і ставлення поета до релігійних питань. Частково ця проблема порушувалася Д. Чижевським і в “Нарисах з історії філософії на Україні”.

У родинній бібліотеці є різні видання творів Т. Шевченка, літературно-критичні статті та художні твори, йому присвячені. Є довідкові видання та бібліографічні посібники. Проте серед цих ошатних книг, найпочесніше місце в нашій бібліотеці займає “Кобзар”.

Всі ці та інші книги, присвячені Т. Г. Шевченкові, ми називаємо у статті “Українська літературна біографіка кінця ХХ – початку ХХІ ст.: спроба аналізу” [7, с. 101 – 109].

### Література:

1. Лихачев Д. О некоторых неотложных задачах специальных филологических дисциплин // Вестник АН СССР. – 1976. – № 4. – С. 64 – 65.

2. Плющ Л. Християнська філософія Шевченка // Сучасність. – 1997. – № 3. – С. 100.

3. Рева Григорій Семенович – 19. 01. 1920, в колишньому с. Підварки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. – 2. 04. 1987, м. Київ). Похований на Лісовому цвинтарі (№ 32).

Педагог – методист, літературознавець, поет, ветеран Другої світової війни, учасник блокади Ленінграда (1941 – 1944). Відмінник народної освіти.

Народився на Київщині в родині селян-середняків. 3 січня 1940 р. перебував у лавах Радянської армії. Був червоноармійцем 67 батальйону зв’язку 48 стрілецької Ропшинської Червонопрапорної ордена Суворова 11 ступеня дивізії, Ленінградського фронту. 3 червня 1943 до жовтня 1945 р. – секретар політвідділу 90 стрілецької дивізії. 3 червня 1941 до червня 1943 – командир відділення 69 батальйону зв’язку 90 стрілецької дивізії, Ленінградський фронт. Звільнений старшим лейтенантом запасу 1 категорії, склад – офіцерський (політичний), рід військ – зв’язок (військово-облікова спеціальність № 238).

З листопада 1945 до червня 1950 р. – студент Київського державного університету ім. Тараса Шевченка (філологічний факультет).

Працював завучем, директором, вчителем київських шкіл, а також лектором-методистом Центрального бюро Комітету культурно-освітніх установ при Раді міністрів УРСР. Відмінник народної освіти (1961).

Автор понад 20 ґрунтовних літературознавчих, педагогічних та методичних досліджень, гострих статей, бібліографічних оглядів, рецензій тощо: Вивчення прози в школі: Посібник для вчителів. – К. : Рад. шк., 1965; Виробниче навчання учнів: З досвіду 129-ї середньої школи м. Києва. – К., 1960 (Т-во для поширення політ. і наук. знань Укр. РСР: Серія 10. – № 37); Проблемне вивчення, цілісний і прообразний аналіз літературного твору. – К.: Рад. шк., 1975; Українська література. Теорія, історія та методика викладання. – К. : Вища шк., 1987 (вийшла посмертно); Вивчення оповідання І. Франка “Ліси і пасовиська” в 9 кл. // Література в школі. – 1956. – № 3; Вивчення теми “Значення української дожовтневої літератури” в 7 кл. // Література в школі. – 1958. – № 5; Овіяні народною славою: Бібліогр. огляд творів українських радянських письменників // Нові книги УРСР. – 1970. – № 1; Пропоросніці правди і миру // Нові книги УРСР. – 1970. – № 8 та ін.

Нагороди: “За оборону Ленінграда” (1942); орден Червоної Зірки та медалі “За Вітчизну” (1944); “За відвагу”, “За бойові заслуги” (1944); “За взяття Кенігсберга” (1945); “За перемогу над Німеччиною” (1945), “250-річчя Ленінграда”, “20-річчя Вітчизняної війни” (1965), “50-річчя Радянської Армії”.

Є посвідчення до нагрудного знаку “Учаснику операції “Нева” (1985) на честь ознаменування 40-річчя першого удару з Оранієбаумського плацдарму військами 2-ї ударної армії, яка проклала початок повному визволенню м. Ленінграда від ворожої блокади. Як кращому воїнові армії, командуванням частини було вручено цінні подарунки: велосипед та мисливську рушницю (від 13 жовтня 1945 р.) (з листа військової частини, польової пошти 22366, № 1310). Подарунки не збереглися.

4. Рева Л. Г. Рева Григорій Семенович – педагог-літературознавець: До 90-ліття від дня народження // Український календар – щорічник: Українознавство К., 2010. – 244 с. – [С. 215 – 218] / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка; Центр українознавства філософ. ф-та.

5. Рева Лариса Григорівна – 7. 08. 1958, м. Київ. Бібліограф, джерелознавець, літературознавець, педагог. Народилася в сім’ї службовців. Закінчила Національний університет ім. Тараса Шевченка (1982). Працювала завідувачем бібліотеки та вчителем української мови та літератури середньої школи № 129 м. Києва. Водночас працювала над кандидатською дисертацією як пошукач Національного університету ім. Тараса Шевченка (кафедра теорії літератури та компіративістики), і захистила дисертацію на тему “Творчість Платона Воронька: Особливості поетики” там само (грудень, 1991). З 1993 р. – науковий співробітник Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.

6. Чижевський Д. Т. Шевченко і Д. Штраус : із промови на Шевченко-



вому святі Укр. пед ін-ту в Празі 1925 р. / вступ, прим. та підгот. тексту Л. Реви // Слово і час. – 1999. – № 3. – С. 17–21 ; № 4/5. – С. 39 – 45. – (Написане лишається).

7. Рева Л. Українська літературна біографіка кінця ХХ – початку ХХІ ст. : спроба аналізу // Слово і час. – 2009. – № 11. – С. 101 – 109.

8. Рева Ніна Максимівна – 8. 05. 1929, с. Черемушне, Зміївського р-ну Харківської обл.

Бібліограф, літературознавець, педагог, професор (з 1996 р.), кандидат філологічних наук (з 1971 р.), громадський діяч. Заслужений працівник культури. Народилася в селянській родині. З 1947 – студентка бібліографічного факультету Харківського бібліотечного інституту. З 1951 – 1965 рр. – старший бібліограф Державної республіканської бібліотеки УРСР ім. КПРС (тепер – Національна парламентська бібліотека України). 1965 – 1996 – пройшовши шлях від старшого викладача до професора, працювала в Київському державному інституті культури (тепер – Національний університет культури та мистецтв) на кафедрі бібліографознавства та інформаційних ресурсів. Її учні працюють на педагогічній роботі, в бібліотеках України, Росії, Болгарії, Чехії, Сирії, Афганістану та інших країнах світу. Серед них – 20 кандидатів наук, 2 професори, заслужені працівники культури України.

1971 р. захистила кандидатську дисертацію в Київському державному університеті ім. Тараса Шевченка на тему “Журнал “Життя й революція” (1925 – 1934) і його місце в літературному процесі 20-30-х років”. Часопис на той час знаходився у спецховищах. Робота виконувалася в Інституті літератури АН України, але після закінчення “хрущовської відлиги” в захисті дисертації в інституті було відмовлено.

Рева Н. М. – фахівець з проблем літературної бібліографії, автор численних наукових, науково-популярних праць, що становлять фундаментальний теоретичний внесок у розвиток вітчизняної бібліографії красного письменства, автор методичних та бібліографічних посібників, що не втратили свого інформаційного та джерелознавчого значення і в наш час.

Рева Н. М. має державні нагороди. Вона – активний учасник громадсько-політичного життя України: член Ради. Брала активну участь у виборах Президента України (2004, 2009 рр.), мера міста.

9. Сверстюк Є. У боротьбі за істину // Сверстюк Є. Блудні сини України. – К. : Т-во “Знання” України, 1993. – С. 264. – [256 с. ]

10. Смілянська В. Біографічна Шевченкіана: 1861- 1981. – К., 1984. – С. 31.

УДК 130.2

Тетяна Полухтович

## НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ І КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ

У статті розглядається питання національної ідентичності, яка несе в собі оцінки реального і можливого, минулого і майбутнього. Вона є багатовимірною за своєю сутністю. Національна ідентичність співвідноситься з релігійною, політичною та іншими ідентичностями. Має практичний вияв у культурній традиції. Українська ідентичність – це соціокультурне існування, що розуміється, як джерело формування українця, поле його самореалізації.

**Ключові слова:** ідентичність, національна самосвідомість, культурна традиція, нація.

### **Poluchtovych T. The identity and cultural tradition**

*The identity of the Ukrainian culture contains the appreciation of real and possible, past and future. It's many-sided in its seuse and it stands out as the originezd experience of the previous history. National identity correlated with religious, political and other. Has practical manifestation in cultural traditions. Ukrainian identity - a social and cultural existence that understood as the source of a Ukrainian field it self.*

**Key words:** identity, national identity, cultural tradition, nation.

### **Полухтович Т. Национальная идентичность и культурная традиция**

*В статье рассматривается вопрос национальной идентичности, которая несет в себе оценки реального и возможного, прошлого и будущего. Она является многомерная по своей сути. Национальная идентичность соотносится с религиозной, политической и другими идентичностями. Имеет практическое проявление в культурной традиции. Украинская идентичность - это социокультурное существование, понимаемая как источник формирования украинца, поле его самореализации.*

**Ключевые слова:** идентичность, национальное самосознание, культурная традиция, нация.

Кожна особистість ототожнює себе з певним етносом, пізнає його історію, культуру, а відтак, усвідомлює свою значущість у збережен-

ні національної ідентичності через спілкування з іншими народами. Культурна спадщина етноорієнтує на глибокі знання чи позитивні уявлення про минуле й майбутнє свого народу. У сучасному тлумачному словнику української мови ідентичність – це те, що не має відмінностей [3, с. 201]. У підручнику з соціології професора Н. Черниш читаємо: «Ідентичність – наслідок і результат процесу ідентифікації; набуті внутрішні й зовнішні характеристики свідомості та поведінки особистості» [5, с. 445]. Національна ідентичність співвідноситься з політичною, релігійною та іншими ідентичностями. Сьогодні зарубіжні та вітчизняні дослідники, аналізуючи цей феномен, вживають поняття національна самосвідомість. На жаль, розуміння національної ідентичності впродовж останніх років в Україні позбавлене найсуттєвішого – вагомості, високості. Реальне існування двох культур – російської і української, катастрофічне зменшення видань книжок українською мовою, подальше поширення русифікації. держава ігнорує кризовий стан культури. Український простір заповнили російська історія (телепередачі, художні фільми), концерти т.зв. «російських зірок» та спадщина радянських часів. В одній країні ми розмовляємо двома мовами, ходимо до різних церков. Довготривалі соціальні, економічні, політичні проблеми незалежної України не консолідують людей, а, навпаки, розз'єднують. Зростає чисельність тих, які не сприймають української ідентичності. З таким підходом змінюється і культурна традиція.

Як зазначає соціолог В. Арбеніна, «через п'ятнадцять років існування нової держави процес формування національної ідентичності завершився приблизно у кожного другого україномовного українця, у близько 40% російськомовних українців й приблизно у 1/3 російськомовних росіян. Серед останніх груп досить багато є тих, хто зберігає відчуття соціально-психологічного зв'язку із минулим і не сприймає свій новий формальний статус. Їхня державна ідентичність залишається радянською» [1, с. 289].

Характеризуючи реальний стан національної ідентичності, особливості масової свідомості українців, погодимось з підходом історика М. Грушевського, який наголошував: «... Заборони треба зняти і дати українцям повну свободу і спроможність розвивати своє письменство, науку, мистецтво, своє життя громадське. Треба горнутися до свого українського, заохочувати до нього, розширювати його всякими способами» [2, с. 5]. Актуальними залишаються думки митрополита Іларіона (І. Огієнка): «Ми недержавні тільки тому, що ми незакінчена нація, що ми не вміємо говорити єдиними устами і єдиним серцем» [4, с. 49].

Зі зрозумілих причин проблема престижності української ідентичності є занедбана. Маємо новими очима подивитися і на вкорінення національної культурної традиції в буття українського народу, в якій визрівають зерна національної ідентичності. Сьогодні в Україні бракує таких цінностей, які б об'єднали людей у суспільстві. Мусимо визнати: таких реалій, що сприяють руйнації української нації, є чимало. Багатошаровість етнічних елементів в українстві, позиція сусідньої держави Росії до процесів будівництва української держави, російська авторитарна політика тільки загострює міждержавні відносини. Як вважає професор Л. Нагорна, «на зламі тисячоліть Україна опинилась перед дилемою, яка для більшості цивілізованих країн давно є пройденим етапом. З одного боку, потреба у зміцненні реальної незалежності диктує лінію на дерусифікацію суспільства, робить пріоритетними завдання виховання національної свідомості і патріотизму, забезпечення державній мові належних їй позицій в освітній, культурній, інформаційній сферах. З другого – доводиться зважати на те, що кожен крок у цьому напрямі, принаймні у східних і південних регіонах, розширює ареал протистояння в суспільстві, і без того розбурханому і деморалізованому» [1, с. 292].

Які ж перспективи національної консолідації? Не спотворювати національну ідею, яка скерована на збереження українського етносу, його мови, історичної спадщини. Це визнається як патріотизм, усвідомлення своєї приналежності до української держави. Проте політичні сили зацікавлені в маніпуляції мовними, релігійними проблемами, що ще більше розколює Україну на захід і схід. Зовнішньополітичний курс неперспективний. У 2004 році його орієнтованість була на Європейський Союз і НАТО, а сьогодні – на зближення з Росією. Отже, етнонаціональна ситуація в Україні є складною, а проблема національної ідентичності не вирішеною, її оминають або ж критикують з точки зору політичної методології.

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. 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.

**Література:**

1. Арбеніна В. Етносоціологія: Навч. посібник. – Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – 316 с.
2. Грушевський М. «Про українську мову і українську школу. – К., 1991. – 46 с.
3. Сучасний тлумачний словник української мови (Уклад.: Олексієнко Л., Шумейло О) . – К., 2002. – 544 с.
4. Тіменик З. Огієнкові афоризми і сентенції. – Львів, 1996. – 79 с.
5. Черниш Н. Соціологія: Підручник за рейтингово-модульною системою навчання. – К.: Знання, 2009. – 468 с.

# **ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

УДК 161. 201. 3:21

Олег Огірко

## ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ХРИСТІЯН СХОДУ І ЗАХОДУ

*У статті осмислюються проблеми релігійної ідентичності християн Сходу і Заходу. Аналізується східна ідентичність, яка відзначається містичністю і пошаною духовних знань, а також західна ідентичність, що характеризується легалістичним, реалістичним розумінням, зосередженням на конкретну дію земної людини.*

**Ключові слова:** релігійна ідентичність, Церква, храм, культ, ікона, свято, літургія.

### ***Ohirko O. Features of religious identity of Christians of East and the West***

*The article is dedicated to the problem of religious identity of Christians of East and the West. The Author analyzes an east identity which is marked mystic and by honors of spiritual knowledge's, and also western identity which is characterized legalistic, realistic understanding, concentrated on the concrete action of earthly man.*

**Key words:** religious identity, Church, temple, cult, icon, holiday, liturgy.

### ***Ogirko O. Особенности религиозной идентичности христиан Востока и Запада***

*В статье осмысливаются проблемы религиозной идентичности христиан Востока и Запада. Анализируется восточная идентичность, которая отмечается мистичностью и почетом духовных знаний, а также западная идентичность, которая характеризуется легалистичным, реалистичным пониманием, сосредоточенным на конкретное действие земного человека.*

**Ключевые слова:** религиозная идентичность, Церковь, храм, культ, икона, праздник, литургия.

Ідентифікація (з латинської мови «identifico» – ототожнювати) – вписування себе в суспільний контекст за допомогою релігійних вчень, символів, норм, приписів і культових правил стає доволі актуальним способом сучасного самовияву як на особистісному, так і груповому рівнях. Релігійна ідентичність тлумачиться двояко: як



стан спільності уявлень у суспільстві щодо його релігійної сфери і як процес формування такої спільності у перехідних суспільствах, що перебувають на етапі формування політичних націй. Під релігійною ідентичністю треба розуміти певну спільність уявлень членів суспільства про його релігійну сферу. При цьому релігійна ідентичність нації може бути як конфесійно гомогенна (з грецької мови – однорідна), так і плюралістична [1, с. 128].

До головних конфесій в Україні належать: православні, греко-католицькі, римо-католицькі та протестантські церкви. Православних і греко-католиків, які належать до одного східного обряду, з римо-католиками єднають: святі Таїнства (хрещення, миропомазання, сповідь-покаяння, Євхаристія – Причастя, елеопомазання-маслосвяття-соборування, священство і подружжя-шлюб), свята Літургія – Служба Божа, Богослужіння, молитви, правди віри, Заповіді Божі, наука Отців Церкви, святе Передання, Церковне мистецтво (ікони, образи), вшанування Богородиці. Протестантів з переліченими вище конфесіями єднає лише свята Тайна хрещення і спогад про Причастя, Заповіді Божі, Святе Письмо та наука Ісуса Христа Богочоловіка.

Особливості східної і західної релігійної ідентичності християн мають помітний вплив у формуванні поглядів молоді. Отці Церкви навчали: “*Lux ex Orient, lex ex Occident*” – “Світло зі Сходу, закон із Заходу”. Це є ключ до розуміння східної і західної ідентичності. Східна ідентичність відзначається містичністю і пошаною духовних знань, а західна ідентичність характеризується легалістичним, реалістичним розумінням, зосередженням на конкретну дію земної людини. Соборноправність і децентралізація церковної влади на Сході – й, навпаки, сувора централізація влади на Заході. Відомий спір між Сходом і Заходом щодо примата Папи Римського як першого між рівними, чи першого над рівними. На Заході в католицькій Церкві Папа – це батько всіх християн, а на Сході в православній Церкві він – брат у Христі. Обов’язковий celibat (неодружений стан) священників у західних Церквах і можливе одруження в східних Церквах. Відмінності у зовнішньому вигляді духовенства: з відпущеною бородою на Сході й, як правило, голення бороди на Заході. Вчення про філіюкве (з латинської мови «*Filioque*» – додаток “і Сина” у походженні Святого Духа) в католицькій Церкві – від Отця і Сина, а в православних – від Отця, або від Отця через Сина. Додаток “і Сина” в Символі віри запроваджено щойно на соборі в м. Толедо в 589 р. Вчення про чистилище в католицькій Церкві, яке не вживається в православних і протестантів. Відмінності у будові храмів: на Сході візантійський стиль

будови, що містично завершується куполом (банею), що символізує небосхил. Це місце, де постійно перебуває Бог, де постійно горить “вічне світло” (лампадка). Західні храми будуються у готичному (гостроверховому) стилі, що символізує храм, до якого сходить Бог, коли люди приходять на Богослужіння. Грандіозна величина латинських храмів є символом, який великий є Господь і якою малою є людина. У східній традиції найбільшим культом є культ Пресвятої Трійці, а на Заході традиційний христологічний культ, тобто одного Бога. Східні християни почувають себе гостями у Божому храмі, перебуваючи у частині храму, що зветься храм вірних, а Христос постійно перебуває в окремій частині храму-святилищі, що відгороджена іконостасом, що є образним поданням правд віри через ікони Христа, Богородиці, святих, апостолів, головних свят року і пророків. На Заході іконостаси не використовуються. Вірні західного обряду збираються довкола престолу, миряни з одного боку, а духовенство напроти, з іншого боку, а Христос приходить на престол як гість на зібрання людей. Східні християни вшановують Христа утаєного в Кивоті у святилищі під видами Хліба і Вина, а західні християни виставляють святі Тайни для публічного почитання в монстранції під видом прісного хліба (оплатка). Ікони в східному обряді не є декоративними образами з реалістичним зображенням особи, а навпаки, представляючи нереальну, видовжену постать, звертають увагу до її духа. В західному обряді радше вживаються образи або об’ємні статуї святих осіб. На Сході особливо вшановують Дейзістер: Ісуса Христа, Богородицю та Івана Хрестителя, а на Заході замість Предтечі дають земного опікуна Спасителя – св. Йосифа. У східних Церквах найчастіше зображають ікони Божої Матері з Дитятком Ісусом Христом, а в західних частіше зустрічаються образи самої Богородиці. У протестантських Церквах ікони, образи традиційно не вживаються. Культ Богородиці однаково поширений в католицьких і православних Церквах, але в об’явленнях на Сході, зокрема у нас (Почаїв, Крехів, Зарваниця, Гошів) Богородиця мовчить, а на Заході (Люрд, Фатіма, Гваделупе, Меджугор’є) постійно навчає. У протестантських Церквах такий культ не властивий. В католицькій Церкві щодо вшанування Богородиці проголошені догмати, яких немає в православній Церкві, а саме: Догмат про Непорочне Зачаття Діви Марії від 8 грудня 1854 р. та Догмат про Внебовзяття Діви Марії від 1 листопада 1950 р.

На Сході церковний рік починається вереснем і має найбільше свято Різдва Богородиці, а закінчується серпнем – Успінням Богородиці, тобто східна релігійна ідентичність українців – постійне вшану-

вання Божої Матері, особливо як Цариці і Покровительки України з 1037 р. , коли князь Ярослав Мудрий в Києві, в Церкві Благовіщення на Золотих Воротах з усім духовенством віддав увесь народ в опіку Божої Матері. Найбільшим святом для західних християн є Різдво Христове, а для східних – Великдень, Пасха, Воскресіння Господнє як торжество перемоги добра над злом, світла над темрявою, правди над брехнею, життя над смертю, в якому бере участь вся природа: “земленька зі сну збудилась...”. Східна ідентичність більше звернена до таїнства Воскресіння Христа Господа, а західна до Боговтілення (Бог став людиною). До головних свят року на Сході належить Водохреща, Йордан, Богоявлення Господнє, Теофанія, а на Заході його взагалі немає, замість нього – свято трьох мудреців, Епіфанія. Третім величним святом Сходу є Воздвиження Чесного і Життєдайного Хреста, якого в західних Церквах немає. Західна Церква відзначає свято Христа Царя Світу в останню неділю жовтня, якого православна Церква не має [2, с. 115].

У східних Церквах хрестяться трьома пальцями правої руки тричі, щоб возвеличували Пресвяту Трійцю, а в західних – п'ятірнею один раз, щоб віддати честь п'яти ранам розп'ятого Хреста. У протестантських Церквах не прийнято хреститись. На Божественних Літургіях свт. Василя Великого чи Івана Золотоустого на Сході здебільшого стоять, співають хором і вклякають на коліна, а на Заході на месі Папи Григорія (Двоєслова) сидять, вклякають на коліні, грають органи. У протестантських Церквах співають псалми, слухають Слово Боже, моляться нетрадиційними молитвами. В католиків і православних вживають церковні молитви, а найчастіше: “Царю небесний”, “Отче наш”, “Богородице Діво”, “Вірую” та ін. Суперечка про епikleзу (прикликання Святого Духа при освяченні) на св. Літургії неодноразово є причиною неможливості спільної відправи між католиками і православними. При відзначенні головних свят православні і греко-католицькі Церкви дотримуються старого (юліанського) стилю, що був встановлений римським імператором Юлієм Цезарем в 46 р. до Різдва Христового, а католицькі – нового (григоріанського) стилю, що був запроваджений реформою календаря папою Григорієм XIII у 1582 р. Християн України об'єднують спільні святі: рівноапостольні Володимир і Ольга, страстотерпці Борис і Гліб, Антоній і Феодосій Печерські, Михайло Чернігівський та інші.

Західні християни, які представляють Католицьку церкву, нараховують 45 (46) книг Старого Завіту, а східні християни, тобто православні, а також протестанти – лише 38 канонічних книг. Подібно роз-

різняють числення Заповідей Божих на Сході і Заході. У католиків десята Заповідь розбита на дві окремі, а в православних і протестантів, навпаки, перша Заповідь розбита на дві, тому не збігається їх нумерація, хоча зміст залишається незмінним.

Схід більше наголошує на божественність Христа, а Захід на його людську природу. Східна ідентичність полягає у тривалих молитвах, строгих постах, а західна ідентичність – набожність до Пресвятої Євхаристії, короткі Служби Божі, полегшені пости. Молитви на чотках на Сході, на вервиці – на Заході. Тривалі покаянні Богослужіння на Сході, молитви до Пресвятого серця Ісуса, Марії, хресні дороги, молебні – на Заході. Східна ідентичність сприймає релігію серцем, а західна – розумом. Емоційність Сходу і реалістичність Заходу – ось суть головних відмінностей.

### **Література:**

1. Процюк Р. Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2004. – Вип. 6. – С. 122-130.
2. Андрушко В. Т., Огірко О. В. Релігієзнавство: Навчальний посібник. – Львів: НЛТУУ, ЛНУВМБТ, 2007. – 260 с.

УДК 008

**Георгій Кожолянко****РОЛЬ І МІСЦЕ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ РЕЛІГІЇ В ЖИТТІ  
УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ (ЗА ПРАЦЯМИ В. ШАЯНА)**

*У статті досліджується внесок українського вченого другої половини ХХ ст. Володимира Шаяна у дослідженні давньої дохристиянської етнічної віри українців та культурних змін у їх житті з запровадженням на українській етнічній території християнства.*

**Ключові слова:** віра, культура, мова, релігія, писемність, християнство, обрядовість.

***Kojolianko G. The Importance of Ethnic National Religion in the life of Ukrainian People (in works of V. Shayan)***

*The body of the article open on to canvases the contribution of Ukrainian scholar Volodymyr Shayan who worked in the late 20<sup>th</sup> century into study of ancient pre-Christian ethnic belief of Ukrainians and cultural changes in their lives with introduction Christianity on Ukrainian ethnic territory.*

**Key words:** belief, culture, language, religion, literacy, Christianity, ritual rites.

***Кожолянко Г. Роль и место этнонациональной религии в жизни украинского народа (за работами В. Шаяна)***

*В статье показан вклад украинского ученого второй половины ХХ ст. Владимира Шаяна в исследование давней дохристианской веры украинцев и культурных изменений в их жизни после введения на украинской этнической территории христианства.*

**Ключевые слова:** вера, культура, язык, религия, письменность, христианство, обрядность.

В українській етнологічній та філософській науках творчість В. Шаяна є маловідомою. До проголошення незалежності України дослідники української культури, які з різних причин перебували в еміграції, вважалися буржуазними націоналістами, і їх праці були заборонені.

Український вчений другої половини ХХ ст. Володимир Шаян був видатним етнологом, культурологом, філософом, поетом, мовознав-

цем. У своїй філософській концепції він поділяв погляди Г. Сковороди, хоча значно далі пішов у розробці питань етики і соціології. Також В. Шаян був практиком і теоретиком українського націоналізму.

Незважаючи на те, що В. Шаян досліджував питання історії дохристиянської української віри, зробив один із перших аналізів «Велесової книги», дав пояснення національної української символіки – синьо-жовтого прапора та тризуба, вказав на місце в культурі українців річок Дніпра, Дунаю, Дністра, вивчав питання ролі Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Лесі Українки, Олега Ольжича, Юрія Федьковича, Івана Франка, Михайла Коцюбинського та ін. у духовному житті України, його праці й досі в Україні публікуються дуже рідко і вибірково. Щодо оцінки діяльності цього вченого у сфері етнології, мовознавства і філософії, то єдиною на сьогодні є загальна характеристика його життєвого і творчого шляху у передмові Лариси Мурович до праці В. Шаяна «Віра предків наших», виданій уже після його смерті, у 1987 г. у Гамільтоні (Канада) [3, с. 7-17]. Обнадійливо пророчими були слова Л. Мурович, висловлені у цій же передмові: «Творами професора В. Шаяна будуть цікавитись і їх аналізувати науковці й літератори в майбутній вільній Україні» [3, с. 15].

В. Шаян опублікував у Лондоні чимало збірок своїх поетичних творів: «Орден Бога Сонця» (1962), «Повстань, Перуне» (1964), «Гімни Землі» (1965), «Слово золотої діадими» (1963), «Балада лісового шуму» (1965), «Балада про Святослава» (1965) та ін. Окремі поетичні твори публікувались у журналах «Орден», «Світання» та інших емігрантських часописах.

Мовознавчі праці з ділянки порівняльної лінгвістики В. Шаяна («До праісторії української мови», «Походження назви рік Дунай, Дніпро, Дністер») вміщують у собі як мовознавчі, так і етноародознавчі проблеми.

Займався вчений також перекладами з інших мов на українську («Слово про похід Ігоря», «Гімни Ригведи і Атхарваведи» та ін.).

Народився Володимир Шаян 21 серпня 1908 р. у Львові у родині службовця (батько був працівником залізниці), мати походила з селянського роду із с. Добростани. Навчався у Львові у гімназії та Львівському університеті, де оволодів знаннями з філософії, санскритської, німецької та англійської мов. У 1944 р. він емігрував до Аугсбурга, а через деякий час до Лондона (Англія), де й прожив до свого останнього дня. Помер В. Шаян 15 липня 1975 р. від хвороби серця.

У Лондоні науковець працював директором бібліотеки ім. Т. Шев-

ченка при Союзі українців Британії, неодноразово обирався у керівні органи СУБ, був членом і президентом Української вільної академії наук, головою Спілки вільних журналістів.

При оцінці життєвого шляху привертає увагу те, що головною метою життя В. Шаяна була політико-релігійна діяльність. Ще у 1934 р., 26-річним юнаком, перебуваючи в етнографічній експедиції у Карпатах серед гуцулів, він захопився етнографією і усною народною творчістю українців. Саме в цей час з'явилась думка відродити староукраїнську віру через створення громади послідовників під назвою Лицарський орден [3, с. 12].

Щодо дослідження В. Шаяном питання ролі і місця етнонаціональних і національних релігій у житті певного народу, то це питання в наукових працях ще не розроблялось.

Серед наукових праць, присвячених релігійній тематиці, можна назвати такі: «Великий Бог», «Аналіз Влес Книги», «Найвище Світло. Студія про Сварога і Хорса», «Найвища Святість. Студія про Свентовита», «Про Перуна знання таємне», «Богиня Світання», «Біблія як ідеологія», «Джерело сили української культури», «Проблема української віри» та ін.

Зокрема, праця «Проблема української віри», що була опублікована вперше у 1946 р. в Лондоні в журналі «Орден», ще за життя автора витримала три видання, а у 1987 р. включена до часткового зібрання праць В. Шаяна «Віра предків наших» [4, с. 466-477]. У ній вчений звертає увагу на відомі писемні джерела, як, наприклад, «Слово про похід Ігоря», за якими простежується велика давня історія України, і стверджує, що багатотисячолітня дохристиянська історія українців загинула з приходом на терени України християнства. Він вказує, що з утвердженням при владі «Володимир покидає слов'янсько-українську віру своїх предків і приймає віру християнську. За допомогою привезених чужих священиків і державного апарату поширює християнізм головно примусом і робить його державною вірою» [6, с. 5-6]. І власне, християнство утрималося на українських землях лише завдяки тому, що тут виробилась своєрідна форма двовір'я, при якій тиск з боку християнських провідників поєднувався з певним компромісом у справі збереження залишків староукраїнської віри або включенням останніх до канонів християнства.

Багато уваги приділив В. Шаян дослідженню давньої слов'янсько-української писемної пам'ятки – «Велесової Книги». У вступній частині аналізу цієї пам'ятки під назвою «Студії Книги Велеса» дослідник дає таку оцінку давньому писемному джерелу українців: «У Книзі



Велеса знайдено численні пов’язання цієї традиції і власне – і це найважливіше – добу одержимості національною вірою, ідею її оборони перед наступом християнізму, а у ще старших часах перед наступом грецької експансії в добу її колонізації Причорномор’я» [4, с. 77].

У листі-зверненні до друзів від 7 червня 1968 р. він писав: «Для Музею і для науки існує перш за все автентичність матеріалу, в даному випадку дощечок, чи табличок, яких дослідження дає найпевніші докази про їх вік, матеріал письмовий, тощо. Мене переконає щирість текстів, як виразу віри. . . Це автентичність самої віри в її первісній формі» [4, с. 40].

Намагаючись показати, що таке віра народу і яке вона займає місце в його культурному житті, В. Шаян звертає увагу на те, що в дохристиянські часи в українців віра не була відірвана від життєвих процесів. Віра і пов’язана з нею обрядовість були складником як всього господарського, так і культурного життя. Щодо християнства, то воно стоїть осібно від життєвих процесів індоєвропейців, з чітким проявом віри, яка формувалась на основі історичного і суспільного розвитку юдейсько-семітського народу.

У вірі народу знаходять свій вияв найвищі ідеали етносу. Своє ставлення до Бога, до світу, до людей, власне, і розуміння себе самого, свого місця на Землі і в Природі народ проявляє через віру.

Якщо в рисах характеру народу є нахили до жорстокості, прагнення винищувати і підкорювати інші народи, то і в уяві його Бог буде жорстоким тираном, буде виступати у вигляді жорстокої людини, наділеної абсолютною владою. «Він може копнути тебе ногою, Бог у такому уявленні гнівається, піниться зо злості, «розливає чашу свого гніву», жалує своїх вчинків, складає договори з народом, відпочиває змучений тощо. Своє прагнення грабунку і морду та винищення інших народів такий нарід проголошує як накази свого Бога. Цей «Бог» наказує йому вирізувати мечем усіх мужчин із кожного здобутого міста і дозволяє насилувати взяті до неволі жінки. Словом свого злого диявола, втіленого в своїй душі, такий нарід піднесе на Божий престіл і буде почитати його як «Бога» [6, с. 7].

У «Святому письмі» християн записані повчання для юдеїв, як вони повинні поводитись з іншими народами, які стоять на їхньому шляху до зверхності. «Коли прибудеш до якогось міста, щоб його здобути, предложиш йому мир. . . А коли дасть тобі його Господь, Бог твій, у твою руку, тоді заб’єш у нього вістря меча кожного мужчину» [1, Мойсей V. 20. 10-13].

Такі повчання запрограмовані в основі християнського вчення щодо

чоловіків. Щодо жінок, то їх має чекати інша участь. «А як побачиш між в'язнями гарну жінку. . . Тоді впровадиш її до свого дому. . . відтак увійдеш у неї, а вона буде тобі за жінку. А якщо вона тобі потому не подобається, тоді випустиш її. . . » [1, Мойсей V. 21. 11-14]. Такі повчання йдуть від Бога через Мойсея. Тобто, який ідеал у народу, то такого мають і Бога.

У праці «Біблія як ідеологія. . . » дослідник зазначає: «Читаємо отже уважно всі ті місця Біблії, в яких нарід жидівський устами своїх пророків чи «Бога» формулює свій власний закон і своє відношення до других народів і релігій. Саме ця програма, саме це відношення до інших народів скаже нам найбільше просто, що хотів даний нарід довершити в історії людства. Із неї ми побачимо, чи він був творчий чи руйнуючий. Вивчаю чи цю програму, дійдемо до непохитного висновку, що Біблія є вицвітом жидівської расовості, жидівської виключності і жидівського геноциду, тобто пляну систематичного вбивання чи винищення інших народів, як побачимо всіх інших народів» [2, с. 7].

В інших народів, вказує В. Шаян, існують уявлення про богів як найкращих, ідеальних людей, наділених прикметами їх національного характеру. У своїх богах бачать вони ідеали своєї людяності.

Віра народу дає уявлення про духовне життя. Через віру проявляється духовне існування людини. У праці «Проблема української віри» В. Шаян робить висновок, що за вірою народу можна пізнати глибину душі і характер народу. «Не треба нічого доброго сподіватись від народу, якого віра наказує йому вирізувати мечем усіх мешканців міста і таким чином здобувати цілий світ» [6, с. 8].

Що в такому разі означає заповідне християнське «Не убий!»? Означає – не убий свого одноплемінника, тобто юдея, а всіх інших можна і треба вбивати аж «до моря останнього». Або ж, що може означати «Не ошукай!», «Не перелюбствуй!». Всі ці повчання і накази зобов'язували і впорядковували життя тільки в межах суспільства юдеїв. Тому не є дивним те, що для своєї етнічної релігії юдеї використали власне лише книги повчань Мойсея, а для інших народів підкинено, як інтернаціональну релігію, – християнство з використанням тих самих книг Мойсея та Нового Завіту.

Дату хрещення Русі В. Шаян називає нещасливою датою і ставить питання, чи справді культура України починається від релігійної реформи князя Володимира? Поряд постає й інше запитання: що втратив народ із втратою своєї віри? Вчений дає відповідь: «Він утратив найбільшу свою цінність, свою героїчну літературу, а враз із нею свої героїчні ідеали, своє усвідомлення окремішності, свій відмінний і

єдиний шлях власного розвитку, найглибшу основу, джерело власної культури» [6, с. 10].

Аналізуючи найдавніші писемні пам'ятки українців, такі як «Слово про похід Ігоря», «Повість минулих літ», В. Шаян констатує, що існувала в дохристиянські часи багата і велика староукраїнська героїчна поезія. Північні билини, окремі місця в літописах, народні думи незаперечно підтверджують це. Далі він ставить питання: що ж сталося з цією літературою? Які безглузді вандали посміли її знищити? І одразу ж дає відповідь: ця героїчна поезія і традиція пропала тому, що її витиснуло і знищило християнство. Отже, українська героїчна література не тільки не почалась із приходом християнства, але, навпаки, з його приходом вона закінчується.

А як же все-таки збереглися ті незначні відомості про давню українську культуру дохристиянських часів у томі ж таки «Слові»? В. Шаян дає відповідь і на це питання: «Тільки завдяки компромісному становищу автора «Слова» до християнізму збереглася чудом ця єдина пам'ятка, щоб скласти свідоцтво про існування великої літератури, яка пропала?»

А скульптура? Статуя Перуна, виконана з золота й срібла, напевне не була замовлена у Греції. Це мистецтво пропало. Заступила його візантійщина. Сьогодні митці шукають українського стилю в мистецтві. Шукайте його на дні Дніпра!

Що ж сказати про мудрість народу, про його космогонію, міфологію, теологію, етику і т. д. ? Не зачалася українська культура в 988 р., але пропала» [6, с. 13].

У праці «Віра народів і їх історія» дослідник ставить собі і нам питання: а де ж священні книги українців? «Невже було тільки декілька назв «ідолів» і ніякого змісту, ніякого вчення, навіть ніякого здогаду, що вони могли існувати?» Замість цього – заперечення, що існувало письмо всупереч свідченням історичних документів самих християнських джерел. Тут автор робить висновок про причину зникнення давніх українських писаних матеріалів про історію і культуру власного народу: «Це є знищення, «щоб і сліду не стало», як сказано в Біблії» [4, с. 52].

У праці «Джерело сили української культури» В. Шаян зазначає: «З проявами двоєвір'я християнська церква вела нещадну боротьбу. Наслідком було те, що – з одного боку – зникали або й винищувались дохристиянські обряди і звичаї, як цього, наприклад, домагався пізніший теоретик цього напрямку Іван Вишенський, а з іншого боку, на ці звичаї наверхувалася тоненька верства християнізму. Фольклор

знайшовся упослідженим, як щось нижче, народно-селянське, засуджений у зміслі морального знецінення, призначений на знищення. Так пропала «неписана» література самої ж лицарської доби, література типу поем Бояна чи поем «Слово про похід Ігоря», хоч саме «Слово» збереглося, можливо, завдяки його християнським елементам, бо ж зберегти літературу серед історичних бур і розгромів можна було тільки в монастирях» [5, с. 18].

На зміну давній багатій культурі українців, на зміну Богам Природи прийшов Бог, який сам себе називає «мстливим і зависливим» [1, Мойсей, V, 5. 9]. За його наказом нищатьс я святині народу, всі священні гаї, святилища, жертovníки. У тій же п'ятій книзі Мойсея закликає християнський Бог: «Збурите дощенту всі місця, на яких служили народи, які ви здобудете, на горах високих і на горбках і під кожним зеленим деревом.

І порозвалюєте їх вівтарі і поламаєте їх статуї, спалите теж їх посвячені гаї і образи Богів їх порубаєте і зітрете їх ім'я з цього місця» [1, Мойсей, V. 12. 2-3].

Чи це заклик «доброго Бога» до миру і благополуччя, чи заклик до зверхності і насилля? Відповідь зрозуміла без окремих пояснень. На зміну етнічній релігії, яка проголошувала пізнання Бога і його пошанування як найвище втілення Природи, пропагується інтернаціональний Бог як уособлення підступності, мстивості, лукавства, Бог, який проголошує основним у житті віру в нього, а не пізнання і розуміння всього, що відбувається в світі.

В. Шаян у своїх дослідженнях, присвячених питанням культури і релігії, відзначає, що на зміну давній дохристиянській культурі прийшла культура Візантії. Чужі єпископи, чужа література, чужа культура, тисячоліття обману українського духу, боротьба і знищення української культури. Формується нігілізм до почуттів національної відмінності. Християнство принесло на українські землі церковні і політичні закони, втручання священнослужителів у державні і політичні справи.

Особливо чітко позиція християнських зверхників проявилась на українських теренах у часи визвольної війни другої половини XVII ст. З цього приводу В. Шаян писав: «Папа римський посилає посвячений меч польському королеві і пише листи за листами до польської шляхти, щоб воювала вона схизматиків. А патріарх посилає подібний меч Хмельницькому, посвячений на гробі Христа. Щоб замість за окреслену державність і національну волю два народи билися за... того самого християнського Бога, а також за перемогу східної чи західної церкви» [6, с. 18].

Розробляє дослідник також окремі питання національної релігії українців, як, наприклад, вчення про Бога Сварога у праці «Найвище Світло. Студії про Сварога і Хорса». Найвищим джерелом Світла і Світу вважали давні слов'яни-українці Небо: «Джерелом цього Світла уважали наші прапредки слушно Найвище Небо. Не одну Зорю, хоч вона найяскравіше світить світлом Юпітера, не одне навіть Сонце, Божественне Світло Дня, але всі зорі найвищі разом і ще вище над ними Найвище Небо, саме Найвище, саме Джерело і Першоджерело Світла, а отже – і нашого Світу. . . Світло – це для неї також Добро, Щастя, Життя, Натхнення, усе найкраще, що знає і знає» [4, с. 148-149]. Він намагається розібратись у питанні, чому наші прапредки вибрали саме Небо за найвищу Святість та дає пояснення словам «Свар», «Сур», «Суть», «Сонце», наводить приклади згадок цих слів у текстах «Риг-веди» та ін.

Цікавою є загальна оцінка великим українським вченим змін, які відбулись в історії українського етносу з прийняттям християнства. «Коли зважимо далі найважчу втрату нашої дохристиянської історії, тоді зрозуміло, що це є втрата найбільша. Нарід без історії є історичним безбатченком. Він затрачує основу основ своєї національної свідомості. Ми втратили її найважливішу частину.

І врешті втрата самої віри – власної, нашої прастарої віри, виплеканої тисячами літ прапредками для наших прапредків, поглибила наше оце «безбатьківченство» в історії, почуття без власного духовного ґрунту, без віри самої нації у своє власне завдання і велич призначення в історії, коли зважимо втрату і затрату почуття своєї духовної і культурної первородності, коли зважимо всі ті втрати, а зокрема наявний факт затрати нашої старовинної героїчної віри і літератури, про яку так виразно засвідчує «Слово», а разом з тим затрату героїчної постави супроти життя, оте духовне загнuzдання нації, що має своє завершення в її комплексі меншовартості і почуття огидного рабства, що з ним ціле життя боровся пророк Шевченко, Франко, Леся, . . . тоді кожна незасліплена людина мусить признати, що баланс християнізму в Україні є не тільки від'ємний, але нищівний» [6, с. 20].

Цікавим є ще одна думка вченого про найвище всесвітнє завдання народу, його світову місію. Якраз у вірі проявляється світове покликання народу, такою мірою, наскільки він її усвідомлює. Віра – це найвища цінність народу.

Досить повчальним є висновок: «Нарід, який не слухає своїх пророків, гине» [6, с. 8]. Аналіз праць з духовної культури таких українських пророків, як Т. Шевченка, Лесі Українки, І. Франка, М. Драго-

манова та багатьох інших, показує, що ці титани української думки закликали українців не покидати рідної давньої української віри. Лише у власних духовних цінностях може відбутись відродження народу.

В. Шаян звертає увагу на те, що на довгому шляху блукань український народ через збереження залишків своєї віри не загинув. «Народність збереглася у найвідсталішій верстві народу, у гушавині простолюдыя. Там відкриють цю народність ті, які зачали прозрівати, і відтоді зачнеться процес самоусвідомлення відродження народу» [6, с. 10].

Дас відповідь у своїх дослідженнях з проблем української культури В. Шаян і на питання, який вихід із складного становища українського етносу щодо розвитку національної культури і становлення нації в новітній час. Він пише: «Відродження нації не може бути завершене без відродження її власної віри, як виразу її відчуття Бога, як вияву всесвітньої місії української нації, – стати Нацією-Лицарем, нацією творцем нової доби в історії Людства [6, с. 20].

### **Література:**

1. Біблія. – В-во Б. Геце, 1939.
2. Володимир. Біблія як ідеологія. Студія із ділянки порівняльного релігієзнавства. Орден. – Лондон, 1970.
3. Мурович Л. Передмова. Володимир Шаян. Віра предків наших. – Гамільтон, 1987.
4. Шаян В. Віра предків наших. – Гамільтон, 1987.
5. Шаян В. Джерело сили української культури. – Лондон, 1972.
6. Шаян В. Проблема української віри. – Лондон, 1972.

УДК 316. 74

Оксана Іванкова-Стецюк

## ФОРМУВАННЯ ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СТУДЕНТІВ ГУМАНІТАРНО-ТЕОЛОГІЧНОГО ВИШУ

*У статті вивчаються процеси формування духовно-релігійної ідентичності студентів гуманітарно-теологічного вишу. Акцентується увага на появі в Україні нового інституту культури і соціалізації – вищого навчального закладу гуманітарно-релігійного спрямування, підкреслюючи його вплив на процеси духовних шукань молоді. Аналіз біографій студентів дає підстави до виділення поширених серед молодих людей моделей духовно-релігійної ідентичності.*

**Ключові слова:** духовно-релігійна ідентичність, гуманітарно-теологічний виш.

### *Ivankova-Stetsyuk O. Forming of Spiritual and Religious Identity of Humanitarian and Theological High School's Students*

*The article is devoted to studying of processes of spiritual and religious identity forming of humanitarian and theological high school's students. Author pays her attention on appearance of humanitarian and theological high school as a new cultural and social institute in Ukraine and underlines its influence on Ukrainian young people spiritual search processes. The analysis of student's biographies allows finding out spiritual and religious identity models to be spreading among young people.*

**Key words:** spiritual and religious identity, humanitarian and theological high school.

### *Іванкова-Стецюк О. Формирование духовно-религиозной идентичности студентов гуманитарно-теологического вуза*

*В статье изучаются процессы формирования духовно-религиозной идентичности студентов гуманитарно-теологического вуза. Обращается внимание на появление нового института культуры и социализации в Украине – высшего учебного заведения гуманитарно-теологического направления, подчеркивая его влияние на процессы духовных исканий молодежи. Анализ биографий студентов позволяет выделить распространенные среди молодых людей модели духовно-религиозной идентичности.*



*Ключевые слова:* духовно-религиозная идентичность, гуманитарно-теологический вуз.

Соціалізація сучасної української молоді відбувається в умовах суспільства кінця ХХ – початку ХХІ ст., однією із характерних рис якого дослідники називають неповноту соціокультурних трансформацій, їх ілюзорний ефект – метаморфози того типу, коли зовні фіксується поява нового стану при внутрішній незмінності колишнього статусу чи змісту. Зокрема, ними відзначається бурхливе зростання релігійності населення, масові відвідування церков, участь у відправленні релігійних обрядів при відсутності глибокої релігійної віри багатьох людей, розповсюдженість свого роду моди на зовнішню релігійність і релігійну поведінку [1, с. 7]. Постає запитання: наскільки сказане є актуальним для сучасної молоді? Хто і що може вплинути на її духовно-релігійні орієнтації та сформувати певний тип релігійної ідентичності?

Перші глибокі дослідження впливів релігії на життя індивіда та соціальної спільноти знаходимо у Е. Дюркгайма (дослідження релігії як соціальної інституції) та М. Вебера (вплив на життя суспільства релігії як фактора, що сприяє розвитку соціальної системи). Докладно опрацьована соціально-релігійна тематика в дослідженнях, авторами яких є П. Бергер та Т. Лукман (взаємовпливи повсякденного життя та релігійного досвіду).

Проблеми формування релігійної ідентичності активно досліджувались в українських етнопсихологічних студіях (М. Костомаров, О. Кульчицький, М. Шлемкевич), зокрема, вивченню підлягали традиції та перспективи синтезу національного та релігійного виховання молоді (В. Янів). На жаль, напрацювання наших співвітчизників не отримали належного розвитку серед сучасних соціологів релігії. Такий стан справ, з огляду на «кризу ідентичності» аномічного українського суспільства, не може вважатися оптимальним.

Метою цієї публікації є виявлення особливостей формування духовно-релігійної ідентичності студентів вищого навчального закладу гуманітарно-релігійного спрямування. Зокрема, бачиться необхідним з'ясувати, яку роль відіграє соціальне середовище вишу у цьому процесі і чим воно є для молоді людини – чинником формування певного типу релігійної ідентичності чи його наслідком. Визначаючи мету в такий спосіб, ми виходили з таких міркувань.

По-перше, пропонуване нами певне «звуження» предметного поля дослідження (виділення студентів гуманітарно-теологічного вищо-

го навчального закладу в окрему групу) бачиться доречним з огляду на той факт, що на даний момент в Україні відроджено традицію функціонування вищого навчального закладу, який надає одночасно класичну (світську) та релігійну освіту. Традиція формування таких закладів в Україні бере свій початок ще у XVI ст. Саме тоді у великих містах, таких як Острог, Львів, Київ, було засновано вищі школи, які, вийшовши поза програму «свобідних» наук (знання латинської мови, загальна літературна ерудиція тощо), брали під увагу вищі студії, особливо богослов'я, маючи на меті «піднести рівень знання вищих класів громадянства і підготувати кращих духівників, учителів, письменників тощо» [2, с. 138-143]. Відновлення цієї традиції відбувалось наприкінці 20-х рр. минулого століття, коли у 1929 р. з ініціативи Митрополита Андрея Шептицького було засновано Богословську академію у Львові. Зрозуміло, що з приходом радянської влади такий заклад не міг продовжувати свого існування.

Вдруге відродити традицію формування в Україні вищих навчальних закладів, що поєднують світську та релігійну освіту, спробували наприкінці 1990-х років. В першу чергу, йдеться про Український католицький університет, який отримавши вищий ступінь акредитації, перетворився із специфічного вузькоспеціалізованого закладу на один із найпопулярніших (особливо на західних теренах) вишів. Подібні заклади, поступово з'являються і в інших містах України (Інститут ім. св. Т. Аквінського у Києві).

По-друге, вважаємо можливим виділення як релігійного, так і соціального варіантів інтерпретації духовності, причому кожного – як у «формальному», так і «ціннісно-пошуковому» аспектах. За умови фіксації на соціальному як визначальному отримуємо певну спрямованість інтерпретації «духовності» та «релігійності»: «духовність» як слідування вічним цінностям (інваріанти – принципи гуманності, альтруїзм, природа людини тощо); релігійність – пояснення «соціальної» духовності вищим началом. У іншому випадку – відбувається фіксація на релігійному – «духовність» пов'язується безпосередньо з такою категорією, як «віра». Віра, витлумачена «аналітично», виступає як варіант світогляду – відсторонене сприйняття чогось як об'єкта віри; у «голістичному» ж фокусі – віра є виразом співвідношення цілого людини з цілим світу, що ставить на перше місце дію у вірі. У цьому аспекті морально-етичний вимір соціального постає як безпосередня актуалізація віри, яка проявляється через дію, у модусі, визначеному традицією. Традиція та варіанти її відтворення проявляються через модус включення, зафіксований у певних символах. Відтак, визна-

чення суто духовно-релігійних чи суто духовно-соціальних символів бачиться невинуватим внаслідок їх одночасної присутності у суспільному житті, натомість доречно встановлювати варіанти їх інтерпретації та взаємообумовленості у конкретному людському бутті. Ці варіанти включення та інтерпретації описуються за допомогою двох формул (умовно): *соціально фіксована людина* та *релігійно фіксована людина*. Середовище їх існування тлумачиться як два непорівнювані (або порівнювані лише «аналітично») світи, і в межах яких інший інтерпретується (або сприймається) у свій спосіб.

Шукаючи шляхи розв'язання означеної в цій публікації наукової проблеми, ми використали емпіричну базу, сформовану в ході виконання, за безпосередньої участі автора, біографічного дослідження в межах проекту *«Духовно-релігійні орієнтації сучасної української молоді: Захід, Центр, Південь-Схід»* (лабораторія соціальних досліджень Центру підтримки приватної ініціативи (Львів), 2007 р.). Йдеться про тексти автобіографій (близько 70), написаних на прохання дослідників молодими людьми, що представляють різні навчальні заклади у різних регіонах України, серед яких – студенти вищів гуманітарно-релігійного спрямування (близько третини). Останні у порівнянні зі своїми зазвичай прагматичними однолітками зі «звичайних» ВНЗ, є в меншій мірі націленими на кар'єрний зріст, натомість – активнішими у духовних шуканнях, тож потребують особливої уваги дослідників.

Духовне дозрівання наших розповідачів відбувалося в сім'ї. *«Мені було у кого вчитися і кого наслідувати»*, – стверджує одна з наших героїнь. Втім авторам розповідей ніхто не створював особливо комфортних умов у цьому періоді; разом з тим спогади від дитинства у них – теплі, хоча й без особливих сентиментів. Так, одна з авторів зазначає: *«У дитинстві я формувалась досить цікаво: мої батьки на роботі, бабуся – обід, сон, а решту часу – самотність: кубики, розрізні азбуки, ляльки, а з 5 років – телевізор, книги, дитячі журнали»*. В іншій біографії читаємо: *«Я народилась у звичайній українській сім'ї: тато, мама, молодший брат і багаточисельна родина. Змалечку я мала певні обов'язки, одним із яких була турбота про молодшого брата»*. Як результат – наші розповідачі ростуть людьми самостійними, незалежними у власних судженнях: *«Я б не сказала, що у мене було погане дитинство або не дуже цікаве, але я навчилася бути досить самостійною і «розуміючою дитиною»*, – каже одна з наших авторів. *«Я ніколи не звинувачувала батьків, що вони проводять зі мною мало часу»*, – перегукуються з нею думкою інший автор. Загалом молоді люди сходяться на тому, що їх *«дитинство пропливало в атмосфері*

*тепла*». Часто звучить твердження, що саме дитинство стало основою їх подальшого формування як особистості.

Особливо вагомим для наших розповідачів був період, коли вони проходили катехізацію: практично для усіх – це один з найяскравіших і найсвітліших спогадів дитинства: *«Найкращими спогадами були моменти, пов'язані з катехізацією. Ми весело проводили час, цікаво вивчали Біблію і катехізис, прибирали в Церкві, молилися на вервичку»*, – згадує одна з наших розповідачок. Часто великий вплив на формування маленької особистості мала постать священика, про що одна з наших інформанток згадує так: *«Десь у 1-2 класі я познайомилась зі священиком. Протягом шкільного віку, я часто відвідувала його, ми весело і гарно проводили час: переглядали відеофільми, була велика бібліотека і я могла її читати [ . . . ]. Він буде жити в моїй пам'яті радісний і добрий»*.

Однак у подальшому житті наших героїв починає змінюватись. Підлітковий вік несе свої проблеми та розчарування. *«У школі я спіткнулася на багатьох речах [ . . . ]. Хороших спогадів у мене не було [ . . . ]. Я стала трохи жорстокішою і замкнутішою, обережнішою у ставленні до людей»*, – згадує одна із сьогоднішніх студенток. Деяким молодим людям довелося проходити не лише через нерозуміння, але й через зраду: *«Двоє людей, яким я вірила більше, ніж собі самій, зраджують і не вбачають у цьому ніякої вини [ . . . ]. Біль і розгубленість призводять до того, що я хотіла вчинити злочин проти самої себе – самогубство»*. Таким чином, шкільні роки для наших авторів в кращому випадку – «порожнє місце» (про них не згадують взагалі), в гіршому (частіше) – об'єкт негативних емоцій: *«Особисто у мене сам шкільний період з 6 до 8 класу був дуже важкий. З одного боку, дім, сім'я, усе побудоване на добрі та любові, з іншого – школа, несправедливість, вульгарність, про християнські цінності та мораль взагалі не варто говорити»*, – зазначає наш інформант.

Молоді люди починають шукати вихід із ситуації. Для наших молодих людей таким виходом стає вступ до навчального закладу гуманітарно-теологічного спрямування та входження в нову спільноту друзів-однодумців за новим місцем навчання. Ось декілька свідчень про вихід із кризи.

*«Вступивши в УКУ, я розпочав ще один етап мого росту і пізнання світу, зрозумівши, що знання і прагнення дійсно цінуються [ . . . ]. Окрім того, це досить затишний, «домашній» заклад, де хороші викладачі, душевний спокій, який можна знайти на молитві у Каплиці чи у розмові з духовником. Тому для реабілітації від попередніх про-*

блем тут є все, просто цього треба прагнути» (фрагмент автобіографії студента Українського католицького університету, м. Львів).

*«Тепер я змінила свій напрям в житті, а Бог оточив мене своєю турботою. Викладачі мої християни, монахи. Люди, які щиро знають свою роботу і з любов'ю роблять її для нас, навчаючи не тільки теоріям, але й навчають теорію суміщати з досвідом, для досягнення наших цілей. А ціль у нас одна – створення гармонії в собі, навколо себе і пошук істини, так як це показав нам Ісус Христос і святі [ . . . ]. Я як майбутня мама, а мій чоловік як майбутній батько, хочемо дати дитині у вихованні міцний християнський фундамент і допомогти йому долати проблеми, не закриваючи і тікаючи від них, а вирішуючи [ . . . ]. Для мене любов тепер це не тільки гармонія і щастя і все, що пов'язано із високими почуттями, а це щоденна робота над собою, удосконалення свого духовного світу»* (фрагмент автобіографії студентки Інституту ім. св. Т. Аквінського, м. Київ; текст подано в перекладі з російської).

Як бачимо, брак зовнішніх успіхів, брак ефективності дії (а вони завжди мають місце в молодому віці) автоматично скріплюють звернення молодого українця до свого внутрішнього світу, водночас поглиблюючи його «родинні» почуття. Індивід, «замкнутий в собі, ізольований в своїй самотності [ . . . ], будучи соціальною істотою, мусить затужити за спільнотою, адже він відчувається добре тільки в малому гурті: своєї громади, безпосереднього свого оточення» [4, с. 215]. Це відбувається на тлі зростаючої індивідуалізації в сучасному суспільстві, швидкоплинних контактів, які диктуються темпом життя, сегрегації соціальних кіл внаслідок подальшої диференціації та породжуваної цим відчуттями ізоляції, свободи та пересиченої ментальності [5, с. 54-55]. По суті, єдине, що молода людина може протиставити цій ситуації – це формувати нову стійку ідентичність, що трактується як рух опору, як реакція на несприятливі соціокультурні умови [6, с. 146]. Найсприятливіші умови її формування – адекватне соціальне середовище, яке передбачає можливості для реалізації життєвих планів, з одного боку, та для формування духовно зрілої особи, з іншого. В такий спосіб визначається перспектива особистісного зростання та внутрішньої диференціації [7, с. 50-52] та формуються такі моделі духовно-релігійної ідентичності.

### ***Модель глибинної духовно-релігійної ідентичності***

*Основні риси:* на момент автобіографічної розповіді простежується усвідомлена потреба зв'язку з Богом, сприйняття Бога і віри як центральних і невід'ємних елементів особистісної картини світу. При

цьому поштовхом до формування цього типу ідентичності можуть слугувати життєві події, життєвий досвід, які носять ознаки траєкторійного потенціалу, тобто переживання тиску (уявного чи реального) зовнішніх подій, оточення, що викликає в індивіда страх і страждання.

### ***Модель ситуативної /афіліативної духовно-релігійної ідентичності***

*Основні риси:* на перший план висувається намагання вирішити нагальні життєві проблеми за допомогою звернення до віри, а також участі у спільних релігійних практиках. Зміна чи розширення кола спілкування є важливим моментом у формуванні цього типу ідентичності (*афіліація*, від англ. *to affiliate* – долучати, долучатися; прагнення людини бути серед інших людей). Спілкування з однодумцями по вірі створюють надійний психологічний захист від повсякденних життєвих і особистих проблем, труднощів (термінологія Л. Скокової [3, с. 98 – 121]).

Резюмуючи, виділимо такі моменти.

1. В Україні сформовано якісно новий інститут культури і соціалізації – навчальний заклад гуманітарно-теологічного спрямування, зорієнтований у виховній діяльності на збереження й розвиток української духовної культури та підтримку молодого людини у її духовних шуканнях.

2. Для студентів гуманітарно-теологічного вишу характерним бачиться дві моделі духовно-релігійної ідентичності – модель *глибинної духовно-релігійної ідентичності* та модель *ситуативної /афіліативної духовно-релігійної ідентичності* з певним домінуванням останньої. Велика роль у процесах їх формування відводиться мікросоціальному середовищу індивіда.

3. Студентами гуманітарно-теологічного вишу середовище їх комунікацій сприймається як комфортне, яке сприяє розвитку індивідуальності та водночас дає змогу через спільноту входити в суспільство та відчувати свою приналежність до української національної культури.

З огляду на тенденцію до відновлення в Україні навчальних закладів гуманітарно-теологічного спрямування, доречним бачиться проведення міждисциплінарних досліджень, зорієнтованих на вивчення їх історії, програмних цілей, методик викладання та ведення виховної роботи та перспектив розвитку в сучасному суспільстві.

### **Література:**

1. Ручка А. Особенности системной трансформации современного украинского общества // Современное общество. – 1994. – № 4.

2. Крип'якевич І. Історія України / [відп. ред. Ф. П. Шевченко, Б. З. Якимович]. – Львів: Світ, 1990.
3. Скокова Л. Релігійна ідентичність в автобіографічних повідомленнях молоді: спроба соціологічної інтерпретації // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 2.
4. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: CICERO, 1993.
5. Смелзер Н. Дж. Проблеми соціології; пер. з англ. В. Дмитрук. – Львів: Кальварія, 2003.
6. Уэбстер Ф. Теории информационного общества; пер. с англ. М. Арапова, Н. Малыхиной; [под. ред. Е. Вартановой]. – М. : АСПЕНТ ПРЕСС, 2004.
7. Пирогов С. Конспект лекций по курсу социологии города. – Томск: ТГУ, 2003.



УДК 261. 6:271

Ольга Смоліна

## ХРОНОТОП ПРАВОСЛАВНОЇ МОНАСТІРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

*У статті розглядається недостатньо вивчена тема просторово-часових характеристик православної монастирської культури. Її хронотоп складається із трьох шарів: уявлень, властивих іудейській традиції, моральних уявлень християнської культури та власне монастирської концепції зупинки часу та згортання простору.*

**Ключові слова:** хронотоп, монастирська культура, простір, час.

### ***Smolina O. The chronotope of Orthodox monastic culture***

*The article is devoted to the under-researched topic of spatio-temporal characteristics of the Orthodox monastic culture. Its chronotope is composed of three layers: representations characteristic of the Jewish tradition, a moral view of Christian culture and actually monastic concept of stopping time and folding space.*

**Key words:** chronotope, monastic culture, space and time.

### ***Смолина О. Хронотоп православної монастирської культури***

*В статье рассматривается недостаточно исследованная тема пространственно-временных характеристик православной монастирской культуры. Ее хронотоп оказывается состоящим из трех слоев: представлений, характерных для иудейской традиции, моральных представлений христианской культуры и собственно монастирской концепции остановки времени и сворачивания пространства.*

**Ключевые слова:** хронотоп, монастирская культура, пространство, время.

У пізнанні особливостей будь-якої культури важливу роль відіграє вивчення її хронотопу. Уявлення про час у християнській культурі й характеристики сакрального простору досліджували А. Я. Гуревич, В. М. Топоров, Ю. М. Лотман, Б. Успенський, Д. С. Лихачов, П. О. Флоренський, М. М. Бахтин, П. П. Гайденко та ін.

Так, наприклад, у рамках християнської культури відзначене існування різних моделей часу:

- лінійної, історичної;
- синусоїдальної, зльоти й падіння якої залежать від рівня морального стану людства;
- моделі перериваного розвитку («катастрофічного прогресу» В. Ф. Ерн), у якій історичний перебіг часу періодично переривається втручанням горнього світу;
- хрестоподібної.

Сакральний простір П. А. Флоренський розглядав як простір синтезу мистецтв, Ю. М. Лотман звертав увагу на його семантичне наповнення, на текстові характеристики сакрального. Один із сучасних дослідників – А. Лідов – пропонує розглядати створення сакральних просторів як особливий вид художньої творчості, позначаючи його новим терміном «ієротопія» (від грецьк. «ієрос» – священний і «топос» – місце, простір, поняття).

Наскільки дані моделі й уявлення властиві монастирській культурі – питання, що залишається поки недостатньо дослідженим.

Таким чином, метою цієї статті є з'ясування просторово-часових характеристик православної монастирської культури.

Для монастирської культури характерна сакралізація часу й простору, що сполучається, проте, з досить вільним оперуванням ними.

Монастирський статут, як правило, чітко регламентує життя ченця. Його розпорядок дня дуже щільно зайнятий молитвою, послухом, фізичною працею й практично не має так званого вільного часу. Ченцеві покладається дорожити часом, не тільки днями, але й годинами, тому що ними здобувається блаженна вічність. Хвилина є маленька вічність.

У житті монастирів Афона відсутня тверда прив'язка до так званого «об'єктивного або астрономічного часу». У Руському Пантелеймоновому монастирі, наприклад, має місце традиція, згідно з якою щосуботи, коли заходить сонце, годинник на монастирській вежі ставлять на північ. Зі зміною пори року й, відповідно, зміною часу заходу сонця, зрушується й північ.

Простір православного монастиря є одним із видів сакрального простору. Можна сказати, що це є простір концентрованої сакральності – за наявності на одній, порівняно невеликій території, як правило, декількох храмів, декількох шанованих, чудотворних, мироточивих ікон, часток мощів святих, інших священних реліквій, освячених цілющих джерел та ін.

Хоча місце для заснування монастиря не було випадковим і вибиралося за різними критеріями (особливе знамення, символічність,

важкоприступність та ін.), але слід звернути увагу, що обраним й освяченим могло бути, у принципі, будь-яке місце, навіть (і як правило) те, яке традиційно вважалося нечистим, «худим». Як приклад можна навести Валдайський Іверський монастир, заснований патріархом Никоном навколо озера, у якому, згідно з народними уявленнями, водилися чудовиська, а в лісах довкола нього ховалися прадавні капища. Варлаамо-Хутинський монастир, у самій назві якого збереглося найменування худого, злого місця.

Цей підхід втілює християнське уявлення, що Бог є Творець і Господь часу й не пов'язаний з конкретним місцем. «Через те, що Бог не залежить від простору, виходить, що Бог для свого буття не має потреби в місці. Саме цим зумовлена євангельська вимога поклоніння Богові «у душі й істині» (Ін. 4, 21) на протигагу старозавітного культу, який був жорстко локалізований у просторі» (переклад мій – О. С.) [5, с. 91]. Більше того, земля може ставати небом, «тому що де Христос, там і небо», за словами Іоана Золотоустого [8, с. 607].

У монастирській культурі немає абсолютно неповторних просторів і святинь у земних умовах. Моці можуть ділитися, ікони – копіюватися, сакральні простори – переноситися, кожний монастир – це є образ Єрусалима Земного і Єрусалима Небесного. Єдина неповторна святість – це Бог, але Він може наповнити своєю благодаттю будь-яке місце.

Час, за уявленнями представників монастирської культури, не є невблаганно поточним і всепоглинаючим. Життя, існування, частково протікає в часі, але стикається, випробовує на собі вплив також і вічності, орієнтований на неї. У своїй сутності життя не є невблаганно стікаючий час, воно здатне тривати й тоді, коли часу вже немає. Ченцеві не властиво, на відміну від людини секулярної культури, засмучуватися із приводу молодості, що йде, кінця життя, що наближається. Його психологічне сприйняття часу може бути назване ціннісним способом переживання часу, «коли внутрішній світ людини підлеглий принципу цінності позачасового, у межі вічного. Людське життя не сфокусоване ні на сьогодні, ні на майбутньому, воно підлегло реалізації певного світу моральних цінностей» (переклад мій – О. С.) [4, с. 471].

Подібне ціннісне сприйняття характерне й для простору в монастирській культурі. Тут можна говорити про перевагу вертикального виміру над горизонтальним. У християнській культурі схід виступає як еквівалент верху, і саме на схід зорієнтовані православні храми. У православному хресті вертикальна частина довше горизонтальної. У баченнях подвижників часто присутній стовп світла, що піднімається над монас-

тирем. За словами Іоана Золотоустого, хрест як жертвник Христом був вибраний для освячення повітряного простору [8, с. 589], вертикального напрямку, де, згідно із християнською моделлю світобудови, перебувають темні сили (на відміну від язичеської моделі: світлі сили – люди – темні сили). Таким чином, монастир є не певним географічним місцем на землі, але «каналом», «магістраллю», тобто простором зв'язку з Богом. Простір монастирської культури розвертається, насамперед, у вертикальному напрямку. Горизонтальне перевіряється вертикальним.

Поняття «ближній» у християнстві й монастирській культурі має статус категорії. Виступаючи за зовнішньою формою просторовим поняттям (ближній – далекий), воно, по суті, відбиває моральний вимір. У відомій євангельській притчі про чоловіка, який йшов з Єрусалима в Єрихон і був побитий розбійниками (Лк. 10:25-37), Христос наприкінці своєї розповіді ставить запитання: «Хто був його ближній?» Далі йде відповідь слухачів, визнана Христом правильною: «Той, що виявив йому милість». Близькість у цьому випадку визначається не відстанню, а ступенем духовної, діяльної участі в проблемі іншого – співпереживанням, співучастю, співробітництвом.

Монастирська культура зв'язується зі світом Горнім шляхом молитви й аскетичності, зі світом дольним – через місіонерську, благодійну, видавничу діяльність, хресні ходи, паломництво. Останнє безпосередньо пов'язане зі сприйняттям простору в монастирській культурі. Незважаючи на те, що паломництво до святині пов'язане з перетинанням певного фізичного простору, головний зміст цієї дії лежить у сфері духовно-психологічного. Письменник С. Каронін у спогадах про відвідування Святогірського Успенського монастиря (нині на Донеччині) наводить слова одного із прочан: «Жисть наша, пан, грішна. Усе норовиш для себе, а для Бога нічого. <...> От я й надумав. Усю жисть зберігав мене Господь і всім благословив, і від лих зберіг мене... і, окрім того, старий уже я став, до смерті справа підходить..., от я й говорю собі: «Буде, Митрофанов, череву служити, настав час послужити Богові, потрудитися для нього!» (переклад мій – О. С.) [6, с. 168]. Слід звернути увагу, що старий Митрофанов не говорить про необхідність відвідати більш святе місце, ніж його парафіяльна церква. Мета паломництва – не дотик до святості, а примноження, зростання цієї святості в собі, без певної аскетичної поведінки власне «доторкання» може й не відбутися. Ідея перетинання простору фізично змінюється необхідністю його духовного перетинання. Прикладом такого перетинання може служити розумова (уві сні) подорож до місця життя Миколи Чудотворця відомого ченця ХХ сторіччя, схиґуме-

на Псково-Печерського монастиря Сави [7, с. 16-17]. Паломництво до святих місць – це нагромадження не кількісне, а якісне, це не знайомство з «різним», а посилення, зростання «того самого».

Таким чином, головним виміром простору й часу в монастирській культурі є духовно-моральний вимір.

Слід також звернути увагу на своєрідну перевагу часу перед простором, яка надається йому в теологічній літературі: «А призначення богослужіння саме в цьому: освячувати час. Освячувати насамперед душу людську, яка по природі своїй не пространственна, а тимчасова» (переклад мій – О. С.) [1]. Крім того, земне життя є шлях, а людина – мандрівник. Але виміряється цей шлях не відстанню, а часом [10, с. 35-63]. Це уявлення сходить до давньоєврейської традиції: «Уже неодноразово показувалося в науковій літературі, що простір відігравав для греків значно більшу роль, ніж час, а в біблійних народів – навпаки. Греки мислили просторовими категоріями, а прадавні євреї – часовими. «Для грека зміст світу в першу чергу просторовий, для ізраїльтянина головним чином – часовий» (переклад мій – О. С.) [3]. Простір монастиря замкнений (обмежений стінами), але розімкнутий у вертикальному напрямку. Цей вимір не вимагає простору взагалі, тому що «шукай Бога в серці» і «Царство Боже усередині вас є». Молитва ченця відбувається в часі (має тривалість), але не вимагає простору, граничний варіант – затворник, що не виходить зі своєї маленької келії, замкненого (і надовго) фізичного простору.

За словами П. Флоренського, те, що дане зорові – переважно є об’єктивним. Воно завжди сприймається як зовнішнє, що стоїть, а отже, протистоїть, вимагає переробки у внутрішнє. Напроти – сприймане слухом – суб’єктивно. Звуки найбільше глибоко захоплюють внутрішній світ людини. Вони – даність, що увійшла в нашу суб’єктивність. Таким чином, констатує П. Флоренський, сприйняття світла завжди пасивно, а звуку – активно [9]. Якщо згадати, що види мистецтва, що належать до «зорових», одночасно належать й до «просторових», а «слухові» види мистецтва належать і до «часових», то «тому, що дане зорові» і «сприйманому слухом» можна присвоїти ті ж характеристики, що просторові та часу. Дане зору (воно ж просторове) – зовнішнє, що стоїть, протистоїть, вимагає переробки у внутрішнє. Сприймане слухом (і часове) – внутрішнє, активне. Із цієї причини часове (як внутрішнє) є ближчим монастирській культурі, ніж просторове (як зовнішнє). І якщо культура є діяльність з організації простору (П. Флоренський), то монастирська культура є діяльність з організації часу – людського життя.

Душа, молитва, Літургія, річне коло свят – явища часу, а не просто ру. Просторовими є тіло ченця, храм, територія монастиря, але вони можуть звзунитися до розмірів келії затворника, а тіло повністю підкоритися душі. «Бог та душа – ось чернець» (Феофан Затворник): якщо цей зв'язок і є просторовим, то не в земному, «плотському» сенсі.

У християнстві й монастирській культурі присутні феномени, що вважаються вилученими із часу, що не належать часові – Літургія (а конкретніше, її найважливіша частина – Євхаристія), неділя – День Господень і Великдень – «свят свято й торжество з торжеством», що перебуває як би поза календарем, що стоїть понад дванадцятьома найбільшими православними святами.

Справою поза часом у своїй сутності є й молитва як передстояння перед Богом, зустріч із Богом. Митрополит Антоній Сурозький радить для ефективної, гідної молитви навчитися зупиняти час: «не дати часу (тобто поспішності, внутрішньому напруженню, тривозі про те, що час біжить) убити в нас спокій і глибинність, при яких молитва можлива. <...> треба навчитися справлятися із часом, просто зупиняти час» (переклад мій – О. С.) [2, с. 319, 322]. Цей спокій і глибинність далекі усякої розслабленості, заспокоєності й мрійності. Він є точкою вищого ступеня зібраності людського ества, душі й тіла, точкою максимальної рівноваги сил земного й небесного, духовного й тілесного, тимчасового й вічного.

По суті, саме такою зупинкою часу є більшість аскетичних практик у монастирі й саме сприйняття часу в монастирській культурі.

Самі аскетичні практики не припускають активної дії. Вони не є процес, але стан, стояння зі святими в Богові. Так, аскетична практика постування як відсутність різноманітності в їжі близька відчуттю зупинки часу: однакове – те саме – одне. Самітництво – відсутність різноманітності в спілкуванні й контактах, самозамикання в тісному просторі, що спричиняє втрату відчуття плину часу. Мовчальництво – «Тут боротьба з часом, із тривогою, яку час народжує в нас, збігається із шуканням внутрішнього й зовнішнього мовчання» (переклад мій – О. С.) [2, с. 324], повна концентрація на молитві, відсутність не тільки спілкування, але й міркування як такого, тому що «роздуми про Бога – це діяльність думки, тоді як молитва – це відкидання всякої думки» (переклад мій – О. С.) [2, с. 50].

Основою «умної праці» ченця є Ісусова молитва – «Господи, Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго», у якій, своєю чергою, є присутнім мотив зупинки часу: «можливо найістотнішим в Ісусовій моливі є: ця молитва – передстояння перед Богом; у ній

як би немає руху від думки до думки. <...> вона дозволяє навчитися молитовно й життєво стояти перед Богом, просто стояти перед Ним як би в повній нерухомості. І тому вона, звичайно, переважно є молитвою того, хто перебуває усередині себе, хто перебуває, скажімо, у затворній келії» (переклад мій – О. С.) [2, с. 456].

Традиційно вважається, що в монастирі, у монастирському комплексі втілюється образ Горнього Єрусалима, як він представлений у Православ'ї, Царства Небесного. Там не буде минулого й майбутнього, але завжди сьогодення, тобто вічність. Отже, й тут, у земній обителі, час повинний зупинитися. Це ще не сама вічність, але можливе уподібнення їй.

В увлєннях Православ'я, один із образів ченця – це живий мрець, що вмер для світу, а його келія – труна. Це порівняння також красномовно свідчить про зупинку часу.

Таким чином, у православній монастирській культурі має місце концепція зупинки часу заради концентрації на нетварному, заради зустрічі з Богом. Це ще не вічність, тому що людина перебуває на землі, в умовах географічного простору й астрономічного часу, але й не звичайний життєвий час. Час у монастирській культурі – це збіг у єдиній точці – Богові – сьогодення, минулого, майбутнього, миті й вічності. Це зустріч часу з вічністю, що приводить до осяяння, освячення часу нетварним світлом вічності, до гармонізації плину часу із критеріями вічності, проникненню вічного в тимчасове. Це бажання очистити час від суєтного, дрібного, друго- і третьорядного, синхронізувати його з Божественною вічністю. Щира, гаряча, справжня молитва приводить до зіткнення світу дольного зі світом горнім, від чого час перестає існувати.

Якщо секулярна світська культура прагне опанувати час, підкорити його собі, створює певні явища, владарем часу яких є, християнська культура прагне використовувати час для добрих справ, життя по заповідях, то монастирська культура прагне вийти за межі часу. Вона не перетворює світ, а гармонізує його, не прогресує, а перебуває, не рухається, а передстоїть, що знаходить вираження в концепції зупинки часу.

У контексті духовно-аскетичної чернечої традиції має місце концепція згортання (або розширення?) простору (як і часу) у єдиному – в Богові. Можна сказати, що розуміння простору в монастирській культурі виражається фразою: «Царство Боже усередині вас є» (Лк. 17:20-21). Розум сходить на серце, світ звивається в крапку й у той самий момент розширюється нескінченно в Христі, убираючи в себе й світ, і природу, і все людство.



Таким чином, особливістю хронотопа православної монастирської культури є наявність у ньому свого роду трьох шарів:

- перший як спадщина іудейської традиції – перевага часу перед простором;
- другий, характерний для християнської православної культури в цілому, – моральний вимір часу й простору;
- третій, вироблений безпосередньо монастирською культурою – зупинка часу й згортання (або розширення) простору в Богові.

Це сприйняття парадоксально звільняє людину від твердої прив'язки до астрономічного часу й конкретного простору.

### Література:

1. Алымов В. Лекции по исторической литургике [Электронный ресурс] / В. Алымов. – Режим доступа <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/alimov/lecture/contents.html>.
2. Антоний Сурожский. Школа молитвы / Антоний Сурожский, митрополит. – Клин: «Христианская жизнь», 2006. – 495 с.
3. Бычков В. В. Эстетика отцов церкви [Электронный ресурс] / В. В. Бычков. – М.: «Ладомир», 1995. – Режим доступа: [http://www.krotov.info/libr\\_min/b/bulgakovs/bychkov00.html](http://www.krotov.info/libr_min/b/bulgakovs/bychkov00.html).
4. Волков Ю. Г. Человек: Энциклопедический словарь / Ю. Г. Волков, В. С. Поликарпов. – М.: Гардарики, 2000. – 520 с.
5. Давыденков О. Догматическое богословие: [Курс лекций] / Олег Давыденков, иерей. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. – 292 с.
6. Дедов В. Н. Святые горы: От забвения к возрождению / В. Н. Дедов. – К.: РПО «Полиграфкнига», 1995. – С. 259-278.
7. Жизнеописание старца схиигумена Саввы. – Переиздание Спасо-Преображенского Мгарского монастыря, Полтавская епархия, 2000. – 320 с.
8. Иларион (Алфеев). Православие. В 2-х т. / Иларион Алфеев, епископ. – М.: изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 1. – 2008. – 864 с.
9. Кожурин А. Я. Философия культуры П. А. Флоренского [Электронный ресурс] / А. Я. Кожурин – Режим доступа [http://anthropology.ru/ru/texts/kozhurin/cult\\_04.html](http://anthropology.ru/ru/texts/kozhurin/cult_04.html).
10. Тестелец Я. И. Х. Маршалл. Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту / Я. Тестелец // Альфа и Омега. – 2001. – № 3 (29). – С. 35-63.

УДК 821. 161. 2-1. 09

Тетяна Корнійчук

**ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В «ЕНЕЇДІ»  
І. КОТЛЯРЕВСЬКОГО**

*У статті охарактеризовано систему релігійного світобачення нашого народу за сюжетом «Енеїди» І. Котляревського; вказано на особливості співіснування двох форм його вияву – язичництва та християнства.*

**Ключові слова:** язичництво, християнство, двовір'я.

**Korniychuk T. The problem of religious identity in I. Kotlyarevsky's "Eneida"**

*The system of religious attitude of our mentality by Eneida of Ivan Kotlyarevsky is analysed in this article. It is indicated on the feature of coexistence of two forms of his display – paganism and christianity.*

**Key words:** paganism, Christianity, twofaith.

**Корнійчук Т. Проблема релігійної ідентичності в «Енеїде» І. Котляревського**

*В статті охарактеризовано систему релігійного світобачення нашого народу за сюжетом «Енеїди» І. Котляревського; указується на особливості співіснування двох форм його проявлення – язичництва та християнства.*

**Ключевые слова:** язычество, христианство, двоеверия.

Проблема релігійності українців неодноразово ставала предметом дискусії філософів, релігієзнавців, істориків та фольклористів. У центрі дискусії два релігійних світогляди – язичництво та християнство. Упродовж всієї еволюції релігійності погляди дослідників коливалися між твердженнями про повну асиміляцію християнством язичництва, до думок про те, що на підсвідомому рівні у своєму повсякденному житті ми продовжуємо залишатись язичниками.

Так, у І. Нечуя-Левицького читаємо «...не вважаючи на те, що християнські догмати і християнська мораль уже ввійшли в народне життя, ще й досі між народом не згинуло давнє поганство. Воно ще й досі держиться в житті народу: в обрядах і звичаях, в колядках, щедрівках, веснянках, купальських піснях, в весняних іграх, в приказках, забобонах і ліках сільських знахарок» [9, с. 4]. С. Абрамович,

однак, зауважує, що «язичництво – звичайне минуле кожного християнізованого народу» [1, с. 7] і «...сполучається з християнством не більш, ніж олія з водою» [1, с. 8].

Компромісною формою релігійного світобачення українців стало так зване «двовір'я». Уперше цей термін вжив Феодосій Печерський (XI ст.) для позначення нового, на той час, явища релігійного світогляду русичів: поєднання язичницьких елементів з християнськими [2]. Пізніше така думка була підтримана багатьма ученими. Так, митрополит Іларіон (І. Огієнко) називає двовір'ям «поєднання старої віри з Новою Християнською. Двоєвір'я є конечний наслідок при всякому сприйманні нової віри: старе, віками набуते, не може відразу забутись» [3, с. 313]. А. Колодний зазначає, що «українці загалом і переважно двовірні. Це виявляється у вшануванні ними християнських святих і в їхньому поклонінні водночас уособленим силам природи, у синкретизмі обрядової практики» [4].

Проте навіть таке толерантне поєднання язичницько-християнських елементів в українському світогляді, на думку деяких дослідників, не відповідає реальному стану речей. Так, М. Маторин зазначає, що термін «двовір'я», який використовують для характеристики синкретичного світогляду народу, не є правильним, бо «злиття язичництва і християнства не є механічним, це, скоріше, синкретизований, але водночас цілісний світогляд» [8, с. 13]. Співзвучну позицію висловлює й Г. Лозко: «у сучасному релігієзнавстві термін «двовір'я» є досить умовним. Якщо під цим терміном розуміти поєднання язичницько-християнських вірувань, обрядовості та звичаєвості, то в українській релігійності можна вважати двовірськими такі явища: поєднання язичницького і християнського світоглядних уявлень, які існують незалежно одне від одного; паралельне виконання язичницьких і християнських обрядів та звичаїв; паралельне вживання язичницьких і християнських оберегів та ін. Побутове двовір'я протягом тривалого часу еволюції релігійності переростає в синкретичність двох релігій (язичництва та християнства) і стає ніби «сплавом», тобто набуває нової якості (чогось третього щодо перших двох)» [7, с. 119-120].

Проблеми релігійної ідентичності українського народу спробував розв'язати й І. Котляревський. У цьому плані його «Енеїда» являє собою своєрідну еkleктику язичницьких та християнських вірувань.

Метою статті є виявити та охарактеризувати усю систему релігійного світобачення нашого народу за сюжетом «Енеїди» І. Котляревського, вказати на особливості співіснування двох форм його вия-

ву; зробити висновок про релігійну ідентичність українського етносу.

З першого погляду може здатися, що світобачення троянців є виключно язичницьким. Вони живуть з постійною оглядкою на зримо присутніх поруч верховних небожителів та духів, які й визначають їх повсякденну поведінку. Проте водночас троянська ватага неодноразово зауважує, що вони «прочани» і «народ хрещений». Таким чином, можемо говорити, що в релігійній канві твору мирно співіснують два різних світогляди.

Одразу впадає в око постійне намагання Енея та його побратимів задобрити богів жертвами, щоб у хвилини розпачу вони їм допомогли:

Звелів з бичі волів пригнати,  
Цапів з вівцями припасати  
Плутону в жертву принести... [5, с. 91].  
Або ж,  
...Як млосьть пішла по всьому тілу:  
Свиню уздрів під дубом білу  
І тридцять білих поросят.  
Звелів їх зараз поколотити  
І дати Юноні на обід;  
Щоб сею жертвою свиноти  
Себе ізбавити од бід [5, с. 192].

Проте тут же знаходимо, що Еней неодноразово святотатствує і «олимпських шпетить на всю губу». Така поведінка наштовхує на думку про те, що троянський ватажок ніякий не язичник, а швидше атеїст. М. Яценко з цього приводу зауважує, що подібні вчинки є цілком умотивованими і «нагадують наївну віру слов'ян-язичників, які в час невдачі знищували своїх богів-ідолів, щоб з часом виготовити нових...» [11, с. 162]. Дивує й інше, що участь у подібних жертвоприношеннях беруть служителі церкви, що суперечить реальному стану речей:

...Троянці всі заворушились,  
Завештались, закамешились  
На жертву приганяють биків;  
Дяки з попами позбирались,  
Зовсім служити всі прибрались,  
Огонь розкладений горів [5, с. 91].

Крім того, дяки й попи в «Енеїді» І. Котляревського займаються ворожбитством, що різко засуджується християнською практикою:

Піп зараз взяв вола за роги  
 І в лоб обухом зацідив,  
 .....  
 І вийняв тельбухи з кишками,  
 Розклав гарненько їх рядами  
 І пильно кендюх розглядав;  
 Енею послі божу волю  
 І всім троянцям добру волю,  
 Мов по звіздам, все віщовав [5, с. 92].

Проте у цьому випадку потрібно брати до уваги й те, що І. Котляревський, за влучним висловом М. Яценка, «надуживає бурлеском» [11, с. 159].

Окрім цього, Еней неодноразово послуговується допомогою представників нижчої демонології. Так, Баба Яга люб'язно супроводжує його до пекла, мавки «путем найлуччим» направляють його човни, водяник підбадьорює у важку хвилину і пророкує успіх. Однак, спілкуючись з «нечистою силою», троянський ватажок не забуває про цьому й «да воскреснетъ» уголос прочитати, що вказує на іншу сторону його взаємин з такими особами.

Найбільш яскраво релігійне співіснування проявляється під час виконання похоронно-поминального комплексу. Так, поминальний обід за Анхізом, з першого погляду, має виключно християнське забарвлення. Еней замовляє попа в церкві, щоб відправити панахиду; дає гроші дякам на «подзвін душі»; готує відповідні поминальні страви; читає молитву «со святими»; обділяє бідних грошима та ін.:

І коливо з куті зробили,  
 Сити із меду наситили,  
 Договорили і попа;  
 Хазяїнів своїх ззивали,  
 Старців по улицях шукали,  
 Пішла на дзвін дякам копа [5, с. 55].

Проте разом з тим він влаштовує бойове тризнице, наказує привести ведмедів для танців, замовляє музиків для співів, що вказує й на язичницькі елементи цього обряду:

Еней наш роздобрехотався,  
 Ігрища вздумав завести,  
 І п'яний зараз розкричався,  
 Щоб перебійців привести.

У вікон школярі співали,  
Халяндри циганки скакали,  
Іграли в кобзи і сліпці;  
Було там різні чути крики,  
Водили в городі музики  
Моторні п'яні молодці [5, с. 56].

У похоронному ритуалі язичницько-християнське протистояння стосується насамперед форм поховання. В «Енеїді» гармонійно поєднуються як кремація, так і інгумація тіл. Традиційно кремаційний спосіб поховання вважають виключно язичницьким. Вогонь, який колись в очах наших предків наділявся божественною силою і асоціювався з живою істотою, з приходом християнства починає вважатися винаходом диявола. У творі вперше обряд спалення, точніше само-спалення, чинить над собою Дідона у відчай від того, що її покидає Еней:

Кругом костер той запаливши,  
Зо всей одежі роздяглась,  
В огонь лахміття все зложивши,  
Сама в огні тім простяглась [5, с. 49].

Вдруге ритуальне вогнище для спалення полеглих воїнів наказує розвести Еней:

. . . К трудам дружину понуждає,  
Кладуть із мертвих тіл костри  
Соломою їх обволікають,  
Олію з дьогтем поливають  
На всякий зруб разів по три [5, с. 278].

Обряд же закопування в землю був виправданий в очах церкви. Так, на підтвердження цього, чимало прикладів із Святого письма наводить у своїй статті французький дослідник Брюс Лакки. Він зауважує, що «кремація (сжигание тела умершего человека) – это не христианская практика... Сжигание тела всегда имело отрицательное дополнительное значение в Писании...» [6]. Про інгумацію тіл автор згадує у творі декілька разів. Так, проводжаючи Палланта на війну, аркадський цар наголошує, що в разі його смерті “живцем полізе до могили”; тіло свого сина хотіла б до «ями з миром проводить» Евріалова мати; латиняни прагнуть “тіла убитой раті, як водиться землі предати”.

Релігійний синкретизм наклав свій відбиток й на уявлення про по-тойбіччя. Так, з язичницької точки зору, в «Енеїді» і праведники, і

грішники знаходяться в одному місці – під землею, в царстві Плутона. Справа в тому, що наші предки не мали уявлення про відплату за земні справи в потойбіччі й відповідно не диференціювали його окремо для «злих» і «добрих» людей. А. Соболев з цього приводу зауважує, що «рай – страна света с таким же правом помещается там же, где и страна мрака – под землей, как и на небе» [10, с. 30]. Проте тут ми натрапляємо на деяку суперечність: язичницькі з погляду місця локалізації, рай і пекло, у даному випадку, виявляються християнськими за своєю суттю. Власне, тут потрібно говорити про поняття гріха та його спокуту у потойбіччі, яке з'явилося в свідомості наших предків з прийняттям православ'я.

Отже, «Енеїда» І. Котляревського є яскравим прикладом того, наскільки міцно в свідомості українців взаємопереплелися язичницький і християнський релігійні потоки. Подекуди, для аналізу, їх досить важко відокремити один від одного, а в деяких місцях навіть неможливо. Тому можна погодитися з думкою вище згаданих дослідників про те, що сьогодні маємо говорити не про два різних світогляди, а про один цілісний – язичницько-християнський, у цьому й полягає етнонаціональна особливість українського народу.

### Література:

1. Абрамович С. Елементи язичництва в культурі східних церков та потреба їх дезавуації / Семен Абрамович // Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник: серія історична та філологічна [редкол. : О. М. Завальнюк (гол. ред.), С. І. Сохацька (відп. ред.) та ін.]. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2009. – Вип. VI. – С. 7-14.
2. Двовір'я і двовірність. – [Ел. рес. ]. – Режим доступу: [http://www.karpenko.net/Dip\\_Dvovir.htm](http://www.karpenko.net/Dip_Dvovir.htm). – Назва з екрана.
3. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія / Митрополит Іларіон. – Вінніпег: Накладом Видавн. Комісії при Товаристві «Волинь», 1965. – 424 с. [Репринтне вид. : К. : Обереги, 1991. – 424 с. ].
4. Історія релігії в Україні / За ред. Анатолія Миколайовича Колодного, Петра Лаврентійовича Яроцького. – Київ: Знання, 1999. – 735 с. – (Вища освіта ХХІ століття). – [Ел. рес. ]. – Режим доступу: [http://pidruchniki.com.ua/12160411/religiyeznavstvo/zagaini\\_viyavi\\_religiynosti](http://pidruchniki.com.ua/12160411/religiyeznavstvo/zagaini_viyavi_religiynosti). – Назва з екрана.
5. Котляревський І. Енеїда / Іван Котляревський. – К. : Дніпро, 1963. – 335 с.
6. Кремація. – [Ел. рес. ]. – Режим доступу: <http://www.heavenforu.com/russian/cremation.htm>. – Назва з екрана.



7. Лозко Г. С. Українське язичництво як джерело побутового релігійного синкретизму: Дис...канд. філос. наук. : 09. 00. 11 / НАН України, Інститут філософії / Галина Сергіївна Лозко. – К., 1996. – 147 с.
8. Маторин Н., Невский Н. Програма для изучения бытового православия (восточно-европейский религиозный синкретизм) / Николай Михайлович Маторин, Алексей Александрович Невский. – Л: Печатный труд, 1930. – 18 с.
9. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / Іван Нечуй-Левицький. – 2-е вид. – К. : Обереги, 2003. – 144 с. – (Б-ка укр. раритету).
10. Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания. – Сергиев Посад: Издание книжного магазина М. С. Елова, 1913. – 208с. – Режим доступа: [http://Krotov.info/lib\\_sec/18\\_s/ob/olev\\_00.htm](http://Krotov.info/lib_sec/18_s/ob/olev_00.htm). – Назва з екрана.
11. Яценко М. Т. На рубежі літературних епох. “Енеїда” І. Котляревського і художній прогрес в українській літературі / Михайло Трофимович Яценко. – К: Наукова думка, 1977. – 280 с.

УДК 271. 2-678(477)''16/17''

**Дар'я Василенко, Володимир Маслак****УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ЯК ФАКТОР  
УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ  
XVII – ПОЧАТКУ XVIII СТОЛІТТЯ**

*У статті проаналізовано розвиток української православної церкви як каталізатор, що вплинув на релігійну ідентичність українського народу в період другої половини XVII – початку XVIII століття. Зазначено та обґрунтовано внесок у православну церкву кожного з гетьманів періоду Козаччини, а також зазначені основні церковні універсали гетьманів.*

**Ключові слова:** українська православна церква, київський митрополит, московський патріарх, Богдан Хмельницький, Іван Мазепа.

**Vasylenko D., Maslak V. Ukrainian Orthodox Church Ukrainian identity as a factor in the second half of XVII – beginning of XVIII century**

*In the article the development of Ukrainian Orthodox Church as a catalyst that influenced the religious identity of the Ukrainian people has been analysed in the period from the second half of XVII – to beginning of XVIII century. It has been determined that the payment is marked and grounded in Orthodox Church by each of hetmen during Cossacks period, was the basic church universali of hetmen have been studied.*

**Keywords:** Ukrainian Orthodox Church, Kievan metropolitan, Moscow patriarch, Bohdan Khmelnytsky, Ivan Mazepa.

**Василенко Д., Маслак В. Украинская православная церковь как фактор украинской идентичности второй половины XVII – начала XVIII столетия**

*В статье проанализировано развитие украинской православной церкви, как каталізатор, который повлиял на религиозную идентичность украинского народа в период второй половины XVII – начала XVIII столетие. Указано и обоснованно взнос в православную церковь каждого из гетманов периода Козаччини, а также указанные основные церковные универсали гетманов.*

**Ключевые слова:** украинская православная церковь, киевский митрополит, московский патриарх, Богдан Хмельницький, Іван Мазепа.

В історії українських земель друга половина XVII – початок XVIII століття стали першим за багато століть проявом української ідентичності та цілісності нації. Не останню роль у піднесенні національної ідентичності зіграла православна віра та церква. Оскільки саме в цей період української історії вона починає відроджуватися і робити український народ не просто етносом, який живе під егідою Речі Посполитої, а народом, що є самоідентичним, завдяки тим подіям і персоналіям, які відродили православну віру та українську православну церкву.

Як відомо, Військо Запорізьке активно виступало в ролі покровителя української православної церкви (далі УПЦ) і ця політика стала особливо виразною після Берестейської унії, про що свідчить роль Війська у відродженні вищої ієрархії УПЦ у 1620–1621 рр. Тільки православну церкву керівники Війська Запорізького розглядали як дійсно Христову церкву, вбачали в УПЦ важливу опору й легітимацію своєї влади, тому надавали їй всіляку підтримку. Оскільки тоді головним багатством і засобом існування храмів та монастирів була земля, то гетьмани й взагалі козацька старшина продовжують у цьому відношенні політику панівної еліти Київської Русі, православних князів та шляхти литовсько-польської доби, надаючи церкві маєтності – земельні угіддя (нерідко разом із залежними селянами), нерухоме та рухоме майно.

Сьогодні дуже актуальним є питання феномену УПЦ та її піднесення в XVII – XVIII століттях. Цей період в історії України характеризується, як час формування нової держави, постійних військових конфліктів, та, як наслідок, остаточного розколу українських земель, але, незважаючи на ці політичні події, церква все одно вижила і залишилася такою ж процвітаючою, попри всі історичні перипетії та долі тих політичних діячів, які сприяли становленню православної віри на території українських земель. Слід зазначити, що до проблеми розвитку УПЦ звертаються такі науковці, як Ю. Мицик у статті “Іван Мазепа як покровитель Православної церкви” [1] І. Огієнко в праці “Українська Церква: Нарис з історії Української Православної Церкви” [2], де проаналізовано значення політики гетьманів другої половини XVII – початку XVIII століття, як такої, що сприяла піднесенню УПЦ. Цю ж саму тенденцію, про роль гетьманів у підтримці церкви, можна простежити дослідивши “Універсали Богдана Хмельницького 1648–1657 рр. ” [3], “Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687)” [4] та книгу “Доба гетьмана Івана Мазепи в документах” [5].

Метою статті є студії документів гетьманської канцелярії, що ві-

дображають розвиток УПЦ протягом другої половина XVII – початку XVIII століття, визначити основні напрями її піднесення та головних політичних осіб, які вплинули на відродження та посилення УПЦ на території українських земель.

Яскравим свідченням такої політики є діяльність гетьмана Богдана Хмельницького. Саме Хмельницький виборював рівноправне становище УПЦ з католицькою церквою в Речі Посполитій, домагався ліквідації унії, повернення УПЦ храмів, монастирів, маєтностей, забраних раніше на користь Української греко-католицької церкви, добивався права київського православного митрополита та двох єпископів бути у складі сенату Речі Посполитої [1, с. 106-107]. “Вимоги Запорозького війська, передані Яну Казимиру” 1649 року, в яких наголошується: “Всі церкви і церковні маєтки, фундації, руські надання, несправедливо забрані... повинні бути відібрані від уніатського духовенства... і передані духовенству грецької релігії. Руське духовенство повинно користуватися всіма вільностями так само як духовенство римської віри. По всій Короні польській і Литві богослужіння відправляти публічно, а не потай...” [3, с. 55-56]. Гетьман досить активно пропагував та захищав права церкви на власність при веденні зовнішньої політики з Річчю Посполитою, так, у “Наказі Богдана Хмельницького послам від Запорозького Війська до короля Яна Казимира” 1650 року, він закликає “Щоб церковні добра, які без ніякого права і внаслідок несправедливих закидів, були відібрані, залишилися при церквах, як і надані їм фундації” [3, с. 102].

Якраз саме гетьман Хмельницький і передав УПЦ на території Держави Війська Запорізького майже всі колишні володіння Католицької Церкви, захищав маєтності УПЦ від посягань світської влади, “Універсал Богдана Хмельницького про надання Прилуцькому Густинському Троїцькому монастиреві села Полове”, 1655 року – чітко вказує на те, що гетьман закріплює село Полове, яке стоїть на землях монастиря і нагадує, що “вшелякую повинност без спроки жадное отдавали...” [3, с. 150, 166, 231]. Також в універсалах такого роду йдеться мова про заборону порушувати монастирські володіння “Універсал Богдана Хмельницького про заборону порушувати володіння Максаківського Спасо-Преображенського монастиря” 1651 року [3, с. 118]. Підтвердженням лояльності гетьманської політики стосовно церкви є надання ченцям певних привілейованих прав на той чи інший вид промислів та господарської діяльності. Яскравим прикладом є “Наказ Богдана Хмельницького михайлівським сотникові та вйтові про заборону будь-кому, крім ченців Київського Пустинного Микіль-

ського монастиря, перевозити човнами через Рось” 1650 року, “...абы никто не важился чолнами возит, опроч порома монастырського.” [3, с. 110]. Гетьман зобов’язував залежних селян нести “звикле послушення” на користь Київської митрополії та монастирів, надав їм різні права та привілеї [1, с. 107].

Церковна політика періоду Хмельниччини призвела до відродження монастирів та церков, поверненню прав та піднесенню УПЦ загалом. Але негативним відлунням дипломатії гетьмана стала Переяславсько-Московська система 1654 року, яка в майбутньому спричинить повну залежність УПЦ від Москви. Беручи Україну “під свою руку”, Московський цар тим самим звільняв її від римо-католицького релігійного гніту. Про це виразно говорить нам і сама постанова московського земського собору 1653 року, де зазначено, що Олексій Михайлович «изволил того гетмана Богдана Хмельницкого и все войско Запорожское с городами их и с землями принять под свою государскую высокую руку, для православныя христианския веры и св. Божиих церквей, потому что паны Рада и вся Речь Посполитая на православную веру и на св. Божий церкви востали и хотят их искоренити» [6, с. 288].

Акт 1654 року не був популярний серед вищого духовенства, яке відразу виступило проти нього, не присягнув йому і митрополит Сільвестр Косов зазначивши, що “Під паствою моєю багато духовенства в ріжних литовських городах; коли король довідається, що я посилав шляхту й дворян своїх до присяги, він звелить порубати тих єпископів і духовенство все, і я за ті душі перед Богом буду відповідати” [7, с. 10]. Але надалі священнослужителі весь час вагатимуться між своїми обов’язками перед патріархом царгородським, королем польським, якому присягало, та одновірним патріархом московським. І вже на Чигиринській Раді 1654 року вище духовенство устами черкаського протопопа Федора Рурського, великого богослова свого часу й славного промовця, виступило проти приєднання України до Москви, хоч з’єднання України з Московією все одно відбулося і вище духовенство нічим цьому не змогло завадити.

Загалом державну політику Богдана Хмельницького стосовно православної церкви продовжували усі його наступники, свідченням чого є зокрема універсали гетьманів періоду Руїни, в яких вони, не зволікаючи, підтвердили права монастирів, церков та вищого духівництва на приписані до них землі з підданими селянами. В усіх наступних внутрішніх та зовнішніх політичних актах (універсалах, угодах), гетьмани будуть підтверджувати старі та наділяти новими УПЦ на володіння добром.

Гетьман Іван Виговський так само як і митрополит Діонісій Балабан був рішуче налаштований позбутися контролю Московської держави і тому їх погляди були чітко спрямовані в напрямі Речі Посполитої. Так, першим документом, що позиціонував релігійні права УПЦ на рівні міждержавних відносин України та Речі Посполитої став “Гадяцький трактат” 1658 року, за яким стояло намагання скасувати договір 1654 року та урівняти православну віру з католицькою, хоча і не повністю. “Що стосується церков і добр фондіваних здавна на старожитні Церкву грецької релігії, при них залишатися мають греки старожитні, православні... а римську віру у воеводствах Київським, Брацлавським, Чернігівським вільно сповідувати, але пани світські, так і дідичі... релігії римської жодної юриспруденції не матимуть над духовними, світськими і ченцями релігії грецької... отець київський митрополит... з чотирма владиками... мають засідати в сенаті з такою прерогативою і вільно голосувати... Місце однак призначається його милості митрополитові після його милості ксьондза архієпискупа львівського...” [4, с. 40].

Виговський продовжив справу Богдана Хмельницького з підтримки монастирів та наданні їм земель та маєтків “Універсал Івана Виговського Київському Пустинному Миколаївському монастиреві про підтвердження володіння маєтками” 1658 року [4, с. 85]. Також характерною особливістю документів Виговського стають його накази, в яких йдеться про охорону монастирських земель “Наказ Івана Виговського про заборону перешкоджати Лубенському Мгарському монастиреві володіти Ксендзівською лукою” 1658 року [4, с. 83]. Його законодавчі акти не стосуються ведення господарства монастирями, він не надавав їм особливих прав займатися тим чи іншим промислом, як це робив Хмельницький, загалом Іван Виговський показав себе прихильником Православної Церкви та підтримував православну віру на рівні державної влади, але не вдавався до фанатизму у цій справі, як це робитимуть деякі гетьмани пізнього періоду Руїни.

Гетьман, Юрій Хмельницький, що був обраний на зміну скинутому Виговському, був змушений знову миритися з Москвою. І ось на Переяславській Раді 1659 року князь Трубецької, використавши нестабільну ситуацію у середині козацького уряду, провів постанову (ніби пункт ще Богдана Хмельницького): “А митрополиту Киевскому, также и иным духовным Малыя России, быть под благословением св. патриарха Московскаго и всея Великия и Малыя и Белья России; а в права духовные св. патриарх не будет вступати” [8, с. 264]. Саме цей пункт “Переяслівсько-Московської угоди” 1659 року в майбут-

ньому стане одним із головних чинників подальшої колонізації УПЦ Московським патріархатом.

Церковні універсали Юрія Хмельницького в основному стосувалися прав монастирів на володіння землями та господарськими угіддями. Він особливо підтримував Лубенський Мгарський монастир, Київський Пустинний Микільський монастир та інші.

У 1663 році помирає Діонісій Балабан і вище духовне керівництво УПЦ вирішує нарешті посадити на престол Київської митрополії людину далеку від московських впливів. Згоду на це дає і наказний гетьман Яким Сомко. Духовенство звернулося до єпископа Барановича, прохаючи його стати “містоблюстителем” Київської митрополії, але той, відмовився й навіть не послав своїх людей на вибори гетьмана, через що Сомка було знято з посади наказного гетьмана, а обрано, за вказівками Филімоновича, московського ставленика Івана Брюховецького, його свата [2, с. 153-154].

За своє недовге гетьманування Яким Сомко видав не багато універсалів церковного характеру, тому значного внеску у розвиток православ'я він не зробив.

Козацький літописець С. Величко писав так: “Для срібла та золота не тільки дав би виколоти собі око, але й брата й батька свого не пощадив би, не те що вболівати за Україною”. Саме таку характеристику отримав гетьман Лівобережної України Іван Брюховецький. Дуже складні були його відносини з тодішнім претендентом на Київську митрополію Мефодієм Филімоновичем, який після арешту третього претендента на місці митрополита почував себе дуже впевнено, і навіть давав вказівки самому гетьманові. Пік їх ворожнечі припав на 1665 рік, коли єпископ, побувавши у Москві, багато чого наговорив про Івана Брюховецького. У відповідь, через два місяці потому, до Москви прибув Брюховецький. Щоб позбутися неспокойного суперника, гетьман просив у Москві, щоб до Києва прислали митрополита “москаля”, бо тільки такий, ніби, внесе заспокоєння після того, що накоїв єпископ Мефодій. Але справа з митрополитом-москвичем так і не вирішилась, оскільки 1667 року було підписано Андрусівське перемир'я, що розділило Україну на дві частини. Це був один із найтрагічніших актів української історії: Правобережжя відходило до поляків, Лівобережжя лишилося за Московією; Київ, найбільша українська святиня, через два роки так само мав відійти Речі Посполитій. Баранович вважав, що коли Київ відійде до Польщі, то Чернігів мав би стати тоді центром церковного управління з ним, Барановичем, на чолі. І він таки добився того, що Собор оголосив 8 вересня 1667



року його єпархію архієпископією, а його – архієпископом з правом служити в саккосі (одяг архієрея, з широкими рукавами, пошитий з дорогої тканини – Д. В., В. М.) [2, с. 158-159].

Настав 1668 рік. Брюховецький загинув, переконавшись в кінці у зрадливості московської ласки. Цей гетьман став одним із політиків, який не зміг зберегти незалежність українських земель і УПЦ. Ним були підписані Московські статті, які підтвердили договір 1659 року. Його універсали підтверджували та надавали землі і маєтності монастирям та священнослужителям, але все це було перекреслено тим фактом, що усі доходи від цих земель контролювалися Московським патріархатом.

“Гетьманом обох боків Дніпра” став Петро Дорошенко. На митрополичий Київський престол сів тепер українець-патріот Йосип Нелюбович-Тукальський, що мав уже й благословення від патріарха Константинопольського. Він протестував проти всього московського. Так, він наказав, щоб по церквах не поминали більше царя Олексія, а щоб поминали гетьмана Петра. Попався в його руки й єпископ Мефодій Филімонович – він зняв з нього панагію (невелике зображення Богородиці, яке носить архієрей на грудях поверх одягу – Д. В., В. М.) й мантию і заслав його в Уманський монастир.

Але Дорошенко не втримав в руках булаву, не втримався з ним і Тукальський. Опікшись на Польщі та Москві, Тукальський намовив гетьмана єднатися з Туреччиною, яка в кінці-кінців так само страшно спустошила Україну. Це знову кинуло Тукальського, а також і вище київське духовенство шукати порятунку в Москві [2, с. 160-163].

Петро Дорошенко видав багато церковних універсалів, які наділяли і підтверджували права монастирів та окремих осіб на володіння майном і землями. “Універсал Петра Дорошенка про підтвердження маєтностей за Лубенським Мгарським монастирем” 1668 року “... теди все тіє села, млин, хутора, сеножати... и все тому монастиреви Мгарскому належачіє кгрунта...” [4, с. 409, 429]. Підтвердженням високого положення серед священнослужителів є “Універсал Петра Дорошенка чернігівському, новгородському та усього Сівера архієпископу Лазарю Барановичу про підтвердження прав на маєтності Чернігівської архієпископії, Новгородській архімандрії та Троїцькому Пустинному монастиреві” 1668 року [4, с. 410].

Після Дорошенка на українських землях настає період справжнього безладдя та самоуправства, гетьмани не управляють, вони є маріонетками в руках московської влади, яка через слабкість козацько-гетьманського уряду грабує українські землі. Ця ситуація не дає

змогу Москві остаточно приєднати українську церкву, до московського патріархату.

У 1672 році гетьманом Лівобережної України стає Іван Самойлович, людина надзвичайно честолюбна, він був сином священика, не байдужий до справ церкви і добре розумів роль духівництва. Тому він серйозно починає перейматися проблемою того, щоб Київського митрополита все ж було обрано, і для цієї мети він залучає патріарха московського Якіма. У цей час помирає архімандрит печерський Інокентій Гізель і це дає хороший привід, щоб почати активно приєднувати УПЦ до руської православної церкви (РПЦ). Самойлович повідомляє царя про смерть Гізеля та про те, що вибори нового архімандрита призначено після Різдва. А від патріарха Якіма просить благословення на ці вибори. Цар і патріарх були дуже задоволені з того й негайно відповіли, а патріарх ще додав, що він новообраного архімандрита «рукоположення удостойти благожеланно возусердствуєт» [2, с. 170-172].

Але київське духовенство здогадалося, що все це робиться для швидшого приєднання УПЦ до РПЦ, і повело себе не зовсім так, як хотів того Самойлович. Вибори відбулися вільними голосами – обрано було Варлаама Ясинського. Новообраний архімандрит до Москви не поїхав за посвятою, а поспішив прийняти архімандричу посвяту від Чернігівського архієпископа. Спроба Самойловича та Якіма не вдалася. Але згодом обставини змусили Ясинського попросити благословення та грамоти на архімандрію у московського патріарха. Це стане справжнім початком підкорення УПЦ московським патріархатом [2, с. 175].

Іван Самойлович протягом свого гетьманування досить активно підтримував та наділяв землями верхівку церковного апарату, так він видавав універсали, що знову підносили і збагачували Лазаря Барановича “Універсал Івана Самойловича про підтвердження прав чернігівського, новгородського і всього Сівера архієпископа Лазаря Барановича на села Ушню, Воловицю та Степанівну, з млинами, озерами та іншими належними до них володіннями” 1675 року [4, с. 625, 663]. Не забував Самойлович і про монастирі, наділяючи їх землями, угіддями, селами [4, с. 705]. Загалом його діяльність збагатила його монастирі та вищих священнослужителів.

За часів Руїни УПЦ дещо змінила своє обличчя (канони). Якщо раніше (з 988 року – Д. В. , В. М.) УПЦ перебувала під омофором Константинопольського (Вселенського) патріарха, то у 1685–1686 рр. вона опинилася у залежності від патріарха московського. Внаслідок колоніальної політики Москви й Петербурга йшов потужний наступ

на автономію УПЦ, яка швидко танула в порушення попередніх договорів та домовленостей [1, с. 107].

Політиком, що в такий складний не тільки для церкви, а й для всього українського суспільства час, зайняв посаду гетьмана, став Іван Мазепа, який після Богдана Хмельницького єдиний з гетьманів, хто позитивно вплинув на становище УПЦ і всієї української держави. Його діяльність оцінюють по-різному, але жоден з критиків Мазепа не може заперечити його величезного внеску в розбудову УПЦ. Якщо Хмельницький був тим, хто відродив православну церкву, то Мазепа став тією людиною, що її розбудувала.

Стрижневою лінією церковної політики Мазепа, яка звучала в унісон із його загальнодержавною стратегією, було прагнення зберегти наскільки це було можливим автономію УПЦ і навіть розширити її [1, с. 107]. На початку гетьманування Івана Мазепа православну церкву очолював князь Гедеон Четвертинський, між новим гетьманом і митрополитом виникли напружені стосунки, і після смерті останнього гетьман висунув на його місце архімандрита Печерського монастиря Варлаама Ясинського. Після затвердження останнього на посаді, почалася тісна співпраця між ними, Іван Мазепа домігся для митрополита сану екзарха (архієрей, правитель великої церковної області – Д. В., В. М.) московського патріарха. Спільна робота Мазепа та Ясинського спричинила розвиток церковного шкільництва та багато іншого [9, с. 81-82].

Посилення позицій УПЦ, з точки зору Мазепа, було неможливим без припинення дискримінації православних у Речі Посполитій, без ліквідації унії, у чому він був послідовником традиційної політики своїх попередників. Вже на самому початку свого гетьманування Мазепа на прохання київського митрополита Гедеона звернувся з листом до князя Голіцина, зі скаргою на: “утиск... великие и незносные... кривды и гонения”, що їх чинили в Речі Посполитій православним, прохаючи, щоб царське посольство на сейм і добилося позитивних зрушень у цій справі. І в подальшому Мазепа був дуже чутливим до проблем православних [1, с. 107, 109].

Гетьман надавав величезну матеріальну допомогу УПЦ, насамперед Київській митрополії (“Універсал гетьмана Івана Мазепа Київській Митрополії на ряд маєтностей” 1690 року [5, с. 31, 35, 82]) та провідним українським (в першу чергу київським) монастирям, а особливо Києво-Печерській лаврі, котра за гетьманату Мазепа переживає свій “срібний вік”. “Універсал гетьмана Івана Мазепа, що стверджував права Києво-Печерської лаври на ряд маєтностей, в т. ч.

і в Стародубському полку” 1687 року; “сим нашим універсалом підтвержено іменно: містечко Печерск при той лавре лежачое, и Спасский кут, місто Смілое з селами до ней належними, з млинами и зо всіми кгрунтами” [5, с. 18].

Крім того, низку універсалів було дано представникам духовного стану, в першу чергу керівникам протопопій: протопопам глухівському, гадяцькому, лохвицькому, миргородському, новгород-сіверському, стародубському, воронізькому протоієрею, іркліївському наміснику, священикам у Глухові, переяславському єпископу Захарієві Корниловичу (“Універсал гетьмана Івана Мазепи переяславському єпископу Захарієві Корниловичу на володіння Переяславському монастирю селом Лялинцем з усіма угіддями” 1701 року [5, с. 79]) та іншим; своїй матері – ігуменії Марії-Магдалині, митрополиту Никодиму. Також до наших часів дійшли універсали Мазепи на володіння маєтностями Свято-Микільському Красногірському та Хрестовоздвиженському Полтавському монастирям; на збудування гуги у володіннях Чернігівської архієпископії тощо. Мазепа надав надзвичайно велику фінансову допомогу православним храмам і монастирям на будівництво та реставрацію, чимало з них і нині є цінними пам’ятками архітектури. Свою допомогу УПЦ він чітко співвідносив із можливостями державного та особистого скарбу [1, с. 111-113].

Все вищесказане є свідченням того, що українська православна церква в період другої половини XVII – першої половини XVIII століття переживала одразу декілька підйомів і падінь так само як і українське суспільство. Цей час в історії православ’я характерний тим, що у ньому відбулося друге народження православної церкви, чому в першу чергу сприяли ті політичні діячі, що керували державою. З впевненістю можна сказати, саме завдяки Козаччині другої половини XVII – першої половини XVIII століття, православна віра залишилася основною вірою українського народу. Тому хочемо зазначити, що той шлях розвитку, який пройшла УПЦ в цей період значно вплинув на її подальше існування уже в складі Московського патріархату.

### Література:

1. Іван Мазепа: до 370-річчя від дня народження гетьмана України, мецената: [зб. матер. / упоряд. : С. В. Бутко та ін. ]. – Чернівці: ЦППК, 2009. – 137 с.
2. Огієнко І. І. Українська церква: Нарис з історії Української Православної Церкви: у 2 т. / І. І. Огієнко. – К.: Україна, 1993. – Т. 1–2. – 1993. – 284 с.

3. Універсали Богдана Хмельницького 1648-1657 / [упоряд. І. Бутич]. – К. : “Альтернативи”, 1998. – 414 с.
4. Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657-1687) / [упоряд. І. Бутич та ін. ]. – Київ – Львів: НТШ, 2004. – 1088 с.
5. Доба Гетьмана Івана Мазепи в документах / [упоряд. С. О. Павленко]. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – 1144 с.
6. Акты Западной России: в 5 т. / Императорская Археологическая комиссия. – С.-Петербург: СПб., 1846–1853. – Т. 5: 1633–1699 гг. – 324 с.
7. Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 т. / Редкол. П. С. Сохань та ін. – К. : Наукова думка, 1991–1999. – Т. 9 – 1997 – 776 с.
8. Акты Южной и Западной России: в 15 т. / Императорская Археологическая комиссия. – С.-Петербург: СПб, 1863–1892. – Т. 4: 1657–1659 гг. – 276 с.
9. Крупницький Б. Д. Гетьман Мазепа та його доба / Б. Д. Крупницький. – К. : Україна, 2001. – 240 с. : іл.

УДК 141. 32+215

Сергій Шевченко

**РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ  
В СУЧАСНИХ УМОВАХ: РЕФЛЕКСІЇ НАД ЦІННІСНИМИ  
ПРІОРИТЕТАМИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ  
ДЖ. МАКУОРИ**

*У статті розглядається розуміння релігійної ідентичності в працях Дж. Макуори. Аналізується актуальність екзистенціальної теології Дж. Макуори в контексті сучасного осмислення загальнолюдських цінностей.*

**Ключові слова:** ідентичність, екзистенціальна теологія, цінності.

***Shevchenko S. The religious identity of human in contemporary conditions: reflections on the value priority of existentialistic theology of John Macquarrie***

*The Author investigates the understanding of religious identity in John Macquarrie's works. He analyzes the actuality of John Macquarrie's existentialistic theology in context of contemporary comprehension of human values.*

**Key words:** identity, existentialistic theology, values.

***Шевченко С. Религиозная идентичность человека в современных условиях: рефлексии над ценностными приоритетами экзистенциалистской теологии Дж. Макуори.***

*В статье рассматривается понимание религиозной идентичности в работах Дж. Макуори. Анализируется актуальность экзистенциалистской теологии Дж. Макуори в контексте осмысления общечеловеческих ценностей.*

**Ключевые слова:** идентичность, экзистенциалистская теология, ценности.

Ситуація розбіжності сенсу духовного самоздійснення особи в сучасну епоху з цінностями суспільства ставить низку невирішених питань, серед яких важливими, на наш погляд, є такі: *по-перше*, треба зазначити, що за наявного у нас знання про екзистенціалістську філософську традицію відсутні глибокі дослідження з такого її важливого новітнього синтезу класичного екзистенціалізму з теологією,

як “екзистенціальна теологію” (який не треба плутати з близьким, але іншим “релігійним екзистенціалізмом”, вивченим, утім, не набагато краще); *по-друге*, сучасна духовно-історична ситуація в Україні, з нашої точки зору нагально вимагає фундаментального осмислення релігійного світогляду та вивчення способів його входження до сучасного культурного дискурсу, повернення до питань філософії релігії; і *по-третє*, залишається достатньо сумною ситуація в розумінні теоретико-методологічних підвалин історико-філософських досліджень.

Ослаблення соціальних зв’язків, можливість активно жити, працювати, займатися творчістю без підтримки роду, клану, сім’ї, друзів неминуче будуть сприяти розвитку почуття самотності і пошуку виходу із нього. Виходом виявиться або світова інформаційна мережа, що поєднує інтелекти індивідів (М. Кастельс, З. Бауман та ін.), або трансцендентний духовний орієнтир, що поєднує надраціональні рівні їх свідомості (П. Тилліх, Дж. Макуорі та ін). Слід зауважити, що динаміка сучасних змін, яка тяжіє до неймовірних швидкостей, ймовірно не дозволить сформуватися стійкій системі цінностей і орієнтирів.

Сучасна доба “переоцінки цінностей”, краху “дискурсу Ісуса Христа” формує низку ідентичностей (“плюралізм ідентичностей”). Однак у цьому контексті все виразнішою постає проблема співвідношення цінностей християнського світу зі змінами, що несе глобалізація. Сьогодні в контексті різкої критики теології ведуться численні дискусії щодо призначення віри в наш час. Навіть говорять про подвійну кризу Церкви і богослів’я – кризу актуальності та особистісну кризу, що призводять до кризи ідентичності християнства в цілому (Ю. Мольтман). Цю дилему й намагається подолати шотландський теолог і філософ Дж. Макуорі, чітко усвідомлюючи кризу цінностей християнського світу.

Зазнавши безпосереднього впливу ідей С. Кіркегора та М. Гайдегера Дж. Макуорі у своїх працях [2; 3; 4] доводить, що криза віри, що супроводжувала ХХ століття, ймовірно, завершиться новим зверненням людини до вищих сил у ще більш індивідуалізованому варіанті, ніж раніше.

На думку Дж. Макуорі, у масовому суспільстві, де відчуженість і холодність у відносинах виявляються нормальним вихідним станом, гуманізм, як і свобода, багато в чому виявляються каталізаторами егоцентризму. “Душа західної людини, як тонко помічає К. Г. Юнг, не містить в собі ні найбільшої цінності Христа, ні найбільшої антицінності – гріха в повному втіленні, а тому – залишається “порожньою,



в ній немає найнижчого і найвищого”, а християнська культура, як наслідок, повна “порожнього блиску” [1, с. 225-228. ].

У праці “Принципи християнської теології” [4] Дж. Макуорі, пропонує інтерпретацію вчення про Бога, яке має стати посередником між істинною християнською вірою та сучасним концептуальним полем раціонального мислення; має гармонізувати екзистенціалізм і ортодоксальну християнську думку, а також дати вичерпну інтелектуальну апологію християнської віри.

Дж. Макуорі намагається інтегрувати християнське вчення повністю зі світом людського досвіду. Екзистенційний полюс теології Макуорі розглядає співвідношення віри і сумніву. Онтологічний полюс розглядає аргументи на користь віри як довіри. Люди за власною природою є релігійними, коли вони довіряють і мають зобов’язання (екзистенційний полюс) перед добротою або милістю сили, яка дозволяє речам існувати або самим буттям (онтологічний полюс). Слово “Бог” є, отже, не нейтральним позначенням, як “Буття”. Сказати “Бог” означає стверджувати відношення віри – довіри і зобов’язання – щодо буття.

Праці Дж. Макуорі присвячені вивченню духовної природи людини і потенціалу для її змін і перетворень. У пошуках золотої середини між моралістичним абсолютизмом і “повним релятивізмом” він пропонує концепцію “етики-відношення” на протигагу усталеній “етиці-правил”. Обґрунтовуючи власну позицію, Макуорі розглядає такі проблеми, як свобода совісті, природа Бога, людське існування та аспекти людської духовності; прагне до артикуляції віри в “сучасні” умови, на “сучасних” людей.

Згідно з Макуорі, природничі науки, спрямовані на час “вільний від цінностей”, що існують, визнають тільки науково встановлені факти і виключають суворо все “суб’єктивне” – симпатії і антипатії, моральні та релігійні міркування, і так далі. Але якщо ми хочемо залишатися людиною, повинен залишатися баланс між пристрастю та інтелектом, кращий, ніж той, що заповідало Просвітництво. Життя людини має потребу в більшій кількості, ніж знання фактів, більший ніж наука може встановити. Людству потрібна поезія, музика, справедливість, велике мистецтво, мораль, релігія. Людству завжди буде потрібна правда, хоча сьогодні ми потребуємо інших цінностей, а також – любов, доброта, краса, священне.

Власне тому погляди Дж. Макуорі залишаються актуальними в контексті розгляду проблеми загальнолюдських цінностей, їх еволюції та зміни пріоритетів. В умовах кризи сучасної християнської

культури досить багато мислителів, серед яких чільне місце належить Дж. Макуорі, бачать у поєднанні екзистенціалізму і теології своєрідну можливість адаптації християнства не лише до реальної ситуації сучасної людини, а й трансформацію її ціннісної доктрини для духовної реанімації західного суспільства, що дасть змогу не лише зберегти, а й відродити релігійну ідентичність у сучасному суспільстві.

### **Література:**

1. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Теория и символы алхимии. Великое Делание. А. Пуассон и др. – Киев, 1995. – С. 215-265.
2. Macquarrie J. An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann. – Harmondsworth: Penguin Books, 1973. – 256 pp.
3. Macquarrie J. In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach. – London: Xpress Reprints, 1993. – 280 pp.
4. Macquarrie J. Principles of Christian Theology. – London: SCM Press, 2003. – 560 pp.

УДК 261.6 + 261.2 (477)

Наталія Стратонова

## ДВОВІР'Я ЯК ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

*У статті осмислюються проблеми двовір'я як релігійному та суспільному феномену в житті Київської Русі. Через призму літератури Київської Русі розглядається взаємодія старої язичницької релігії та християнства. Робиться акцент на світоглядному аспекті проблеми, в якому двовір'я розглядається як особливе новоутворення в результаті взаємодії двох різних релігійних систем.*

**Ключові слова:** двовір'я, релігійна ідентичність, християнство, язичництво, література Київської Русі, синкретизм

**Stratonova N. Two faiths as a phenomenon of Kyiv Rus' religious identity**

*The article is devoted to the comprehension of two faiths' problem as religious and social phenomenon in the life of Kiev Rus. The author, through the prism of literature examines the interaction of Kievan Rus old pagan religion and Christianity. The philosophical aspect of the problem, which is considered as a special two faiths, tumors as a result of interaction between two different religious systems is focused on.*

**Key words:** two faiths, religious identity, Christianity, paganism, Kyiv Rus' literature, syncretism

**Стратонова Н. Двоеверие как феномен религиозной идентичности Киевской Руси**

*В статье осмысливаются проблемы двоеверия как религиозного и общественного феномена в жизни Киевской Руси. Через призму литературы Древней Руси рассматривается взаимодействие старой языческой религии и христианства. Делается акцент на мировоззренческом аспекте проблемы, в котором двоеверие рассматривается как особое новообразование в результате взаимодействия двух различных религиозных систем.*

**Ключевые слова:** двоеверие, религиозная идентичность, христианство, язычество, литература Киевской Руси, синкретизм.

Тема давньоруського двовір'я є однією із найбільш суперечливих

проблем вітчизняної історичної науки, адже вона містить цілий ряд невіршених питань, значною мірою зумовлених мізерністю інформації письмових джерел та складністю чіткої інтерпретації археологічних та етнографічних матеріалів. Остання обставина привела, з одного боку, до досить значної популяризації проблеми, з іншого, породила безліч необґрунтованих гіпотез. При цьому, як і слід було очікувати, і сам давньоруський термін «двовір'я», і його значення в понятійному апараті сучасної науки продовжують викликати розбіжності у поглядах.

Найбільш розповсюдженим є використання терміна «двовір'я» для позначення християнсько-язичницького синкретизму у різноманітних його проявах. У деяких випадках «двовір'я» визначають як «релігійну систему, в якій язичницькі вірування та обряди зберігаються під зовнішнім шаром християнства», та й навіть як «свідому та навмисну практику християнства та язичництва однією людиною» [11, с. 11-12, 34].

Щодо акценту на світоглядному аспекті проблеми, то він передбачає визначення «двовір'я» як «новоутворення в результаті взаємодії двох різних, проте життєздатних систем – язичництва та християнства» [13, с. 263], «спосіб позитивного синтезування та збереження різнорівневих та різночасових традицій народу» і навіть як «суміщення різноспрямованих ідеологій (світоглядів)». Залежно від школи, дослідники або наполягають на домінуванні язичницької основи у світоглядній системі давньоруського суспільства, продовжуючи явище «двовір'я» до етнографічного часу, або надають перевагу християнській сутності релігійної свідомості, що деякою мірою розбавлена забобонними елементами повсякденної побутової культури. В той же час, представники обох напрямів вважають термін «двовір'я» вдалим для відображення релігійної ситуації в Київській Русі, особливо підкреслюючи його давньоруське походження.

Подібні зацікавлення проблемою давньоруського двовір'я сприяли утвердженню в історіографії певних аксіоматичних стереотипів щодо сутності поняття та його проявів як у духовній, так і в матеріальній культурі суспільства. Щоправда, останнім часом у дослідників часто виникають сумніви щодо походження терміна, його давньоруського значення, а також адекватності використання у сучасній науці для позначення системи давньоруського світогляду.

Як історичний термін «двовір'я» швидко здобув всезагальне визнання. До початку ХХ ст. його активно використовували у своїх працях О. П. Щапов [18, с. 33-172], М. М. Гальковський [3], Є. В. Анічков

[1] тощо. Зручність визначення заключалась передусім у прозорості етимології цього терміна, складеного з двох смислових основ: «два» і «віра», що вже під час першого знайомства повинно було б ілюструвати наявність елементів двох різних систем вірувань.

Протягом XIX – XX ст. дослідження були сконцентровані у двох основних напрямках, що зумовило становлення двох антагоністичних шкіл: історико-релігійної (М. Булгаков (митрополит Макарій), Д. Г. Гумілевський (архієпископ Філарет), І. І. Срезневський, Є. Є. Голубінський, Є. В. Анічков, М. М. Гальковський) та міфологічної (М. І. Костомаров [9], О. М. Афанасьєв [2], М. Ф. Сумцов [14]).

Нового звучання питання світогляду та вірувань давніх слов'ян отримали у 1970-80-х рр. в працях Б. А. Рибаківа, В. В. Іванова, В. М. Топорова тощо [15].

Сучасний етап дослідження давньоруського двовір'я характеризується розшаруванням на вузькоспеціалізовані дослідження. Ця тема є предметом вивчення археологів, етнографів, лінгвістів, релігієзнавців, філософів. У той же час, власне історична наука повинна повернутись до витоків проблеми, визнавши, що сам термін, незважаючи на тривале його використання, залишається до сьогодні дискусійним у тих питаннях, що стосуються коректності його використання щодо передачі «дуалізму» Київської Русі.

Прийняття християнства та залучення Київської Русі до західноєвропейської книжної культури не могло не породити проблеми взаємодії язичницької традиції та нових культурних надбань. Прийнято вважати, що ця взаємодія проявилась у специфічній формі двовір'я, що нібито принципово відрізняло киеворуську культуру від культур інших народів. Досліджуючи це питання, слід звернути увагу на те, що зазвичай сам термін «двовір'я» часто пов'язують із «оязичуванням» християнства. Під впливом міцних язичницьких пережитків християнство нібито отримало специфічне забарвлення, що різко відрізнялось від решти течій християнства. На інтуїтивному рівні сприйняття ця точка зору є доволі виправданою. Справді, руське християнство відрізнялось від близьких йому за походженням конфесій. Проте так само можна стверджувати і про решту течій християнства. Питання полягає в тому, чи було язичництво єдиним та основним фактором у формуванні самобутності руського християнства? Зважаючи на те, що сам термін «язичництво» (фактично – нехристиянство) остаточно не визначений, цей підхід припускає довільне розширення явищ «двовір'я». Другим моментом, що ускладнює вивчення процесів взаємодії різних традицій у межах давньоруської культури, є спроба

жорстко пов'язати «народну» культуру еліти з християнством, а також прагнення протиставити їх один одному. Тим не менш, необхідно зауважити, що навіть князівсько-дружинна культура середньовічної Русі включала в себе народну культуру. Це пояснюється тим, що творцями всієї матеріальної сторони феодального побуту були майстри з народу, а також тим, що народна течія проявлялась у казках, билинах, народних святкуваннях, що було невід'ємною частиною культури палаців.

Синкретизм язичництва та нашарованого на нього християнства утворив своєрідне явище, глибоко національне за своєю суттю. Як зазначає Г. Лозко, «весь понятійний апарат був використаний і перенесений до християнства зі старої віри, оскільки і наука, й філософія, і мистецтво все ще залишалися рідновірськими» [12, с. 76]. Співзвучну цій позицію висловлює і О. Шуба: «Історія свідчить, що для перехідного періоду між релігійними системами, що змінюють одна одну, характерне «двовір'я», бо залишки попередньої релігії ніколи швидко й непомітно не зникають» [17, с. 20]. Обидва світогляди, виникнувши в результаті поєднання традиційного язичницького й нового християнського, поступово змішуються, утворюючи єдиний, цілісний світогляд, більшою мірою православний, ніж язичницький. А. П. Голуб наголошує на тому, що двовір'я не було паралельним співіснуванням християнства і язичництва, не було механічним поєднанням світоглядних систем. Він зазначає, що провідну роль у сучасному світогляді українця відіграє християнство, для якого язичництво стало лише підґрунтям [5, с. 13]. Крім того, зміст християнської догматики, яка принципово не відрізнялася від язичницьких вірувань, зручно пов'язувався з ним і вкладався до загальної системи, – підкреслює І. Кривелєв [10, с. 351]. Власне, як результат, двовір'я перетворилося на національне вірування та національний звичай.

Відповідно до вищесказаного, можна стверджувати, що у сучасному релігієзнавстві термін «двовір'я» є досить умовним. Якщо під цим терміном розуміти поєднання язичницько-християнських вірувань, обрядовості, звичаєвості, то в українській релігійності можна вважати синкретичними такі явища: поєднання язичницького і християнського світоглядів, паралельне виконання язичницьких і християнських обрядів, ототожнення богів язичництва з християнськими святими, надання язичницькій міфології та символіці християнського забарвлення, застосування у християнському богослужінні язичницьких атрибутів, обрядів та культів, переосмислення релігійної лексики та надання їй негативного семантичного значення християнською церк-

вою тощо. Отже, злиття язичництва та християнства не є механічним, це швидше синкретизований, але водночас цілісний світогляд. Язичництво, із прийняттям християнства, не зникло, адже воно корінілося у самих підвалинах народного життя, а його ритуально-побутові форми набули значення міцної традиції. На противагу цій природній релігії, християнство прищеплювалося ззовні. Крім того, саме християнство на момент його формального закріплення на Русі вже мало в собі потужне язичницьке підгрунтя, синкретизоване раніше. Це дало релігії можливість відносно легко поєднатися з новим шаром язичництва – із дохристиянськими віруваннями східних слов'ян. Тому можна розглядати термін «двовір'я» як «толерантну зустріч кількох культур, що породили таке явище у житті Київської Русі як християнсько-язичницький синкретизм. Завдяки йому старі міфологічні уявлення були не розгромлені, а протягом кількох століть після введення християнства відчутно впливали на розвиток вітчизняної культури» [7, с. 35].

Поступово частина християнських уявлень оязичується, а частина язичницьких губить своє попереднє значення. Однією з найхарактерніших рис досліджуваної епохи був пошук шляхів поєднання християнського світобачення із світобаченням язичницьким. Яскраво цей процес проявив себе в літературі Київської Русі. Так, з одного боку, «Слово про закон і благодать» [6] дає блискучу антитезу поганства та християнства, а з іншого – Іларіон тут виходить за межі канону і відтворює певною мірою язичницький, народний світогляд. Прославляючи Київську Русь, Іларіон суттєво відходить від ортодоксальної доктрини, наголошуючи на ідеях, характерних для народного світобачення. Героями у «Слові...» поряд з християнами Ольгою та Володимиром стають не святі і навіть не християни. Головною цінністю цих героїв (язичники, князі Святослав та Ігор) визнається їх діяльність, яка не обов'язково відповідає вимогам християнської моралі, зате направлена на вирішення найгостріших проблем киеворуської державності. Проголошуючи ідею державності, митрополит Іларіон, а за ним і низка інших християнських діячів, роблять спробу поєднати народну традицію та християнську мораль, наближаючи останню до народної самосвідомості. Аскетизм поступається місцем подвигу в ім'я держави.

Двовір'я не замикалось тільки в колі вірувань та обрядів, воно впливало і на розвиток філософсько-світоглядних ідей, включаючи етичну та естетичну свідомість, історичне мислення, уявлення про суспільство. Весь комплекс пам'яток матеріальної культури й писемності, усна традиція в зафіксованих найдавніших шарах, живопис



свідчать про взаємодію та взаємопроникнення в культуру Русі кількох світоглядних шарів.

На початку II тис. н. е., на рівні елітарної культури, в письмових джерелах це насамперед відбивається в тексті «Слова о полку Ігоревім» [16], написаному через два століття після введення християнства. Тут згадуються старі божества (Велес, Стрибог, Хорс, Див та ін.), а також наводиться активне ставлення сил природи до різних етапів походу новгород-сіверського князя Ігоря Святославича на половців в 1185 р.

Отже, києворуське християнство цілком свідомо йде на компроміс з народним світосприйняттям. Одним із таких компромісів було пристосування церкви до князівсько-дружинницького побуту. В літописах, у «Києво-Печерському патерикові» [8] знаходимо постійні згадки про стійкі відносини керівництва Києво-Печерського монастиря з княжим двором. Церкві просто доводиться сприймати чимало проявів традиційного світовідношення. Але, сприймаючи їх, церква здійснює спробу надати їм нового християнського смислу.

Так, наприклад, у цьому плані показовим є відношення києворуських християн до такого явища, як княжий банкет («пир»), який був нічим іншим, як стародавнім язичницьким обрядовим актом. Заперечувати або повністю заборонити цей обрядовий акт церква не могла. Однак, признаючи банкет у цілому, можна було вимагати заборони якоїсь, найбільш небажаної його частини. Будучи християнами, князі та дружина також не могли не піти на компроміс. Звідси одна частина обряду визнається законною, інша забороняється або осуджується. Підтвердження вищезазначеному знаходимо в «Києво-Печерському патерику», де наголошується на тому, що навіть видатний подвижник та аскет Феодосій Печерський відвідує княжі банкети. Тут також говориться і про засудження ним надмірних веселощів, «бісівських» ігрищ і пісень. Феодосій Печерський найпосплідовніше формулює нові орієнтири та ідеали києворуської православної церкви та норми християнського аскетизму відповідно до нових часів. Він не тільки проголошує певні ідеї, але й послідовно втілює їх у життя.

Популярність «Києво-Печерського патерика» та агіографічної літератури в цілому пояснюється тим, що література такого роду була спрямована не до вузького кола інтелектуальної еліти, а до народу. Справа в тому, що гострота світоглядної ситуації тих часів полягала не стільки в боротьбі з проявами язичництва, скільки в підпорядкуванні масового «оязиченого» світогляду суспільства християнству.

Якщо для самої церкви, для верхівки кліру та незначної кількості

представників світської верхівки суспільства були необхідними богословські положення в інтелектуальному теологічному та філософському опрацюванні, то для широких кіл суспільства необхідна була література наставницького характеру, проста для сприйняття. Подібна література повинна бути наповнена яскравими, живими образами, близькими народному світосприйняттю. Таким вимогам могли відповідати такі твори, які можна було б не тільки читати, але й переказувати усно як легенди та казки. Окрім того, масове «оязичене» світосприйняття епохи потребувало надприродного підтвердження нової віри. Віра в чудеса була невід’ємною рисою міфологічного світосприйняття. Власне тому підтвердженням нової віри стали подвиги і чудеса, які творилися новими християнськими героями. Саме таких героїв зображує «Києво-Печерський патерик», зміст якого наповнений чудесами, надприродними подіями, різними знаменнями і віщуваннями, до яких так схильна народна фантазія. При цьому чудеса повинні були бути вже сильніші не тільки від чудес фольклорно-епічних, міфологічних, а й узятих із візантійської агіографії і навіть біблейських. У «Києво-Печерському патерикові» святі подвижники не лише творять християнські подвиги та чудеса, які багато в чому повторюють чудеса біблейські, але й здійснюють вчинки, характерні для подвигів героїчного епосу.

Ще однією важливою особливістю «Києво-Печерського патерика» є те, що більшість чудес, описаних в ньому, є «спасительними», рятувальними, тобто такими, які вказують людям шлях до спасіння, виступають своєрідним прикладом, взірцем.

Отже, стійкий вплив «Києво-Печерського патерика» як на середньовічну світоглядну культуру Київської Русі, так і на світогляд більш пізніх часів пояснюється тим, що в ньому досить чітко знайшли відображення ті тенденції духовного життя епохи, які лежали в основі становлення нового типу світоглядної культури, згідно з якою аскетизм ставав не метою у собі, а засобом духовного оновлення, невід’ємним елементом якого стали ідеї милосердя та гуманізму.

Підбиваючи підсумки, можна впевнено говорити, що на рубежі I та II тис. н. е. Київська Русь увійшла в християнський світ як рівноправний партнер і отримала від цієї акції значні та позитивні імпульси, що сприяли розвитку її культури в цілому. Однак у той же час давньоруська епоха стала епохою протистояння старої і нової релігійних систем, що привело до появи такого духовного феномену, як двовір’я. IX–XIII ст. стали перехідним етапом у розвитку християнства на терені сучасної України. Повне утвердження християнства розпочалося

в другій половині XIII ст., коли в результаті внутрішнього духовного розвитку суспільства, а також глобальної для країни катастрофи – навали орд Батия і загибелі Київської держави – східні слов'яни повністю повертаються до християнства, а прадідівські божества стають переважно реліктами.

Необхідно зазначити, що християнство досліджуваної епохи, не зважаючи на категоричність доктринальних положень, по суті, йшло назустріч потребам тогочасної масової свідомості. Для того, щоб залучити народні маси до нової релігії, церква повинна була урахувувати настрої всіх верств суспільства, інакше вона була просто нездатна оволодіти душами та свідомістю людей. Офіційна християнська культура співіснувала з елементами світосприйняття, які породжувалися чужим їй духовним життям лише поверхнево християнізованих народних мас. Народне життя було наповнене міфологічними уявленнями, язичницькими забобонами. Християнство частково асимілювало ці уявлення, частково витіснило, але повністю знищити їх так і не змогло.

### Література:

1. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков – СПб.: Стасюлевич, 1914. – 386 с.
2. Афанасьев А. Н. Древо жизни: [Избранные статьи] / А. Н. Афанасьев. – М., 1983. – 464 с.
3. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. (у 2 т.) / Гальковский Н. М. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1913. – Т. 2. – 316 с.
4. Глинка Г. А. Древняя религия славян / Г. А. Глинка. – М. : Митава, 1804. – 302 с.
5. Голуб А. П. Світоглядні парадигми Київської Русі : феномен двовір'я : Афгореф. дис. на здобут. н. ст. к. ф. н. / А. П. Голуб. – Дніпропетровськ : Вид-во Дніпропетровського державного університету, 1994. – С. 13.
6. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / Іларіон Київський // Давня українська література : хрестоматія [упоряд. М. Сулима]. – К. : Освіта, 1992. – С. 195-628.
7. Історія релігії в Україні. У 10-ти т. – Т. 2: Українське православ'я / За ред. проф. П. Яроцького. – К. : Український центр духовної культури, 1997. – С. 35.
8. Києво-Печерський патерик / [Підгот. тексту, вступ, приміт. Д. Г. Абрамовича; Післямова В. Т. Кречотень]. – (Репринт. перевид.) – К. : Час, 1991. – 278 с.
9. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія : Вибрані праці з фоль-

- клористики й літературознавства / М. І. Костомаров. – Київ : Либідь, 1994. – 384 с.
10. Кривелев И. А. История религий. Очерки в двух томах / И. А. Кривелев. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – С. 351
11. Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / И. Левин. – М. : Индрик, 2004. – 214 с.
12. Лозко Г. С. Українське народознавство / Г. С. Лозко. – Х. : Видавництво «Див», 2005. – 469 с.
13. Мильков В. В. Христианство и язычество : проблема двоеверия. Введение христианства на Руси / В. В. Мильков, Н. Б. Пилюгина. – М. : Мысль, 1987. – 380 с.
14. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Ф. Сумцов. – М. : Ладога-100, 2007. – 110 с.
15. Русанова И. П. Языческие святилища древних славян / И. П. Русанова, Б. А. Тимошук. – М. : Из-во Ладога-100, 2007. – 304 с.
16. Слово о полку Игореве : Сборник / [Вступ. Статьи Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева] – Л. : Советский писатель, 1985. – 498 с.
17. Шуба О. Православ'я і традиції національної культури / О. Шуба // Релігійна традиція в духовному відродженні України. – Полтава, 1992. – С. 25-26.
18. Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого) / А. П. Щапов. – [Соч. в 3 т.]. – СПб., 1906-1908. – [Т. 1], (1906). – С. 33-172.

УДК 316.74:2

**Олександра Пташник-Середюк****РЕЛІГІЙНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ СТУДЕНТСТВА**

*У статті подано аналіз релігійної самоідентифікації студентської молоді як важливої складової соціокультурної ідентичності. Визначені характерні риси релігійної самоідентифікації студентів Прикарпатського регіону. Зроблено висновки, що релігія посідає значне місце в житті молодих людей і є своєрідним моральним орієнтиром у процесі становлення її світогляду.*

**Ключові слова:** самоідентифікація, релігійна ідентифікація, ідентифікація.

***Ptashnik-Seredyuk O. Religious self-identification of students***

*The article presents an analysis of religious self-identification of students as an important component of social and cultural identity. The characteristic features of religious identity as students Transcarpathian region. The conclusions that religion occupies a significant place in the lives of young people and is a kind of moral guidance in the establishment of its outlook.*

**Key words:** self-identification, identification, religious identification.

***Пташник-Середюк О. Религиозная самоидентификация студенчества***

*В статье представлен анализ религиозной самоидентификации студенческой молодежи как важной составляющей социокультурной идентичности. Определены характерные черты религиозной самоидентификации студентов Прикарпатского региона. Сделаны выводы, что религия занимает значительное место в жизни молодых людей и является своеобразным моральным ориентиром в процессе становления его мировоззрения.*

**Ключевые слова:** самоидентификация, религиозная идентификация, идентификация.

Українське суспільство сьогодні, як ніколи, потребує солідарності, суттєвих змін та орієнтацій на європейські стандарти. Але життєві труднощі спонукають частину громадян звертатись до релігії, довіряти церкві, які все ж таки тривалий час залишаються головним інтеграційним та визначальним чинником духовного життя суспільства і

сприяють адаптації до кризових умов. Тому вивчення стану релігійності та релігійної самоідентифікації – це є певною мірою ключ до розуміння не тільки впливу релігійних феноменів на соціум, але й самих суспільних процесів. Наприклад, можна зрозуміти, як впливає релігійність на соціальну поведінку людей, на стабільність, солідарність, збереження цілісності суспільства.

У сучасній соціології релігії проводяться досить глибокі дослідження впливу релігії на різноманітні сторони життєдіяльності людей. Це насамперед показ впливу релігійно-морального фактору у суспільстві такими російськими вченими, як: Л. Н. Мітрохіна, М. П. Мчедлов, Ж. Т. Тощенко. Проблемами релігійності українського соціуму займаються такі науковці, як: О. І. Вишняк, Н. П. Дудар, В. Є. Єленський, О. А. Пенков, М. А. Паращевін, Л. С. Рязанова.

У сучасній Україні, згідно з даними різних досліджень, до категорії віруючих зараховують себе 60-80% населення. Особливо помітним є звернення до релігії серед молоді. Це пов'язано з тим, що в неї відбувається процес становлення життєвих орієнтацій. Сучасні молоді люди поставлені в екстремальні умови: зміни в соціально-економічних, політичних відносинах супроводжуються кризою в духовній сфері. Вони самі змушені вирішувати, що для них є більш цінним: відхилити вже існуючі моральні норми чи інтегруватись в нові. Сьогодні різко змінилися соціальні умови „входження в життя”, істотно обмежені можливості повноцінного соціального становлення, втрачені соціальні і морально-ідеологічні орієнтири. Різко ослабла роль інститутів соціалізації молоді: сім'ї, школи, системи професійної освіти, суспільно-політичних організацій, рухів, засобів масової інформації і комунікації. Своє місце в цьому переліку посідає і церква, вносячи у складний процес соціального становлення юнаків і дівчат дещо нове.

Сьогодні простежується тенденція розуміння, особливо віруючою молоддю, основ релігійної поведінки залежно від конфесійних вимог (відчутним є намагання пояснити, виходячи з основних догматів своєї релігії, правомірність та потребу відвідування релігійних служб, зібрань тощо). Це дає підставу припустити, що саме серед віруючої молоді поширюється тенденція самоідентифікації не лише на підставі зовнішніх релігійних чинників, як це було раніше, але й за внутрішніми потребами – розуміння сутності тих чи інших ритуалів, культів та обрядів.

На думку Є. В. Єленського, реальний рівень релігійної зорієнтованості молоді в Україні зумовлений вивільненням духовного світу юнаків і дівчат від тотального ідеологічного контролю; пошуками

світоглядних та смисложиттєвих орієнтирів у суспільстві, яке переживає всеохоплюючу кризу, в тому числі духовну і психологічну; виявами нонконформістської субкультури, що специфічно відсепаровує молодіжні групи від культури старших поколінь, в якій релігію було витіснено на далеку периферію [1, с.73].

Як зазначає російський вчений Павло Клевцов, релігія дає молодій людині сенс життя, світогляд, розуміння інших людей, самого себе, своєї душі та тіла. Вона має досить сильне виховне значення, адже це досвід великої кількості поколінь. Релігія соціалізує молоду людину, тому що релігійна община виступає як «ідеальний соціум», щодо якого (а значить – і стосовно суспільства в цілому) у людини з'являються свої зобов'язання. Релігія також стає живим зв'язком її адепта зі світовою культурою, тому що світові релігії мають досить велику історію, сягають своїм корінням у різноманітні культури [2, с. 7]. Досить часто релігія повертає людину до життя, дає їй могутній стимул, робить її активною, цілеспрямованою, оптимістичною.

Релігійність студентів, як свідчать російські і українські дані соціологічних досліджень, за своїм змістом і рівнем відображає стан релігійності в суспільстві. Церковні діячі добре розуміють, що майбутнє релігії багато в чому залежить від того, чи вдасться їй завоювати підтримку підростаючого покоління. Саме тому метою нашої статті є дослідження питання прихильності молоді до релігії, її впливу на формування особистості і, особливо те, як сьогодні релігія виступає як етнокультурний ідентифікатор, елемент національної культури, традицій, звичаїв, як аспект наступності поколінь, поваги до старших.

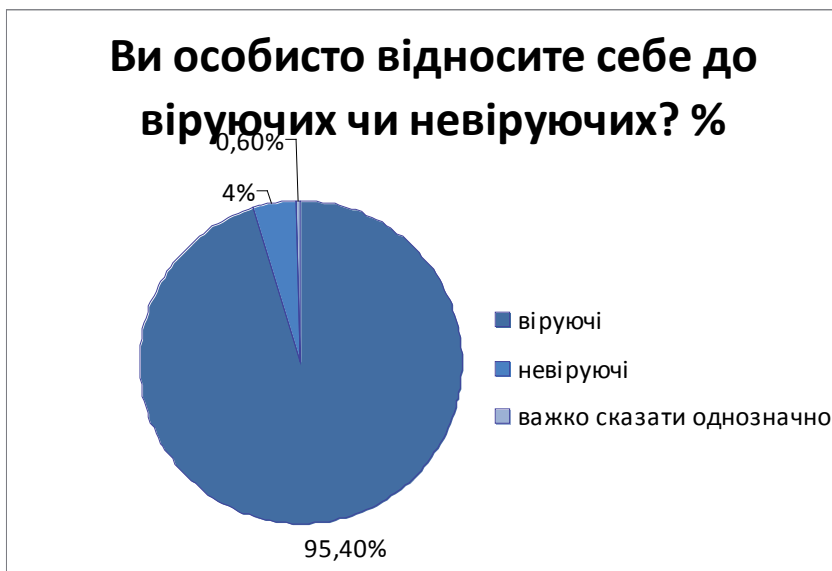
Помітно, що релігійна ідентичність змінюється, і, зокрема, у Прикарпатському регіоні ці процеси безумовно є специфічними. Для того, щоб зрозуміти суть цих змін, нами було проведено соціологічне дослідження студентської молоді Івано-Франківської області протягом 2006-2010 років, яке показало динаміку зміни ставлення до релігії.

За результатами нашого дослідження, 96% студентської молоді вірять у Бога, 0,60% – не вірять і 4% – ще не визначилися, тобто вагаються між вірою та невір'ям (рис. 1).

Цей показник збільшився в порівнянні з 2006 роком, коли до групи віруючих зараховували себе 70.7% – молодих людей, 21.4% – вільнодумці, 5.3% – коливаються між вірою і невір'ям, 0.9% – атеїсти, 0.9% – невіруючі, 0.4% – байдужі до питань віри. Відповідно до цих даних можна дійти висновку, що група людей, які ідентифікують себе як віруючі, зросла на 24%, тих, що вагаються між вірою та невір'ям, зменшився на 1,3% і показник групи невіруючих залишається стабільним



у межах 1%. Це свідчить про те, що молоді люди в своїх світоглядних пошуках і надалі приходять до розуміння Бога і що релігійні вірування відіграють велику роль у їхньому житті. Підтвердженням цього є такі дані, отримані нами в результаті опитування: 50% респондентів відчували свою віру в Бога і стали віруючими людьми в дошкільному віці до семи років, 44% – у віці від семи до сімнадцяти років і 6% – в роки молодості від 17 до 30 років. Хоча чимало дослідників схиляються до думки, що в нашому суспільстві вже відбувся основний вплив віруючих у період 90-х років.



**Рисунок 1**

У нашій анкеті ми помістили питання про те, чи є віруючими батьки молодих людей, і 96,7% дали ствердну відповідь, а 3,3% відповіли, що їхні батьки не вірять в Бога. Якщо порівняти відсотки віруючих дітей та батьків, то вони майже однакові, тоді як відсоток невіруючих у батьків вищий. А в молоді приблизно такий самий відсоток тих, хто ще не визначився зі своєю релігійною приналежністю. Це свідчить про те, що у молодих людей ще відбувається становлення світоглядних орієнтацій і їхні уподобання схильні до змін.

На запитання, що впливає на формування релігійної свідомості студентської молоді, ми отримали такі результати: 45,0% – церква,

40,0% – сім'я, 4,0% – навколишнє оточення і 11,0% – важко відповісти. Схожі результати було отримано при дослідженні студентів Національного університету «Львівська політехніка» та Вищої школи імені Богдана Ясінського у Польщі (табл 1).

Хоча у поляків та львів'ян дещо вищим є відсоток впливу сім'ї 48,2% – у поляків та 53,9% – у львів'ян, тоді як церкви 22,2% і 30,7% відповідно. Але це суттєво не змінює ситуації і саме сім'я та церква має близько 75% впливу при формуванні релігійної свідомості молоді людини.

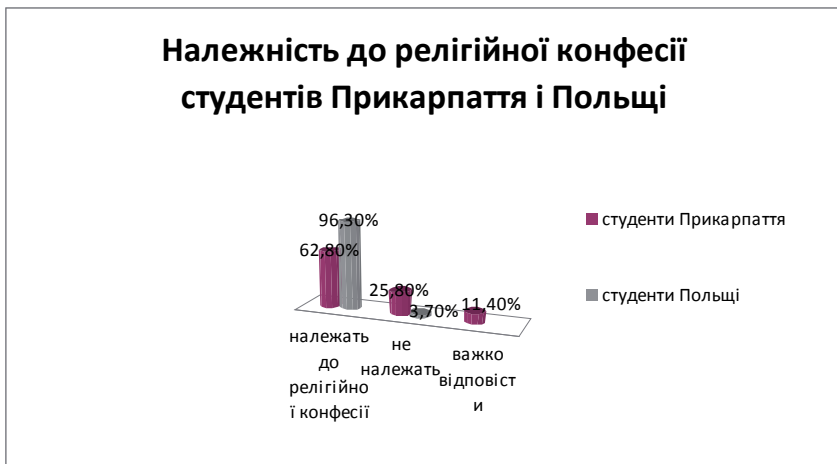
*Таблиця 1*  
*Інститути, що впливають на формування релігійної свідомості студентства (у%)*

<b>Інститути</b>	<b>Студенти Прикарпаття</b>	<b>Студенти Національного університету «Львівська політехніка»</b>	<b>Студенти Вищої школи імені Богдана Ясінського (Польща)</b>
Сім'я	40%	53,9%	48,2%
Церква	45%	30,7%	22,2%
Оточення	4%	7,7%	14,8%
Не визначилися з відповіддю	11%	7,7%	14,8%

Ці дані підтверджують висновки української дослідниці Н. С. Гаврилової, що саме сім'я і традиційні релігійні конфесії мають значний вплив на формування світоглядних орієнтацій сучасного студентства, сприяють його визначенню щодо релігійної приналежності. Про роль виховання в батьківській сім'ї, досвід шкільних років, відношення в групах однолітків і можливості культурного оточення говорив Е. Еріксон як про одні з визначальних у формуванні життєвих планів, перспектив, у спрямованості розвитку особистості. Це підтверджується і тим, що відсоток віруючих серед студентської молоді та їхніх батьків майже однаковий (95,0% – студенти і 96,7% – батьки). Можна говорити про релігійну однорідність сімей студентів Прикарпатського регіону, хоча це є характерним і для всієї України, про що говорить М. Парашевін у брошурі «Релігія та релігійність в Україні».

Причислення себе до групи віруючих, невіруючих чи «невизначених» можна назвати першим рівнем релігійної самоідентифікації особистості. Наступним є визнання своєї належності до певного віросповідного напрямку, релігійної конфесії. Тому одним із запитань

нашої анкети було: «Якщо Ви є віруючим, то чи належите до певної релігійної конфесії?». Ми отримали такі результати: 62,20% молодих людей відносять себе до певної релігійної конфесії, 25,80 – не визнають такої належності і 11,40% – не можуть дати однозначної відповіді. Якщо для порівняння брати студентів Польщі, то у них відсоток тих, хто ідентифікує себе з певною релігійною конфесією, є значно вищим (рис. 2).



**Рисунок 2**

Ідентифікація з конкретною релігійною конфесією подана у таблиці 2.

*Таблиця 2*  
*Конфесійний розподіл серед студентів Прикарпаття (%)*

Конфесії	Відповіді респондентів
Українська православна церква Московського патріархату (УПЦ МП)	3,5%
Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП)	10,4%
Українська автокефальна православна церква (УАПЦ)	6,9%
Українська греко-католицька церква(УГКЦ)	51,4%
Інша православна церква	4,8%

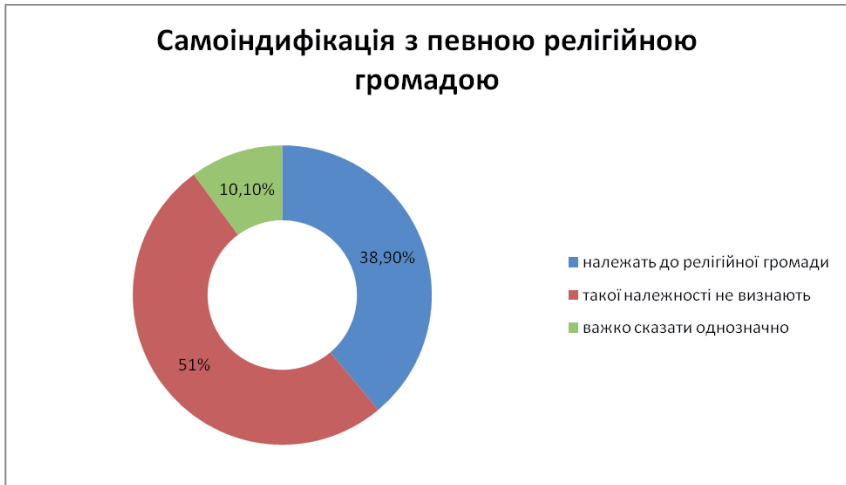
Римо-католицька церква	8,3%
Євангельські християни баптисти	1,3%
Церква свідків Єгови	1,3%
Належу до іншої християнської церкви	2,0%
Належу до іншого нехристиянського віросповідання	0,6%
Відмовляюся від відповіді	9,7%

Таким чином, згідно з даними, наведеними вище, видно, що найбільшу прихильність серед студентської молоді Прикарпаття має Українська греко-католицька церква (51,4%). Це пов'язано, насамперед, із історичними особливостями цього регіону. Саме УКГЦ протягом тривалого часу зберігала традиції даного регіону, виконувала консолідуючу та інтегруючу роль. І, як вже було зазначено, найбільшу роль у формуванні релігійної свідомості молоді людини відіграє сім'я та церква, то відповідно студентська молодь є прихильником традиційного конфесійного сповідання, притаманного цьому регіону.

Якщо для порівняння взяти відповіді студентів Польщі, то 100% респондентів, які ідентифікували себе як віруючі, віднесли себе до такого напрямку християнства як римо-католицизм. Отже, можна дійти висновку, що для даної країни також характерним є традиційний тип релігійної ідентичності і майже непритаманний нетрадиційний. Поляки є більш гомогенними у своїх віруваннях ніж українці, тобто Римо-католицька церква утримує досить сильні позиції у суспільстві, що відповідно сприяє національній самобутності, консолідації та інтеграції. Адже релігійна ідентичність та процес ідентифікації багато в чому є пов'язаним із національною та етнічною ідентифікацією і досить часто проводяться паралелі між етнічною, національною приналежністю та віросповідним напрямом. Наприклад, росіянин – православний, єврей – іудей, турок – мусульманин, поляк – католик.

Наступним, більш вужчим показником релігійної самоідентифікації є належність до релігійної громади – спільності віруючих одного релігійного напрямку, віросповідання, які добровільно об'єдналися з метою спільного задоволення релігійних потреб, здійснення культових дій. Тому одне із запитань нашої анкети стосувалося того, чи ідентифікують себе молоді люди з певною релігійною громадою.

38,9% молодих людей є членами певної релігійної громади, 51% – не належать до релігійної громади і 10,1% – не змогли визначитися з відповіддю і обрали варіант «важко сказати однозначно» (рис. 3).



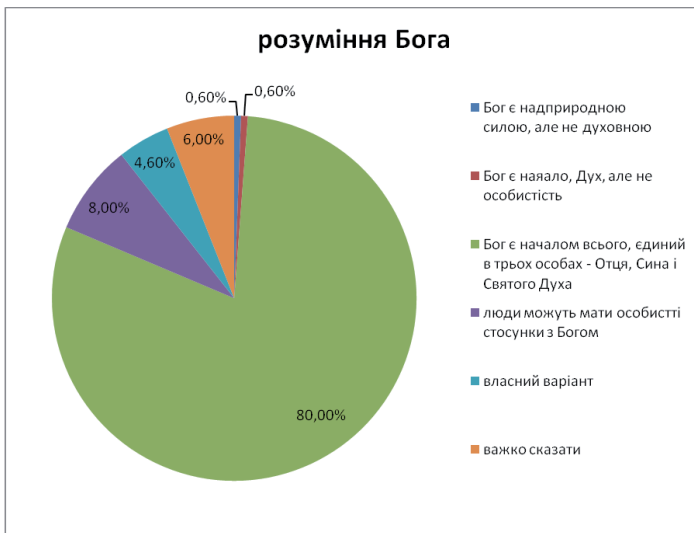
**Рисунок 3**

Схожі результати (44,40% зазначили належність до релігійної громади) ми отримали під час дослідження в Польщі і децю вищі (52,60%) під час опитування студентів Національного університету «Львівська політехніка».

У релігійній громаді, групі достатньо сильно розвинена ідентифікація віруючих в особливе єдинство. Особливістю релігійної групи є те, що її члени спільно реалізують мету релігійного характеру і керуються у своїй поведінці релігійними нормами. Релігійна група вирізняється почуттям віри, яка визнається спільно, та почуттям ідентичності. Як зазначає український соціолог М. Парашевін, належність до певної релігійної громади переважно є корисною для віруючих. Адже лише 17,30% членів таких громад не отримують від неї жодної підтримки (14,70% не змогли визначитися). Решта 68,0% мають ту чи іншу користь від такої належності. Причому ця користь є переважно моральною. Більшість членів релігійних громад (61,0%) мають від них духовну підтримку [4; с. 333]. Результати нашого опитування дають можливість дійти висновку, що студентська молодь, ідентифікуючи себе з певною релігійною конфесією, не є членом конкретної релігійної громади. Це може бути пов'язано з тим, що в молодих людей ще не повною мірою сформувалося почуття відповідальності, неспроможністю надавати матеріальну підтримку Церкві, а також з пошуком світоглядних орієнтирів. Разом з тим, такий відсоток належ-

ності до релігійної громади є досить високим в порівнянні з даними, які подає О. С. Кисельов щодо досліджень релігійності київських студентів, де належність до релігійної громади означило тільки 2,0% респондентів.

Ще однією складовою релігійної свідомості та релігійної ідентифікації є розуміння Бога, яке становить основу віровчення. Нами було запропоновано респонденту обрати судження, яке є близьким до його розуміння Бога. Оскільки більша частина молодих людей належить до традиційного типу релігійної ідентичності (до православ'я та греко-католицизму), то відповідно 80,0% вважають, що Бог є началом всього, єдиний в трьох особах – Отця, Сина і Святого Духа. Таке розуміння Бога є традиційним та головним в догматиці православ'я та католицизму, воно є одним із основних положень Символу Віри. 8,0% молоді вважають, що люди можуть мати особисті стосунки з Богом. 4,60% – написали власне розуміння Бога: Бог – це любов, Бог – єдиний творець всього живого, Бог є водою для душі людини, Бог – вища енергія, Бог є Богом, є тільки дві божественні сили, на яких тримається всесвіт – це чоловік і жінка. 0,60% обрали варіант, що Бог є надприродною силою, але не духовною, 0,60% – Бог є начала, Дух, але не особистість і 4,60% не змогли дати ствердної відповіді (рис. 4).



**Рисунок 4. Яке твердження найбільш близьке до Вашого розуміння Бога? %**

Схожі результати ми отримали і під час опитування серед студентів Польщі та Національного університету «Львівська Політехніка». Це є свідченням того, що в тих регіонах, країнах, де переважає традиційне християнське віросповідання, – розуміння Бога віруючими є також традиційним та відповідає догматиці християнства. Знання догм християнської церкви, розрізнення релігійних конфесій та громад є ознакою досить високого рівня релігійної освіченості молодих людей.

Також варто звернути увагу на роль релігії та релігійних організацій у суспільному житті та житті молодого людини зокрема. Наприклад, відповідно до нашого дослідження, студентство звертає увагу на те, що релігійні організації повинні відігравати активну роль у духовному та суспільному житті нашої країни (35,20%), 31,10% – вважають, що вони повинні займатися духовно-моральною сферою життя особи і суспільства, 28,50% – вони повинні задовольняти релігійні потреби віруючих і 4,60% – їхня діяльність повинна бути суворо обмежена. Щодо ролі церкви та релігії в зміцненні традицій та моралі в українському суспільстві, відповіді розподілилися так: 48,80% – релігія та церква відіграє значну роль у зміцненні моралі в українському суспільстві, 37,60% – відіграє деяку роль, 4,80% – практично не відіграє ніякої ролі, 6,80% – не змогли дати відповіді на поставлене запитання і 2,0% – не цікавляться цим питанням.

Таким чином, за даними проведеного дослідження можна виділити характерні риси релігійної самоідентифікації студентів Прикарпаття:

96,0% студентів є віруючими;

94,0% віруючих відчули свою віру в Бога до 17 років.

Конфесійну належність декларують 62,80% молодих людей, з яких 51,40% належать до УГКЦ, 10,40% – УПЦКП, 6,90% – УАПЦ, 3,50% – УПЦМП, 8,30% – Римо-католицької церкви і 4,30% – до протестантів;

38,90% віруючих молодих людей належать до певної релігійної громади. Це є свідченням того, що молоді люди, ідентифікуючи себе з віруючими та визнаючи приналежність до певного віросповідного напрямку, меншою мірою є «воцерковленими». Тобто у них ще не повною мірою сформоване «Ми-відчуття» і відчуття відмінності від інших – «вони», що притаманне для членів релігійної групи. Разом з тим 61,20% респондентів наголошують на тому, що церква, яку вони відвідують, виховує у своїх вірних активну, ініціативну поведінку людини-творця у всіх сферах суспільного життя.

Для студентської молоді Прикарпатського регіону є традиційним розуміння Бога як начала всього, єдиного в трьох особах – Отця, Сина і Святого Духа.

Найбільший вплив на формування релігійної свідомості молодих людей мають церква – 45,0% та сім'я – 40,0%, що є характерним для цього періоду соціалізації особистості. Адже саме сімейне оточення та традиції є основними інститутами, які мають найбільший вплив на формування ціннісної системи особистості в період дитинства та юності.

### **Література:**

1. Єленський В. Є., Перебенесюк В. П. Релігія. Церква. Молодь. – К.: АЛД, 1996. – 160 с.
2. Клевцов П. Мысли о науке, религии и современной культуре // ЗС. – 2007. – № 3 (44).
3. М.Парашевін Релігія та релігійність в Україні. / За ред. С. Макеєва. – К., 2009. – 68 с.
4. Українське суспільство 1992-2009. Динаміка соціальних змін; за ред. д-ра економ. наук В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги. – К.: Інститут соціології НАН України, 2009. – 560 с.



**ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ  
ІДЕНТИЧНОСТІ**

УДК 130.32

Тетяна Павлова

## ПОШУК ПРАВОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ГЕГЕЛЯ

*У статті розглядаються питання абстрактного права, як початкового етапу розвитку правової ідентичності особи у філософії Гегеля. Особлива увага приділяється розвитку волі, яка на етапі абстрактного права виступає як суб'єктивна, але вже спрямована у своєму складному шляху на об'єктивізацію.*

**Ключові слова:** ідентичність, абстрактне право, об'єктивний дух, розвиток.

*Pavlova T. A search of legal identity of person is in the philosophical looks of Hegel*

*The matters of abstract law are examined, as the initial stage of development of legal identity of person in philosophy of Hegel. The special attention is spared to development of will which on the stage of abstract right comes forward as subjective, but already directed in the difficult way on objectivity.*

**Keywords:** identity, abstract right, objective spirit, development.

*Павлова Т. Поиск правовой идентичности личности в философских воззрениях Гегеля*

*В статье рассматриваются вопросы абстрактного права как начального этапа развития правовой идентичности личности в философии Гегеля. Особенное внимание уделяется развитию воли, которая на этапе абстрактного права выступает как субъективная, но уже направлена в своем сложном пути на объективацию.*

**Ключевые слова:** идентичность, абстрактное право, оубъективный дух, развитие.

Правова проблематика виступає у гегелівській філософії як провідна. Поступовий розвиток права у контексті розвитку об'єктивного духу починається у нього з абстрактного права. В абстрактному праві людина стає особою – правовим суб'єктом, саме з цього моменту вона визначає себе як права особа, що належить до загального правового універсуму й ідентифікує себе з ним.

Закони природи є більш визначеними, детермінованими на відміну від правових настанов, тому правові закони можуть порушуватися, оскільки вони спрямовані на свідомість, волю особи, які обумовлені її свободою. На думку мислителя, необхідно розрізняти: 1) загальне право, право як право; 2) особливе право, яке стосується лише права окремої особи на окрему річ [2, с. 45]. Мова йде про те, що коли порушують загальне право, то таким чином особу не визнають як суб'єкта права взагалі, коли ж спір іде стосовно якоїсь конкретної речі, то може з'ясуватися, що вона дійсно їй не належить. У першому випадку заперечується взагалі те, що людина є правовою особою, – це випадки, що розглядаються кримінальним правом, у другому випадку правосуб'єктність особи взагалі визнається, але не визнається її право на якусь конкретну річ, – це випадки, що розглядаються цивільним правом [2, с. 46].

Масштаб і рівень відношення до права встановлює на думку мислителя і ту сферу права, у рамках якого такі питання повинні розглядатися. Кримінальне право і процес має справу з насиллям: над особою, над власністю особи і таке ін. Таке насилля з необхідністю повинне бути припинено. Особа, що вчиняє злочин, є представником людського роду, а значить істотою, що має розум, поведінка якої повинна відповідати загальному. Якщо ж таке насилля не припинити, воно виступає загрозою для всього загального. Злочинець постулює своїми діями закон, але закон не юридичний, а суб'єктивно-протиправний, який визнається лише ним. На противагу йому необхідно застосовувати загальний закон. Цивільне право займається з'ясуванням того, кому належить право, що є спірним, учасники процесу визнають право взагалі і з його допомогою намагаються вирішити приватний правовий конфлікт. Цивільне право і цивільний процес розглядає саме такі приватно-правові спори.

Для здійснення функцій по захисту прав необхідні спеціальні органи у державі, тільки тоді це буде покарання, а не самосуд, який є недопустимим і випадковим. Коли здійснюється помста, то пристрасть виходить на перший план, а право залишається десь позаду. Гегель зазначає, що справедливість, що здійснена як помста, і є, своєю чергою, новою образою, сприймається тільки як одиничний вчинок і відтворюється, таким чином, без примирення до нескінченності [2, с. 48].

Щодо розвитку волі, зазначає І. Ільїн, абстрактна воля розвивається таким же чином, як розвивалася душа і виростала свідомість. Вона приймає об'єкт, спрямовує себе у нього, стверджує себе у ньому, отримує через нього зовнішнє існування, споживає і засвоює його,

потім покидає його і, нарешті, обтяжена пануванням і змістом, повертається у себе вільною. Вона долає в об'єкті його дурну самотність, ізольованість, безцільність, випадковість і не натхненність; подолання цих якостей в об'єкті відповідає подолання суб'єктом у самому собі безпосередності, абстрактності, довільності, зовнішньої зверненості і розколотості: зовнішній процес вивільнення є, як завжди, його «іпсо» процес внутрішнього самозаглиблення [3, с. 319].

У абстрактному праві має місце як визнана лише один волі – суб'єктивна. Договір передбачає вже і існування іншого виду волі – волі інших, яка виражається у тому, що інший визнається як особа, власник, але така воля ще може порушуватися. Визнання волі іншого носить у договорі швидше характер збереження своєї приватної власності, у такому взаємному визнанні кожен володіє тим, що йому належить. У злочині є наявною вже не тільки воля іншого, але і загальна воля взагалі, хоча і перша, і друга нехтуються злочинцем, виступають об'єктом порушення.

Починаючи з абстрактного права, почався рух права до досягнення ним свого поняття. Почався він як зрушення, хоча на етапі абстрактного права ще не значне, суб'єктивної волі на тій підставі, що є якась інша воля, що є загальне. Абстрактне право – це все ще царина суб'єктивності, особливості і їх абсолютизації, але воно вже містить у собі потенцію визнання ще якоїсь іншої волі, окрім суб'єктивної. Для свідомості вже з'являється можливість визнання іншої волі. Абстрактне право не відповідає поняттю права, а виступає лише етапом його розвитку, наближенням до свого поняття.

Загальне вже згадується мислителем у розділі про абстрактне право, оскільки, коли здійснюється злочин, то він порушує не лише якесь певне визначене право, а і право взагалі. Загальне є регулятор суспільних відносин, правило, що містить у собі як принцип індивідуальні права і свободи і тому є універсальним. Саме до усвідомлення такого загального, як свого власного і направляється воля особи розвитку права. Але абстрактне право є лише потенція, вона показує лише можливість такого руху.

Розглядаючи абстрактне право, Гегель робить перехід від нього до моралі, як наступного етапу розвитку об'єктивного духу і просування волі від суб'єктивного до загального. У моралі особа виступає вже як така, що має внутрішні ціннісні переконання, які виступають як усвідомлений власний вибір, а не як зовнішній примус, ці моральні приписи особа може виконувати лише добровільно. У моралі особа має внутрішні моральні переконання, на які не поширюється дія держав-

них законів. Мораль – це сфера власних переконань, сфера свідомості і самосвідомості. Філософ зазначає, що у праві воля має своє наявне буття у зовнішньому; майбутнє, однак, є у тому, що воля повинна мати це наявне буття у самій собі, у внутрішньому [1, с. 153]. У моралі особа постає як вільна всередині, у суб’єктивній сфері, а не тільки щодо зовнішньої речі, як у абстрактному праві.

Шлях до правової ідентичності особи є складним і поступовим. Саме так його показує Гегель. І на першому, початковому етапі цього процесу людина усвідомлює себе як суб’єкт, що має власність, має права, має обов’язки перед іншими. І саме це усвідомлення робить її правовою людиною – особою. Тільки з моменту усвідомлення себе такою людина починає мислити відповідно до універсальних вимог права, набирає своєї активності розвиток правової свідомості, що виражається у правовій поведінці особи і відповідно формує правову реальність. Право залишається для особи чимось зовнішнім відносно неї до тих пір, поки не відбудеться її правова ідентифікація, поки право не займе у ціннісній ієрархії особи гідне місце.

### **Література:**

1. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
2. Гегель Г. В. Ф. *Философская пропедевтика // Работы разных лет: В двух томах*. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 630 с.
3. Ильин И. А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т.* / И. А. Ильин. – СПб. : Наука, 1994. – 541 с.
4. Керимов Д. А. *Философия права Гегеля и современность* / Ред. Д. А. Керимова. – М. : Наука, 1977. – 151 с.
5. Мотрошилова М. В. *Социально-исторические корни немецкой классической философии* / М. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 1990. – 205 с.

УДК 130.2

Тетяна Попад'їна

## СВІТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ ПРАВОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА УКРАЇНИ

*У статті осмислюються проблеми правової ідентичності Західної Європи та України в умовах проголошення про створення спільного європейського правового простору, а також можливості перенесення європейського досвіду формування правової культури на український історичний досвід праворозуміння.*

**Ключові слова:** культурна ідентичність, правова культура, європейський правовий простір.

### *Popadyna T. Philosophical aspects of the legal identity of Western Europe and Ukraine*

*The article deals with the problem of legal identity of Western Europe and Ukraine against the backdrop of the announced creation of a common European legal space, as well as with the possibility of transfer of the European legal culture forming experience to the Ukrainian historical experience in feeling for law and order.*

**Key words:** cultural identity, legal culture, European legal space

### *Попад'їна Т. Мировоззренческие аспекты правовой идентичности Западной Европы и Украины*

*В статье осмысливаются проблемы правовой идентичности Западной Европы и Украины в условиях провозглашения о создании общего европейского правового пространства, а также возможности использования европейского опыта формирования правовой культуры на украинский исторический опыт правосознания.*

**Ключевые слова:** культурная идентичность, правовая культура, европейское правовое пространство.

**Актуальність теми та постановка проблеми.** Україна задекларувала своє прагнення до входження у європейський правовий простір [1, ст. 11], тому усвідомлення вихідних положень правової ідентичності Європи є необхідною умовою для успішного запровадження чужих для українських традицій та досвіду державотворення юридичних правил і вимог.

На перший погляд, вплив правової системи досить легко розпо-

всюдити на будь-якій території, таке враження складається завдяки можливості примусового забезпечення виконання юридичних приписів. Та якщо юридичні норми не будуть усвідомлюватися як необхідні кожним членом суспільства, вони викликать внутрішній спротив та виконуватимуться лише до того часу, поки підкріплюватимуться загрозою застосування примусових заходів. Точне копіювання іноземної правової системи часто призводить не до зміни правосвідомості на території держави, а до формування нових, зовсім інших правових форм та створення невідомої раніше правової ідентичності. Тому одним із найбільш актуальних питань є оцінка умов, за яких можливим буде успішне перенесення базових засад та принципів європейської правової культури на територію України.

Дослідження будь-якого питання, пов'язаного із філософським аналізом метафізики права чи ролі держави у суспільному житті неможливе без звернення до питань правової культури. Тому значну увагу приділено питанням особливості західної правової свідомості такими видатними філософами як Ш.-Л. Монтескьє, Ж.-Ж. Руссо, Д. Локком, Г. Гроцієм, Дж. Ролзом, Д. Ллойдом, Л. Фуллером. Серед вітчизняних авторів особливо варто відзначити роль С. Алексеєва, В. Несерсянца, І. Дмитрієнка, Л. Бойко. Найбільш цікавим періодом в історії дослідження проблематики слов'янської правової культури є кінець XIX – початок XX століть – час гострої та жвавої дискусії, іноді навіть боротьби між принципово різними ідеологічними та світоглядними системами. Ідеї, висловлені В. Соловйовим, Б. Чічеріним, П. Новгородцевим, І. Ільїним, Б. Кістяківським, М. Бердяєвим, не втрачають актуальності і у наш час.

**Виклад основного матеріалу.** Існування феномену культури дозволяє людству замислитися над призначенням свого власного існування. Культура є універсальною смислотвірною системою, асоційованою з самою здатністю розуміння дійсності [9, с. 35]. Невід'ємною ознакою культури є її здатність створювати духовні та матеріальні цінності, вона є шляхом накопичення та передачі досвіду. Саме завдяки нагромадженню досвіду, який передається від попередніх поколінь поколінням прийдешнім, людство і має історію. Таким чином, культура є своєрідною програмою відтворення форм соціального життя, соціальних зв'язків, притаманних тому чи іншому суспільству на конкретному історичному етапі його розвитку [13, с. 129]. Перші писані тексти, з яких ми дізнаємося про культуру, традиції та звичаї життя давніх суспільств, є збірниками юридичних норм чи судових рішень, визначними пам'ятками юридичної думки (Закони XII та-

блиць, Закони Хамурапі, Руська правда). Аналіз таких документів дозволяє проаналізувати поступові зміни у суспільній свідомості як кожного окремого народу, так і людства у цілому. Таким чином, правові тексти виступають специфічними каналами передачі соціально-історичного та культурно-правового досвіду, дозволяючи немов би зустрітися в світі правової культури багатьом суб'єктам, незалежно від епохи їх проживання [4, с.98-99]. Історія міжнаціональних контактів найбільш повно відображається також на прикладі юридичних норм, оскільки політичне чи військове панування завжди супроводжувалося зміною не лише конкретних юридичних правил, а й усієї правової системи завойованої нації.

Право часто вважають лише одним із інструментів соціального управління, регулювання відносин між людьми. І з цієї точки зору правова культура є частиною духовної культури, але несе в собі великий утилітарний практичний початок [4, с. 99]. Та практичною сферою значення права у суспільстві далеко не вичерпується. Ідея рівності та прав людини народилася як політико-правова концепція, але в останні 60 років стала загальною для усіх ідеологій, націй, культур. Сьогодні навіть найбільш радикальні політичні сили не піддають сумніву принципіву рівність кожної людини на планеті. Сучасне уявлення про рівність людей у гідності і правах означає надання усім однакового набору прав та свобод, однак з обов'язковим урахуванням існуючої різниці між людьми, тобто зі зверненням уваги на особливі риси кожної особистості чи групи людей, які і відрізняють їх від решти [15, с. 448]. Концепція прав людини визначає не тільки побудову системи органів державної влади чи конструкції конкретних юридичних приписів, а має значний вплив на суспільну свідомість, виховуючи у кожній людині почуття власної гідності та усвідомлення необхідності поваги до інших. Важливо підкреслити той факт, що сучасні міжнародні норми щодо прав людини є майже універсальними і вимагають хіба що незначної корекції з огляду на культурне розмаїття [5, с. 52].

Для різних цілей та у відповідності із різними підходами до аналізу суспільних явищ, правова культура може розглядатися як визначена юридичними нормами поведінка або як фактор, який впливає на індивідуальну правову свідомість, або як сукупність ідей, покладених в основу правової поведінки [14, с. 116]. Правова свідомість і культура – інтегральні й багатовимірні феномени, пов'язані традиціями, цінностями, усталеними звичаями громадян та спільнот у ставленні до закону та інституцій справедливості, а також співвідношенням між звичаєвим правом (неформальними нормативними настановами



та практиками) та формальною системою права [12, с. 50]. Правова культура є частиною культури у цілому, правова ідентичність тісно пов'язана з ідентичністю культури політичної, духовної, релігійної. Однак правова культура водночас відрізняється від решти культурних феноменів, утворюючи власне унікальне поєднання матеріальних і духовних компонентів.

Тому порівняння різних типів культурно-правової ідентичності не може обмежуватися вивченням виключно систем законодавства різних країн, як не завжди можна зрозуміти сутність цілого, розібравши його на складові та аналізуючи лише окремі його частини [14, с. 114]. Будь-яка ідентичність (особиста, колективна, регіональна тощо) є завжди комплексним феноменом, що не зводиться до одної, навіть важливої, характеристики, хоча й може успішно та легко раціоналізуватися за її допомогою. Інші грані ідентичності та ціннісних орієнтацій можуть проявлятися латентно, [...] і їх дослідження є більш складним завданням [12, с. 49]. Правова культура – це надзвичайно багатогранне явище, яке охоплює знання про право, довіру до органів державної влади та психологічне сприйняття юридичної системи держави як справедливої та легітимної.

Завдання окреслити особливості ідентичності правової культури окремої держави ще більше ускладнюється тим, що сьогодні всі культури в цілому та правові культури зокрема формуються не незалежно, а шляхом більш-менш тривалого контакту різних культур одна з іншою [4, с. 101]. Однак прийняття ідеї мультикультуралізму не означає заперечення існування ідентичності як такої, а лише є відображенням того факту, що національні особливості формуються на цьому етапі як наслідок діалогу та взаємопроникнення різних культурних традицій. Неприпустимим є лише прагнення відокремлення правової культури від усіх світових надбань на основі національної спільності [2, с. 11-12]. Саме на стикові різних правових культур формується сьогодні зміст європейської культурно-правової ідентичності.

Європейська культурна ідентичність визначає укоріненість у суспільну свідомість світоглядних орієнтирів, встановлених давньогрецькою філософією, християнською догматикою та римським правом. Саме на основі останнього виникли та сформувалися основоположні ідеї, покладені сьогодні в основу розуміння європейського правового простору. Ці ідеї, на думку дослідників, ще не являють собою єдине ціле, але, з іншого боку, дають підґрунтя для формування нової загальноєвропейської правової ідентичності на основі спільних уявлень про право та форми його реалізації [2, с. 12]. Системоутво-

рюючими чинниками визнаються концепції природного права, запровадження різних стратегій правового регулювання для приватної та публічної сфер суспільного життя, визнання судової практики джерелом права, а також ідея парламенту як виразника інтересів усього суспільства.

Деякі культури є більш законницькими, інші – більш прагматичні. Під впливом релігії, традицій чи філософських поглядів ідеалізму, право інколи вважають явищем більше духовним, культурним, аніж просто засобом управління поведінкою людей. Інші суспільства моделюють власні правові системи на підставі тих правил, які уже отримали статус загальноновизнаних правил поведінки [14, с. 117]. Порівняльно-правовий аналіз правових систем сучасності дає нам підстави для висновку, що така величезна роль права, присвоєння йому статусу цінності, навіть «культ права», що визначається всеосяжністю правового регулювання, характеризує лише західне право [3]. Для слов'янської цивілізації характерним є традиційно широке застосування релігійних та етичних норм, інтуїтивного відчуття правди та справедливості поза залежністю від формальної законності (легальності) юридично значущих рішень. Б. О. Кістяківський сформулював вказаний принцип у твердженні, згідно з яким «категорія справедливості притаманна людині як такій. Судження справедливості «мають загальнообов'язковість» для свідомості» [8, с. 179].

Для суспільств європейського правового простору характерним є поширення ідей індивідуалізму та впровадження механізму захисту прав окремої особи від зазіхань з боку держави. Саме на це спрямовані концепції верховенства права, існування у органів державної влади обов'язку діяти лише у межах та у спосіб, визначений законодавством, принципу розподілу влад, відповідальності держави перед особою, які характерні виключно для західної цивілізації. Індивідуальна свобода вважається єдиною запорукою свободи усього суспільства. Будь-яку спробу обґрунтування необхідності обмеження особистих прав заради загального блага європейці сприймають із сильним внутрішнім спротивом, вважають це зазіханням на приватну сферу їх життя. Громадяни країн ЄС сприймають державу як ворога, який за першої можливості позбавить їх відвойованих можливостей для власного розвитку, а право – як інструмент її стримування. Такий підхід є не притаманним для слов'янської правової ідентичності. Загальне благо багатьма дослідниками вважається найвищою соціальною цінністю, а його забезпечення – єдиною метою існування держави. Держава, за цією концепцією, може самостійно вирішувати

питання необхідності обмеження особистої свободи заради забезпечення спільних інтересів, інтересів усього суспільства [6, 7, 11].

Для європейців характерне шанобливе ставлення до права і, як наслідок, розвинене почуття законслухняності. Ця риса правової ідентичності проявляється і у наданні пріоритету законності над усіма іншими соціальними цінностями, включно із почуттями дружби та сімейних стосунків. Зараз в Україні подібну ситуацію майже неможливо навіть уявити. Надання пріоритету нормам моралі та людським якостям над легальністю є виразною особливістю правової культури слов'ян. Така своєрідна форма правового нігілізму в українському суспільстві має історичне коріння. Про це зауважував ще Б. О. Кістяківський, який витоки правового нігілізму українського суспільства виводив ще з часів перебування українських земель у складі абсолютних монархій – Російської та Австро-Угорської, де право ототожнювалось з законодавством, джерелом права була воля монарха. За таких умов у свідомості більшості населення право асоціювалось з актами монаршої влади, які часто були несправедливими, антигуманними, спрямованими проти інтересів більшості людей. Тобто склалось враження, що право може бути несправедливим [10, с. 70]. У наш час в Україні, згідно із даними проведених соціологічних досліджень, майже 70% громадян не вистачає дотримання у країні законів і лише 2,3% опитаних не цікавляться цим питанням (для порівняння: респондентам також не вистачає – «необхідної медичної допомоги» – 54,2%, «роботи, що підходить» – 43%, «можливості купувати найнеобхідніші продукти» – 35,7%, «необхідного одягу» – 25,7%) [12, с. 48]. Але показники дослідження свідчать не лише про надзвичайно високий рівень порушення чинного законодавства, а й про поступове усвідомлення населенням України необхідності використання саме правової інструментарію для регулювання суспільних відносин.

Така ситуація із низьким рівнем дотримання вимог юридичних норм може бути пояснена іще однією відмінністю між європейською та слов'янською правовою культурою. Якщо у Європі увага приділяється лише формальному дотриманню буквального тексту юридичних приписів, то для України характерним є поширення думки про те, що «право тільки тоді може бути зрозуміло, коли люди будуть мати на увазі не букву права, а його основну мету та дух» [6, с. 82]. Таким чином, стверджується, що дійсне існування права не в статтях законів, а у свідомості як всього суспільства, так і кожного громадянина. Підвищена увага до духовних проявів права є визначною рисою слов'янської культурної ідентичності, не характерною для інших

цивілізацій. На думку І. О. Ільїна, переживання права, усвідомлення його реального змісту є духовною діяльністю і без залучення та участі духовних сил людини взагалі не є можливим. Уміння правильно розуміти сутність та призначення юридичної норми є свідченням здорової правосвідомості, виховання якої у кожної людини є одним із основних обов'язків держави [6].

**Висновки.** Останнім часом відбувається все частіше ідентифікація західної правової культури як «загальнолюдської». Наслідком цього є збільшення негативного або різко негативного відношення до західної правової культури у всіх її виявах [4, с. 95]. Справді, не можна заперечувати того факту, що на сучасному етапі розвитку європейської цивілізації внутрішній світ людини виявляється позбавленим цілісності, людина залишається наодинці із власними проблемами, відносними цінностями, відсутністю беззаперечних моральних авторитетів. Окремі дослідники вважають це шляхом до руйнування особистості європейської людини, і називають основною екзистенціальною проблемою кожного – реконструкцію своєї власної ідентичності [2, с. 11].

Тому надзвичайно актуальним для сучасної Європи є питання формування нових засад та принципів загальноєвропейського правового простору. Основною ознакою нової системи є конвергенція сфер, які завжди вважалися непримиренними. Це проявляється у зближенні національних правових систем, використання уніфікованих норм, зменшення протиріч між нормами публічного та приватного, прецедентного та нормативного права [2, с. 9-10]. Помітно згладжуються і протиріччя між традиційним індивідуалізмом та основними засадами «соціальної» держави, що дає можливість залучитися Україні до участі у європейському культурному процесі.

У моменти перетворень завжди з'являється шанс здійснити суттєвий прорив у власному розвитку. Безумовно, для України надзвичайно цінною є можливість використання найкращого європейського досвіду формування правової культури. Водночас, саме сьогодні, коли Європа відчуває значну цивілізаційну кризу і змушена вживати кардинальні заходи для зміни власної ідентичності, країни Східної Європи, у тому числі і Україна, можуть запропонувати їй безцінний досвід розуміння духовної сутності та суспільної спрямованості права.

**Література:**

1. Закон України «Про засади внутрішньої та зовнішньої політики» N 2411-VI від 1 липня 2010 року // Голос України від 20.07.2010. – № 132.
2. Антонов М. В., Поляков А. В., Максимов С. И. Различие и единство во взаимодействии правовых культур в XXI веке (XXIII Всемирный конгресс международной ассоциации философии права и социальной философии) / Проблемы філософії права. – 2008-2009. – Том VI-VII. – С. 7-17.
3. Бойко Л. Політико-правова домінанта західного правового менталітету / Право України. – 2010. – № 1. – С. 134-141 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://info-pressa.com/article-179.html> (29.11.2010).
4. Дмитрієнко І. В. Актуальні підходи до ідентифікації, вивчення та визначення сучасної української правової культури, її методології та поліфакторної взаємодії. – Форум права. – 2008. – № 2. – С. 95-102.
5. Донеллі Джек. Права людини у міжнародній політиці / Пер. з англ. Тараса Завалія. – Львів: Кальварія, 2004. – 280 с.
6. Ильин И. А. О сущности правосознания / Собр. соч: В 10 т. – Т. 4. – М.: «Русская книга», 1994. – С. 149-414.
7. Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве / Собр. соч: В 10 т. – Т. 4. – М.: «Русская книга», 1994. – С. 45-148.
8. Кистяковский Б. А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. – М.: Путь, 1916. – 589 с.
9. Кримський С. Ранкові роздуми / Зб. ст. – К.: Майстерня Білецьких, 2009. – 120 с.
10. Музика І. В. Ліберальна ідеологія як фактор трансформації сучасного праворозуміння / Проблемы філософії права. – 2006-2007. – Том IV-V. – С. 68-72.
11. Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. – Серия «Мир культуры, истории и философии». – СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. – 352 с.
12. Степаненко В. П. Національні закони та регіональні етоси: правова культура в українських регіональних вимірах: Наукові записки. – Том 58: Соціологічні науки. – 2006. – С. 48-58.
13. Чміль Б. Ф. Поняття «культура» як засаднича світоглядна основа філософії права / Науково-інформаційний вісник Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького. – 2010. – № 2. – С. 129-130.
14. Nelken D. Comparing Legal Cultures / The Blackwell Companion to Law and Society. – Wiley-Blackwell, 2004. – P. 113-127.
15. Taylor Charles. Multiculturalism ans the Politics of Recognition / Law and Morality: Readings in Legal Philosophy. – 3rd ed. – University of Toronto Press. – 2008. – P. 447-453.

УДК 159.923.2:339.923

Ірина Сікорська

## ФЕНОМЕН НАДНАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КРАЇНАХ ЄС

*У статті аналізуються питання наднаціональної ідентичності в країнах ЄС на сучасному етапі. Розглянуті умови та підґрунтя виникнення цього феномену, його протиріччя та тенденції розвитку.*

**Ключові слова:** наднаціональність, ідентичність, Європейський Союз.

### ***Sikorska I. The phenomenon of ultranational identity in EU countries***

*The paper is devoted to the questions of supranational identity in the countries of EU. The conditions and special features of this phenomenon as well as its development trends were defined.*

**Key words:** ultranationality, identity, European Union

### ***Сикорская И. Феномен наднациональной идентичности в странах ЕС***

*В статье анализируются вопросы наднациональной идентичности в странах ЕС. Рассмотрены условия и фундамент возникновения данного феномена, его противоречия и тенденции развития.*

**Ключевые слова:** наднациональность, идентичность, Европейский Союз

*Постановка проблеми* Сьогодні категорії «ідентичність», «ідентифікація» та «самоідентифікація» стають основним дискурсом політичної науки і політичної повсякденності. Як відомо, феномен ідентифікації як емоційно-когнітивний процес ототожнення суб'єкта з навколишнім середовищем був описаний засновником психоаналітичної школи З. Фрейдом. Спочатку мова йшла про ідентифікацію особи. Згодом дослідники, роблячи акцент на процесі ототожнення як такому, почали використовувати названі категорії для аналізу процесу колективного ототожнення в різних соціальних сферах – від духовної до військової [1, с. 375]. Якщо раніше ці категорії вживалися в основному психологами, соціальними психологами та етнографами

ми, то ланцюг соціально-політичних і культурних трансформацій наприкінці ХХ століття актуалізував групову самоідентифікацію як умову для вибору стратегії виживання і відповіді на нові виклики сучасного життя. У зв'язку з цим особливого значення набуває аналіз того, як народи і країни, різні групи населення того чи іншого регіону сприймають себе і один одного. Предметом дослідження цієї статті є питання ідентифікації європейських народів. В умовах поглиблення інтеграційних процесів відбувається трансформація ідентичності громадян Євросоюзу. При цьому формується якісно новий рівень ідентифікації – рівень наднаціональної європейської ідентичності, який не виключає наявності ідентичності громадян, що склалася раніше, а є її надбудовою, що дозволяє адаптуватися до нових умов, викликаним розширенням взаємозв'язків між країнами-членами ЄС, затвердженням загальноєвропейських цінностей. Вважається, що зміцнення наднаціональної ідентичності сприятиме подальшій інтеграції громадян Європейського Союзу в цілісну спільність і дозволить вирішити чимало проблем, пов'язаних із поглибленням інтеграційних процесів у різних сферах європейської спільноти.

Становлення загальноєвропейської ідентичності виступає найважливішою умовою динамічного розвитку інтеграційних процесів, яка є предметом дослідження як зарубіжних, так і вітчизняних авторів. Багато аналітичних матеріалів і конкретних політологічних висновків щодо сучасної ситуації в Європі міститься в публікаціях зарубіжних авторів. Зокрема, можна відзначити роботи західних політологів, серед яких Д. Сіджанскі, З. Бжезинський, Г. Кіссінджер, І. Понд, С. Хантінгтон, М. Фрай, Б. Розамонд, М. Давенпорт, І. Люкас, Ж. Дюбуа, Д. Шафер та ін. Російські дослідники, які активно працюють над даною проблематикою, це – Т. Бордачов, Л. Глухарьов, М. Каргалова, Н. Гончарук, І. Семененко, а серед українських дослідників можна виділити Є. Афоніна, В. Вандишева, Л. Нагорну, М. Козловця, Ю. Пахомова.

*Мета дослідження.* Метою статті є аналіз процесів, пов'язаних з формуванням феномену наднаціональної ідентичності громадян ЄС, виявлення протиріч і тенденцій у формуванні нової європейської ідентичності.

*Основний матеріал дослідження.* Інтеграційні процеси, що почалися в 50-х роках ХХ століття на Європейському континенті, як і раніше, мають особливе значення для розвитку всього світового співтовариства. Сьогодні спостерігається поглиблення взаємодії між державами-членами ЄС, яке втілюється в узгодженій ефективній політиці



в галузі економіки, освіти, культури, охорони здоров'я і є результатом формування загальноєвропейської солідарності, більш широкої підтримки ініціатив громадських інститутів, підвищення значимості ідентифікації з Європою для народів європейських держав.

Рівні можливості для громадян ЄС в реалізації основних прав і свобод, наявність атрибутів приналежності до спільноти (загальноєвропейське громадянство, загальні валюта, кордони, прапор, гімн) з часом серйозним чином вплинули на внутрішнє життя держав і народів, що входять до ЄС, і це спричинило за собою процес трансформації національної ідентичності і появу феномена наднаціональної ідентичності з єдиними, притаманними майже всьому європейському континенту політичними, правовими, економічними та культурними стандартами. Разом з тим складності, викликані загостренням етнокультурної та полірелігійної ситуації в ЄС на початку XXI століття, створили чимало проблем, часто конфліктних і важких, які ставлять питання про діалектику етнічної, національної, наднаціональної ідентичності до порядку денного політологів, психологів, соціологів, культурологів, тощо.

Зміцнення наднаціональності в практиці соціально-політичної та соціокультурної інтеграції ЄС ускладнюється ще і суперечливими адаптаційними процесами, пов'язаними з розширенням ЄС, включенням до нього нових держав та їх громадян, самоідентифікація яких не завжди і не усюди збігається з цінностями громадян Євросоюзу.

Якщо провести аналіз соціально-політичного змісту інтеграційних процесів у Європейському Союзі, можна дійти висновку, що в основі формування наднаціональної ідентичності лежить не тільки поняття громадянства, яке ґрунтується на спільності прав і свобод жителів країн ЄС, але і їх соціально-політичне та соціокультурне єднання. Культурні, етнічні, мовні особливості покликані створити те, що називають «єдність у різноманітті». Однак багато громадян ЄС, як показують результати соціологічних опитувань, ідентифікують свою належність не лише до конкретної держави, але й до більшого об'єднання – Європейського Союзу. Нову ідентичність можна охарактеризувати такими ознаками: загальна правова та економічна культура, спільне громадянство, загальні державні символи, спільні цінності. На формування наднаціональної європейської ідентичності громадян Євросоюзу впливають багато чинників, одним з яких є соціокультурний, оскільки саме необхідність культурної європейської політики, використання потенціалу європейської культури як рушійної сили впливає на створення європейської ідентичності та подальшої інтеграції Європи.



Вже чверть століття минуло з тих пір, як глави держав Європейського Співтовариства, зібравшись у червні 1984 р. на саміт у Фонтенбло, прийняли рішення поставити в практичну площину формування у громадян своїх країн почуття спільної європейської ідентичності. За минулі роки зроблено чимало конкретних кроків, покликаних сприяти досягненню цієї мети. Були засновані такі символи єдиної Європи, як прапор, гімн, спільне свято «День Європи». Жителі країн, що приєдналися до Шенгенської угоди, стали користуватися безвізовим режимом. Була введена єдина європейська валюта. Жителям країн Євросоюзу було надано статус «громадянина Союзу», засновані єдині загальноєвропейські водійські права та багато іншого [2, с. 128].

Однак надії і очікування поборників європейської інтеграції, які усвідомлюють, що громадянська єдність європейців, що ґрунтується на відчутті ними своєї приналежності до єдиного спільного дому, є необхідною умовою міцності політичної єдності Європи і в кінцевому підсумку запорукою успіху всього інтеграційного проекту, залишаються сьогодні далекими від втілення.

Як зазначає Н. Гончарук, особливістю прояву наднаціональної ідентичності є те, що феномен наднаціональності громадян ЄС складається в умовах збереження національного суверенітету країн, що входять до ЄС, і національної ідентичності їх громадян. Таке становище викликає низку протиріч: з одного боку, існують національні держави і культури, зберігаються культурні, мовні та інші особливості народів країн-членів ЄС, з іншого боку, відбувається поступове почуття соприналежності громадян до Європейського Союзу, формування у них наднаціональної ідентичності. Каталізатором цього процесу виступають загальноєвропейські цінності, серед яких особливе значення набувають верховенство закону, гуманізм і права людини [3, с. 67].

Поповнення Євросоюзу у 2007 році новими державами-членами Східної Європи, веде не тільки до посилення культурного різноманіття європейського співтовариства, а й до певного зростання внутрішньої конфліктності в європейському культурному просторі, яка не може не відбиватися негативно на процесі формування загальноєвропейської ідентичності. І досить показовим є той факт, що вступ до Євросоюзу нових держав сприймається саме як одна з перешкод цього процесу, значною частиною самого населення європейських країн. Проведене у 2007 році опитування у 12-ти країнах Європи показало, що в середньому 55% населення цих країн вважають, що «подаль-

ше розширення Євросоюзу зробить ще більш важким формування спільної європейської ідентичності». У таких країнах, як Голландія, Франція, Німеччина частка громадян, які поділяють цю точку зору, досягає, відповідно, 76%, 68% і 64% [4].

Ще більшу напруженість у культурний простір сучасної Європи вносить інший чинник – поповнення населення Європи мільйонними масами іммігрантів, які є вихідцями не з західних країн. Зміни національно-етнічної структури Європи, пов'язані з масовою імміграцією, яка набула в останні кілька десятиліть величезний розмах, стають принципово новим для життя континенту явищем, піддають серйозній трансформації її культурного вигляду. Звичайно, чимала частина вихідців зі світу, що розвивається (зокрема, з мусульманського Сходу, з Азії, з Африки), які осідають у європейських країнах у пошуках кращої долі, прагне вписатися в нове соціальне та культурне середовище.

Надії і очікування поборників європейської інтеграції, які усвідомлюють, що громадянська єдність європейців, що ґрунтується на відчутті ними своєї приналежності до єдиного спільного дому, є необхідною умовою міцності політичної єдності Європи і в кінцевому підсумку запорукою успіху всього інтеграційного проекту, залишаються сьогодні далекими від втілення. Значна маса нових жителів Європи (як у першому, так і в наступних поколіннях) не тільки не здатні, а й не прагнуть інтегруватися до європейського культурного простору. Користуючись благами нового для них світу, вони сприймають його як щось чуже і вороже їм. Їхня свідомість, їх спосіб життя, форми їх повсякденної поведінки залишаються підлеглими їх «початкової» етнічної та культурно-релігійної ідентифікації [5].

Поява в країнах Європи численних вихідців з незахідних суспільств, багато з яких залишаються носіями чужої європейцям культури, незвичних для європейців норм суспільної поведінки і нерідко ворожих їх менталітету цінностей, не просто ускладнює формування загальноєвропейської ідентичності, але і веде до розмивання тієї культурної та ціннісної гомогенності, яка завжди була характерною рисою ряду європейських країн. Дедалі очевиднішим стає не стільки потреба доповнення «національного» компонента ідентичності компонентом «загальноєвропейських», скільки необхідність інтеграції до європейської спільності носіїв незахідних цінностей і стандартів поведінки.

З одного боку, глобалізація зближує народи, з іншого – сприяє прагненню будь-що-будь зберегти свою культурну самобутність [6, с. 15].

Особливої гостроти ця проблема набуває в світі так званої «ісламізації Європи», – тобто неухильного і надзвичайно швидкого зростання в складі європейського населення частки осіб мусульманського віросповідання. Ця тенденція, яка отримує наочний прояв не тільки у вже згаданій присутності численних мечетей на карті багатьох міст Європи, а й у появі тут цілих «анклавів», що характеризуються незвичайним для європейців способом життя, веде до виникнення того дуже тривожного, з точки зору не настільки вже віддалених перспектив європейської реальності, феномену, що визначається сьогодні деякими дослідниками емним поняттям «Єврабія» [7]. Проникнення в Європу разом з іммігрантами-вихідцями з незахідного світу цінностей іншого способу життя розмиває європейську ідентичність. На цьому тлі завдання формування європейської ідентичності все більше відтісняється на другий план не менш складною і водночас не менш актуальною задачею інтегрування вихідців з незахідного культурно-цивілізаційного простору в загальну ліберальну культуру європейського суспільства.

Становлення наднаціональної європейської ідентичності в Євросоюзі здатне допомогти в подоланні проблем ЄС, викликаних збільшенням частки мігрантів з країн, що не належать до європейського світу і не адаптованих до загальноєвропейських цінностей. Подальший розвиток процесів, пов'язаних із формуванням наднаціональної ідентичності, може сприяти інтеграції мігрантів у Європейський Союз, зміцненню інтернаціонального характеру європейської спільноти.

Серед провідних тенденцій формування нової європейської ідентичності слід виділити насамперед такі, як посилення прагнення все більшої частини населення країн, що входять в ЄС, до самоідентифікації з Європейським Союзом; формування ефективної узгодженої політики Європейського Союзу в різних сферах суспільного життя, зміцнення солідарності народів країн ЄС на основі вироблених загальних цінностей.

*Висновки.* Очевидно, що на сучасному етапі соціально-політичного розвитку одним із основних завдань зміцнення Європейського Союзу виступає створення умов для толерантної взаємодії багато чисельних етнічних груп. Це, своєю чергою, потребує напрацювання ефективних механізмів соціокультурних взаємодій громадян Євросоюзу, формування демократичної культури політичної поведінки, загальних соціально-політичних традицій та цінностей, без яких неможлива загальноєвропейська ідентичність. У цілому інтеграція на основі культурно-цивілізаційної єдності сприяє наднаціональним

рухам, які мають тенденцію до формування національно-культурної ідентичності. Вплив державних структур на політичних діячів знижується, а процес прийняття рішень виходить на загальноєвропейський рівень. Так починає формуватися нова інтегрована європейська ідентичність.

### **Література:**

1. Сучасна західна соціологія: [Текст]. – М., 1990. – С. 375.
2. Г. І. Вайнштейн. Європейська ідентичність: бажане і реальне: [Текст] / Поліс. Політичні дослідження. – 2007. – № 4. – С.123-134
3. Гончарук Н. С. Вплив інтеграційних процесів на формування національної ідентичності європейського суспільства [Текст] / Н. С. Гончарук // Освіта і суспільство. – 2005. – № 6 (35). – С. 67.
4. Standard-Eurobarometer/Herbst 2007 – TNS Opinion&Social. Режим доступу. [http://ec-europa.eu/public\\_opinion/index\\_en.htm](http://ec-europa.eu/public_opinion/index_en.htm).
5. Котенева М. В. Еволюція сучасної європейської ідентичності (Геополітичний аспект) [Текст]: Дис. ... канд. політ. наук: 23.00.04 Москва, 2004. – 143 с.
6. Хантігтон С. Зіткнення цивілізацій [Текст] / Пер. з англ. – М., 2003. – С. 15.
7. Борко Ю.А. Світло і тіні європейської інтеграції [Текст] / Росія у глобальній політиці. – 2007. – № 1. – С. 69-80.

УДК 32.323

Ольга Попович

## УКРАЇНЬСКА ІДЕНТИЧНІСТЬ МІЖ “ЗАХОДОМ ТА СХОДОМ” У ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ ВИКОНАВЧОЇ ВЛАДИ (1994-1999)

*Одним з важливих етапів формування сучасної української ідентичності є 1994-1999 рр. (перший термін президентства Леоніда Кучми). У цей період українська політична еліта починає активно концентруватись навколо питання визначення власної ідентичності, яке можна охарактеризувати, як вибір між “Заходом і Сходом”.*

**Ключові слова:** українська ідентичність, національна ідентичність, виконавча влада, Леонід Кучма, дискурс, Захід і Схід.

### ***Popovych O. Ukrainian Identity between “West and East” in Executive’s Political Discourse (1994-1999)***

*One of the important stages in formation of a modern Ukrainian identity is late 1994-1999 (the first term of President Leonid Kuchma). In this period the activity of Ukrainian political elite started concentrating around questions about definition of their own identity, which can be seen as a choice between “West and East”.*

**Key words:** Ukrainian identity, national identity, executive, Leonid Kuchma, discourse, West and East.

### ***Попович О. Украинская идентичность между “Западом и Востоком” в политическом дискурсе исполнительной власти (1994-1999)***

*Одним из важных этапов формирования современной украинской идентичности являются 1994-1999 гг. (первый срок президентства Леонида Кучмы). В данный период украинская политическая элита начинает активно сосредотачивается над вопросом определения собственной идентичности, который можно охарактеризовать, как выбор между “Западом и Востоком”.*

**Ключевые слова:** украинская идентичность, национальная идентичность, исполнительная власть, Леонид Кучма, дискурс, Запад и Восток.

Першим етапом формування сучасної української нації можна вважати ХІХ ст. [1]. Українці як представники “неісторичного наро-

ду” [2] тоді зіткнулися з проблемою відсутності власної політичної еліти, завданням якої є формування національної ідентичності та творення власної державності. Оскільки шанси на створення незалежної української держави були мінімальні, то українська національна ідея реалізувалася більше в культурному аспекті, ніж у конкретно політичному.

Перебування України в складі Радянського Союзу зумовило процес нівелювання власної національної ідентичності і формування нової наднаціональної ідентичності – радянської.

З проголошенням незалежності в 1991 р., Україна, як і інші колишні радянські республіки, зіткнулася з питанням власної ідентичності: “Хто ми?” і “Яке наше місце на карті посткомуністичної Європи?”. Особливо важливим етапом, з погляду формування сучасної національної ідентичності, в Україні можна вважати період з 1994 до 1999 року, на які припадає перший термін президентства Леоніда Кучми.

Проблематичність, новизна та неоднозначність тематики національної ідентичності в Україні, особливо в 90-х роках ХХ ст., спричинила зацікавленість серед вітчизняних та закордонних дослідників [3]. Однак у проведених дослідженнях [4] основна увага зосереджувалася на висвітленні формування національної ідентичності “знизу”, тобто швидше як у публічному дискурсі розглядалось питання сучасної української ідентичності, без аналізу політичного дискурсу влади.

В ієрархії суспільних ідентичностей, національна, на думку багатьох дослідників [5], займає головне місце в формуванні сучасних націй. Обов’язковим елементом національної ідентичності є спільні міфи та історична пам’ять [6, с. 265], по-іншому можна це назвати історичною ідентичністю. У статті зроблено спробу представлення “історії згори”, тобто офіційний варіант пояснення національного минулого, а саме, як представлялась українська історія в дискурсі представників виконавчої влади в 1994-1999 роках.

Згідно із “Законом про Президента Української РСР” за 1991 рік протягом 1991-1996 років главою виконавчої влади в Україні вважався президент [7]. Тому основний акцент у статті зроблено на аналізі політичного дискурсу президента та його команди.

Виконавча влада хоч і є певним чином відповідальною перед законодавчою владою, однак, власне вона може самостійно приймати важливі рішення і найбільше впливати на формування національної політики держави. В Україні в період формування органів державної

влади і поділів їх повноважень у 90-х роках, серед основних проблем, що домінували в політичному дискурсі виконавчої влади, була тема національної політики та української ідентичності.

Варто також пам’ятати, що однією з особливостей формування національної ідентичності в сучасній Україні є перехід від тоталітарного суспільно-політичного устрою до демократичного, а також її історичне підґрунтя – Україна перебувала під впливом двох цивілізацій – Західної і Східної. Можна припустити, що ці чинники “посприяли” виникненню двох основних українських ідентичностей, які найчастіше виступають як у публічному, так і в політичному дискурсах: етнічно-українська та східнослов’янська [8, с. 36]. Складовою етнічно-української ідентичності є українська мова, українська культура, власна історія. Прихильники етнічно-української ідентичності зазвичай також ідентифікують українців як європейську націю [9, с. 42]. Ідентичність східнослов’янська опирається на російсько-українську бікультурність та білінгвізм, спільні історичні міфи та антагоністичність з європейською ідентичністю. Часто таку ідентичність ще називають подвійною або гібридною та пострадянською [10, с. 42]. Основна ідея східнослов’янської ідентичності – це підкреслення спільного україно-російського коріння та протиставлення європейськості.

Беручи до уваги ці дві дуже популярні українські ідентичності, варто зазначити, що в певному розумінні вибір між ними можна назвати вибором між “Заходом і Сходом”. Властиво з таким вибором зіткнулась українська політична еліта в 90-х роках минулого століття.

Особливо такий вибір став актуальним після президентських виборів влітку 1994 року, коли на посаду президента України було обрано Леоніда Кучму. Леонід Кучма отримав перемогу над своїм опонентом Леонідом Кравчуком завдяки своїй проросійській передвиборчій кампанії, яка найбільшу підтримку отримала в Криму і на Сході України [11]. Власне ці регіони є мовною та культурною топографією східнослов’янської ідентичності [12, с. 42].

Відповідно, після виборів, від самого президента та його команди слід було чекати вибору на користь східнослов’янської ідентичності. Однак національна політика держави набрала дещо протилежного напрямку.

Ставши президентом, Леонід Кучма та його команда досить швидко усвідомили потребу чіткого вибору національної державної програми [13]. Представлений Дмитром Табачником та Володимиром Литвином проект національної історії за схемою, розробленою ще на зламі XIX-XX століть видатним українським дослідником Михайлом

Грушевським, був прийнятий президентом. Історичною складовою національної програми було те, що Україна має власну історичну тяглість, свої політичні еліти та державні ідеали.

На різних офіційних заходах, державних святкуваннях чи публічних виступах, представники Адміністрації президента, Міністерства освіти і науки, як і сам президент, постійно наголошували на безперервному українському національному будівництві ще від часів Володимира Великого і Ярослава Мудрого. Особливо підкреслювалось, що в часи князювання Ярослава Мудрого було налагоджено тісні династичні контакти із цілою Європою. Тим самим поширюється ідея приналежності українців до європейського цивілізаційного простору. Власне ця ідея в 1994-1999 роках стає однією з головних тем у владному дискурсі.

Першорядне місце у процесі формування української ідентичності надавалося державі Богдана Хмельницького [14, с. 17], а підписання угоди з Московщиною на Переяславській раді подавалося, як наслідок несприятливої геополітичної ситуації [15, с. 166]. Завершальним етапом в історичному процесі самоідентифікації українців стали революційні події 1917-1919 рр. і проголошення УНР [16, с. 140].

Дуже розмитим і без акцентуації подавався радянський період української історії, властиво той період, коли стиралися всі ознаки етнічно-української національної ідентичності і вибудовувалася ідентичність наднаціональна «*homo sovieticus*». У своїх виступах президент найбільше торкався історії періоду “Великої Вітчизняної війни” [17]. Паралельно з терміном “Велика Вітчизняна війна” все частіше в дискурсі президента та його оточення вживається термін «II Світова війна» [18], що можна вважати за спробу відходу від трактування цих подій, як спільного з Росією минулого. Ця подія подавалася в контексті складового елемента у політиці зміцнення національної ідентичності, героями ставали прості українські солдати та офіцери, а не знані радянські полководці. Леонід Кучма та його команда говорили про необхідність зростання поваги до ветеранів війни, зміцнення національної військової традиції, популяризацію пам’яті про ці події в середовищі українського суспільстві. Утворення ж УРСР трактувалося владою, як сходинка до здобуття незалежності у 1991 р., без аналізу самого періоду. Тут варто наголосити, що радянський період історії досить сильно характеризується східнослов’янською ідентичністю, а особливо період правління Леоніда Брежнєва. Підтвердження цьому можна знайти у пізніших дослідженнях, проведених під керівництвом професора Ярослава Грицака “Соціальний капітал, історична пам’ять



та регіоналізм в Україні: приклади Львова і Донецька у ширшій порівняльній перспективі” [19].

Загалом з історії ХХ століття правляча еліта вибрала окремі теми, практично не торкаючись дискусійних моментів української історії. Так, тема ОУН-УПА залишилася поза увагою влади. Варто відзначити, що часом у дискурсі президентської команди та самого президента тема ОУН-УПА звучала, але зазвичай лише на регіональному рівні. Хоча в 1997 році президент Леонід Кучма своїм указом створив урядову комісію з вивчення діяльності ОУН-УПА, яку очолив історик Станіслав Кульчицький [20]. Однак вона так і не спромоглася впровадити тему ОУН-УПА до дискурсу влади в 1994-1999 роках.

В освітній сфері впровадженню етнічно-української ідентичності сприяла освітня програма, розроблена під керівництвом одного з найближчих радників президента, а в 1994-1996 рр. главою Адміністрації президента, Дмитром Табачником. Основні засади цієї програми були викладені в праці “Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду)”, авторами якої були Дмитро Табачник, міністр освіти і науки Василь Кремінь та історик Василь Ткаченко.

Аналізуючи працю “Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду)”, можна виділити такі три підставові цілі цієї праці: 1) показати тяглість української державності (використовувалася концепція української історії Михайла Грушевського; 2) розташувати Україну на новій геополітичній карті Європи; 3) сформувані нові національні цінності. Всі три цілі, по суті, зводились до одного – українці – це європейська нація, що розмістилась на перехресті західної і східної цивілізацій [21], має надзвичайно багату культуру, власну історію і своїх національних героїв.

Найбільший акцент робився на формуванні правового суспільства європейського зразка. Підкреслювалось, що сучасні українці мусять переступити своє самоусвідомлення як селянська нація і піднятися до вищої самоорганізації урбанізованого суспільства [22, с. 552]. Таким урбанізованим суспільством, для авторів праці, була нова Європа.

Таким чином, “Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду)” фактично стала програмним документом української влади в побудові національної політики. Аналізуючи дискурс президента та його команди, можна ствердити, що вони практично віддзеркалювали положення, викладені в праці “Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду)”. Під ці положення більше “пасувала” етнічно-українська ідентичність ніж східнослов’янська.

Отож, власне в перший термін президентства Леоніда Кучми від-

булися позитивні процеси стосовно національної ідентичності українців. Можна припустити, що вибір Леонідом Кучмою та його командою проекту “проєвропейської” самоідентифікації українців, основу якої становить етнічно-українська ідентичність, був зумовлений у 1994-1999 рр. зовнішньополітичним курсом президента та його команди. *“Інтеграція в Європу – це наш свідомий і стратегічний вибір”*, як зазначав сам президент [223]. Один із тодішніх радників президента Анатолій Гальчинський описав проєвропейську орієнтацію зовнішньої політики Л. Кучми так: *“[...] Л. Кучма весь час акцентує увагу на тому, що на Захід треба йти з дієздатною державою, конкурентоспроможною економікою та сформованою національною ідентичністю народу [виділення власне] . [...] Ми не повинні інтегруватися в Європу як “молодша сестра”. Ми вже це “проходили”: Маємо запобігти цим явищам”* [24].

Підсумовуючи, варто підкреслити, що Леонід Кучма був прихильником окреслення української нації, як спільноти територіально-політичної, а не етнічної, тому не можна однозначно стверджувати, що він вибрав як проект національної ідентичності етнічно-українську. Однак, аналізуючи політичний дискурс президента та його команди, в 1994-1999 роках у ньому більше домінували складові етнічно-української ідентичності, а не східнослов'янської. І, на нашу мумку, не останню роль тут відіграла зовнішня політика країни, що посприяла впровадженню в політичний дискурс визначення українців, як європейської нації із своєю власною історією та культурою. Леонід Кучма і його команда в другій половині 90-х років минулого століття вибрали етнічно-українську ідентичність, як основу для проєвропейського вектора зовнішньої політики України.

### Література:

1. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX-XX ст. – 2-е видання. – К., 2000. – 358 с.
2. Hroch M. Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů. – Praha 1986. – 400 s.
3. Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність. – К., 2005; Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – К., 2002; Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї, – К., 2004; Колодій А. Національний вимір суспільного буття. – Львів, 2008; Кулик В. Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки. – К., 2010; Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націотворення. – К., 2000; Kuzio T. National Identities and Virtual Foreign Policies

among the Eastern Slavs // Nationalities Papers. – Vol. 31. – No.4. – December 2003. – P. 431-452, Kuzio T. National Identity and History Writing in Ukraine // Nationalities Papers. – Vol. 34. – No. 4. – September 2006. – P. 407-427; Wilson A. Nation History and National Identity in Ukraine and Belarus // Graham Smith et al. Nation-Building in the Post-Soviet Borderlands. – Cambridge: CUP, 1998; Wolczuk K. History, Europe and the “National Idea”: the “official” narrative of national identity in Ukraine // Nationalities Papers. – Vol. 28. – No. 4. – 2000. – P. 671-694 та ін.

4. Виняток тут може становити праця Володимира Кулика “Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки”, який проаналізував медійний дискурс із спробою залучення політичного дискурсу щодо питання української ідентичності.

5. Див. праці: Тіма Еденсора, Майкла Білліа, Ентоні Сміта та ін.

6. Wilson A. The Donbass between Ukraine and Russia: the use of history in political disputes // Journal of Contemporary History. – Vol. 30. – No. 2. – (Apr., 1995). – P. 265.

7. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=1295-12>.

8. Shulman S. Countours of Civic and Ethnic National Identification in Ukraine // Europa-Asia Studies. – London. – Vol. 56. – No 1. – January. – 2004. – P. 36.

9. Там само. – С. 42.

10. Там само.

11. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/El\\_karta\\_knyzka/el\\_hystory\\_ukraine-1994.htm](http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/El_karta_knyzka/el_hystory_ukraine-1994.htm).

12. Shulman S. Countours of Civic and Ethnic National Identification in Ukraine // Europa-Asia Studies. – London. – Vol. 56. – No 1. – January. – 2004. – P. 42.

13. Промова Президента в 1996 р. на урочистому засіданні парламенту з нагоди Дня Незалежності // Урядовий кур’єр. – 1996. – 29 серпня. – С. 3-6.

14. Shulman S. Sources of Civic and Ethnic Nationalism in Ukraine // Journal of Communist Studies and Transition Politics. – London. – Vol. 18. – № 4. – Desember 2002. – P. 17.

15. Розділ III. Україна між Сходом і Заходом // В. Кремень, Д. Табачник. “Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду)”. – К., 1996. – С. 166.

16. Там само. – С. 140.

17. Виступ Президента України Леоніда Кучми на сесії Верховної Ради з нагоди подання до Верховної Ради щорічної доповіді про внутрішню і зовнішню політику України “Економічний і соціальний розвиток України в 1995 р.” 2 квітня 1996 р. // Голос України. – 4 квітня 1996 р.

18. Доповідь Президента України на урочистому засіданні, присвяченому 50-річчю визволення України від фашистських загарбників “Велич подвигу народного” // Голос України. – 1994. – 11 жовтня.

19. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [dffid.itdev.org.ua/Joomla/images/stories/download/Book/.../21.pdf](http://dffid.itdev.org.ua/Joomla/images/stories/download/Book/.../21.pdf).

20. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=1004-97-%EF>.

21. Тут автори використовують концепцію Івана Лисяка-Рудницького про Україну, як територію цивілізаційного перехрестя, див. працю: Україна між Сходом і Заходом // Листи до приятелів. – 1966.

22. Розділ III. Україна між Сходом і Заходом // В. Кремень, Д. Табачник. “Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду)”. – К., 1996. – С. 552.

23. Виступ Президента України Леоніда Кучми на сесії Верховної Ради з нагоди подання до Верховної Ради щорічної доповіді про внутрішню і зовнішню політику України “Економічний і соціальний розвиток України в 1995 р.” 2 квітня 1996 р. // Голос України. – 4 квітня 1996 р.

24. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.niss.gov.ua/Evrinteg/den12062004.htm>.

УДК 323.1

Габрієлла Родик

**НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК КОНФЛІКТОГЕННИЙ ЧИННИК СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА**

*У статті аналізується феномен національної ідентичності етнічних меншин, розглянуто функціонування національних або етнічних меншин у полікультурних державах. Також окреслюються основні конфліктогенні чинники, що ускладнюють розвиток меншин у поліетнічних державах.*

**Ключові слова:** національна ідентичність, етнічна меншина, конфлікт на етнічному підґрунті.

**Rodyk H. National identity as a conflict factor of modern society**

*The article is dedicated to the analysis of the phenomenon of national identity of the ethnic minorities. The functioning of national or ethnic minorities in multicultural states is examined. Also, the author has attempted to describe the main conflict factors, that complicate the development of ethnic minorities in the poliethnic states.*

**Keywords:** national identity, ethnic minority, conflict based on the ethnic basis.

**Родык Г. Национальная идентичность как конфликтогенный фактор современного общества**

*В статье анализируется феномен национальной идентичности этнических меньшинств, рассмотрено функционирование национальных или этнических меньшинств в поликультурных государствах. Также делается попытка очертить основные конфликтогенные факторы, затрудняющие развитие меньшинств в полиэтнических государствах.*

**Ключевые слова:** национальная идентичность, этническое меньшинство, конфликт на этнической почве.

Більшість держав сучасного світу є поліетнічними утвореннями, які містять у своєму складі численні національні та етнічні меншини, що не є основною нацією, проте виступають активними суб'єктами внутрішньої, а нерідко і зовнішньої політики країни.

«Етнічна меншина – група, яка за чисельністю поступається решті населення держави і не посідає панівного становища, члени якої – громадяни цієї держави – мають етнічні, релігійні чи мовні риси, відмінні від рис ре-

шти населення, та які принаймні мовчазно виявляють солідарність, спрямовану на збереження своєї культури, традицій, релігії чи мови» [2, с. 742].

Кожній національній державі, аналогічно як і етнічній меншині приріджане відчуття національної ідентичності, тобто приналежності до конкретного суспільства з власною історією, мовою, традиціями, релігією, що є тотожним поняттю національної самобутності. Національна ідентичність етнічної меншини поєднує політичну і культурну ідентичність рідної нації. Політична ідентифікація національної меншини – це ототожнення меншини з певною ідеологією, що нерідко є відмінною від ідеології основної нації, але метою меншини є зберегти принципи цієї ідеології, водночас принципом основної нації повинне бути формування політичної толерантності, що забезпечить мирне співіснування народів. Аналогічно і з культурною ідентичністю національної меншини, тобто у демократичному суспільстві, стабільний розвиток якого прагнуть забезпечити більшість держав світу, кожна меншина повинна мати право на власну культуру, а саме: право на дотримання традицій, сповідування своєї релігії і користування власною мовою.

Функціонування національних або етнічних меншин у полікультурних державах може бути безконфліктним, якщо метою основної нації не є асиміляція етнічної меншини або позбавлення її громадян певних прав. Залежно від обставин проживання етнічних та національних меншин відчуття національної ідентичності може зростати, наприклад, як відповідь на утиски основною нацією і проявлятися у формі захисту або зменшуватись чи навіть нівелюватися та розщеплюватися, переймаючи основні форми поведінки і суспільного устрою нації, на державній території якої вони проживають. Усі ці форми прояву національної ідентичності розвиваються у складній організації поведінки етносів і соціальних відносин.

Румунський дослідник М. Маліца помітив, що мир, укладений в Європі після Тридцятирічної війни 1118-1648 рр. і який поклав початок системі національних держав, привніс у життя дещо нове, а саме відчуття приналежності до певної держави. В епоху панування національних держав ідентифікація засновувалася у більшості на усвідомленні приналежності до тієї чи іншої держави. Наприкінці ХХ ст. відбулося розмивання державної ідентичності. Ослаблення національно-державної ідентичності нерідко супроводжується формуванням іншої ідентичності – часто релігійної або національної. Як наслідок, з'являються ксенофобії, створюються націоналістичні організації і рухи, наступним кроком яких є відкриті форми конфліктів на етнічному підґрунті. Не випадково, багато конфліктів, що виникли в 1990-х роках, отримали назву «конфлікти ідентичності» [3, с. 65].

Етнополітичні конфлікти мають надзвичайно великий вплив на соціально-політичний та духовний стан суспільства. Майбутня національна ідентичність, аналогічно як і стабільність різних регіонів земної кулі великою мірою залежить від націоналістичних рухів етнічних меншин [1, с. 173].

Якщо говорити про націю як політико-правову спільноту, то національна ідентичність виступає подвійною характеристикою, з одного боку, в ній робиться наголос на національних цінностях, що мають етнічне коріння (мова, традиція, культура); з іншого – на загальногромадянських цінностях – загальнодержавних (національних) інтересах, державній (національній) безпеці, захисті прав і свобод людини, загальнокультурних цінностей і цивілізаційних здобутків тощо. З цього можна дійти висновку, що формування подвійної етнонаціональної ідентичності у представників етнічних меншин є доволі складним завданням, оскільки національна ідентичність не може бути повністю звільнена від етнічного компонента. Домінування одного етносу, однієї мови, однієї культури є, з одного боку, передумовою формування політичної нації, адже утворює необхідний простір комунікації та підґрунтя національної (громадянської) ідентичності, але з іншого – ускладнює прийняття цієї ідентичності представниками етнічних, мовних, культурних меншин [4, с. 21].

Отже, такі принципи суспільного устрою поліетнічних держав, як політична толерантність, демократичне суспільство, повага і недоторканість прав національних меншин є основними чинниками безконфліктного і мирного співіснування націй і розвитку держави, оскільки локальні етнонаціональні конфліктні нерідко переростають у масштабні війни, що негативно відображається на розвитку не лише держави з поліетнічною структурою, а й на усьому світовому співтоваристві.

### Література:

1. Ентоні Сміт. Національна ідентичність / [пер. з англ. П. Тарашука. за виданням: *National Identity* Antony D.Smith Penguin Books, 1991]. – Київ: Основи, 1994. – 222 с.
2. Жижко С. Нація як спільнота / Сергій Жижко. – Київ: Дніпро, 2008. – 808 с.
3. Лебедева М. М. Мировая політика: [учебник для вузів] / М. М. Лебедева. – [2-е изд., испр. и доп.]. – Москва: Аспект Пресс, 2007. – 365 с.
4. Лойко Л. Г. Етнонаціональна ідентичність і міфологія національної ідеї // Актуальні проблеми міжнародних відносин: Збірник наукових праць. – Випуск 83. – Частина 1. – Київ: Київський національний університет ім. Тараса Шевченка, Інститут міжнародних відносин, 2009. – С. 20-23.

УДК 32

Марія Назаренко

## ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СВІТЛІ СУЧАСНОГО ЕСХАТОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ

*У статті розглядає питання проявлення політичної ідентичності в сучасному есхатологічному дискурсі. Звертається увага на зв'язок есхатологічного дискурсу із проблемами глобалізації, мультикультуралізму, традиціоналізму, демократії тощо.*

**Ключові слова:** політика, ідентичність, есхатологічний дискурс.

**Nazarenko M. Political identity in aspect of contemporary eschatological discourse**

*Author investigates the question of manifestation of political identity in contemporary eschatological discourse. She pays attention on the connections between eschatological discourse and problems of globalization, multiculturalism, traditionalism, democracy and others.*

**Key words:** politics, identity, eschatological discourse.

**Назаренко М. Политическая идентичность в свете современного эсхатологического дискурса.**

*В статье рассматривается вопрос проявления политической идентичности в современном эсхатологическом дискурсе. Обращается внимание на связь эсхатологического дискурса с проблемами глобализации, мультикультурализма, традиционализма, демократии и др.*

**Ключевые слова:** политика, идентичность, эсхатологический дискурс.

Сучасний есхатологічний дискурс піднімає на поверхню такі гострі соціально-філософські протиріччя, як: глобалізація та антиглобалізм, мультикультуралізм та гомогенна (універсальна) культура, традиціоналізм та антитрадиціоналізм, і, нарешті, демократія та її можливі альтернативи. Зрозумілим є те, що в умовах гомогенного світового утворення, яке має одну єдину стратегію розвитку і розвивається в межах універсальної історії (яку до того ж ми розуміємо як поступову реалізацію змін), есхатологія є надто бажаним не тільки мислинневим конструктом, але й проектом втілення як метасмисл,



як фінальна стадія суспільства модерніті. Але проблема полягає в тому, що бажання однорідності, єдиної спрямованості завжди буде народжувати бажання протистояння (зокрема, бажання ідеологічної свободи, відчуття автономії людської особистості, фактично гегелівський антитеза працює проти нього ж), тому такий есхатологічний проект є нездійсненим та повною мірою володіє всіма якостями утопії. І хоч він і стимулює творчу (історичну?) діяльність, але, по суті, є «замкненим колом». Для прикладу ми могли би навести деякі рефлексії Владислава Іноземцева, якого есхатологічний дискурс призвів врешті-решт до дискурсу «що є демократія?». Насамперед, він зазначає, що після гучних заяв Бела і Фукуями обидва визнали тою чи іншою мірою помилковість своїх поглядів. А вже в 2008 році Роберт Рейган абсолютно спокійно проголосив «повернення історії» на основі загострення геополітичного протистояння [1]. В такому разі: «якщо кінець історії асоціювався з тріумфом демократії, чи означає її відновлення, що значення демократії може змінитися, а хвиля надій, з нею пов'язаних, стихнути?» [2, с. 42] Іншими словами: чи означатиме відновлення історії кінець демократії? Іноземцев припускає, що такий розвиток подій є можливим, а посприяти цьому можуть деякі загрози, які стоять перед демократичним світом. Ці загрози не носять зовнішнього характеру, як це здається більшості теоретикам демократичного суспільства. Це зовсім не ісламські терористи, ні націоналісти, ні авторитарні правителі. Для того, щоб зрозуміти що це за загроза, врешті-решт, треба відповісти на одне просте питання: чи відповідає демократія запитам сучасного суспільства? Шукаючи відповідь на це питання Іноземцев звернув увагу на декілька тривожних тенденцій, які розкладають демократію зсередини: 1) демократія стає заручником *власної універсальності*: «Маніакальна ідея поширення демократії «в широту» призвела до ерозії самого демократичного стандарту» [2, с.49]. Поява таких сурогатних понять, як «неліберальна», «фальсифікаційна» і будь-яка «недо» демократія свідчить про неготовність поділяти країни на демократичні або недемократичні. Адже, на думку вченого, демократія або є, або її немає, абсолютно неможливо бути «трішки демократичним»; 2) поняття «прав» у сучасних західних суспільствах. Поняття «прав» іде врозріз із принципами та стандартами демократії. Це призводить до того, що ідея рівності як домінуюча впливає на розподіл благ і серед тих, хто не вніс особливого вкладу для благоустрою того чи іншого суспільства і водночас припиняє стимулювати до боротьби за рівність політичної участі. «Демократія спробувала бути космополітичною, але на-

вряд чи це піде їй на користь» [2, с. 50]; 3) за управлінням сучасною демократією стоїть набагато складніший процес, ніж це уявляли собі діячі Просвітництва. Електорат, таким чином, стає некомпетентним та навіюваним з допомогою недобросовісних методів впливу. В таких умовах демократія баналізується і перероджується в охлократію. Якщо перші дві проблеми мають вирішення: в першому випадку – відмова від спроб демократизувати світ за будь-яку ціну, в другому – повернення до традиційного ліберального розуміння прав, що своєю чергою, вимагатиме жертви у вигляді політики мультикультуралізму та політкоректності. Третя проблема, на думку Іноземцева, взагалі практично не піддається розв'язанню.

Загалом же із позиції Іноземцева стає зрозуміло, що «врятувати» демократію можна лише з допомогою згортання програм демократизації та повернення до її (демократії) істинної сутності, в протилежному випадку стає зрозумілим, що історія так і не розпочнеться. Такий поворот подій не імponує російському мислителю: «На межі ХХ та ХХІ століття демократія занадто забігла наперед; якщо сьогодні здійснити її масштабне переосмислення, можна буде з повною впевненістю говорити, що історія повернулася. І це буде істинно нова історія» [2, с. 51]. Отже, нами було проілюстровано, як теза про «кінець історії» може підіймати на поверхню та давати новий поштовх обговоренню як локальних, так і глобальних політичних проблем.

Однією з таких проблем є теорія «кінця націй». Зокрема, Етьєн Балібар зауважує, що дискурс кінця націй традиційно розглядається в двох перспективах: оптимістичній та песимістичній. В одному випадку нації у майбутньому повинні разом перетнути поріг постнаціональності, як це, наприклад, закладено у проекті Європейського Союзу, в іншому – «денаціоналізувати себе», або ж взагалі розкластися: «Для одних тут мова йшла про вповні позитивне явище, поступ людства, яке всупереч національному партикуляризмові утверджує себе як таке, приводячи до гарного завершення універсалістський проект модерності, тоді як для інших то була би страшна небезпека, симптом регресу та кризи – позиція, яка не обов'язково є «романтичною», антимодерністською, адже нація і модерність якраз історично тісно пов'язані між собою» [3, с. 36]. У будь-якому випадку мова завжди йде про прогрес або регрес, експансію чи занепад. Таким чином, перебуваючи в тенетах цих дуальних опозицій, ми можемо зробити один явний крок, який полягатиме у нашому самовизначенні, у бажанні перейти на одну із сторін. Але все це віддаляє нас від основного питання: «що є нація, якщо вона ініціює такі судження?». Звернувшись до аналізу

таких висловів, як «кінець імперій», «кінець релігій» чи «сакрального», «кінець цивілізації», як зазначає Балібар, ми можемо побачити одну важливу особливість – всі вони так чи інакше відсилають до ідеї *початку* як початку імперій, цивілізацій, релігій, так і врешті-решт до питання походження світу. Тому якщо нині виникає новий дискурс *кінця націй*, то тільки через те, що вже давно існує старий дискурс *початку*. Отже: «вислови про те, буцім «нації завершуються» (або втрачають перевагу), власне не носять пізнавальної функції. Ці вислови нічого не додають до нашого знання про речі, які можна було б перевірити чи спростувати. Насамперед це вислів, який повторює, перевертаючи його, попередній вислів: «нації мають походження»...» [3, с. 39]. Точно за такою ж інверсійною логікою будується *будь-який* есхатологічний дискурс, в тому числі і теза про «кінець ідеології» та «кінець демократії». Таким чином, це лише підтверджує давно відому істину: про речі починаєш згадувати тоді, коли вони зникають або виходять з ладу. Як пише Зигмунт Бауман: «Дещо повинно спочатку втратити свою звичну «даність», щоб почались дослідження його сутності, походження, ступеня корисності та ролі» [4, с. 177].

### Література:

1. Kagan Robert The return of the history and the end of dreams / R. Kagan // New Republic, 23 April, 2008 (стаття). – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.tnr.com/article/environment-energy/the-end-the-end-history>.
2. Иноземцев В. Универсальная ценность у естественного предела? // Персональный сайт В. Иноземцева (стаття). – [Електронний ресурс] Режим доступу: [http://inozemtsev.net/doc/vert/1283165190\\_MODERN\\_Inozemtsev.pdf](http://inozemtsev.net/doc/vert/1283165190_MODERN_Inozemtsev.pdf).
3. Балібар Етьен. Ми, громадяни Європи?: Кордони, держава, народ [текст] / Андрій А. Репа (пер. з фр.). – К. : Курс, 2006. – 354 с. – (Серія наукових перекладів «ZETECIC»).
4. Бауман Зигмунт. Индивидуализированное общество [текст] / Зигмунт Бауман; Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева; Центр исследований постиндустриального общества // Журнал «Свободная мысль». – М.: Логос, 2002. – 326 с.

УДК 316.6

Марина Єрємiна

## СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ДЕРЖАВНИХ СЛУЖБОВЦІВ

У статті розглядається поняття ідентичності, визначається її особистісний та соціальний аспекти. Осмислюється зміст та специфіка соціальної ідентичності державних службовців. Також у статті досліджується управлінська діяльність державних службовців, їх внутрішні та зовнішні орієнтації соціальної ідентичності.

**Ключові слова:** ідентичність, соціальна ідентичність, соціальна ідентичність державних службовців, управлінська діяльність.

### *Eremina M. O. Social identity of civil servants*

The article is dedicated to the notion of identity, the definition of personal and social aspects. Authors comprehension of content and specific social identity of civil servants. Also, the article studies the management of state identity of civil servants and their internal and external orientation of social identity.

**Key words:** identity, social identity, social identity of civil servants, management activities

### *Ерёмiна М. А. Социальная идентичность государственных служащих*

В статье рассматривается понятие идентичности, определяется личностный и социальный аспекты. Осмысливается содержание и специфика социальной идентичности государственных служащих. Также в статье исследуется управленческая деятельность государственных служащих, их внутренние и внешние ориентации социальной идентичности.

**Ключевые слова:** идентичность, социальная идентичность, социальная идентичность государственных служащих, управленческая деятельность.

Актуальність дослідження зумовлена тим, що в часи, коли відбувається наростання цивілізації усамітнення, індивідуалізму, постійних спроб маніпулювання людиною, її свідомістю і психічним станом, стереотипізацією людських взаємовідносин, постає питання

про формування особистості, становлення її ціннісно-сислової сфери, навичок цілепокладання та діяльного ставлення до свого життя. Тому актуальності сьогодні набуває питання формування та розвитку особистості, становлення її соціальної ідентичності.

*Постановка проблеми.* У науковій літературі досліджується сутність соціальної ідентичності, але не достатньо уваги приділяється соціальній ідентичності державних службовців.

*Мета дослідження.* Визначити соціальну ідентичність державних службовців.

Ідентичність – це усвідомлення самототожності, цілісності та неперервності в часі власної особистості. Це – основа, яка забезпечує постійність особистості при трансформаційних процесах у навколишньому світі та при зміні власних поглядів, настанов і можливостей.

Питання змісту та механізмів становлення ідентичності досліджували такі науковці, як А. Адлер, Є. Белінська, Р. Бернс, Е. Еріксон, І. Кон, К. Роджерс, З. Фрейд, Е. Фром, К. Юнг та ін. Ідентичність визначається як центральний конструкт самосвідомості, що детермінує особливості самосприйняття та самоконтролю, ставлення до інших людей та поведінку особистості. *Ідентичність* – це поняття, що відображає унікальність та неповторність особистості, єдність реальної поведінки з прагненнями, переконаннями людини. Д. Майєрс зазначає, що відчуття самих себе лежить у центрі нашого світу [1, с. 88-90].

Виділяють два основні аспекти ідентичності: особистісний та соціальний, що відображають усвідомлення власної автономності, унікальності та відчуття приналежності до соціальної групи. *Особистісна ідентичність* (іноді її називають особиста чи персональна) трактується як набір рис чи інших індивідуальних характеристик, що відрізняється певною сталістю чи принаймні наступністю у часі і просторі, що дозволяє диференціювати даного індивіда від інших людей. Іншими словами, під особистісною ідентичністю розуміють набір характеристик, який робить людину подібною самій собі і відмінною від інших.

Внаслідок того, що поняття ідентичності особистості характеризується органічною єдністю її особистісної та соціальної ідентичності, відтак, *соціальна ідентичність* – це усвідомлення групою своїх уявлень, норм, інтересів і проблем. Досягнення групою соціальної ідентичності означає, що ці уявлення поширені в групі і є досить однорідними в її межах. Окрім того, про досягнення групою соціальної ідентичності свідчить також сформованість у її свідомості протиставлення «нас» та «їх», що є початковим етапом формування основ соціальної діяльності [2, с. 19].

Соціальним інститутом, який забезпечує реалізацію функції узгодження цілей індивідів і суспільства, є держава. Саме держава забезпечує ступінь відкритості суспільства зовнішнього світу, прийом нових соціальних цінностей та цільових установок. Державні службовці, які мають фахово забезпечувати функціонування держави, першими стикаються з необхідністю освоєння цих цінностей і цілей, зустрічаються з ними, коли ще тільки формується механізм їх інтеграції в суспільство. У цьому полягає загальна причина соціальних відхилень у діяльності державних службовців. Природу цих відхилень і способи їх подолання можна зрозуміти, розглядаючи соціальні ідентичності державних службовців [3, с. 62].

Ідентифікація особистості в системі державної служби включає такі питання, як формування почуттів приналежності до групи державних службовців, усвідомлення спільності особистих інтересів, інтересів держави і досягнення професійної ідентичності.

Соціальна ідентичність державних службовців представляє собою складну систему самовизначень, елементами якої є самовизначення-судження прийняті суб'єктом щодо себе як керівника і своєї професійно-управлінської діяльності. Специфіка соціальної ідентичності державного службовця полягає в її представленості переважно суб'єктивними самохарактеристиками.

Треба зазначити, що соціальна ідентичність управлінців має три виміри: змістовний, оціночний і часовий. Змістовний вимір представлено особистісними та рольовими самохарактеристиками, самовизначенням у термінах управлінських умінь та організаційного членства, зверненням до значимих тем у галузі управління. Оціночний вимір позначено негативними і позитивними характеристиками себе як керівника. Часовий вимір включає можливу соціальну ідентичність державного службовця, а також уявлення про себе в минулому.

Соціальна ідентичність державного службовця має внутрішню і зовнішню орієнтацію. Зміст внутрішнього аспекту соціальної ідентичності управлінця становить блок самохарактеристик, що відносяться до особистості суб'єкта управлінської діяльності: особистісні якості, соціальні ролі, самовизначення у термінах управлінських умінь, функцій і стилів управління; висловлювання, пов'язані з мотиваційною сферою; стан і почуття; самооцінка. Зовнішня орієнтація управлінської ідентичності пов'язана з обігом у самовизначенні до значимих тем у галузі управління міжособистісних відносин, екзистенційних, професійних та організаційних проблемах [4, с. 152].

*Висновки.* Таким чином, слід зазначити, що соціальна ідентичність

державних службовців є однією з механізмів, в яких генералізується, переструктурується поведінка і внутрішні схеми, критерії оцінки та категоризації, тобто механізмом, тісно пов'язаним з об'єктивними соціальними зв'язками і відносинами.

### **Література:**

1. Павленко В. Н. Разновидности кризиса социальной идентичности в Украине. Этническая психология и общество. – М.: Старый Сад, 2007. – С. 88-97.
2. Іванова О. Б. Ідентифікація як ознака соціальної зрілості соціальної групи // Автореферат дисертації канд. соціол. наук. – Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2001. – 19 с.
3. Захаров Н. Л. Социальные регуляторы деятельности российского государственного служащего. – М.: Изд-во РАГС, 2002. – 118 с.
4. Социальные идентификации и идентичности / С. А. Макеев, С. Н. Оксамитная, Е. В. Швачко. – К.: Ин-т социологии НАН Украины. – 2003. – 185 с.

УДК 159.923.2 : 004.738.5

Анна-Марія Лучак

## ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЛЮДИНИ ЯК ОСОБИСТОСТІ ТА ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ГЛОБАЛЬНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРИ

*У статті розглядаються проблеми ідентичності в умовах інформаційного суспільства, зокрема, її проявів у віртуальній реальності. Звертається увага на основні особливості функціонування особистості та формування її політичної ідентичності в кіберпросторі. На думку автора, саме ці обставини й формують фактор відповідальності особистості перед собою впродовж всіх етапів становлення її як діючої особи в мережі.*

**Ключові слова:** політична ідентичність, кіберпростір, інформаційне суспільство, Інтернет.

### ***Luchak A.-M. Identification of personality and political identity formation in the global information space***

*This article highlights the problem of identity in information society including its representation in virtual reality. The author draws attention to the basic features of personality functioning and formation of political identity in the cyberspace. The author believes that these circumstances form individual responsibility on all stages of his growing as an actor in the Internet.*

**Key words:** political identity, cyberspace, information space, Internet.

### ***Лучак А.-М. Идентификация человека как личности и формирование политической идентичности в глобальном информационном пространстве***

*В статье рассматриваются проблемы идентичности в условиях информационного общества, в частности, ее проявлений в виртуальной реальности. Обращается внимание на основные особенности функционирования личности и формирование ее политической идентичности в киберпространстве. По мнению автора, именно эти обстоятельства и формируют фактор ответственности личности перед собой на всех этапах становления ее как действующего лица в сети.*

**Ключевые слова:** политическая идентичность, киберпространство, информационное общество, Интернет.



Починаючи з кінця ХХ ст. з кожним роком все більше розширюється вплив всесвітньої інформаційної мережі Інтернет, а разом з тим розширюється і коло користувачів «світової павутини». Україна вступила в новий етап розвитку ІТ-технологій 19 грудня 1990 року. В 2000 році кількість користувачів мережі Інтернет в Україні становила 0,4% населення держави, а вже в 2010 ця цифра сягала 33,7% (15 300 000) [7]. Це багато в чому покращило життя людини (вільний доступ до інформації, обміну даними, просте налагодження спілкування в різних куточках планети з наявністю покриття), проте виникло чимало питань, пов'язаних із соціальними сферами, моральними й етичними нормами, психологічними аспектами користування мережею Інтернет. Можливість якісного впливу на користувача та постійного збільшення аудиторії, зробило її одним із найпродуктивніших методів впливу на політичну свідомість сучасного суспільства. Правилком хорошого тону серед політиків вважається мати свою сторінку в Інтернеті, ділитися зі своїми читачами враженнями від подій за день як у рідній державі, так і в цілому світі, роздумами над новими законопроектами чи просто висловлювати власні емоційні переживання – що б ще могло зблизити кандидата та його електорат краще? Саме на різноманітних блогах, сайтах, кіберпросторі загалом піднімається чимало тем для дискусій і виробляється новий формат ведення діалогу. Саме тому, враховуючи безпосередній вплив прогресу на людську свідомість, варто ще раз переглянути ключові аспекти формування поняття ідентичності.

Інтерес соціальної теорії до проблеми ідентичності має довгу історію, але особливо широко він розповсюджується в другій половині ХХ ст. під впливом постструктуралістської філософії. Вагомим було звернення постструктуралізму до того, що інколи називають політикою розрізнення, політикою, яка прагне не стільки до утвердження життєздатності ідентичності, скільки до її дестабілізації, уникаючи при цьому таких концептів, як групи, права, цінності і суспільство, на користь концептів місця, простору, інакшості й становища суб'єкта. Вагомим є той факт, що проблему ідентичності важко віднести до предмета якоїсь однієї науки. Це означає, що розглядаючи питання політичної ідентичності, ми говоримо про комплексну проблему, висуваючи на передній план ті чи інші її аспекти. Так, одним із перших тему ідентичності почав вивчати американський психоаналітик Ерік Еріксон. Його вчення ґрунтувалося на розрізненні «єго-ідентичності», «особистої ідентичності» та «соціальної ідентичності». З точки зору Дж. Тьорнер, дослідження процесів, на зразок ідентичності, потребує в першу чергу дослідження середовища, в якому вони існують [6].

Новий тип інформаційного середовища, яким і є так званий «кіберпростір», формує специфічні форми поведінки людини, основу яких складає пізнавальна, ігрова і комунікативна діяльність [2, с. 53]. Він надає чимало можливостей, які й роблять його таким привабливим для наших сучасників – анонімне розповсюдження різного роду інформації, представлення на обговорення віртуальної спільноти політичних, наукових ідей, а також доступ до будь-якої інформації. Інтернет є чи не єдиним ефективним способом підтримки слабких зв'язків, які в іншому випадку були б втрачені в результаті компромісу між спробою досягнення фізичної взаємодії (сюди також можна зарахувати зв'язок по телефону) та важливістю такого спілкування. Особливо варто звернути увагу на можливість особистості функціонувати в Інтернет-спільноті не під справжнім іменем (використовуючи нік-нейм), а ще й кардинально змінювати ключові аспекти ролі, яку вона відіграє в реальному світі (наприклад, гендерної приналежності). Це пояснюється тим, що можливість викриття обману у віртуальному світі практично неможлива [2, с. 53]. Для створення автобіографії суб'єкта в мережі достатньо лише заповнити відповідні поля в анкеті, не зазначаючи факти, які він не бажає розголошувати. При бажанні чіткої ідентифікації можна взагалі уникнути.

Такий новий тип комунікативного середовища дав не тільки нові засоби самовираження, але й кинув виклик ідентичності у сфері політики. Доцільно було б навести цитату Ентоні Гідденса: «Простір не є беззмістовним виміром, вздовж якого структуруються соціальні угруповання, але повинен розглядатися з позиції своєї участі у становленні систем взаємодії» [1, с. 491].

Як зазначалося вище, анонімність здійснення взаємодій є найголовнішою властивістю кіберпростору. В реальному світі особистість розглядається як одиниця певного соціального угруповання, що значно обмежує поле самовираження. Життєві обставини змушують багатьох приховувати істинну політичну орієнтацію й підтримувати принципи, які лежать в основі провідних ідеологій. Цю проблему саме й дозволяє розв'язати віртуальний світ.

Говорячи про особливості використання ІТ-технологій, варто зазначити такі переваги:

- простий доступ до вже діючих спільнот політичного спрямування та можливість приєднання до них;
- надання можливості створення власного репрезента в мережі (сайт, блог, сторінка в соціальній мережі тощо) та формування нових угруповань користувачів цього ресурсу;

- автоматизація певних організаційних аспектів функціонування політичних структур;
- відсутність інформаційної монополії влади, яка властива для звичайних ЗМІ;
- можливість використання програмного забезпечення з метою пошуку потрібної суб'єкту політичної інформації.

У глобальній мережі політики формують свій імідж для її безпосередніх користувачів, крім того, враховуючи активне цитування звичайними медіа Інтернет-ресурсів, діють і на той прошарок суспільства, який не підключено до користування ними. Актуальними стають слова Юргена Хабермаса: «Модерн, який зараз продовжується, слід продовжувати направляти свідомо і за допомогою політичної волі. І для цієї форми демократичного самовпливу визначальним є метод дискурсивного утворення суспільної думки і дискурсивного волевиявлення» [3, с. 267].

Поганий і фрагментований соціальний досвід взаємодії у новому середовищі відобразився у процесах масового формування користувачами своєї політичної ідентичності. Шеррі Тьокл, відома американська дослідниця, пише: «Інтернет став соціальною лабораторією, в якій проводяться експерименти з конструювання та реконструювання постсучасного життя» [5, с. 10].

У працях ще одного американського автора Кетрін Вудуорд увага акцентується на тезі, що у постсучасному суспільстві досить швидко змінилися погляди на саме поняття ідентичності. Сьогодні політика ідентичності орієнтується на такі поняття, як «етнічна приналежність», «життєвий шлях», гендерні відмінності, відійшовши від використання традиційних політологічних інструментів [6, с. 22]. Не випадково на сайтах передвиборчих кампаній (особливо в США) є різні точки входу для чоловіків та жінок, для молоді та людей похилого віку, представників різних національних меншин чи регіонів.

Процес формування політичної ідентичності в онлайн-режимі є досить складним і тривалим, що властиво і його відповіднику в реальному світі. Канадські політологи С. Дж. Александер і Л. А. Пел зазначають: «Якою б складною не була [технічна] система, технології не можуть запропонувати яких-небудь простих «рішень» складних соціальних і політичних проблем чи підвищити якість соціополітичної та економічної сегментації. Легко поділяти віру в технологічний прогрес, особливо, коли це пов'язано з можливостями змінити світ» [4, с. 6]. Так, Інтернет сприяє різного роду взаємодіям всередині соціуму і побудові міжособистісних мереж. Він забезпечує глобальну

вільну комунікацію, яка сьогодні вже стала необхідністю. На думку автора, саме ці обставини й формують фактор відповідальності особистості перед собою впродовж всіх етапів становлення її як діючої особи в мережі.

### **Література:**

1. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Пер. с англ. Тюриной И. – М.: Академический Проект, 2003.
2. Красноперов П. В. Интернет, культура, интернет-общение и идентичность: культурно-философский анализ // Вісник Харківського національного університету. Серія «Теорія культури і філософія науки. Post Office». – № 813. – 2008.
3. Хабермас Ю. Политические работы / Сост. Денежкина А. В.; Пер. с нем. Скуратова Б. М. – М.: Праксис, 2005.
4. Digital democracy: Policy and democracy in the wired world / Ed by Alexander C. J., Pal L. A. – Ontario/Toronto: Oxford University Press, 1998.
5. Turkle S. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. – N.Y.: Simon & Schuster, 1995.
6. Turner J.C. Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories. Emerald Group Publishing Limited – 1999.
7. Ukraine. Internet Usage and Marketing Report. – Режим доступу: <http://www.internetworldstats.com/euro/ua.htm> (13.12.2010).

УДК 94:323.39(477)“1944/1953”

Олексій Штейнле

## СОЦІАЛЬНІ ІДЕНТИЧНОСТІ КЕРІВНИХ ДІЯЧІВ ПОВОЄННОЇ УКРАЇНИ

У статті розглядається самовизначення у суспільстві діячів політичної еліти УРСР другої половини 1940-х – початку 1950-х рр. Встановлено наявність 3 головних соціальних ідентичностей, серед них: “керівник”, “інтелектуал” та “робітник/селянин”.

**Ключові слова:** соціальна ідентичність, самовизначення, політична еліта, повоєнний сталінізм.

### *Shteinle O. The social identities of postwar Ukraine’s leaders*

*A self-determination in society of the figures of the Soviet Ukraine political elite in the second half of 1940th – early 1950th has considered. The presence of 3 major social identities among them: “ruler”, “intellectual” and “worker/peasant” has found.*

**Key words:** social identity, self-determination, political elite, postwar Stalinism.

### *Штейнле А. Социальные идентичности руководящих деятелей послевоенной Украины*

*В статье рассматривается самоопределение в обществе деятелей политической элиты УССР второй половины 1940-х – начала 1950-х гг. Установлено наличие 3 главных социальных идентичностей среди них: “руководитель”, “интеллектуал” и “рабочий/крестьянин”.*

**Ключевые слова:** социальная идентичность, самоопределение, политическая элита, послевоенный сталинизм.

Питання самовизначення людини в суспільстві є вкрай важливою складовою її духовного світу. Особливо актуальним є визначення свого місця в суспільстві представниками політичної еліти, від рішень яких залежала та залежить доля мільйонів людей. Певною мірою це твердження справедливе і щодо керівників УРСР пізньосталінської доби (1944-1953 рр.).

До якої верстви у суспільстві зараховували себе М. Хрущов, О. Кириченко, Д. Коротченко, Л. Корнієць, Д. Мануїльський та інші діячі, які утворювали республіканську політичну еліту?

У суспільній думці та історичній науці сформувалися 3 головні варіанти відповіді на це питання. Перший – офіційний радянський – виходив з тези про наявність у СРСР лише 3 класів (робітників, селян та інтелігенції). Відповідно і керівники УРСР мали відносити себе до однієї з них. Другий варіант – троцькістський – сформований на хвилі боротьби за владу серед радянської верхівки 1920-х рр. За ним, владна верхівка СРСР (як і Радянської України) була колишніми робітниками, що трансформувалися у бюрократію, паразитуючу на державі. Зміна соціального статусу призвела до змін і у психології. Третій варіант – його авторами є А. Сахаров, М. Восленський, М. Дорошко – стверджує, що самоназвою радянської верхівки була “номенклатура”. Її утворювали всі управлінці в СРСР, що призначалися зверху, а не обиралися.

У анкетах та автобіографіях члени владної верхівки Радянської України вказували себе робітниками та селянами. Такі записи можна знайти у документах, залишених членами політбюро ЦК КП(б)У М. Хрущовим, Д. Коротченком, М. Гречухою, Л. Корнійцем, Д. Мануїльським тощо. Аналогічна інформація фігурує в абсолютній більшості біографічних матеріалів про політичну еліту повоєнної УРСР [1].

Однак це не означає, що радянські історики мали рацію, визначаючи особливості соціальної приналежності керівних діячів. По-перше, чимало цих записів не відповідало дійсності. Так, М. Хрущов у анкетах різних років вказував себе то робітником, то селянином, зупинившись, врешті-решт, на останньому [2, арк. 1-5]. Д. Мануїльський інколи записував себе професійним революціонером [3, с. 181-182]. Оскільки робітничо-селянське походження надавало важливі переваги у просуванні кар’єрою драбиною, чимало діячів номенклатурної еліти мало серйозні підстави для фальсифікації свого соціального походження та ідентичності.

По-друге, графа “соціальне походження” у подібного роду документах вимагала інформації не про самовизначення керівника, а про соціальний статус його батьків. Справді, абсолютна більшість представників номенклатурної верхівки УРСР (як і СРСР в цілому) були вихідцями із соціальних низів – селян, робітників або ж бідної інтелігенції, що мало відрізнялася від перших двох груп. Але чи зберігали вони ідентичність під час роботи в управлінському апараті? Досить тонко це підмітили троцькісти. “Соціальне становище комуніста, – стверджував Х. Раковський, – який має в своєму розпорядженні автомобіль, хорошу квартиру, регулярну відпустку та отримує партмаксимум, відрізняється від становища того ж комуніста, що працює на

вугільних шахтах, де він отримує від 50 до 60 крб. на місяць” [4, с. 73].

Аналіз спогадів, щоденників та листів діячів української верхівки повоєнних років показує, що для них були властиві 3 основні соціальні ідентичності, які відбивають шлях керівника до владного Олімпу. Це “керівник” чи “відповідальний працівник” (її носієм були діячі, що досягли республіканської верхівки, зробивши кар’єру в управлінському апараті), “інтелігент” (видатні діячі науки та мистецтва) та “робітник/селянин” (вихідці з трудових мас, залучені для демонстрації “народного характеру радянської влади”).

Найбільш поширеною серед еліти була перша ідентичність – “керівник”. Це пов’язано з переважанням професійних управлінців-апаратників у всіх без винятку органах влади. Її носії визначали себе як виняткових людей, покликаних управляти суспільством. Найбільш чітко сутність такого погляду на своє місце у суспільстві сформулював М. Хрущов: ми є “люди, яким випала доля близько стояти біля руля, що направляє весь величезний корабель на перебудову суспільно-політичного життя нашої країни і тим самим здійснював величезний вплив на світовий розвиток” [5, с. 12]. Лише один раз виходець з трудових мас М. Хрущов називає себе робітником, ностальгуючи за минулими роками і протиставляючи їх наступній роботі в апараті. Спогади Л. Кагановича мали назву не просто “Пам’ятні записки робітника”, а “Пам’ятні записки робітника, комуніста-більшовика, профспілкового, партійного і радянсько-державного працівника”. Найбільш часто на нарадах керівництва УРСР для позначення себе та своїх колег представники політичної еліти використовували вислови “керівник”, “керівні або відповідальні працівники”. Поняття ж “номенклатура” вживалося лише для позначення системи підбору, розстановки та контролю за кадрами та самих цих кадрів (нижчих за рангом) і жодного разу – як самоназва.

“Інтелігенти” були значно менш чисельні, ніж “керівники”. Вони визначали себе переважно за своєю професійною ознакою: “драматург”, “письменник” (О. Корнійчук), “поет” (М. Бажан), “лікар” (Л. Медвідь) тощо. Вкрай рідко вони вживали вирази, пов’язані з їхнім високим становищем у суспільстві чи керівною роботою. Так, М. Бажан у листах, написаних під час перебування на посаді заступника Голови Ради народних комісарів-міністрів УРСР (1943-1949 рр.), інколи скептично називає себе “клерком” [6, с. 47]. Це свідчить про певний конфлікт всередині митця – протиріччя заняття й ідентичності.

Схожі протиріччя існували і ззовні – між носіями “керівної” та “інтелігентної” ідентичностей. Всередині еліти нерідко виникали

конфлікти на ґрунті непорозумінь між ними (наприклад, конфлікт Л. Медведя з секретарем ЦК КП(б)У, погроза О. Кириченка розформувати низку факультетів Київського державного університету тощо). Як зазначається у виданні з історії російсько-українських відносин, керівники та інтелігенція Радянської України фактично розмовляли різними мовами [7, с. 248].

Носії ж останньої – “робітничо-селянської” – ідентичності визначали себе або за професійною приналежністю, або загально – “робітник”, “селянин”, “колгоспник”. Прикладом може бути П. Ангеліна, яка себе інакше як “трактористка” чи “бригадир” не називала. Це в той час, коли вона була однією з найбільш відомих жінок у СРСР. Причиною збереження робочої ідентичності була не лише особиста скромність П. Ангеліної, але й особливості статусу її та інших “знатних робітників” серед еліти. Їм відводили роль декорації, що демонструвала народний характер влади, але реальних повноважень не надавали.

Таким чином, жодна з 3 наявних версій щодо самовизначення у суспільстві верхівки УРСР – радянська, троцькістська та номенклатурна – не надають задовільної відповіді на це питання. Аналіз наративів, залишених істеблїшментом УРСР, показує поширення серед еліти “керівної”, “інтелігентної” та “робітничо-селянської” ідентичностей.

### Література:

1. Центральний державний архів громадських об’єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 39. – Оп. 4. – Спр. 45, 47, 78, 85, 93, 95, 131, 138, 158, 202, 223.
2. ЦДАГО України. – Ф. 39. – Оп. 4. – Спр. 223. – 27 арк.
3. Ибрагимова Д. Х. Отношение политической элиты к аграрному развитию при переходе к НЭПу (потенциал приложения факторного анализа к “плохо” структурированной информации нарративного источника) // Источник. Метод. Компьютер. Традиционное и компьютерное источниковедение / Ред. С. В. Цыб и В. Н. Владимиров. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1996. – С. 176-189.
4. Раковский Х. Письмо Г. Б. Валентинову от 2-6 августа 1928 года // Вопросы истории. – 1989. – №12. – С. 72-83.
5. Хрущев Н.С. Время. Люди. Власть: Воспоминания в 4-х кн. – Кн. 1. – М.: Московские Новости, 1999. – 846 с.
6. Карбованих слів володар. Спогади про Миколу Бажана. – К.: Дніпро, 1988. – 517 с.
7. Україна і Росія в історичній ретроспективі: Нариси: В 3 т. – Т. 2: Радянський проект для України. – К.: Наукова думка, 2004. – 528 с.



**ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧУЖОГО  
І ЧУЖІ ІДЕНТИЧНОСТІ**

УДК 159.923.2:316.723

Наталя Аксьонова

## ОБРАЗИ «ЧУЖОГО» ЯК СИСТЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ У СУБКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

*У статті досліджується феномен привласнення молодіжними субкультурами різноманітних символів і їхня ролі у створенні відповідної ідентичності. Аналізується механізм запозичення етнічного одягу і зачісок у субкультурному середовищі, простежується зв'язок цих запозичень із принципом карнавалізації. Система ряження в субкультурі розглядається як соціальний протест, що приводить до конструювання нової реальності, яка прискорює культурний розвиток.*

**Ключові слова:** субкультура, ідентичність, етнічний інший.

### *Aksionova N. The image of "alien" as a system of identification in the subculture*

*The article is devoted to research of the phenomenon of appropriation by youth subcultures of various characters and their role in creation of the proper identity. The mechanism of borrowing ethnic clothes and hairstyle is analysed in a subcultural environment, connection of these borrowings is traced with principle of carnival arrangement. The system of getting attire on is examined as a social protest in a subcultural environment, that leads to constructing of a new reality which accelerates a cultural development.*

**Key words:** subculture, identity, ethnic other.

### *Аксенова Н. Образы «чужого» как система идентификации в субкультурной среде*

*В статье исследуется феномен присвоения молодежными субкультурами разнообразных символов и их роль в создании соответствующей идентичности. Анализируется механизм заимствования этнической одежды и причёсок в субкультурной среде, прослеживается связь этих заимствований с принципом карнавализации. Система ряжения в субкультурной среде рассматривается как социальный протест, который приводит к конструированию новой реальности, которая ускоряет культурное развитие.*

**Ключевые слова:** субкультура, идентичность, этнический другой.

Вивчення процесів ідентичності в субкультурному середовищі зовсім не новий напрям у сучасній науці. Дослідження, присвячені ідентичності індивіда як члена субкультурної групи проводилися неодноразово [7; 10; 11]. Вони торкаються головним чином соціального символізму інкультурації до певної групи, адже саме наявність фонду символів створює можливість утворення спільності, оскільки забезпечує засіб комунікації. Таким чином, виникає різниця щільності комунікативних зв'язків усередині соціальної групи, там, де діє символ, і послаблюється поза нею. Це і є згущування контактів, на базі якого формуються соціальні структури. Але більш актуальним стають дослідження в площині розгляду системи субкультури не зсередини, а існування в метакультурі крізь призму «образу іншого», який і робить її контркультурою [6].

Символ – оболонка, в яку упаковується «своя» інформація; але саме у такому вигляді вона стає комунікаційним елементом. Таким чином, без розгляду символізму ми не зможемо розкрити питання щодо системи відповідної субкультури. Загалом нас цікавить не сам механізм налагодження комунікативних зв'язків, а процес оперування символікою інших культур у контексті субкультурної комунікації. Маємо розкрити механізми і мету, які переслідує сліпе, на перший погляд, запозичення і привласнення «чужого». Для нас важливим питанням є практика запозичення чужих етнічних символів для позначення і відмінності свого субкультурного середовища як такого, що може бути впізнаним/виокремленим. Адже самоідентифікація та її символізм з'являється лише разом з необхідністю швидко і ефективно відрізнити своїх від чужих [8]. У першу чергу субкультурна символіка повинна виділяти її володаря з натовпу, робити його якісно відмінним. Тому символізм поверхневих знаків субкультур наскільки яскравий і кричущий. Дослідники помічають, що багато символів запозичуються і успішно «привласнюються» субкультурами як такі, що, на їх погляд, притаманні й винайдені самою субкультурою.

Знаковою в системі ідентичності є зачіска. Волосся завжди розглядається як вмістище знань, досвіду. Виходячи з цього і формується символічне ставлення до волосся. Окремішні ознаки підкріплюються не тільки етнічним одягом, але й зачіскою. Так і в субкультурному середовищі волосся – дієвий символ ідентичності. Його безперервно моделюють – або відрощують і леліють, або весь час збивають, або виправляють/завивають і фарбують. Хіпі носять довге волосся, яке, на їх думку, зближує їх з природою і вони у своїй моді непоодинокі. Але стилістику поводження з довгим волоссям хіпі повністю запо-

зичили від індіанців Америки. Одяг хіпі також повторює елементи одягу американських індіанців XIX століття. Іншим запозиченням у північноамериканських індіанців є зачіска ірокез у культурі панків. Пізніше панки модифікували ірокез, вже не піднімаючи волосся догори, а заплітаючи його за допомогою мотузочок в довгі мілкі коси і в результаті ірокез стає схожим на ряд африканських кісок. Не слід забувати також, що безліч субкультурних угруповань, ідентифікація якого заснована на досвіді збривання частини волосся і моделюванні того волосся, що залишилося. Цей прийом, притаманний для воїнів різних народів, став невід'ємним атрибутом культури панків і готів, які виголюють скроні, залишаючи довгі ірокези або коси по всій голові.

Іншоетнічні елементи можуть носити деколи невловимий відтінок, але саме вони задають стиль образу. Такою стилістикою володіє субкультура емо, вона копіює японців, образи, які створює японська масова культура. До таких елементів належить, наприклад, образ «hello kitty». Також представники субкультури емо випрямляють волосся і фарбують його переважно у чорний колір, нагадаємо, що пряме чорне волосся характерне для японського етносу.

Поряд з волоссям субкультури намагаються моделювати й тіло. Прийоми татуювання, проколювання і різання тіла притаманні впродовж історії усім культурам, але й тут представники субкультур намагаються застосовувати нетрадиційні прийоми поводження з тілом, а запозичувати «дикунські» образи. Все це робиться з метою зробити себе якісно іншим від навколишніх. Отже, зміст символів, які запозичуються на рівні підсвідомості, є не презентація культури іншого етносу, а збірний символізм «чужого», відмінного від свого. Образ чужинського «іншого», який продукує субкультура, створює довкола не лише деструктивний, переходовий простір, але і пропонує культуру іншої якості вигляду і смаку, заставляє зануритися в інакше, створює інше сприйняття.

Прикладом такого простору є карнавал. У карнавальній культурі лімінальність маркірується символом «іншого». У тематиці обрядового ряження провідну роль у відтворенні «чужого» займають образи етнічних сусідів [3, с. 151]. Наприклад, для українців таку роль відігравали євреї, цигани, москалі-росіяни, жовніри-поляки. Але слід зауважити, що особливо привабливим для сучасної контркультури стали образи не сусідніх народів, а далекого «етнічного іншого», саме того, кого довгий час стереотипізували як «неокультуреного». Образ «дикуна», який продукується в контркультурі, втілює в собі ідею приниження=гоніння. За В. Тернером, «безправні як культурних, так і

етнічних груп, грають головну роль в міфах і казках як виразники загальнолюдських цінностей...» [9, с. 185]. Саме ці образи принижених дикунів у сучасній культурі й несуть в собі ідею культурної справедливості. Найбільше користується попитом для передачі цієї інформації в сучасній культурі міф про вільного і революційного растамана.

Нагадаємо, що саме «чужий» етнічний сусід стає в слов'янському карнавалі тією особою, що перемагає Смерть [3, с.155]. Таким чином, продукування образу «чужого» лежить у площині створення новітньої міфології і ознак культурного перевороту. З цією метою в культурному середовищі субкультурних груп весь час продукуються нео-міфологізми.

Розглянемо цю ідею нової міфології на прикладі, здавалося б такої традиційно-традиціоналістичної течії як неоязичники. Вони намагаються відтворити певну етнічність на основі релігійних символів, які піддавалися гонінню. Неоязичники наполегливо говорять про своє історичне коріння і повернення до родових традицій, хоча сама ця «традиція» почасти зовсім позбавлена зв'язку з історичними реаліями [1]. Здебільшого вона формується не на основі наукового дослідження язичництва, а на основі їх популярного переспіву, джерелами стають візуальні образи світу, який створений ЗМІ й шоуіндустрією [4]. Наприклад, на Тернопільщині встановили ідол Перуна, який є яскравим прикладом впливу фільмографії на міфотворчість у неоязичників. Відвідувач неязичницького форуму зауважив: *«а ця статуя дуже змахує на ту, що в мультику про козаків, вони туди весь час чогось ховали:))»* [5]. Новітньою міфотворчістю є і наявність у неоязичників вишитої налобної стрічки як атрибута чоловічого костюму, цей образ запозичується з фільмів про «дикунів-язичників». Праобразом найчастіше виступають американські індіанці з фільмів у стилі вестерн. Нагадаємо, що насправді прикрашені вишивкою широкі стрічки у індіанців носять жінки і діти (для таких що є безправними і пригнобленими). Задля того, щоб підвищити статус маскулінності, неоязичники повсякчас сполучають з фольклорним одягом сучасний військовий камуфляж – розкручений бренд американських бойовиків у стилі Рембо, революційний образ якого доповнює налобна пов'язка. Це ще раз доводить підсвідоме наслідування субкультурним середовищем привабливих яскравих символів, що моделюють борця-чужинця.

Поряд з образами «етнічного іншого» в системі пізнання і самоідентифікації контркультури важливу роль відіграють і образи потойбічного. За своєю культурною значимістю образи потойбічного завжди змагаються з іншоетнічним, а іншоетнічне маркується симво-

лікою, притаманною для потойбічного – запах, бруд, бездієвість тощо. Обидва образи є головними джерелами дуальної опозиції людське (освоєне) – нелюдське (дике).

Стилістику нелюдського світу надає нам культура треш. Її представники намагаються створити синтетичний світ (поганий на смак) і основою для цього їм слугує сміття як вмістище нелюдського. Волосся зачіски в стилі треш має виглядати так, щоб воно було штучно нарощене, нагадувати перуку. Невипадково культура треш тісно пов'язана з культурою емо, яка живиться світом анімації, вони обидві оспівують символіку штучних героїв на кшталт покемонів чи мікі-маусів. Зовнішність представників японської субкультури харажуку повністю копіює стиль аніме, що надає їхньому вигляду відтінків неонових кольорів.

У кібер-готів образ потойбічного передається схожістю з інопланетними істотами – волосся «кислотних» кольорів (зелений, синій, червоний, фіолетовий), велика кількість хай-тейківської агрибутики: мікросхеми, чіпи, штрихкоди, пластикові ремені та браслети, ошийники, нашивання з електротехнічною символікою, наколінники і шитки, як у роботів, дроти, датчики, роз'єми, розетки, техногенні окуляри «гугли». Перед нами вже не людина, а синтетична суміш, майже робот. Звідси і назва – кібер-готи. В той же час саме буття субкультури готів тісно переплітається з темою смерті. Але й гот з мертвоблідим обличчям (небіжчик) і кібер-гот (інопланетянин) є явищами одного порядку – потойбічні істоти, яких у повсякденності не існує.

Слід зауважити, що перевага того або іншого образу, в певній молодіжній субкультурі ще не робить його єдиним сюжетом, зазвичай усі вони тісно переплітаються. Так, для кібер-готів, що наслідують роботів, притаманна зачіска у вигляді африканських дредів. Цієї ж мети добиваються і рокери, які запозичують стиль індіанського воїна, що вийшов на стежку війни, і капелюха минулого століття як атрибуту культури «іншого». Так, наприклад, представники культури емо і не тільки вони запозичують для свого гардеробу арабський нашійний платок. Російський репер Децл сполучав у своїй повсякденності африканські дреди, капелюх-казанок за англійською модою, а також, за його власним висловом: *«широкіє штани как в українскіх казаков»*.

Механізм входження в нелюдську (дику) культуру, та ще наділену «надзвичайними» властивостями, є дуже привабливий для субкультури, він є сенсом її існування, головною рушійною силою і стратегією одночасно. До субкультури, яка заснована на такому русі, слід віднести не лише геймерів, але і всіх прибічників рольових ігор, головним чином ролевиків-толкієністів. Рух толкієністів актуалізував у

сучасній культурі гру=перевтілення в «чужого», віддаючи перевагу насамперед «нелюдським расам» – ельфам, гномам, хобітам, оркам тощо. Набуття нелюдської подоби надає можливості доторкнутися до сакрального і навіть цілеспрямовано змінювати навколишній світ [2]. У грі будується новий культурний простір. За мірою входження до такого культурного простору геймери в субкультурному середовищі займають передове місце. До того ж занурений відхід у потойбічне геймерами, проживання віртуального життя в образі героїв нелюдських світів робить можливість заміни зовнішніх проявів на суто внутрішні зміни ознайомлення з культурою «чужого».

Можливо саме тому, що занурення в культуру «іншого» відбувається у геймерів у тривимірному просторі й реальному часі, вони, на відміну від інших представників субкультур, не намагаються нічим зовні відрізнитися від повсякденного натовпу. Символізм належності до цієї субкультури дуже прихований; обмежується певною термінологією у спілкуванні. Застосування цієї термінології для пересічної особи створює імітацію чужої мови. Таким чином, представники субкультур не тільки зовні виглядають як чужинці, але й спілкуються незрозумілою для більшості мовою (кожна субкультура користується відповідним сленгом). Така комунікація додає їм «чужості», вони набувають ознак нелюдського.

Таким чином, ми довели, що запозичення символів і форм поведінки інших культур у субкультурному середовищі має постійний і досить потужний характер. На наш погляд, все це безпосередньо пов'язано з викликом суспільству, направлене на провокування соціального вибуху. Наприклад, наслідування наближення до першоприродного (дикого) стану в середовищі нудистів викликає у нас культурний шок, хоча ми сповна лояльні щодо повсякденного оголення у ефіопського воїна, хоча саме образ такої «дитини природи» став для нудистів зразком для наслідування. Подібна демонстрація завжди провокує реакцію з боку загального культурного середовища – для пересічної особи найпристойнішим виразом для характеристики зовнішнього вигляду представників субкультури є вислів *вирядився/вирядилась*, навіть якщо мова йде про оголення.

На думку Умберто Еко: «Карнавалізація життя, – це втрата відмінностей між реальністю і видовищем». Молодіжні субкультури не лише живуть у реальності карнавалу, вони навмисно його відтворюють у повсякденній діяльності. Найбільшого апогею у відтворенні карнавалізації досягає субкультура спортивних фанатів, вона розглядає ігровий час змагання «своїх» і «чужих» (час боротьби добра зі злом) як

найліпший момент для актуалізації усіх проявів карнавалу – костюмування, фарбування обличчя і тіла, гучного скандування і пронизливих звуків, застосування піротехніки тощо. Вуличні бої між клубними фанатами потрібно також розглядати як невід’ємний атрибут карнавалу. Зауважимо, що символізм не вщухає навіть поза ігровим полем – фанати носять яскраву клубну атрибутику повсякчас, а її виробництво стало в сучасній економіці певною індустрією.

За допомогою карнавалізації субкультура знаходить вихід із реальності, що за низки обставин стає їй затісною. Періодично в більшості метакультур з’являється потреба в умовному образі іншої культури, з іншими установками і орієнтаціями [6]. Саме створення карнавалізованого простору і дає можливість вибудувати в ньому нову культурну реальність на основі видовища, яке пропонує яскраві символи і образи, що впливають на підсвідомість. За формальною презентацією символів кожна субкультура вибудовує свою філософію світосприйняття, його освоєння, яку вона намагається «запропонувати» більшості. Прикладом такого культурного діалогу в процесі комунікації субкультура↔культура слугує хіпізм. Він став не лише символом епохи 60–70-х, його ідеї стали надбанням метакультури, мода хіпі вийшла на подіуми. Ідеологія хіпі кардинально вплинула на хід холодної війни. Вони створили нову реальність людського спілкування і поведінки, пропагуючи примітивні символи. Але підсвідомо ці символи діяли на маси, бо в семантичному навантаженні цих символів були відсутні елементи воєнізації і агресії.

Таким чином, саме образи чужинця «іншого», схеми перевтілення в потойбічне дають можливість системі субкультур конструювати реальність, якою вони не тільки живуть, а й намагаються запропонувати цей досвід всьому суспільству. Цей механізм є основою оновлення суспільства відповідно до принципу карнавалу.

### Література:

1. Ајдачић Д. Символи словенских неопаганских организација // Славистичка истраживања. – Београд, 2007. – С. 132-141.
2. Баркова А. Толкиенисты. Архаическая субкультура в современном городе [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/country/2003/09/26/625803.html> (15.12.2010).
3. Белова О. В. «Чужой» в маске. Образы этнических соседей в обрядовом ряженье // Художественный мир традиционной культуры. – М., 2001. – С. 151-158.
4. Гайдуков А. Молодежная субкультура славянского неоязычества в



Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга. – СПб, 1999. – С. 24-50.

5. День Перуна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://slavs.org.ua/den-peruna-ternopil> (15.12.2010).

6. Керви А. Понятия субкультуры и контркультуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://chelni.clan.su/news/2008-04-05-71> (15.12.2010).

7. Соколов М. Как писать этнографию молодежной субкультуры? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://subculture.narod.ru> (15.12.2010).

8. Соколов М. Субкультурное измерение социальных движений: когнитивный подход [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://subculture.narod.ru/texts/book2/sokolov.htm> (15.12.2010).

9. Тернер В. Символ и ритуал. – М., 1983. – 280 с.

10. Щепанская Т. Б. Женщина, группа, символ (на материалах молодежной субкультуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб., 1991. – С. 17-28.

11. Щепанская Т. Б. Традиции городских субкультур // Современный городской фольклор. – М.: РГГУ, 2003.

УДК 159.9-316.6

Ірина Борейчук, Максим Гон

**«ЧУЖИЙ» У СВІТОСПРИЙНЯТТІ СУЧАСНОЇ  
СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ: ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ**

*У статті проаналізовано особливості функціонування образу «чужого» у світогляді сучасного студента. Означено головні аспекти толерантності у студентському середовищі, як особливій соціальній групі.*

**Ключові слова:** «чужий», ідентифікація, ксенофобія, толерантність.

**Boreychuk I., Gon M. «Stranger» in outlook of modern student: problem of tolerance**

*This article examines the features of the functioning of the image of «stranger» in the outlook of modern student. Defined the main aspects of tolerance in the campus as a special social group.*

**Key words:** «stranger», identity, xenophobia, tolerance.

**Борейчук И., Гон М. «Чужой» в мировоззрении современного студента: проблема толерантности**

*В статье проанализированы особенности функционирования образа «чужого» в мировоззрении современного студента. Определены главные аспекты толерантности в студенческой среде, как особенной социальной группе.*

**Ключевые слова:** «чужой», идентификация, ксенофобия, толерантность.

Етнодемократичні процеси в Європі, стрімка активізація міграції в умовах глобалізації, зростання міжетнічної напруги та етнічні конфлікти в деяких країнах Старого світу – окремі з чинників, які визначають актуальність сприйняття «чужого» тією більшістю, що відрізняється від меншості культурними ресурсами. Ця проблема набуває особливого суспільного звучання із врахуванням психологічних наслідків кризових явищ у царині економіки, які останніми роками спостерігалися у світі, і, як відомо, дають додаткові імпульси зростанню суспільної напруженості.

Міжетнічні процеси в Україні, на наш погляд, є суголосні суспільним реаліям у частині з тих країн, що перебувають у реаліях демо-

кратичного транзиту. Зокрема, наша країна зіткнулася з деструктивним явищем ксенофобії, що свідчить про актуальність обраного нами предмета дослідження.

Взаємодія «іншостей» – проблема, яка в різний час привертала увагу вчених. Назвемо, наприклад, імена таких авторитетів, як Е. Еріксон, Е. Фромм, Е. Сміт. Серед учених, які вивчали різні аспекти проблеми, що досліджується нами, – Д. Сорос, О. Потебня, Т. Стефаненко, Ж. Уталієва, Ф. Файзулін, В. Ядов, Ю. Бех, П. Ігнатенко, В. Янів, Л. Орбан-Лембрик, Г. Солдатова. Враховуючи об'єкт нашої розвідки, звернемо увагу також на наукові доробки Н. Паніна, що досліджує рівень толерантності в українському суспільстві, І. Жданова, який вивчає цей аспект вітчизняних реалій в одній із соціальних груп – студентів. Важливими для нас є дослідження М. Вершиніна й В. Ліхачова, які з-поміж іншого вивчають соціально-психологічні особливості радикальних молодіжних субкультур [1, с. 117].

Для реалізації визначеної в назві статті проблеми, намагаємося розв'язати в ній такі завдання: 1 – проаналізувати вікову специфіку студентів як особливої соціальної групи у питанні міжетнічної взаємодії; 2 – розкрити особливості механізму функціонування образу «чужого» у середовищі сучасної молоді; 3 – визначити основні проблеми виховання толерантності у студентському середовищі.

Передусім вважаємо за необхідне визначити специфічні ознаки студентів як соціальної групи та конкретизувати ті чинники, які є каталізаторами їхньої ідентифікації.

Особливою ознакою студентів як соціальної групи є перманентне циклічне оновлення її складу та формування групи з числа представників різних соціальних верств. Додамо, що студентству як специфічній соціальній групі властиві такі риси, як відносна автономність індивідів, їх підвищена суспільно-політична активність, наявність власної субкультури, революційність мислення та, нерідко, брак поваги до чужих поглядів [6, с. 15].

Студентський вік є визначальним у процесі становлення людини як громадянина. Адже саме в період навчання у вищій школі у сучасної молоді людини з особливою інтенсивністю формуються професійна та етична індивідуальність, моральні принципи, громадські інтереси, політичні уподобання тощо. Досліджувана нами проблематика спонукає звернути особливу увагу на те, що в час навчання у ВНЗ студент все ще перебуває у пошуку власної ідентичності. Про це свідчать результати наукового дослідження О. Передери: тим часом як 31% студентів мають усталену ідентичність; 51% є в стані пошуку свого «Я»,

болісних емоційних переживань; ще 2% перебувають у стані дифузії ідентичності. І лише 16% респондентів на час опитування завершили процес ідентифікації [4, с. 85]. Що свідчить про інтенсивне формування політичного світогляду й культури особистості. Це пов'язано з тим, що студент перебуває в сприятливому інтелектуальному та культурному середовищі. Це, як і вікові особливості студентів, сприяє формуванню життєвих принципів, громадських ідеалів та професійних умінь та навичок. Крім того, в студентському віці особистість дозріває як фізіологічно, так і соціально-психологічно.

Ще одна ремарка, що є необхідною для реалізації завдань цієї розвідки, – урахування ідентифікаторів, якими свідомо чи несвідомо оперує індивід. Зазвичай – це маркери національні, релігійні, соціальні, статеві тощо. Водночас варто брати до уваги й хиткість та невпорядкованість умов існування індивіда. Розглядаючи процес його ідентифікації, варто враховувати фактори суб'єктності індивіда і відповідний рівень впливу ідеологічних настанов у межах відтворення дійсних потреб людини, її приватного життя. Заслугує уваги й те, що нові варіанти упорядкування соціальних зв'язків детермінують підвищення ролі ідентифікаційних механізмів саме в кризовому суспільстві [8, с. 37].

У зв'язку з особливостями історичного розвитку України, проблема ідентичності має, поряд із загальносоціальним, досить яскраво виражене національне забарвлення. Наше постулювання ґрунтується на урахуванні особливостей як колишнього, так і сучасного етнополітичного процесу: на тлі краху спроб формування т. зв. радянської людини в СРСР, з одного боку, усвідомлення ганебності цієї практики сучасниками, з іншого – національний чинник почав відігравати помітну роль як у суспільно-політичному житті на пострадянському просторі, так і у світосприйнятті індивідом самого себе в поліетнічному середовищі. Такий статус-кво актуалізує соціальну роль студентів як соціальної групи: адже саме її представники в найближчому майбутньому залишатимуться визначальною силою у процесі збереження й подальшого розвитку національної державності. Відтак, апріорно визначається актуальність завдання з'ясування сприйняття «чужого» українською молоддю, власне тією її частиною, яка здобуває вищу освіту.

На наш погляд, одним із головних маркерів дихотомічних відносин «свій» – «чужий» на сучасному етапі у молодіжному середовищі виступає етнічна приналежність. Цей факт актуалізує проблему сприйняття студентами «іншості». Задля її з'ясування, використаємо результати нещодавніх експертиз. За даними соціологічного дослідження, що проводилось восени 2008 року в рамках загальноукраїн-

ської кампанії «Толерантність як шлях до Європи», 37,49% опитаної молоді вважає, що проживання людей інших поглядів та національностей у їхньому місті робить життя насиченим та цікавим. Водночас життєдіяльність поруч із представниками «чужих» є такою, що насторожує багатьох з респондентів. Зокрема, їх турбує як співжиття з представниками різних культур, так і існування поруч з ними «іншого» в етнічному аспекті. Так, 65,23% опитаних вбачають загрозу своїй безпеці та спокою в сусідстві з ромами, 20,95% – з афроамериканцями. Ще 37,15% респондентів виявили невдоволення в існуванні поруч із неформалами, 39,41% – з особами нетрадиційної сексуальної орієнтації. Особливу увагу в результатах цього соціологічного дослідження привертає те, що 63,8% опитаних констатували наявність в Україні расової нетерпимості та ксенофобії [5].

Відтворена завдяки аналізу відповідей респондентів названого соціологічного опитування реальність доповнюється констатацією того, що більшість зафіксованих в Україні конфліктів на етнічному й расовому ґрунті фіксується саме у студентському середовищі. Це свідчить про сенситивність представників такої групи до цієї проблеми. Останнє, своєю чергою, сприяє легкості маніпулювання молоддю у питанні визначення особи «чужого».

Природним фактором для спрацювання цього механізму є функціонування ксенофобії. Вона – емоційно насичене, негативно-іраціональне за своєю природою ставлення суб'єкта до конкретних груп або до їх окремих членів – «чужих». Це явище виявляється передусім у результаті бачення в «інших» відхилення від певної норми, еталоном якої є «я», традиціоналізм власної групи, її фундаментальні цінності. Ксенофобія ґрунтується й на іншому чинникові: нездатності і/або небажанні того чи іншого індивіда побачити в носії «іншості» рівноправного партнера.

Наукове вивчення сутності та причин проявів ксенофобії в українському суспільстві, зростання її масштабів, рівня радикалізації суспільних настроїв, особливо серед підлітків і молоді неможливе лише завдяки констатації або моніторингу злочинів на етнічному ґрунті чи моніторингу ксенофобних настроїв тих чи інших етнонаціональних спільнот. Усі ці прикрі явища фіксуються й аналізуються на сучасному етапі переважно правозахисниками, політологами та соціологами. Натомість ми вважаємо, що такі студії повинні здійснюватися й психологами. Їхні дослідження, на нашу думку, сприятимуть комплексному аналізу досліджуваної проблематики, розкриють її цілісну картину.

Ксенофобію слід інтерпретувати як поширеність певних негатив-

них настроїв щодо «чужих» як на індивідуальному, так і груповому рівнях, які не завжди проявляються у повсякденному житті, проте можуть слугувати ґрунтом для ескалації міжетнічної напруженості. За даними «Визначення результатів рівня ксенофобії, моніторинг», від третини до 40% осіб виявляють латентну ксенофобію стосовно інших етнічних груп [2].

Реальна упереджена поведінка є менш поширеною, ніж схильність до неї. Разом з тим вона достатньо поширена, щоб говорити про неї (ґрунтуючись на результатах моніторингу рівня ксенофобії) як соціально-проблемну, що визріває.

Ми досліджуємо студентське середовище тому, що за окремими параметрами воно суттєво вирізняється серед інших соціальних груп. Назвемо окремі з них. По-перше, це навчально-професійна діяльність молоді та опанування нею майбутньою професією, що має забезпечити їм певний соціальний статус. По-друге, активна участь студентів у справах всього суспільства, особливо ж у час соціально-політичних перетворень: практично завжди і скрізь представники цієї групи виступали як організована політична сила, здатна не тільки ставити, а й розв'язувати масштабні політичні завдання [3, с. 17]. Водночас це свідчить про можливість використання студентів, як легкого інструменту досягнення власних цілей певними політичними силами. Цю реальність ми можемо бачити на прикладі сусідньої держави – Росії.

Соціальна роль студентів у т. зв. «суспільстві знань», яке характерне найрозвинутішим країнам світу, повинна спонукати їх до усвідомлення своєї ролі в розбудові України. Адже в наявних соціально-економічних реаліях саме вони є одним із важливих «осередків» людського капіталу, важливою ресурсною групою, фундаментом майбутньої конкурентоспроможності країни в контексті глобальних викликів і ризиків.

Враховуючи це, очевидно, що необхідною є методична превенція ксенофобії, розробка і реалізація комплексу заходів з її профілактики. Важливу роль у цьому контексті відіграють програми зі становлення толерантної свідомості у молоді. У зв'язку з цим, актуальним завданням є впровадження в освітній процес заходів, спрямованих на формування у їхньому середовищі терпимості до національних меншин.

У цьому контексті важливими нам бачаться міркування О. В. Швачко: шлях до толерантності серед суб'єктів ідентифікації уможливило об'єктивація певних зразків поведінки в соціальному світі, коли узагальнюються конкретні прояви «Я» стосовно «Іншого» (або «Вони») з побутового рівня існування до світоглядного, філософського. Реалі-

зація цього завдання в контексті формування терпимості в суспільстві є фундаментальним. Адже толерантне наповнення в його соціально-психологічному означенні блокує потяг до ворожого реагування на чужинців або сторонніх, забезпечує реальність злагоди.

Толерантність на рівні адекватного сприйняття культурних відмінностей, рівноправності між «Я» й «не-Я» стимулюється процесом розкриття в іншій людині властивостей партнера. Втім у повсякденному житті реалізувати такий механізм мислення й світосприйняття непросто: індивіду, світогляду якого не властива система ліберальних, гуманістичних цінностей з їх орієнтацією на визнання етнічних, культурних відмінностей тощо, нерідко важко дотримуватися таких канонів. Цьому, зрозуміло, можуть перешкоджати як прояви нетолерантності в суспільстві, так і потрапляння індивіда під вплив тих політичних сил, які трактують терпимість як аномалію. На сучасному етапі блоги й іншого роду продукцію такого штибу без особливих проблем можна віднайти в Інтернеті. Це особливо небезпечно в суспільстві, в якому виникло т. зв. «клікове мислення». Його носіями є переважно молодь, у т. ч., зрозуміло, й студенти. Ураження ж свідомості індивіда нетерпимістю в умовах кризових явищ економічного і політичного характеру є, на жаль, досить поширеним [8, с. 41].

Толерантне або нетолерантне ставлення до «чужого» виникає при оцінці наявності в іншій людині відмінних соціальних ознак. Індивідуальність характеризується сукупністю властивостей, що відображають особливі ознаки індивіда. Відповідно у процесі міжособистісного спілкування індивід сприймає «інших» крізь призму власної системи ідентифікації та цінностей. Констатуючи наявність в «іншого» різних особистісних властивостей, людина оцінює останнього як особистість. А в разі розбіжності між ідентифікаціями, індивід може проявляти нетолерантність.

Розміркування над цією гіпотезою дозволяють нам висловити таке припущення: нетолерантна особистість може виявляти неповагу до «чужого» не тільки як один із механізмів штучного звеличення своєї нації, а й застосовувати такий прийом, як інструмент власної ідентичності. У цьому випадку свідоме чи несвідоме неприйняття культури «чужого» є одним із чинників протиставлення «Я» – «не-Я». При цьому найбільш промовистою є свідома зверхність щодо культури «іншого». В такому випадку принциповими є як її незнання, так і небажання пізнати культуру «чужого». Нерідко спостерігаємо випадки, коли його приналежність до групи, яка в той чи інший час продукувала культурні продукти, що здавна стали класикою, не має будь-якого значення.



Заангажована людина, індивідуальність, що є носієм негативних гендеростереотипів стосовно «чужих», потрапляє в їх пастку й (не)свідомо оперує ними. Промовистими в цьому контексті є приклади між-етнічної взаємодії за участю ромів. Припускаємо, що більшість з тих, з ким вони мають суб'єкт-суб'єктні відносини, не замислюються над їхньою соціокультурною унікальністю (скажімо стосовно того, що вони – останні кочівники, які проживають в Європі). Натомість активно функціональними нерідко є відомі негативні стереотипи щодо них. Це зумовлює виникнення монохромного образу з негативним забарвленням. А відтак, навіть те, що т. зв. «циганський романс» починаючи з XIX ст. був елементом музичного супроводу дозвілля елітарних верств у Росії для заангажованих неприйняттям ромів індивідів немає ніякого значення. Аналогічно не надається особливого значення й тому, що в наступному столітті театр «Ромен» з незмінним аншлагом подорожує практично всіма країнами світу. Такі приклади можна продовжувати... Однак фобії стосовно ромів в Україні, як і в багатьох інших країнах Європи, є загальновідомі. Це підтверджуються соціологічним опитуванням, що проведене Київським міжнародним інститутом соціології (КМІС) та оприлюднене до Міжнародного дня толерантності. Експерти відзначають стійку тенденцію до зниження рівня довіри українців щодо представників інших національностей. Наприклад, невтішним є ставлення до ромів та афроамериканців. Погіршується також ставлення до євреїв (найнижчий рівень толерантності до цієї етнічної групи спостерігався у 2007 р.).

Така реальність є невтішною й зайвий раз актуалізує завдання виховання толерантності в суспільстві й студентів зокрема. На думку генерального директора КМІС В. Паніотто, держава може підвищити рівень терпимості своїх громадян, реалізуючи спеціальні освітні та цільові програми толерантності [7].

Толерантна свідомість передбачає сукупність певних особистісних якостей, що формуються в процесі навчання та виховання. Відтак студент як об'єкт, на який упродовж кількох років перманентно спрямовуються результати найкращих досягнень людства в різних сферах пізнання, повинен володіти інструментарієм сприйняття «іншості», навиками протиставлення пануючим стереотипам тощо. Ті, хто здобувають вищу освіту, повинні стати носіями ідеалів плюралізму, готовими поважати «іншість» у різних її проявах (національну, конфесійну, політичну тощо), а отже, будувати взаємини з їх носіями на основі компромісу. Це, зрозуміло, є своєрідним еталоном випускників вищів, інтелігенції загалом.



Однак на практиці нерідко виникають складні соціально-психологічні проблеми. Вони зумовлюються різними причинами, серед яких перш за все – складність руйнування усталених гетеростереотипів, обмеженість інформаційного простору, який би цілеспрямовано пропагував ідеали терпимості, нерідко – відсутність зразків для наслідування толерантної особистості, інколи, скажемо так, парадокс виховання, коли пропаганда патріотизму призводить до виникнення етноцентризму особистості і, як наслідок, нестачі / відсутності в неї терпимості щодо «інших».

Враховуючи міграційні процеси як у світі, так і в Європі, реалізація освітніх та цільових програм толерантності в українському суспільстві і студентському середовищі зокрема є, на нашу думку, імперативом. Вони сприятимуть розвитку навичок ефективного спілкування та раціональної поведінки у конфліктах, умінь співпрацювати, знизити рівень тривожності та агресивності, формувати позитивне ставлення до інших етносів. Зокрема, саме в процесі спільної діяльності інтолерантні установки піддаються змінам. А саме відбувається зростання позитивної етнічної ідентичності, загального рівня толерантності, розвивається емпатія, знижуються показники міжетнічної диференціації. Ксенофобії і страху необхідно протиставляти природне бажання індивіда до співпраці, виховання культури поваги до «іншості» й прагнення її пізнання.

Ми пропонуємо виховання толерантності у комплексі на таких рівнях:

- індивідуальному – засвоєння індивідом норми прийняття соціокультурних відмінностей як об’єктивної реальності;
- груповому – закріплення в суспільстві норм терпимості та поваги до етнічних відмінностей;
- загальнодержавному – підтримка розвитку міжетнічної толерантності на рівні соціально-політичних інститутів.

На погляд О. В. Швачко, світоглядному усвідомленню щодо життєвої значущості постійного співвідношення при ідентифікації динамічних позицій «Я» та «не-Я» сприяє розвиток тактичних і стратегічних пошуків шляхів до безконфліктної комунікації на рівні мікрогрупових, міжнаціональних або індивідуальних рівнів спілкування. Для того, щоб визначити «своїх» серед «усіх», треба навчитися переводити «Я» в множину, спочатку виконуючи вправу диференціації та синтезу по відношенню до «Ти» [8, с. 41].

Отже, сучасний студент, який навчається в атмосфері наукового плюралізму, усвідомлює його природність. Цю багатогранність його інтелектуального буття можна трактувати необхідним фундаментом для сприйняття ним полікультурного, етнічно / конфесійно строкатого соціального

середовища, зокрема – функціонування поруч із ним «іншості» й здатності протиставлення функціонуючим у соціумі гетеростереотипам.

Водночас варте урахування того, що сучасна студентська молодь нерідко виражає егоцентричну спрямованість, а тому досить категорично розподіляє соціальне середовище на «своїх» і «чужих». Основним маркером конструювання цих дихотомічних відносин у молодіжному середовищі виступає етнічна приналежність, яка, з одного боку, сприяє внутрішній консолідації групи, з іншого ж, у випадку зневаги до «іншості», криє небезпеку протиставлення її окремих представників носіям чужих культурних ресурсів. Це загрожує толерантним міжетнічним взаєминам, гіркоту реалій яких вже пізнали окремі пострадянські країни.

Водночас прилучення України до європейських стандартів, як і загальнолюдські цінності, вимагають подальшого формування / зміцнення толерантності в суспільстві. Це й визначає завдання здійснення відповідних заходів у студентському середовищі, що, враховуючи соціальну роль інтелігенції, бачиться нам одним із гарантів безконфліктного поступу України.

### Література:

1. Бакальчук В. О. Міжетнічна нетерпимість у молодіжному середовищі в Україні / В. О. Бакальчук // Стратегічні пріоритети. – 2009. – № 2 (11). – С. 117-123.
2. «Визначення рівня ксенофобії в Україні» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.socialindicators.org.ua/business.html#4>.
3. Загородний Ю. І. Педагогічні умови політичної соціалізації студентської молоді в умовах великих промислових міст: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук: 13.00.05 / Ю. І. Загородний. – Луганськ, 2004. – 20 с.
4. Передера О. Деякі з соціально-психологічних передумов формування ідентичності студента в сучасному ВНЗ / О. Передера // Вища освіта України. – 2008. – № 3. – С. 84-88.
5. Результати опитування молоді на тему толерантності [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://forum.kiev.ua/2008-11-78/78-04.htm>.
6. Савченко С. В. Науково-теоретичні засади соціалізації студентської молоді в позанавчальній діяльності в умовах регіонального освітнього простору: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра пед. наук: 13.00.05 / С. В. Савченко. – Луганськ, 2004. – 30 с.
7. «Толерантність населення України» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kiis.com.ua/>.
8. Швачко О. С. Соціальна психологія / О. С. Швачко. – К. : Вища шк., 2002. – 111 с.

УДК 316.347(=161.2)

Оксана Годованська

## КУЛЬТУРНА СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ТРУДОВИХ МІГРАНТІВ

*Трудова міграція підвищує ризик еміграції. Творення нової української діаспорної спільноти відбувається за умовною схемою. Культурна складова національної ідентичності українських трудових мігрантів добре презентується у роботі товариств, асоціацій, створених ними. Практика культурного дозвілля допомагає єднанню українців у країні їх перебування.*

**Ключові слова:** трудова міграція, діаспора, національна ідентичність, культурна основа.

### *Hodovanska O. Cultural element of national identity of Ukrainian labour migrant*

*Labour migration increases the risk of emigration. Creation of new Ukrainian Diaspora community is conditional on the scheme. The cultural component of the national identity of Ukrainian labour migrant are well presented in the work of societies, associations created by them. The practice of cultural entertainment help unite Ukrainian in the country of their stay.*

**Key words:** migration, diaspora, national identity, cultural foundations.

### *Годованская О. Культурная составляющая национальной идентичности украинских трудовых мигрантов*

*Трудовая миграция повышает риск эмиграции. Создание нового украинского диаспорного сообщества происходит за условной схемой. Культурная составляющая национальной идентичности украинских трудовых мигрантов хорошо видна в работе организаций, ассоциаций, которые были созданы ими. Практика культурного досуга помогает объединению украинцев за рубежом.*

**Ключевые слова:** трудовая миграция, диаспора, национальная идентичность, культурная составляющая.

На сучасному етапі трудова міграція як глобальне явище має як позитивні, так і негативні наслідки, які дуже часто залежать від ступеня узаконення та врегулювання міграційних процесів. Українська зовнішня міграція, як масштабне явище, породжує цілу гамму емоцій

і проблем. Зорганізовані конференції, круглі столи, опубліковані матеріали та статті, не тільки не зняли гостроти цієї проблеми, а навпаки, підкреслили її актуальність і потребу здійснювати низку системних досліджень. Серед цього ряду є і запропонована наукова розвідка, що стосується національної ідентичності українських трудових мігрантів у країнах їх перебування. Адже трудова міграція виступає фактором, що підвищує ризик еміграції. Саме теперішні тимчасові поїздки на заробітки поступово перетворюються у незворотній виїзд населення з України. При чому ця перспектива стає більш реальною із збільшенням тривалості трудових поїздок, кращої адаптації мігрантів за кордоном, покращенням, внаслідок цього, їх заробітків та умов проживання.

За офіційними і неофіційними даними кількість трудових мігрантів з України коливається від двох до семи мільйонів осіб. Серед них близько половини (48,5% відсотків) працювали у Російській Федерації та майже стільки ж у країнах ЄС (переважно Польща, Угорщина, Чеська Республіка, Італія, Іспанія, Португалія та інші країни).

Перебуваючи за кордоном, українські мігранти відчують певні проблеми, які можна об'єднати в такі: деприваційність осіб; складний адаптаційний період; правова незахищеність; розірванні зв'язки з рідними та друзями; психологічні та фізичні незручності.

Водночас, тривале перебування українських робітників поза межами батьківщини та й саме суспільство-реципієнт є тими передумовами, що “запускають” процеси “пошуку своїх”, об'єднання у громади, товариства, спілки, асоціації трудових мігрантів на місцях, які, своєю чергою, стають підмурівками нової української діаспори. Мова йде насамперед про такі країни ЄС, як Італія, Іспанія, Португалія, Греція, де відсутня українська діаспора, що сформувалася на основі попередніх еміграційних хвиль, або вона не дуже чисельна. Творення нової української діаспорної спільноти відбувається за умовною схемою. Насамперед трудові мігранти починають згуртовуватися довкола храмів УГКЦ. Окремо варо наголосити на тому, що греко-католицька церква на початковому етапі виїзду наших громадян до країн ЄС була першою і чи не єдиною інституцією, що заопікувалася українськими робітниками. З іншого боку, серед трудових мігрантів переважають мешканці західних областей, де фіксується достатньо висока релігійна свідомість, що, своєю чергою, пояснює довіру до церкви та об'єднання в релігійні громади.

Наступним кроком на шляху консолідації трудових мігрантів є започаткування громадських організацій і товариств, що головним

чином “виростають” з релігійних громад, з ініціативи її активних і небайдужих членів. До прикладу, в червні 2003 р. у Португалії на добровільних засадах була створена “Спілка українців Португалії”, як неприбуткова асоціація українських мігрантів [2], в Італії в 2002 р. в місті Салерно утворилася асоціація “Калина”, в цьому ж році в місті Брешіа розпочала свою роботу організація “Надія”, а в місті Неаполі об’єднання “Слов’яни“, у Римі в 2003 р. було засноване Християнське товариство українців в Італії [1, с. 202].

На початку українським згромадженням, що зорганізувалися в країнах ЄС, бракувало досвіду у формуванні стратегій провадження громадської роботи, налагодженні контактів з місцевою владою, інформаційній популяризації української справи. Згодом після подолання перших неминучих невдач і труднощів можна відзначити успішну діяльність українських товариств, що проявляється у проведенні чисельних релігійних і культурно-мистецьких заходів, виданні часописів, заснуванні інтернет-сайтів.

Діяльність громадських організацій полягає не тільки у правовій, економічній допомозі та захисті трудових мігрантів, а спрямована на вибудовування міцної діаспорної спільноти українців. Організація українських суботніх шкіл разом із культурно-просвітницькою та інформативною роботою закладаються в “підмурівок” тривкої діаспорної спільноти, в середовищі якої відбувається збереження, відтворення та виявлення національної ідентичності.

У будь-якій національній групі завжди існує лише їй притаманний культурний стрижень, що надає узгодженості діям її членів і виявляє себе зовні шляхом різних модифікацій. Відповідно обов’язковою підставою національної ідентичності є спільність культури. Базові цінності розставляють пріоритети, оцінки, цілі. Не випадково більшість визначень національної ідентичності містять об’єктивні (культурна основа) і суб’єктивні (самоприписування) характеристики. Якраз об’єктивна складова національної ідентичності трудових мігрантів з України добре презентується у роботі товариств, асоціацій, створених ними.

Завжди помітно виділяється святкування Дня Незалежності України, яке стараються зорганізувати або долучитися до його проведення всі товариства, спілки, асоціації трудових мігрантів. Ця урочиста подія здебільшого розпочинається церковною службою чи спільною молитвою, виконанням Гімну нашої держави, виступами представників місцевих муніципалітетів і посольств України. Продовжується урочистість концертом, де залучаються музичні, співочі і танцювальні колективи з багатьох українських громад Італії, Іспанії, Португалії,

а часом і з України. Під час свята можуть бути організовані виставки вишиванок, збір коштів для українських шкіл-інтернатів, дітей-сиріт тощо. Після завершення урочистого концерту свято продовжують ігри, розваги та дискотека [9]. Наші співвітчизники, які працюють за кордоном, вважають, що саме такі заходи дають змогу простим українським громадянам долучитися до своєї культури і тим самим свою мову, пісню та культуру зберегти та донести до наступних поколінь, а такі заходи є доброю нагодою зустрітися зі своїми рідними, друзями і Україною в цілому [6].

Відомим в Італії є і фестиваль “Гілка калини”. Заключний концерт Міжнародного українського мистецького фестивалю “Гілка калини – 2009” став знаменною подією у житті українських громад Італії. Організатором фестивалю та його генеральним спонсором була спілка “Гілка калини”, а співорганізаторами стали Посольство України в Італійській Республіці, мерія Риму, італійська волонтерська організація “ACISEL”, українське товариство “Україна-Світ”. Також підтримка була надана з боку інституцій УГКЦ. Фінальний концерт пройшов 20 грудня 2009 р. за участі переможців відбіркових турів у Римі, Болоньї та Неаполі, українських артистів, які проживають в Італії, Франції, Португалії і Молдові, та гостей з України та Італії. У рамках фестивалю було репрезентовано сучасний український живопис роботами дев’яти українських художників, які працюють і живуть в Італії. Також відбувся ярмарок української книги. На заключному концерті прозвучали італійські народні пісні у виконанні хору, а зал, в якому було чимало італійців, надзвичайно тепло приймав конкурсантів і гостей фестивалю з України. Дирекція фестивалю висловила подяку інформаційним спонсорам, зокрема Українському національному інформаційному агентству (УКРІНФОРМ), Українській газеті в Італії, Незалежному сайту українців в Італії “Лелеки”, Українській світовій інформаційній мережі УСІМ та ін. Лауреатами ІІІ премії фестивалю став поет і композитор Володимир Крамар з Тернопільщини (м. Рим, Італія); ІІ премії – тріо “Журавка” (м. Фатіма, Португалія); І премію завоювала студентка Світлана Сасу (Придністров’я, Молдова). Спеціальним дипломом відзначено гурт “Переродження” (м. Мілан, Італія).

“За оцінкою не тільки української, а передусім італійської публіки фестиваль справді вдався”, – так прокоментував подію Надзвичайний і Повноважний Посол України в Італійській Республіці. “Впевнений, що ця громадська ініціатива матиме продовження, оскільки вона слугує самоорганізації трудових мігрантів у країнах теперішнього їхнього проживання. Безперечно, що державні інституції мають формувати

належний ресурс не тільки для підтримки подібних акцій українських громадян за кордоном, а й для вирішення багатьох проблем заробітчачан як у їхньому середовищі, так і на міждержавному рівні” [7].

Особливим виявом діяльності об’єднань трудових мігрантів є встановлення та відкриття пам’ятних знаків, пов’язаних з відомими особами чи подіями з історії України. Так, у вересні 2008 р. у м. Болонія було відкрито пам’ятну дошку Юрію Котермаку/Дрогобичу, який в 1481–1482 рр. був обраний ректором Університету медиків, артистів у Болонії [8].

Найбільш поширеними є підготовка та участь тематичних мистецьких заходів. Так, у 2010 р. у місті Салерно пройшов перший фестиваль української естрадної пісні “Червона рута” в Італії”, присвячений світлій пам’яті поета, композитора і співака, Героя України Володимира Івасюка. Ідея проведення фестивалю народилася тоді, коли Володимиру Івасюку було присвоєно звання Героя України. Спочатку в церкві Святого Домініка о. Володимир Підлуський відправив службу за упокій душі композитора, а згодом ансамбль “Калина” (художній керівник Ольга Тарасюк), гурт “Зорепад” (художній керівник Володимир Трибуцук) з Неаполя та окремі вокалісти виконували пісні відомого композитора. У виконанні ансамблю “Калина” звучала низка пісень: “На швидких поїздах”, “Шумить пшениця, як Дунай”. Пшеничні колоски в руках учасників колективу, які, долаючи труднощі, допомогли знайти італійські друзі, підсилили ефект сприйняття пісні. До свята долучилися і представники Італії, які опублікували книжку про Володимира Івасюка. Спеціально для італійських глядачів було виконано неаполітанські пісні – “Вернись в Сорренто”, “Закоханий солдат”, що мали успіх [10].

Згромадження українських трудових мігрантів, працюючи в рамках налагодження контактів з місцевою владою та інформаційній популяризації української справи, беруть активну участь у спільних з громадою країни свого перебування мистецьких акціях, фестивалях, “днях культури” тощо. В цьому ж італійському місті Салерно сталим є фестиваль української та італійської культури “Без кордонів”. Метою заходу є: збереження і примноження українських та італійських національних цінностей; популяризація української та італійської культури, взаємне ознайомлення з її багатогранністю; залучення до участі у фестивалі виконавців різних національностей, дасть їм можливість краще пізнати українську та італійську культуру; виявити творчі можливості заробітчачан; єднання іммігрантів різних національностей та італійських громадян на культурно-духовних засадах; показати,



що міжкультурні зв'язки – це шлях до кращого взаєморозуміння між народами та інтеграції іммігрантів [5]. Учасниками фестивалю були вокальні та інструментальні колективи, окремі виконавці різних національностей, що виконували українські фольклорні та естрадні пісні. Фестиваль проводився у рамках Днів української культури і був направлений на інтеграцію українських трудових мігрантів в італійське середовище, а також на популяризацію української культури серед італійських громадян. У межах фестивалю відбувалися мистецькі виставки та виставка-продаж української книги, виступи художніх колективів перед українською та італійською публікою у провінції Салерно.

Українська громада м. Генуя бере активну участь у фестивалі SUQ, на якому представлені різні культури. В червні 2008 р. виступав церковний хор громади, фольклорний ансамбль “Смеречина” із Чернівецької області. На фестивалі відбулася “Українська вечеря”, де усі учасники могли посмакувати вироби наших господинь [3].

У травні 2010 р. у м. Чільяно, що у провінції Верчеллі, втретє відзначалося щорічне свято “Зустріч культур”. На цей раз запрошено було до участі представників 13 національностей із Албанії, Китаю, Румунії, України, Узбекистану, Перу, Куби, Мозамбіку, Того, Конго, Сирії, Марокко, Аргентини. Різні народи представляли свої національні костюми, пісні, танці, фольклор, кухню. Українці вже другий рік поспіль беруть участь у фестивалі “Зустрічі культур”. Був підготовлений стенд, ілюстрований фотографіями, змонтований відеокліп, що знайомив із Україною та демонструвався на великому моніторі на площі. В українському наметі гості свята могли придбати національні сувеніри, дегустувати страви української кухні. Від України виступила співачка Аріанна, яка в цей час перебувала на гастролях у Мілані. Публіка із ентузіазмом зустрічала українські пісні, аплодувала в такт “Червоної руті”. Концерт продовжили дитячий танцювальний ансамбль з Перу, румунський дитячий хор, виконавці аргентинського танго, а завершили вечір запальними кубинськими танцями. Учасники свята ухвалили всі виручені від продажу національних страв та сувенірів гроші, направити до Лівану в Італійський національний центр з вивчення раку та в Україну до Євпаторії у міжрегіональний центр реабілітації інвалідів. Таким чином свято не тільки принесло радість спілкування, але й користь людям [11].

Саме практика культурного дозвілля: відзначення українських державних свят, встановлення пам'ятних знаків, участь у міжнародних фестивалях, стає доброю традицією і допомагає єднанню українців у



країні їх перебування. Більшість акцій організуються виключно на завзятті, оскільки внаслідок зайнятості не може йти мова про часті зустрічі чи репетиції, тому погодження багатьох питань щодо сценарію, ролей відбувається в телефонному режимі. Через те такі акції проведені трудовими мігрантами насамперед для таких самих робітників вражають своєю щирістю, любов’ю і сумом за всім рідним (Україною, дітьми, домівкою, ріднею). Активні члени українських громад для реалізації релігійно-мистецьких програм чи участі у фестивалях часто просять передати з дому окремі елементи українського строю, а саме чоловічі та жіночі вишиті сорочки, запаски, пояси. Навіть пошук пшеничних колосків для підсилення ефекту сприйняття пісні, як у випадку з ансамблем “Калина”, – свідчить про особливу потребу візуалізації українських національних символів (пшеничний колосок, вишивана сорочка, та ін.). Прагнення виділити, підкреслити своє українство, представити культурне багатство України є тією особливою ознакою національної ідентичності мігрантів, що розкривається в іноетнічному середовищі.

Одночасно, трудові мігранти разом зі всією світовою українською діаспорою долучаються до акцій, зініційованих Українською державою. Яскравими прикладами служать заходи, що приурочені до вшанування в 2007 р. 75-річчя Голодомору 1932-33 років, що пройшли під гаслом – “Україна пам’ятає – Світ визнає!”, активне долучення та підтримка подій Помаранчевої революції 2004 р.

Потрібно звернути увагу на те, що існує кілька чинників, які сприяють збереженню національної ідентичності наших співвітчизників за кордоном це – родина, церква, освіта, громадські організації, країна проживання. Окремі суспільства-реципієнти мають свою специфіку, коли домінантним стає той чи інший чинник. Створення громадських організацій та їх активна діяльність є одним із найефективніших засобів формування українських спільнот/діаспор, в яких реалізується національна ідентичність українців.

Публічні прояви культурних складових національної ідентичності трудових мігрантів мають подвійну суть. Насамперед, ці прояви сприяють єднанню українців у країнах їх перебування та виявлення їх творчих спроможностей, одночасно, що особливо важливо, вони популяризують українську культуру, ознайомлюють суспільство-реципієнт з культурою трудових мігрантів, допомагають подоланню стереотипів та негативного ставлення щодо українців, започатковують процес взаєморозуміння між народами та сприяють поступовій інтеграції мігрантів (особливо тих, які декларують бажання залишитися на постійне проживання в тій чи іншій країні перебування).

Культурній складовій національної ідентичності належить стрижнева роль не тільки у сучасному функціонуванні нації, а й у розвитку її різних видів, допомагаючи створити головні елементи в процесі формування нації, який розтягується на кілька історичних періодів. Джерела “живучості” націй знаходяться саме в її культурних ресурсах. Своєю чергою, культурні ресурси підтримують властиве населенню чуття національної ідентичності, можуть виступати “священними підмурками” нації, в тому розумінні, що вони правлять за “опору” для чотирьох основоположних вимірів національного існування: спільноти, території, історії та долі [4, с. 65-66].

### Література:

1. Герасименко О. Сучасна українська еміграція до Італії та зародження нової української діаспори // Українознавство – 2010. – № 1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=1971> (10.12.2010).
2. Годованська О. Формування українських громад в Португалії (на основі четвертої хвилі міграції) // Діаспора як чинник утвердження держави України у міжнародній спільноті: сучасний вимір, проекція у майбутнє // Збірник матеріалів Третьої міжнародної науково-практичної конференції – Львів, 2010 – С. 292-297.
3. День України в рамках міжнародного фестивалю SUQ // Українська церковна громада у Генуї – 12 червня 2008 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.genova.org.ua/?p=120>
4. Ентоні Д. Сміт. Культурні основи нації. Ієрархія, заповіт і республіка.– К.: Темпора, 2009. – 312 с.
5. Запрошення на фестиваль «Без кордонів» в Салерно // УСІМ МГОУ “Четверта Хвиля” – Новини з закордону 11.08.2009. Стрічка новин № 126. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://usim4.eukrainians.net/ua/archive/2009/novyny126b.htm> (10.12.2010).
6. Кузик Т. Свято Незалежності України у Римі // УСІМ МГОУ “Четверта Хвиля” – Новини з закордону 19.11.2008. Стрічка новин № 97. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://novaxvylya.hmarka.net/ua/archive/2008/novyny97d.htm> novaxvylya.hmarka.net (10.12.2010).
7. Кулинець П., Сороневич М. Фестиваль “Гілка Калини-2009” назвав переможців // Українська газета – 19 січня 2010. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.gazetaukrainska.com/ukra-nska-tal-ya/festival-g-lka-kalini-2009-nazvav-peremozhts-v> (10.12.2010).
8. Метковська А. У Болонії відкрито пам’ятну дошку Юрію Дрогобичу // Українська газета – 30 жовтня 2008. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.gazetaukrainska.com/ukra-nska-tal-ya/u-bolon-v-dkrito-pamyatnu-doshku-ur-іu-drogobichu> (01.12.2010).

9. Свято Незалежності України в Салерно // “Четверта хвиля” Міжнародна громадська організація українців Українська світова інформаційна мережа (далі УСІМ МГОУ “Четверта Хвиля”) – Новини з закордону 9.09.2008. Стрічка новин № 87. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://novaxvylya.hmarka.net/ua/archive/2008/novyny87k.htm> novaxvylya.hmarka.net (01.12.2010).

10. У Салерно відбувся фестиваль “Червона рута” // Українська газета – 31 серпня 2010. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.gazetaukrainska.com/ukra-nska-tal-ya/salern-tanska-chervona-ruta> (10.12.2010).

11. Харітонкіна О. Свято спілкування та добродійності // Українська газета – 7 червня 2010. [Електронний ресурс]. – Режим доступу [http://www.gazetaukrainska.com/ukra-nska-tal-ya/svyato-sp-lkuvannya-ta dobrochinnost](http://www.gazetaukrainska.com/ukra-nska-tal-ya/svyato-sp-lkuvannya-ta-dobrochinnost) (01.12.2010).

УДК 341.215.43 (477) + (44)

Наталія Шмат

## ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНШИНИ У ФРАНЦІЇ

У статті висвітлюється питання збереження культурної ідентичності української меншини у Франції починаючи від перших емігрантів до сьогодення. Аналізується зміст та основні форми культурної самобутності наших співвітчизників у Франції через призму соціально-культурного життя, мистецької діяльності та науково-освітньої сфери. У статті культура української діаспори представлена не тільки як своєрідна частина культури країни проживання, але також як невід'ємна складова культури українського народу.

**Ключові слова:** українська діаспора, меншина, еміграція, культура, культурна ідентичність, соціально-культурне життя.

**Shmat N. Conservation of cultural identity of the Ukrainian minority in France.**

*In this article the question of conservation of cultural identity of the Ukrainian minority in France lights up, beginning from the first emigrants to today. The Author analyzes contents and basic forms of cultural originality of our compatriots in France through the prism of social and cultural life, artistic activity, and scientifically-educational spheres. In the article the culture of the Ukrainian diaspora is presented not only as original part of culture of country of dwelling, but also as an inalienable component of culture of the Ukrainian people.*

**Keywords:** Ukrainian diaspora, minority, emigration, culture, cultural identity, social and cultural life.

**Шмат Н. Сохранение культурной идентичности украинского меньшинства во Франции**

*В данной статье освещается вопрос сохранения культурной идентичности украинского меньшинства во Франции, начиная от первых эмигрантов к настоящему времени. Проводится анализ содержания и основных форм культурной самобытности наших соотечественников во Франции через призму социально-культурной жизни, художественной деятельности и научно-образовательной сферы. В статье культура украинской диаспоры представлена не только как своеобразная часть культуры*

*страны обитания, но также как неотъемлемая составляющая культуры украинского народа.*

**Ключевые слова:** *украинская диаспора, меньшинство, эмиграция, культура, культурная идентичность, социально-культурная жизнь.*

Вивчення культури української діаспори, як невід’ємної частини культури українського народу, є пріоритетним завданням сучасних культурологічних досліджень. Так склалося історично, що наші співвітчизники були розпорочені по всьому світу. Одним із постійних приулків наших емігрантів була Франція. Українська меншина за роки свого існування в цій державі створила велику культуру, яка відображає розвиток світової і не виключає традиційні риси рідної культури, і незважаючи на різні політичні та релігійні орієнтації, має численні громадські установи й організації, свої видавництва, журнали і газети, займається науковими дослідженнями, постійно організовує зустрічі та культурні заходи, цікавиться сьогodнішнім життям незалежної України, зберігає свою духовну спадщину та етнічну самобутність.

Перші згадки про українців у цій державі мають глибоке історичне коріння. В 1051 році французький король Генріх I одружився з дочкою київського князя Ярослава Мудрого – Анною. Остання після смерті чоловіка була регенткою при малолітньому синові Філіппові і брала активну участь у державних справах [1, с. 3531]. Тому і сьогodні українська громада складає поклін бюсту Анни Ярославни у монастирі у місті Санліс, що біля Парижа.

Перша хвиля еміграції з України прибула до Франції у XVIII столітті. Полтавська битва 1709 року та поразка козаків у ній спричинила до того, що останні масово виїзять за кордон. Невелика їх частина осідає у Франції, заводить родини, а їхні нащадки поступово асимілюються. Яскраву сторінку в історію цієї країни вписав син українського гетьмана в екзилі Пилипа Орлика – Григор (1702 – 1759 рр.). Другу хвилю еміграції пов’язують з революцією 1905 року в Росії. Відтак, вона представлена переважно політичною елітою з центральних і східних районів України. Третя хвиля охоплює міжвоєнний період, а її соціальний склад репрезентують: українці російського експедиційного корпусу, що воював на французькому фронті; службовці українських дипломатичних місій УНР та ЗУНР; колишні вояки і старшини УНР; визначні політичні діячі УНР. Четверта хвиля переміщення осіб українського походження до Франції припадає на 1939-1945 роки та повоєнний період [2, с. 49].

Розселившись по багатьох країнах світу, в тому числі і по Франції, відчуваючи нестатки й труднощі повсякденного життя, українські

емігранти все ж не перетворилися в безлику людську масу. Вони виявили достатні внутрішні сили для самоорганізації, а відтак – для збереження себе як частини українського народу. Цьому сприяла діяльність створених емігрантами в місцях їхнього скупчення численних громадських і культурно-освітніх установ. Організації мали професійне, просвітницьке і культурно-виховне спрямування; також існувало чимало утворень за політичними вподобаннями.

Перша українська організація у Франції виникла у 1908 році під назвою “Гурток українців у Парижі”. В 1924 році було створено Українську громаду, до якої увійшли люди різних політичних поглядів. У 1925 році з організації виокремився Союз українських громадян у Франції. Пізніше виникли такі автономні формування, як Союз українських еміграційних організацій у Франції (1926). Також був створений Український Народний Союз (1932). У травні 1927 році було засновано Товариство колишніх вояків армії УНР. 1929 рік – час виникнення Спілки українських інженерів, до якої увійшло 30 осіб. У 1945 році виникло Культурно-професійне об’єднання робітників у Франції. У 1946 році прихильники еміграційного уряду УНР створили Українську громадську опіку у Франції. З 1946 року почало існувати Українське академічне товариство, яке опікувалося інтелектуальним життям і мистецькими справами. В 1949 та 1956 роках були створені такі молодіжні організації, як Спілка української молоді та Організація української молоді у Франції, які кожного року організовували літні табори відпочинку. 1949 рік – рік заснування Об’єднання українців у Франції [1, с. 3536].

Шкільництво українською мовою у Франції розвинене слабо. Ним опікувалися з 1930-х років громадсько-культурні установи та молодіжні організації. Вивчення української мови здійснюється у мережі так званих “четвергових” шкіл (четверг, зараз середа – день, у який вихідні французькі публічні школи) при деяких українських католицьких церквах [1, с. 3535]. Її викладають в університетах Париж-I, Париж-II, Париж-IV, Бордо та Пуатьє. На професійному рівні українська мова викладається в Паризькому університеті – Сорбоні. При університеті функціонує Інститут східних мов і цивілізацій (Institut National des Langues et Civilisations orientales), де було відкрито кафедру українознавства [4].

Осередком громадсько-культурного життя українців традиційно була і залишається церква, однак релігійного єднання між віруючими немає: 1/3 етнічних українців сповідує православ’я, 2/3 – католицтво. Існує кілька общин протестантів.

У 1920 – 1930-х роках у Франції виходило 8 періодичних видань, з яких тільки „Тризуб” та „Українське Слово” проіснували довше. З

франкомовних солідну інформацію подавав „La Revue Prométhée” („Прометей”). До нього також долучаються видання “Українець у Франції” та “Україна”. Після 1945 року з’явилося 18 періодичних видань українською мовою, серед них „Українське Слово” (з 1948); „Українець” (1945 – 1960). До франкомовних видань належать „L’Est Europeen» (з 1962); „Echos d’Ukraine” (1962 -1969), орган Франко-українського товариства „Cercle d’Etudes FrancoUkrainiennes»; „Bulletin Franco-Ukrainien” (1959-1970); „Echanges” (з 1971). І. Борщак видавав журнал „Україна” (1949 – 1953) [1, с. 3537].

З 1951 р. у містечку Сарсель біля Парижа діє Наукове товариство ім. Т. Шевченка в Європі. Там знаходиться головна редакція багатомної «Енциклопедії українознавства». НТШ має великий архів і бібліотеку, яка нараховує 30 тис. томів. Ця бібліотека, а також приміщення товариства становлять історико-культурний інтерес для України.

Слід згадати такі потужні науково-дослідні установи, як Бібліотека імені С. Петлори в Парижі, у фондах якої зберігаються книги (15 тис. томів), документи, архівні матеріали ХХ століття; архів української еміграції у Франції, що знаходиться в Сорбоні при Інституті східних мов та цивілізацій, де зберігається широкий план документальних матеріалів, що, передусім, ілюструють діяльність українського уряду в екзилі [3].

Українці, які захоплюються музичним мистецтвом, консолідується у Франції у хори (при церквах), фольклорні і танцювальні ансамблі (при молодіжних організаціях). Українську народну хореографію популяризують багатонаціональні самодіяльні колективи: “Запорожці”, танцювальний колектив “Топак” (місто Шалетт-сюр-Люен), ансамбль танцю “Степ” (місто Ліон), хор «Україна» (місто Альграндж). Інтенсивно функціонують драматичні гуртки, засновані ще у 20-30-х роках ХХ століття [1, с. 3538].

Яскраву творчу спадщину у Франції залишили по собі визначні діячі української мистецької діаспори у галузі скульптурного, образотворчого і музичного мистецтва; а також письменники, публіцисти, диригенти українських хорів, театральні діячі [1, с. 3537].

Відкриття при Посольстві Культурно-інформаційного центру дозволило систематизувати і перевести на постійну основу роботу Посольства в національно-культурному напрямі у тісній співпраці з конструктивними силами громади [3].

Представники української діаспори постійно залучаються до зустрічей з українськими офіційними чиновниками, представниками уряду, депутатами Верховної Ради, діячами науки і культури, що приїждять з України, беруть активну участь у заходах, які проводить по-



сольство України. Посольство України проводить щорічні традиційні зустрічі з українською громадою, на яких підбивають підсумки спільної роботи, обговорюються плани на поточний рік, конкретні проекти спільної діяльності [4].

Українці, які в різні часи жили і творили у Франції, залишили та зберегли значні культурні та духовні цінності, що мають загальнодержавне значення для України, є складовою духовної та культурної спадщини України, а також європейського культурного надбання. Зважаючи на це, проводиться робота з повернення в Україну імен, пов'язаних із Францією, шляхом організації виставок, конференцій, публікацій тощо.

Сьогоднішня українська меншина у Франції – це своєрідне окреме суспільство. Але воно не замкнуте в собі, не відірване від оточення. Більшість потреб, турбот та інтересів діаспори така ж сама, що й у решти жителів країни. Але в діаспори є ще й інші інтереси та ознаки, які виокремлюють її з загалу, консолідують і роблять власне діаспорою.

За неофіційними даними, у Франції мешкає близько 27 тисяч громадян українського походження. Більшість з них становлять представники молодших поколінь – нащадки трудових і політичних емігрантів, переміщених осіб. Значна їх кількість – це діти від змішаних шлюбів українців з представниками інших національностей. Багато з них вже асимілювалися і не вважають себе українцями. [3] Але все ж таки за роки свого існування українська меншина у Франції зберегла свою культурну ідентичність, активно беручи участь у соціально-культурному житті, дотримуючись традиційних звичаїв та обрядів, підтримуючи вивчення рідної мови. Спільність українського походження та єдина культура й історія завжди будуть консолідувати українців по всьому світові та допомагати в усвідомленні своєї приналежності до України.

### Література:

1. Кубійович В. Енциклопедія українознавства. Словникова частина 9. – Paris – New York: Молоде життя, 1980. – 395 с.
2. Zlenko Anatoli, Joukovski Arkady. La France et l'Ukraine. – Paris.: Aux éditions du Dauphin, 1998. – 83 p.
3. Офіційний сайт Міністерства закордонних справ України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mfa.gov.ua/mfa/ua/publication/content/37760>.
4. Le Service Ukrainien d'Information se consacré à la recherché, à l'étude et la diffusion d'informations concernant l'Ukraine, les Ukrainiens et l'émigration ukrainienne. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukraine-europe.info/ua> Ідентичність чужого і чужі ідентичності.



УДК 009

Ігор Медвідь

## ІНТЕРПРЕТАЦІЇ II СВІТОВОЇ ВІЙНИ ЯК ДЕСТАБІЛІЗУЮЧИЙ ФАКТОР СУЧАСНИХ РОСІЙСЬКО-ПОЛЬСЬКИХ ВІДНОСИН: ПОЛІТИЧНЕ ПРОТИСТОЯННЯ ЧИ КОНФЛІКТ НАЦІОНАЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ?

*У статті аналізуються інтерпретації II Світової війни як дестабілізуючого чинника в сучасному суспільно-політичному дискурсі Росії та Польщі. Головним предметом розгляду є «війна історій» між обома державами. Розглядаються два важливі аспекти цієї проблеми. По-перше, багато уваги приділено політичному фактору, зокрема взаємодії інтерпретацій II Світової війни з сучасним баченням міжнародних відносин обома державами та політиці ревізії російської історії після приходу до влади В. Путіна. По-друге, аналізуються також і ментальні розбіжності між поляками та росіянами, які поглиблюють цю «війну історій».*

**Ключові слова:** «війна історій», історичний міф, ревізіонізм, Катинь, конфлікт, ідентичність.

***Medvid I. Interpretations of II World War as a destabilizing factor of present Polish-Russian relations: a political confrontation or a conflict of national identities?***

*The goal of the article is an analysis of the Second World War's interpretations as a factor of a destabilization of a modern social-political discourse of Russia and Poland. The main subject of the article is the “war of histories” between these two states. In detail there will be regarded two important aspects. Firstly, will regard political factor, in particular, interaction between interpretations of the Second World War and politics of a revision of Russian history after Putin became a president. Secondly, I will analyze mental differences between Russian and Poles, which deepen this “War of histories”.*

**Key words:** “war of histories”, historical myth, revisionism, Katyn, conflict, identity.

***Медвідь І. Інтерпретації другої світової війни як дестабілізуючий фактор російсько-польських відносин:***

***политическое противостояние или конфликт национальных идентичностей?***

*В статье анализируются интерпретации II Мировой войны как дестабилизирующего фактора в современном общественно-политическом дискурсе России и Польши. Главным предметом рассмотрения есть «война историй» между этими двумя странами. Детально рассматриваются два важных аспекта этой проблемы. Во-первых, много внимания уделяется политическому фактору, особенно взаимодействию интерпретаций II Мировой войны с современным взглядом на международные отношения между этими государствами и политике ревизии российской истории после прихода к власти В. Путина. Во-вторых, анализируются ментальные расхождения между поляками и русскими, которые утрудняют эту «войну историй».*

**Ключевые слова:** «война историй», исторический миф, ревизионизм, Катинь, конфликт, идентичность.

Історія відносин між двома географічно близькими народами, як правило, наповнена болючими та суперечливими моментами. Як зазначив польський історик Я.Тазбир: «Близьких сусідів переважно не люблять. Французи не терплять англійців, іспанці – французів і т. д. Одного разу я запитав чехів, який народ вони люблять. Мені відповіли наполовину жартома, наполовину всерйоз, що новозеландців, бо вони дуже далеко» [15]. Російсько-польська історія швидше є підтвердженням, аніж спростуванням цього правила.

У сучасних історичних та суспільно-політичних дискусіях щодо російсько-польської історії одне з найпомітніших місць займає II Світова війна. Таке зацікавлення цьєю темою виглядає цілком закономірним, адже II Світова війна є однією з ключових подій у XX столітті, а ставлення до неї є одним із чинників формування сучасної національної ідентичності того чи іншого народу, який брав участь у цій війні.

Метою цієї статті є аналіз того, як різне трактування II Світової війни поляками та росіянами впливає на відносини між ними, і чого в цьому конфлікті більше: політичного протистояння чи національних та ментальних розбіжностей між поляками та росіянами. Вживаючи такі поняття, як «росіяни» чи «поляки», ми свідомлюємо, що робимо досить широке узагальнення і не кожен росіянин чи поляк мислить чи діє так, як більшість його співгромадян, тому прошу зрозуміти, що вживаючи вищезгадані поняття, маємо на увазі «більшість росіян» чи «більшість поляків».

У романі «1984» письменник Джордж Орвел писав: «Той, хто контролює минуле, контролює майбутнє, а хто контролює теперішнє, той контролює минуле» [Цит. за 10, с. 195]. Такий інструментальний

підхід до трактування історії, попри численні намагання самих істориків виправдати історію від звинувачень у надмірному суб’єктивізмі, ідеологічній заангажованості та маніпуляції людською свідомістю, все ж показує свою життєздатність. Одним із таких прикладів може бути взятий колишнім російським президентом В. Путіним курс на перегляд російської історії.

Ключовою ідеєю путінського ревізійнізму є примирення з минулим, що, перш за все, означає відхід від інтерпретації негативної ролі комуністичного режиму в СРСР, яка переважала в Росії на початку 1990-х років і досі є домінуючою в більшості держав колишнього соціалістичного табору. Внаслідок цього акцент зі сталінських репресій, тоталітаризму, ідеологічної диктатури та інших не дуже привабливих сторінок комуністичної історії зміщується на наукові, технологічні, культурні та військові здобутки радянського періоду [1, с. 156].

Квінтесенцією зміщення акцентів можна цілком сміливо вважати міф про Велику Вітчизняну війну як уособлення перемоги добра над злом та позиціонування СРСР (тепер Росії – законної правонаступниці) як визволительки Європи. Не можна сказати, що сталінський терор повністю заперечується, проте він інтерпретується як відповідь на необхідність отримати перемогу над нацизмом [4]. Таким чином, Сталін перетворюється з жорстокого тирана на спасителя світу.

Поняття «міф» у цій статті ми вживатимемо у приблизно такому визначенні, що його запропонував український політолог І. Лосев: «Міф – не вигадка, він радше сукупність уявлень про можливу ідеальну ситуацію, ідеальну країну і народ. Ба, більше – це ідеальний проєкт ідеальної нації, це те, що у психології особистості дослідники воліють називати «ідеал-я» [7, с. 9]

Міф про Велику Вітчизняну війну, схоже, вибраний цілком не випадково, оскільки, окрім функції примирення з історією за допомогою зміщення акцентів, він виконує ще низку інших важливих функцій. Коріння міфу про Велику Вітчизняну війну в масовій свідомості росіян сягають брежневських часів, які у більшості росіян викликають ностальгію та асоціюються з часом стабільності, добробуту та безпеки [6, с. 13]. В такий спосіб сучасна кремлівська влада прагне, щоб населення асоціювало її з позитивною для нього епохою Брежнєва.

Одне з головних призначень міфу про Велику Перемогу – зміцнення російської нації, яка після розпаду СРСР опинилася в стані фрустрації і потребувала переосмислення своєї історії. Як пише О. Зайцев: «Призначення міфу – сприяти згуртуванню індивідів у спільноту (релігійну, національну, політичну тощо), підтримувати її існування

і спонукати до солідарної дії у певному напрямку» [7, с. 8]. Міф про Велику Перемогу у Вітчизняній війні чудово підходить для такої функції. По-перше, міф є простим, бо чітко диференціює сторони конфлікту на «добрих наших» та «поганих чужих». А однією з найважливіших особливостей колективної пам'яті є прагнення простої, послідовної та зрозумілої версії подій [8, с. 16]. На запитання: «Чому ми, російський народ, маємо бути в єдності?», цей міф дає просту відповідь: «Щоб відбити наступ ворогів, як це зробили наші предки». По-друге, він є «позитивним», бо ключова ідея – перемога добра над злом, яка вселяє гордість за причетність своєї нації до цієї перемоги.

Зважаючи на популярність колишнього президента, а тепер прем'єр-міністра В. Путіна, можна стверджувати, що значна частина населення підтримує його політику історичного ревізйонізму. На думку деяких політологів, зокрема О. Мотіля, між амбіціями Путіна та психологічними потребами росіян існує співмірність, яка полягає в тому, щоб подолати відчуття приниження через втрату імперії та статус Росії як «країни третього світу з ядерною зброєю» [11, с. 8]. Думку О. Мотіля підтримують і деякі російські історики, зокрема А. Буровський, який написав працю під назвою «Крах імперії: Курс невідомої історії», де детально розглядається формування імперської ментальності у росіян. Так, у розділі «Діти імперії» А. Буровський констатує: «Протягом століть росіяни створювали імперію і формувалися як імперський народ. Імперія стала державною долею російського народу, і тут нічого не поробиш. Ми – діти імперії» [2, с. 6]. У розділі «Імперський синдром» А. Буровський фактично доходить до тієї ж думки, що і О. Мотиль: «Росіяни надто довго будували імперію, надто багато вклали в неї, щоб легко змиритися з її втратою. Більшість людей і сьогодні не готові прийняти речі такими, якими вони є» [2, с. 424]. Проте слід наголосити, що поняття «імперія» у свідомості росіян, на відміну від поляків чи українців, є поняттям позитивним. Це підкреслює зокрема відомий польський дослідник А. де Лазарі, стверджуючи, що «імперія» в свідомості росіян є поняттям, яке не поневолює, а навпаки – визволяє, визволяє від анархії, яка неодмінно виникає у випадку послаблення контролю, бо право у Росії має мізерну вартість [21, с. 24].

Російська влада настільки захопилася переглядом російської історії, що схоже відверто оголосила війну всім, хто має відмінний від офіційного погляд. Недавно президент РФ Д. Медведєв заявив про створення нового органу під назвою «Комісія з протидії спробам фальсифікації історії на шкоду Росії». Метою комісії буде боротьба з іноземними ревізйоністами та стеження за тим, щоб у викладанні

історії був присутній наголос на самопожертві під час війни [17].

У свідомості поляків II світова війна є не менш важливою подією ніж для росіян. Для поляків це перш за все період їхніх страждань: таємна змова та напад двох сусідів – Третього Рейху та Радянського Союзу, втрата незалежності, розстріл польських офіцерів та інтелігенції в Катині та інших радянських таборах, зруйнування німцями Варшави при мовчазній згоді Сталіна, визволення Польщі радянськими військами, яке перетворилося у нову, більш ніж сорокарічну окупацію, при якій замовчувалися або перекручувалися певні факти, наприклад, розстріл полонених польських офіцерів у Катині приписувався німцям. Поляки розуміють російсько-польську історію часів II Світової війни як відносини між агресором (СРСР) та жертвою (Польща). Більшість поляків переконана, що росіяни повинні мати почуття провини за вчинене під час II Світової війни та інші кривди, завдані полякам у минулому [20, с. 74].

Власне це майже класичне філософське питання «хто винен?» і є ключовим моментом російсько-польського дискурсу II Світової війни. Росіяни не можуть зрозуміти, чого поляки від них вимагають. Брак почуття провини виникає через те, що поняття «чудо над Віслою», «17 вересня», «Катинь» їм нічого не кажуть, бо на них зовсім не звертається увага під час занять з історії [21, с. 18]. Польський дослідник А. де Лазарі зауважує, що поляки повинні зрозуміти, що радянський солдат у 1944 році входив у Польщу зі щирим переконанням, що визволяє її, так само як і в 1939 році він входив з переконанням, що визволяє своїх білоруських та українських братів [19, с. 86-87]. Крім того, в 1944 році червоноармійці визволяли Польщу разом з поляками, які воювали в Армії Людовій.

В. Жарков зазначає, що для Росії принциповим є стосунок до Катинської трагедії: «причетні чи не причетні», «ми чи німці», «Сталін чи весь народ», що проявляється в контрпродуктивному дискурсі: «як тепер жити», «потрібно покаятися», «ні, не будемо, скільки ж можна», «це черговий удар по національній самосвідомості», «ми все ж повинні гордитися своєю історією» [5]. Катинська трагедія є незручною для російської влади, оскільки руйнує міф про СРСР як сторону добра у II Світовій війні і заважає творенню «позитивної» пам'яті. Міжнародне товариство «Меморіал» підкреслює, що в цьому міфі, який твориться сучасною російською владою, немає місця ні провині, ні відповідальності, ні усвідомленню факту трагедії [12].

Польські заклики до покаяння схоже дали зворотний ефект і спровокували російську владу та російських істориків дати відповідь на постійні польські нагадування про розстріл їхніх офіцерів у Катині.

Умовно можна виділити дві стратегії відповіді: перша – стратегія рівності та досягнення паритету в жертвах, друга – стратегія контрнападу.

Перша стратегія зводиться до визнання Катинської трагедії як жорстоких дій з боку радянської влади, але водночас зауважується, що поляки теж жорстоко поводитися з полоненими червоноармійцями. Шукаючи своєрідний «контр-Катинь» чи «анти-Катинь», російські історики прагнуть підкреслити паритет між жертвами поляків та жертвами росіян і таким чином нівелювати польські претензії. Через відсутність достовірних даних російські історики, публіцисти та політики наводять різні цифри щодо кількості жертв, що загинули в польському полоні: від 40 до 80 тисяч осіб [14].

Друга стратегія передбачає, що найкращий захист – це напад. Прихильники цієї стратегії захищають дії Сталіна і навіть розглядають Польшу як головну винуватицю розв'язання II Світової війни. Подекуди російські історики продовжують відверту брехню радянських часів про те, що розстріли в Катині здійснювалися німцями. Після звинувачень Польщі в агресивній поведінці, яка спровокувала війну, А. Усовський обурюється: «І в польських істориків після цього ще вистачає совісті докоряти Радянському Союзу в розстрілах польських офіцерів в Катині! Мало того, що цей трагічний епізод до кінця ще не з'ясований (вірніше цілком зрозуміло, що розстріли поляків здійснили німці) – табори радянських військовополонених в Тухолі і Барановичах бачили кривавіші жахіття» [18].

Я. Прокоп вважає, що усвідомлення того, що звинувачення росіян як народу в польських трагедіях періоду II світової війни є недоречним, повинно бути важливою складовою польського розуміння спільної польсько-російської історії. Росіяни як народ не можуть нести відповідальності за вчинене радянською владою, бо самі були жертвами цієї влади [16, с. 33]. Слід зазначити, що деякі поляки це усвідомлюють. Наприклад, у фільмі Анджея Вайди «Катинь» є один другорядний, проте дуже важливий персонаж – російський офіцер Червоної армії, який, ризикуючи власним життям, рятує дружину та доньку польського офіцера від арешту. Цей російський офіцер є своєрідним підкресленням того, що Вайда, чий батько був розстріляний в Катині, не звинувачує у трагедії російський народ, а тільки жорстокий комуністичний режим.

З іншого боку, поляків не може не насторожувати відверта апологія Сталіна, прагнення зняти провину з Радянського Союзу за розв'язання війни та військові злочини, зобразити Польшу як пихатого агресора, який отримав по заслугі. А ностальгія населення за ко-

муністичними часами очевидно теж викликає у поляків підозру до росіян. Я. Прокоп помітив загрозливу тенденцію до зміщення акцентів з протистояння «католицизм проти атеїстичного комунізму» в радянські часи на протистояння між польським та російським народом в пострадянський період [16, с. 34-35].

На таку ситуацію крім політичного протистояння впливають і певні ментальні особливості обох народів та деякі стереотипи. А. Ліпатов пише, що в свідомості російського народу вкоренився стереотип «невдячного поляка». Суть стереотипу полягає в тому, що росіяни постійно стараються допомогти «братньому» польському народу, натомість наражаються на невдячність і, навіть більше того, на ворожість з боку поляків. Імператор Олександр I після Віденського конгресу 1815 р. дав полякам конституцію, незважаючи на те, що вони були союзниками Наполеона. «Невдячні поляки» відповіли Його Імператорській Милості повстанням 1830 р. На початку 1860-х років російський імператор Олександр II погоджується на проведення аграрної та інших реформ, а «невдячні поляки» підняли повстання у 1863 р. Росіяни допомагають полякам створити армію для боротьби з німецькими загарбниками, а «невдячні поляки» покидають росіян (відхід армії Андерса). Росіяни допомагають звільнити Польщу від нацистів, а «невдячні поляки» в них стріляють. Росіяни, незважаючи на власну скруту, допомагають полякам відновити економіку, зруйновану війною, і будувати соціалізм, надають матеріальну підтримку. Росіяни створюють військовий блок для захисту від буржуазного імперіалізму, престижно для поляків називають його Варшавським, а «невдячні поляки» бунтують, зраджують (період від познанських подій 1956 р. до руху «Солідарності») і повертаються спиною до Росії, а лицем до НАТО [9, с. 19].

Стереотип «невдячного поляка» частково можна пояснити кризь призму відносин між «своїми» і «чужими», що є ключовим ядром колективної ідентичності. Російський історик О. Рябов пише, що в колективній свідомості існують символічні кордони між «своїми» та «чужими», причому існують «більш свої» та «менш свої» (або «внутрішні чужі»), останні можуть з часом виноситися за межі «своїх» [13]. Такими «менш своїми» або «внутрішніми чужими» були для росіян поляки. Слов'янське коріння виступало тим фактором, який робив поляків «своїми», але католицизм водночас робив їх «менш своїми». Зрада ж «своїх» завжди болісніше сприймається ніж підступні дії «чужих».

А тепер подивимося, які упередження існують у поляків стосовно росіян. А. де Лазарі риторично запитує: «Що поляків найбільше дратує в Росії? Звичайно, що держава і влада!» [21, с. 6]. Вже з по-



чатків існування Московської держави влада увібрала у себе традиції візантійського цезаро-папізму (поєднання світської та духовної влади), і в очах жителів цієї держави влада була сакральною. Царська влада вважалася абсолютною, а решта населення держави сприймалося як царські раби. Причому в офіційних актах прямо вживалася слово «раб», лише імператриця Катерина II у 1768 р. замінила термін «раб» на «підданий», проте зміна назви зовсім не міняла характеру відносин між царем і його підданими [9, с. 27]. Однак іменування себе царським рабом для московського боярина зовсім не означало втрату честі [21, с. 13].

Для поляків з їхніми традиціями шляхетських вольностей таке ставлення влади до своїх підданих сприймалося як образа людської гідності. Ставлення поляків до такого явища якнайкраще характеризує приказка «Musz to na Rusi, a w Polsce – jak kto chce» (пол. «Мусить – це на Русі, а в Польщі – як хто хоче»). Для польської шляхти поняття «особистої честі» було понад усе. Рівність шляхти підкреслювалася приказкою «szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie» (пол. «шляхтич на загороді рівний воєводі»). Король в Речі Посполитій був виборний і трактувався як «*primus inter pares*» (лат. «перший серед рівних»), і згідно з ідеалами польського сарматизму повинен володіти такими рисами, як лагідність, справедливість, щиросердність, а його головне призначення – боронити Вітчизну і оберігати шляхетські права та вольності [22]. Отже, таке протилежне розуміння взаємовідносин між людиною та владою породив у поляків сприйняття російської влади як агресора і більш ніж столітній досвід перебування у складі Російської імперії та російсько-польська війна посилювали їхні страхи. Цей чинник росіянам слід враховувати при розумінні того, чому поляки негативно сприйняли радянське визволення.

Як поляки не сприймали ідей повної покори владі, так само і росіяни не сприймали польське розуміння честі та шляхетської рівності. Для росіян польський гонор був нічим іншим як пихою, виявом надмірної гордості та вивищуванням себе з колективу [9, с. 27]. На відміну від яскраво вираженого польського індивідуалізму, росіяни ментально звикли до переважання почуття колективізму. Соціологічне опитування показало, що 61% росіян погоджується з думкою, що в Росії звикли все робити спільно і не терплять тих, хто підносить себе над колективом [3, с. 7].

Тепер детальніше розглянемо політичну складову цієї проблеми. Подобається історикам чи ні, але історія є невід'ємною складовою державної ідеології та політики, в тому числі і зовнішньої. Історія слу-



жить не тільки для потреб внутрішньої політики, наприклад, для формування та консолідації нації, але й для зовнішньої, наприклад, для легітимації чи перегляду наявного стану речей на міжнародній арені. Слушно було б зауважити, що ключовим пунктом розбіжностей між Польщею та Росією є власне різне бачення сучасних міжнародних відносин. Минуле служить тут способом легітимації сучасного, тобто вигравши бій за минуле, як Росія, так і Польща матимуть дивіденди від цієї перемоги в сучасному та найближчому майбутньому.

І ключову роль тут відіграє міф про II Світову війну. Хоча власне у зовнішньополітичних взаєминах між Росією та Польщею цей міф включений у більш широкий контекст війни. Сьогодні міфологізація II Світової війни є загальноєвропейським явищем, бо як США та Західна Європа, так і Росія ґрунтують свою геополітичну легітимність на перемозі над нацизмом [6, с. 13]. Перемога у цій війні фактично зробила США та СРСР найбільшими світовими потугами. Після поразки у холодній війні статус Росії, що оголосила себе спадкоємицею Радянського Союзу, як великої міжнародної держави опинився під загрозою. Тому, як стверджує Т. Журженко: «Сьогодні Росії як ніколи потрібний символічний капітал «великої перемоги» та статус визволителя Європи, щоб узаконити свої прагнення до нової сильної позиції на континенті» [6, с. 13]. Трагування Росії як головної визволительки Європи є своєрідним нагадуванням свого статусу великої держави, який заслужений кров'ю загиблих солдатів, що звільнили Європу. Перемога та визволення Європи від нацизму, як від абсолютного зла, повинно переважити сталінські репресії, і це визволення не дає морального права ставити Сталіна в один ряд з Гітлером. На рівні ідеологій це означає ствердження того, що комунізм був не такий вже й поганий, яким його прагнуть показати деякі держави Центрально-Східної Європи, в першу чергу Польща.

Польща займає кардинально протилежну позицію у питанні трактування Сталіна, комунізму, визволення Європи. Для Польщі визнати провідну роль Росії як визволителя Європи, означає фактично легітимізувати комуністичний режим, який був накинтий полякам після війни. А в сучасній політиці це означає визнати за Росією статус великої держави та її моральне право мати свою сферу впливу у Східній Європі. Тому для поляків важливим є підкреслення провідної ролі Сталіна у розв'язанні II Світової війни, яку він використав для того, щоб загарбати нові території. Комунізм у такій версії трактується як зло, тільки на відміну від нацизму, прикрите маскою добра. Якщо прийняти за основу, що комунізм – це зло, тоді ностальгія Росії за радянськими часами

повинна служити, на думку поляків, тривожним дзвінком для Європи.

На противагу міфів про Росію як визволительку Європи, Польща активно підтримує міф паневропейської єдності, який ґрунтується на спільній історії та цінностях європейських держав, а в політиці проявляється у легітимації інтеграційних прагнень всіх європейських держав вступити в ЄС та НАТО. Цим міфом Росія, на відміну від України та Білорусі, витісняється за межі Європи як ворожа держава, якій не притаманні європейські цінності та історія якої не є вписана в загальноєвропейський контекст. Така політика Польщі робить з неї чи не головного ворога Росії на Європейському континенті, внаслідок чого Росія проводить активну кампанію на підтримку свого міфу і дискредитацію Польщі. Отже, російсько-польські конфлікти щодо недавньої історії є не просто дискусіями щодо минулого, а в першу чергу щодо теперішнього, бо на кону стоїть статус Росії як сильної європейської держави та статус визволительки Європи [6, с. 13].

«Війна історій» між Польщею та Росією проявляється не тільки в історичних дискусіях та в зовнішньополітичних стратегіях, але й у досить чітких символічних кроках польської та російської сторін. З польського боку до таких символічних дій можна віднести знесення пам'ятника маршалу Коневу в Кракові, яке є своєрідним підкресленням того, що поляки сприймають росіян не як визволителів, а як окупантів. Натомість, В. Пугін у 2005 році як компенсацію росіянам за скасування свята Жовтневої революції ввів у календар святкувань росіянина нове свято – День єднання Росії і призначив його на 4 листопада. В цей день святкується не що інше, як вигнання поляків з Росії 1612 року.

Отже, з вищенаведених аргументів можна дійти висновку, що причинами такої «війни історій» є, по-перше, ментальні відмінності обох народів та певні стереотипи, які сформувалися внаслідок зіткнень росіян та поляків у минулому, а, по-друге, політичні проблеми у стосунках двох держав, які ще більше загострюють розбіжності. На мою думку, політичної складової в цій «війні історій» набагато більше ніж ментальних відмінностей, хоча ментальні відмінності безперечно тісно пов'язані з політичною культурою владної еліти. Проте в Європі існує кілька непоганих прикладів примирення національних історій: між французами та німцями, німцями та поляками, поляками та українцями. Таке примирення, на нашу думку, має починатися з символічних жестів взаємного вибачення, яке виражається у формулі: «Пробачаємо! І просимо пробачення!». Звичайно, можна сперечатися наскільки ми несемо відповідальність за помилки минулих поколінь. Ми вважаємо, що в певному символічному сенсі все-таки несемо, якщо

ми: по-перше, відчуваємо себе приналежними до тієї чи іншої нації, а по-друге, якщо ми пишаємося героїчними вчинками наших предків, то мусимо також сміливо визнавати і їхні певні жорстокі дії, які не роблять їм честі. Ми не закликаємо до якихось загальнонаціональних акцій колективного каяття, швидше застерігаємо від сліпої героїзації та міфологізації нашої історії і закликаємо до сміливості визнання певних фактів, які часом не вписуються в національний наратив, де наші предки були такі добрі, а всі інші були такі погані. Вже сама сміливість цього визнання і свідчення правди і є своєрідним актом вибачення.

Проте для цього повинно бути, по-перше, бажання примирення, по-друге, сміливість визнати свої помилки. Тут можна провести паралель з християнською тайною сповіді, яка ґрунтується перш за все на визнанні своєї слабкості, сміливості визнання своїх помилок перед Богом та самим собою, а також бажанні позбутися цих помилок і бути прощеним задля кращого майбутнього. Якщо ж політики задля внутрішньої та зовнішньої легітимації своєї влади будуть ще більше поглиблювати історичні протиріччя, то завжди знайдуться історики, які будуть нехтувати моральними засадами та професійною етикою, догоджаючи примхам влади і роблячи професійну кар'єру. Такі історики будуть впливати на думку народу, особливу молоді частини цього народу, виховуючи підрастаюче покоління у ворожості та ксенофобії. О. Зайцев застерігає: «Патріотична інтерпретація історії дуже легко може перерости в мегаломанію і формування образу ворога із сусідів та співгромадян, які не поділяють цієї інтерпретації. Історики ангажовані в національну міфотворчість, поділяють відповідальність за розв'язання двох світових та безлічі локальних війн» [7, с. 11].

Тому ми всі: політики, історики та звичайне населення не повинні боятися визнати помилки минулого задля нашого ж майбутнього, бо історія твориться людьми, а як казали в давнину «*Erare humanum est*» (лат. «Людині властиво помилятися»).

### Література:

1. Афанасьев Ф. Опасная Россия: традиции самовластья сегодня. – Москва: Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2001. – 431 с.
2. Буровский А. Крах империи: Курс неизвестной истории. – Москва: ООО Издательство АСТ, 2004. – 462 с.
3. Дубін Б. Забувати і повторювати: конструкція та репродукція влади // Критика. – 2007. – № 6.

4. Еткинд А. Уроки истории по Путину // <http://www.project-syndicate.org/commentary/etkind7/Russian>.
5. Жарков В. Ментальный камень преткновения. Неискусствоведческие наблюдения о фильме Анджея Вайды // <http://www.novpol.ru/index.php?id=1046>.
6. Журженко Т. Геополітика пам'яті // Критика. – 2009. – № 3-4.
7. Зайцев О. Скільки історій у Клію? // Критика. – 2009. – № 3-4.
8. Иванова О. Колективна пам'ять у регіональних виявах // Критика. – 2009. – № 3-4.
9. Липатов А. Россия и Польша: «домашний спор» или противостояние менталитетов? / Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание. – Москва: ИНДРИК, 2000. – С. 17-29.
10. Лукас Е. Нова холодна війна. Як Кремль загрожує і Росії, і Заходу. – Київ: Темпора, 2009. – 488 с.
11. Мотиль О. Постваймарська Росія та виклик для Європи // Критика, № 6. – 2007.
12. О национальных образах прошлого. XX век и «война пам'ятей». Обращение Международного общества «Мемориал» // <http://www.novpol.ru/index.php?id=987>.
13. Рябов О. Поляки и русские в идентификационных стратегиях российской пропаганды первой мировой войны // <http://cens.ivanovo.ac.ru/olegia/polyaki-i-russkie-v-pmv.htm>.
14. Памятных А. Пленные красноармейцы в польских лагерях // <http://www.novpol.ru/index.php?id=498>.
15. Польско-русская война. Беседа с Янушем Тазбиром // Фокус, 16.07.2008 // <http://www.novpol.ru/index.php?id=1087>.
16. Прокоп Я. Антирусский миф и польские комплексы // Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание / Сост. Липатов А., Шайтанов И. – Москва: ИНДРИК, 2000. – С. 30-38.
17. УКАЗ Президента РФ от 15.05.2009 N 549 О Комиссии при президенте Российской Федерации по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России // <http://document.kremlin.ru/doc.asp?ID=052421>.
18. Усовский А. Брат мой Каин // <http://www.rusidea.ru/?part=189&id=2496>
19. Dyskysja/Pamięć i polityka zagraniczna. – Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego, 2006. – S. 79-90.
20. Lazari A. Musi to na Rusi // Pamięć i polityka zagraniczna. – Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego, 2006. – S. 69 – 76.
21. Lazari A. Wzajemne uprzedzenia Polaków i Rosjan // Katalog wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan. – Warszawa, 2006. – S. 5 – 27.
22. Mazurkiewicz R. Główne idee polskiego sarmatyzmu // [http://www.zsokowary.pl/jaroslaw\\_kotlinski/pliki/SARMATYZM.htm](http://www.zsokowary.pl/jaroslaw_kotlinski/pliki/SARMATYZM.htm).

# **ТОПОС МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ**

УДК: 39:159 953](=161. 2)

Галина Виноградська

**МАРКЕРИ «МАЛОЇ БАТЬКІВЩИНИ»  
У СПОГАДАХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ 1944-1947 РР.  
З НАДСЯННЯ ТА ХОЛМЩИНИ**

*У статті виділяються і аналізуються основні образи-символи, т. зв. маркери «малої батьківщини» у спогадах переселенців 1944-1947 рр. з Надсяння та Холмщини. Визначається їх роль у формуванні національної самосвідомості депортованих та можливості впливу цих чинників на виховання підростаючого покоління українців.*

**Ключові слова:** депортації, Надсяння, Холмщина, «мала батьківщина».

*Vynohradska H. Markers of “small motherland” in remembrances of migrants 1944-1947 from Nadsiania and Holmshyna.*

*In the article an author distinguishes and analyses basic offenses-symbols, т. зв. маркери of “small motherland” in remembrances of migrants 1944-1947 from Надсяння and Холмщини. Their role determines in forming of national consciousness of deported and possibility of influence of these factors on education of rising generation of Ukrainians.*

**Keywords:** deportations, Nadsiania, Holmshyna, “small motherland”.

*Виноградская Г. Маркеры «малой родины» в воспоминаниях переселенцев 1944-1947 гг. из Надсянья и Холмщины.*

*В статье выделяются и анализируются основные образы-символы, т. наз. маркеры «малой родины» в воспоминаниях переселенцев 1944-1947 гг. из Надсянья и Холмщины. Определяется их роль в формировании национального самосознания депортированных и возможности влияния этих факторов на воспитание подрастающего поколения украинцев.*

**Ключевые слова:** депортации, Надсянье, Холмщина, «малая родина».

До 90-х років ХХ століття тема депортацій та пов'язаних з ними різних аспектів у вітчизняній історіографії зі зрозумілих причин була під забороною. Зі здобуттям Україною незалежності вітчизняні істо-

рики почали активно надолужувати втрачене [1]. З'являються статті та монографії, збірники архівних матеріалів на цю тему (зокрема це праці Юрія Сливки, Володимира Сергійчука, Юрія Киричука, Івана Козловського та ін. ) [13, 12, 6, 8]. Вчені-історики приділяють увагу аналізу фактів, подій, причинно-наслідковим зв'язкам, однак аспекти етнологічного, етнопсихологічного характеру залишаються здебільшого не розглянутими.

Метою статті є визначення ролі і місця основних маркерів «малої батьківщини» у самоідентифікації переселенців Холмщини і Надсяння. Дати оцінку головних чинників формування їхньої національної самосвідомості та можливості впливу цих чинників на виховання підростаючого покоління українців. Оскільки етнологічні дослідження вимагають специфічних джерельних матеріалів, якими є спогади та свідчення безпосередніх учасників тих подій, то основну джерельну базу цього дослідження і складають записи, здійснені авторкою впродовж 2002-2009 рр. [9,10], а також спогади переселенців 1944-1947 рр. з Надсяння та Холмщини вже опубліковані окремими виданнями та у збірниках [5, 11, 14, 15].

Формування світогляду людини, її самосвідомості відбувається завдяки взаємодії багатьох чинників різних рівнів: сім'я, школа, церква, громадсько-суспільні організації. Аналіз усних свідчень, записаних від переселенців з Надсяння (2002-2006 р. ) та Холмщини (2008-2009 р. ) та опублікованих спогадів, дає можливість виділити пріоритетну низку образів, явищ, які в першу чергу та найчастіше згадують респонденти, оповідаючи з позиції погляду сьогодення у минуле додепортаційне життя. Переважно ці образи і є відображенням тих найважливіших чинників, які відіграли важливу роль у формуванні національної самосвідомості українців того краю. Необхідно зауважити, що більшість респондентів на час депортації у 1944-47 рр. були у підлітково-му та дитячому віці (нині – люди пенсійного віку 1930-40-х рр. н. ). Значно менше, на жаль, є респондентів 1910-1020-х рр. н., тобто тих, хто на час депортації були вже дорослими.

Тому невипадково, серед стійких образів втраченої батьківщини, таких як: рідне село, рідна хата, сад, ліс, церква, обов'язково присутні школа, захоронок (дитячий садок), читальня «Просвіти», «Рідної хати», театральний гурток. Ці образи є дуже стійкими і фігурують, в деякій варіативності, практично у більшості спогадів переселенців і з Надсяння, і з Холмщини, що дає підстави вважати їх маркерами, які у сукупності творять загальний збірний образ «малої батьківщини». Як правило, характеристика кожного з перерахованих маркерів дається з

почуттям гордості, в дещо ідеалізованому варіанті: рідне село – найгарніше, хата – нова, тепла, сад – з найсмачнішими у світі сливами, яблуками і т. д., церква – найвеличніша, у захоронку та школі – найкращі вихователі та вчителі, всі діти прагнуть вчитися, діяльність «Просвіти», «Рідної хати» та театрального гуртка – надзвичайно активна.

У більшості спогадів переселенців церква, школа, читальня «Просвіти», «Рідної хати», Народний дім – це ті реалії, які взаємодоповнюють одна одну у справі виховання національної самосвідомості. Завдяки культурно-освітнім заходам цих інституцій населення тих земель мислило себе насамперед українцями, не витворюючи якоїсь «етнічної» окремішності. Тому більшість спогадів про допереселенське життя має приблизно такий початок: *«Село було дуже велике (мало понад 200 дворів), гарне і люди в ньому гарні працювати. Село потопало у садах. Весною, коли все цвіло, аромат квітів розносився далеко-далеко. Люди орали, сіяли, садили садки, пряли льон, коноплі, ткали полотно, в'язали, вишивали. У селі були ковалі, кравці, шевці, столяри, будівники і т. д. У центрі села стояла велика мурована православна церква, була двоповерхова школа, млин, читальня «Рідна хата», споживча кооператива «Єдність», каса взаємодопомоги «Світ села»... (Козак Серафима, 1931 р. н., с. Берестя Грубешівського повіту) [5, с. 172].* Теплою гордістю віє від слів Дмитра Фірмана (1925 р. н.) про допереселенське життя у рідному селі Валява біля Перемишля: *«Церква і школа – центри релігійного і освітнього виховання – були розміщені поруч, до них вела одна доріжка. Щодня цією доріжкою йшли діти до школи, а в неділю і свята – всі від великого до малого, поспішали до церкви» [9].* В тих населених пунктах, де не було українських шкіл, тільки один предмет – наука релігії, викладався для українців українською, а церква ставала острівцем українськості – якраз церква давала те, що заборонено було давати школі: *«Єдине, що в школі було нам рідне – це наука релігії. Релігію вчив за моєї пам'яті отець Іван Черкавський... Він старався навчити нас розмовляти чистою літературною українською мовою. В доступний спосіб розказував дітям дещо з історії України, вчив релігійних пісень по-українськи. . . В неділі і свята школярі – збиралися в церкві перед Богослуженням, де нами зацікавився учитель – українець Гілярій Брусак» (Ференц Володимир 1929 р. н., м. Радимно) [9]. «Школи в селі не було, тому основними світськими вихователями були пани граб'ї (потім майори), а духовними і, на щастя, часто народними, – священики Жмудської православної церкви Василь Зеремба, Іван Крапицький та Іван Купич (Демчук Михайло Грубешівський повіт) [15, с. 102].*



Рідна Греко-католицька церква, яка в післядепортаційній радянській дійсності була під заборонаю, до відновлення її у незалежній Україні теж була одним з маркерів втраченої батьківщини для переселенців з Надсяння. Гордістю Надсяння було загальногалицьке місце прощ – Кальварія Пацлавська [7]: *«Кожного року 15 серпня люди ходили на «відпуст» на Кальварію Пацлавську, щоби дістати відпущення гріхів. Кальварія знаходилася всього за 7-8 км на схід від нашого села. Там була мурована відпустова церква і дванадцять каплиць. Люди молилися в них, сповідалися, давали пожертви на Службу Божу. Там завжди можна було побачити щось цікаве, бо під час відпусту там організували великі ярмарки. Був великий вибір образів, хрестів, нагрудних хрестиків, медаліків, іграшок. Напередодні відпусту через Ямну йшло багато людей з гір, аж із Сянока, Ліська з Лемківщини. Всі вони йшли пішки, так було прийнято. У групах було й по 100 осіб, переважно жінок, бо відпуст припадав на кінець жнив, і чоловіки залишалися їх закінчувати»* [11, с. 61-63]. Однак зараз відвідини тієї місцевості затьмарюються сумним сучасним видовищем сплюндрованої після депортації звідти українців, розібраної поляками до останнього каменя української церкви, на місці якої ще стоять два непоказні дерев'яні хрести. Тому багато респондентів з сумом зазначають, що *«поїхав би на Кальварію, але не можу дивитися на те, як там все наше знищено»* [9].

Для українців Холмщини, які упродовж століть за різних історичних обставин у лещатах полонізації та русифікації боронили свою ідентичність, основним символом «малої батьківщини» була і залишається українська православна церква та її святині місцевого та загальнонаціонального рівня. Зокрема, це монастир у с. Турковичі Грубешівського повіту, де *«з давніх давен 15 липня – в день з'явлення Божої Матері ... відбувався Відпуст, на який збиралися люди з цілої Холмщини»* (Козловський Павло, 1929 р. н., с. Турковичі) [5, с. 230]. Монастир, який у 1918 р. закрила польська влада і зруйнувала під час Другої світової війни. Однак на початку ХХІ ст. вдалося відновити чудотворну криницю Турковицької Божої Матері, до якої тепер регулярно здійснюються прощі холмщаків не тільки з України.

А чого варта доля найбільшої святині Холмщини – ікони Холмської Богоматері, походження якої пов'язують ще з Євангелистом Лукою! Подолавши тернистий шлях за різних історичних обставин від княжих часів до наших днів, ця ікона сотні разів могла загинути, але збережена дбайливими вірянами, 15 вересня 2000 року урочисто передана Волинському державному краєзнавчому музеєві, де й по-

сіла своє достойне місце як святиня загальнонаціонального рівня [15 с. 94-98].

Отож, хата, школа, церква у рідному селі, Кальварія, Турковичі, чудотворні ікони залишаються маркерами втраченої батьківщини. Здебільшого фізично вони вже не існують. Очевидно, саме фізичне знищення і перевело ці явища в розряд минулого, в розряд спогадів.

Тому надзвичайно важливим є функціонування греко-католицької катедри Івана Хрестителя у Перемишлі, завдяки служителям якої, а також завдяки українській громаді Перемишля та СКТ «Надсяння» зі Львова вдалося на початку 1990-х років відновити традицію урочистого походу від катедри до Сяну для посвячення води на свято Богоявлення – Водохрища-Йордану [2, 3].

Відносно нові, започатковані у міжвоєнні десятиліття (20-30-ті рр. ХХ ст. ) традиції вшанування могил вояків УНР на військовому цвинтарі у селі Пикуличі під Перемишлем та Михайла Вербицького у селі Млини, відновлені на початку 1990-х рр., укріпили у свідомості вихідців з Надсяння національно-патріотичні символи батьківщини своїх предків та Батьківщини – України загалом.

Як згадує Володимир Серета, голова СКТ «Надсяння» та Об'єднання «Закерзоння», найбільшим святом для нього у той час, ще до проголошення незалежності України, було перше, після багатодесятилітнього забуття, проведення у 1990 р. урочистості у Пикуличах з усіма атрибутами – Богослужінням, урочистим походом по Перемишлю з українськими співами, маршами, під синьо-жовтими прапорами.

Важливим є такий факт: якщо у 20-30-х роках ХХ століття дійство у Пикуличах було здебільшого надсянською традицією, з огляду на тодішні обмежені транспортні можливості для мешканців дещо віддалених від них Холмщини та Лемківщини, то у сучасних умовах – до Перемишля з'їжджаються українці – вихідці з цілого Закерзоння (Надсяння, Холмщини, Лемківщини) з усіх усюд – з Північних та Західних земель Польщі, з України, з США, Канади. Відіграє важливу роль і пора року – початок червня, тепла пора, адже святкову атмосферу має і Йорданське водосвяття, однак сильні зазвичай морози, зрозуміло, дещо перешкоджають велелюддю. Якщо на Водосвяття зі Львова приїжджає 1-2 автобуси (по 50 осіб) людей, то у Пикуличі – десятки автобусів, і не тільки зі Львова, а з районів Львівщини, та інших областей західних теренів України, де живуть переселенці не тільки з Надсяння, а й з Любачівщини, Холмщини, Лемківщини.

Вшанування меморіалу у Пикуличах відбувається тепер у єдиній зв'язці з пошануванням могили о. М. Вербицького у селі Млини, яке

розташоване майже поруч з кордоном. З початку 1990-х років це – одне з обов’язкових місць, яке завжди при приїзді на рідні землі відвідують переселенці з Надсяння та їх нащадки [2, с. 40], а у квітні 2005 року тут урочисто, за присутності Президента України Віктора Ющенка, відкрито каплицю-меморіал, зведену над існуючим вже пам’ятником.

Отож, сучасними маркерами батьківщини для переселенців з Надсяння та Холмщини на місцях їх колишнього проживання на даний час є могили і цвинтарі – часто єдине, що залишилося від більшості сіл. Однак, натомість втрачених локальних святинь, витворилися святині – символи, сакральні місця, куди можна приїхати і у певний сакральний час підживити зв’язок з праотчою землею: Катедра Івана Хрестителя у Перемишлі, меморіали у Пикуличах та Млинах, Турковицька чудотворна криниця, Холмська Богоматір у Музеї Волинської ікони у Луцьку та ін. Пошанування згаданих святинь, популяризація знань про них серед молоді, залучення дітей та юні до участі у всіх згаданих заходах сприяє і сприятиме тому, що їх роль і надалі буде живою і дієвою, як чинників формування національної свідомості у підростаючого покоління українців, подібно до того, як це позначилось на вихованні свідомості їх дідів та прадідів.

### Література:

1. Виноградська Г. Етнокультурна інтеграція переселенців Надсяння на території західних областей України : історіографія питання // Наукові записки. – Вип. 7-8. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2003. – С. 151-157.

2. Виноградська Г. Святині втраченої Батьківщини: об’єкти релігійно-культурних прощ українців Надсяння, депортованих у 1944-1947 рр. // Українська греко-католицька церква і релігійне мистецтво. Історичний досвід та проблеми сучасності. – Наук. зб. – Упор. А. Цибко. – Вип. 4. – Львів, 2006. – С. 40-42.

3. Виноградська Г. Український дух над Сяном // За Вільну Україну. – № 14 (2128). – 7 лютого 2004. – С. 5.

4. Депортації. Західні землі кінця 30-х – початку 50-х рр. Документи, матеріали, спогади: У трьох томах. – Відп. ред. Ю. Сливка. – Т. I. 1939-1945рр. – Львів, 1996.

5. Депортації. Західні землі кінця 30-х – початку 50-х рр. Документи, матеріали, спогади: У трьох томах. – Відп. ред. Ю. Сливка. – Т. III. – Спогади. – Львів, 2002.

6. Киричук Ю. Нариси з історії українського національно-визвольного руху 40-50 х рр. ХХ ст. – Львів, 2000. – 305 с.

7. Кирчів Р. Хочеш бути щасливим, їдь на Кальварію // Мета. –1994. – 31 травня. – С. 5.

8. Козловський І. Депортації українського населення з Польщі у 1944-1946 рр. // Акція “Вісла” в контексті українсько-польських відносин ХХ століття. – Збірник матеріалів регіональної наукової конференції, присвяченої 50-літтю операції “Вісла”. За ред. М. Геніка. – Ів.-Франківськ, 19. 04. 1997. – С. 31.
9. Надсяння. Спогади переселенців 1944-1947 рр. з Надсяння, зібрані Галиною Виноградською 2002-2006 рр. // Домашній архів Г. Виноградської.
10. Холмщина. Спогади переселенців 1944-1947 рр. з Холмщини, зібрані Галиною Виноградською 2008-2009 рр. // Домашній архів Г. Виноградської.
11. Свинко Й. Ямна. Знищене село Перемишльського краю. – Тернопіль, 2005. – 192 с.
12. Сергійчук В. Десять буремних літ. Західноукраїнські землі у 1944-1953 рр. Нові документи і матеріали. – Київ, 1998. – 944 с.
13. Сливка Ю. Витоки і наслідки національної трагедії // Депортації. Західні землі кінця 30-х – початку 50-х рр. Документи, матеріали, спогади: У трьох томах. – Відп. ред. Ю. Сливка. – Т. І. 1939-1945 рр. – Львів, 1996.
14. Хома Н. Новосілки. – Львів, 2002. – 174 с.
15. Холмщина – споконвічна земля наших предків // Зб. спогадів. – Т. Сай та ін. – Львів, Сполом, 2003. – 266 с.

УДК 008

Олександр Кожолянко

**ДОХРИСТИЯНСЬКИЙ ЗМІСТ ТА СИМВОЛІКА ЗИМОВИХ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТКОВИХ ОБРЯДІВ БУКОВИНЦІВ**

*У статті досліджено зміст, символіку, атрибутику, фольклорний супровід та народні театральні вистави під час зимових календарних свят. Встановлено, що у традиційних зимових звичаях і обрядах втілились висока мораль, своєрідний світогляд, вірування, глибока повага до предків, зразкові родинні звичаї, поважне ставлення до природи та її явищ.*

**Ключові слова:** Різдво, Новий рік, коляда, Маланка, свято, сонце, місяць, дощ, зірки, урожай, магія.

***Kojolianko O. The pre-Christian meaning and symbolism of Bukovynians' festive winter calendar rituals***

*The article examines the meaning, symbolism, system of objects, folk accompaniment, and folk theatricals of the winter calendar holidays. It is shown that the traditional winter customs and rituals embody a high moral quality, a distinct worldview, faith, deep respect for ancestors, exemplary family customs, and the respectful treatment of nature and its phenomena.*

**Key words:** Christmas, New Years, carolling, Malanka, holiday, sun, moon, rain, stars, harvest, magic.

***Кожолянко А. Дохристиянское содержание и символика зимних календарных обрядов буковинцев***

*В статье исследовано содержание, символіку, атрибутику, фольклор и народное театральное представления во время зимних календарных праздников. Установлено, что в традиционных зимних обычаях и обрядах воплотилась высокая мораль, своеобразное мировоззрение, верования, почитание предков, образцовые семейные обычаи, уважительное отношение к природе и ее явлениям.*

**Ключевые слова:** Рождество, Новый год, Коляда, Маланка, праздник, солнце, месяц, дождь, звезды, урожай, магия.

Давня культура у більшості народів є дуже подібною. Це засвідчують наукові дослідження та опубліковані праці. Але кожен народ у силу своїх географічних, суспільно-економічних, історичних умов

проживання сформував особливі риси культури, які визначаються як національні. Проте навіть усередині окремого народу-нації простежуються певні культурні відмінності етнографічного характеру, які зумовлені цілим комплексом тих же самих географічних та історичних умов проживання. Відповідно й українці в різних історико-етнологічних регіонах характеризуються низкою спільних і особливих етнографічних рис.

Так склалось історично, що терени Буковини за багатотисячолітній період були заселені чисельно переважаючим українським етносом. Разом з тим, у Буковинському краї мешкали також молдовани, румуни, поляки, німці, росіяни та ін.

Відповідно фактором вироблення особливих рис культури окремих етнографічних груп українського народу був і вплив міжетнічних контактів. Проживання представників різних етносів по сусідству, а в окремих випадках і на терені одного поселення було ще однією причиною формування особливих рис культури вказаних етносів на Буковині.

Особливо чітко це простежується у календарній звичаєво-обрядовій культурі. Календар буковинців був і до певної міри залишається й у наш час своєрідною енциклопедією народної творчості, звичаєвим розпорядком життя у будні й свята. Проте не завжди зрозуміло, що символізує той чи інший календарний обряд, певна його дійова особа чи атрибутика. Якщо сценарій зимових календарних святкових обрядовій в основних змістовних формах збереглися, то їхнє смислове значення переважно втратилось. Особливо це спостерігається наприкінці ХІХ – на початку ХХІ ст., коли магічно-господарське значення зимових свят змінилось на розважальне.

У природі існує чотири пори року, зумовлені сонячно-земними обертаннями. Ці космічні ритми буковинці втілили у свою духовну культуру, встановивши визначальні свята.

Обов'язковими складниками календарної обрядовості були: вшанування предків, обрядовий стіл, передбачення майбутнього, ритуальні обходи й вітання, ряження й маскування, драматичні сценки й розваги, пісні й словесні побажання тощо.

Щодо вияснення справжнього змісту зимових календарних свят та їхнього ідеологічного навантаження великий внесок в етнологічну науку зробив буковинський етнограф і письменник Юрій Федькович.

Юрій Федькович зібрав на Буковинській Гуцульщині цікаві оповіді-легенди про святкування в давні часи Нового року та про походження назв “Маланка”, “Василь-Черчик” та ін. й опублікував у праці

з довгою назвою “Ти, місяцю, ти королю, красна Маланка є з тобою. Тридцять дві пісні Маланочні і русальні руського народу. Во честь і славу Єму зібрав-зладив Ю. Федькович” [6]. Він писав: “До пізнання віри Христової наші люди вірили у Прабога-Вседержителя. Мав він чотири сини й п’яту дочку. Донька його – це наша мати земля, яку звали Ладою. Чотири сини звалися: перший – Ад-Гад, чи змій, володар пекла, власне чорт. Він ворогував з Богом, братами й сестрою; другий син – Яр-Ярило – св. Юр; третій – Рай, з котрого потім зробили Івана, четвертий – наймолодший Лад або Мир, з якого зробили Дмитра. Само сонце звали Світовидом і зображали його як лицаря-богатиря в золотім шоломі і з сьома мечами коло боку, а восьмий у руці; він об’їздив землю білими кіньми”.

“А донька – земля Лада мала двоє діточок: одного сина – на ім’я король, Радо-Князь-місяць та доньку Весну-Маяну, що її потім почали звати: Милана-Миланка, а звали її тому так, що цілому світу була вона мила, бо цей світ квітами і зеленим листом маєм уквітчала. А тому, що лихий змій всім чинив зло, то він і завзявся Маланку-сестру місяця та в своє підземне царство запроторити. Він її таки нарешті вкрав, в той час, як її брат-Місяць був на полюванні. Але у діда змія її знову викрав перший брат Безсильчик-Васильчик і з нею одружився” [6, с. 673]. Давні українці вірили, що в ніч напередодні Нового року Щедрий Бог сходить з неба на селянську ниву, у селянську хату, в господарство, до худоби. На цей час у хату вже прибули з ланів і лісів дід-Ладо та духи померлих, вони розміщуються у Дідухові-снопові, на столі в сіні та на підлозі у соломі. Цей Щедрий Бог усе чує, бачить, знає, але його бачать лише Ладо, духи померлих та худоба [1, с. 4].

З характерних дійств у новорічну ніч треба відзначити “водіння кози”, перевдягання на Маланку і Василя – маланкування. Цей маскаррад відбувається як на Новий рік, так і у ніч на Маланку. Звичай маланкування був у наших предків ще до прийняття християнства.

За повідомленнями Ю. Федьковича маємо опис **Маланки** на Буковині кінця XIX ст.: “Котре найкраща й найчесніща дівчина перебиралася за Маланку. Один парубок за Василя (Чильчика), другий за короля (Місяця), а третій за Діда-Змія з білов та довгов бородов. Маланка мала зірку (звізду) на чолі, була прибрана у самі цвіти і мала з собов три подружечки з рожевими деревцями, котрі подібно, як она сама, були прибрані. Василь (Чильчик) був перебраний за ратая (оратаря), с чепигами або з серпом у руках; а Король з новим місяцем на чолі, а яко мисливець з сагайдаком і луком. Решта ледінів була то за плугатарів, то за мисливців перебрана; плугатарі вносили з собов вола



або барана, мисливці оленя або сокола, а Змий-дід нарешті, убраний у буйволову шкіру і оперезаний гадюками, водив з собов тура або цапа, мав велику косу у руці і три гробарі з рускалями за поплічників.

Так ходила Маланка хата від хати ” [6, с. 657].

Свято Маланки бере свій початок ще з дохристиянських часів, коли люди вірили в богів Природи та мали анімістичний світогляд (вірили в духів та душу).

Знову ж таки звернемось до повідомлень Ю. Федьковича, для того щоб зрозуміти назви головних дійових персонажів Маланки. Він писав: “Наші праотці, доки ще поробили їх християнами, то вірували у одного лиш Бога, у святого Прабога, вседержителя, творця неба і землі... А Прабог, казали, мав одну доньку, Ладу-Землю або Царицу-Водицу, і два сини: одного доброго, а другого злого. Того доброго називали Лад, Царь-огонь, Світ, Світовид, Білобог, Дажбог, Хорош, Доброгість, Радогість і так далі, а того злого Змий, Зима, Смок, Ад, Гад, Пек, Пекол, Біс, Чорт, Чортовид, Ворог, Див і так далі. Лад орудував світлом, теплом, літом, усім добром, а Ад потемком, студенев, зимов і усим лихом, ворогував на свого брата Лада і творив єму яку лиш міг пакість, а то з ненависти, зависти і злости за того, що отець Прабог дуще любив Лада і єму дочку свою Ладу за сопругу дав, а Ада-Змия не тільки що без пари лишив, єго ще до того і в пекло, Пресподне, нетрудне завдав.

А Лад з Ладюю, приповідали наші праотці, мали также два сина і одну доньку. Найстарший син звався Лад-Сонечко, молодший Король-Місяць, а донька звала ся Весна-Маяна. Але Лад-Сонечко... ділав трояко: перший раз яко Безсильчик, то єст зимове, слабе, молоденьке сонечко, ніби то малий хлопчик, вітак яко Сильчик, то єст весінне, дуже сонечко, ніби то парубок, поборовший зиму, а нарешті яко Васильчик, то єст сонечко у найбільшій свої силі, ніби то муж і царь всего світа. Для того ж і образували єго яко узброєного рицаря на білому коні, Сильчика яко ратаря-плугатаря с плугом і волом-Баланом, а Безсильсика яко малого хлопчика без зброї. Сильчика признали опісля Чильчиком і Васильчиком, а Маяну-Маланов або Маланков”.

Далі Ю. Федькович, вказуючи, що маланочна коляда є найкращою, що лишилась від праотців, зазначає, що “у вісім день по празднику Ко-Ладі святкували они і праздник Маланки, перебравши одну дівчину за Маланку, одного парубка за Чильчика, другого за Місяця, третього за Змия-діда “з залізною бородою”, а решту дівчат і парубків за поїзд Маланки, Чильчика, Місяця і Змия, і ходили так хата від хати” [6, с. 655, 658-659].



Відома ще легенда, в якій розповідається, що за часів царювання Ірода розлючений можновладець розпорядився стягти голови хлопчикам від народження до двох років. Матері дуже горювали. І тоді чоловіки вирішили одягати на себе маски, щоб таким чином розвеселити глибоко засмучених матерів.

В іншій легенді говориться, що Маланка – дівчина, яку поганський цар Ірод послав організувати маскарадне видовище, щоб розвеселити сумний люд. Маланка справилась із завданням. І сама, перебравшись на “смерть”, глумилася над великим горем. Відтоді маскарадне новорічне видовище дістало назву Маланка. З уведенням християнства маланкування вважалося поганським (язичницьким) звичаєм і зверхниками церкви переслідувалось. Збереглося навіть прислів'я: “Як си зганьбиш, вижену, як Маланку з двору” [3, с. 110].

Вечір перед Новим роком на Гуцульщині чоловіки називають, звичайно, “на Меланії”, а жінки – “Святвечір Василів”. Молоді жонаті чоловіки й старші парубки збираються в групу. Один з них перебирається на князя Василя, а інший – на княгиню Маланку. За Маланку вбирається парубок, який уміє добре жартувати. Маланка сама не ходить – має свій “почот” (почет): “орач” з чепігами від плуга, “сівач” з сівнею через плечі, “циган” (лице мастить сажено), “єврей-орендар” (йому роблять маску з клочья), “орендарка”, “жандарм” (його вбирають у жовнірську шапку, в руки дають кіл замість зброї), “дід” і “баба”, “ведмідь”, “коза”, “журавель”, “чорт” [6, с. 577].

У маланочних піснях звучали величальні мотиви господарям:

А ти, пане господарю,  
В тебе в дворі як у царя:  
В тебе стелі все кидрові,  
А помости маймуrowі,  
В тебе стіни мальовані,  
Сріблом, золотом цвітковані.  
А ти, пане господарю,  
В тебе в скринях як у царя:  
Усі в срібло ковані,  
В них червонні не бранії,  
В них жемчуги не кивані,  
В них коралі не вберані.  
А ти, пане господарю,  
В тя подвіре як у царя:  
Куда станеш – кошарочка,  
Куда глянеш – отарочка;

Куда станеш – все стодоля,  
Куда глянеш – божа воля.  
А ти, пане господарю.  
В тебе стайні як у царя :  
В тебе коні все турецькі,  
В тебе воли загорецькі;  
В тебе коні в сріблї дзвоня,  
В тебе воли від короля.  
А ти, пане господарю,  
В тебе лани як у царя:  
В тебе лани як загаї,  
На них жита як дунаї.  
На них жита як жир ситї,  
А пшениця як столиця.  
А ти, пане господарю,  
В тебе жона як у царя:  
Бо де ходит, жемчуг сходить,  
А де ступит, село купит,  
Вогонь кладе – злот хрест найде,  
По воду йде – вина несе.

Отже, в новорічних звичаях є багато спільного з усім циклом зимових свят. Це пояснюється тим, що весь цикл свят має господарський відтінок.

Свято Нового року – це свято надії і віри у краще майбутнє. Новорічні звичаї засновані цілком на анімістичному світогляді, тобто на вірі, що вся природа має душу, що все, як органічне, так і неорганічне, народжується, живе, росте, вмирає, все відчуває й розмовляє.

Людина вірила, що вся природа населена безліччю різних надприродних сил, і добрих і злих. Вірили, що добрі сили допомагають господареві мати кращий урожай та приплід; вірили, що в цю новорічну ніч небо “відкрите” і звідти можна все випросити, чого тільки не побажаєш.

Якщо Різдво в наших предків присвячувалося Сонцю-Світovidу, що вже повертає на весну, то новорічне свято адресоване Місяцю-князю і його нареченій Маланці, яка вже символізувала саму весну. Напередодні Нового року, на Маланку, розпочинаються символічні обряди з водою. Це також прояв анімістичного світогляду давніх українців – народження богині води Дани. Засівання вранці на Новий рік – це жертвний обряд в її честь.

Ю. Федькович, характеризуючи різдвяне свято гуцулів Буковини, відзначав: “І святкували той празник дуже весело і торжественно, сві-

тили світло, укривали стіл, клали на стіл убрані колачі, мід і солодку кутю з маком (куке-амоні звалися у древніх єгиптян пшеничні книші), на покутю ставили убраний сніп пшениці, робили годи, гостилися” [6, с. 606]. У гуцулів варену пшеницю з медом називали “дзьобавкою”, очевидно, тому, що колись її їли дзьобаючи, тобто вибираючи зерно за зерном і жуючи.

Юрій Федькович подає свою версію походження слова “Коляда”: “Божеством наших праотец було світле Сонечко. Звале его Лад, і святкували єму кожного року три великі праздники. Перший праздник святкували тогди, коли сонечко зачинало змагати ся в силу і день рости, то єст при кінці місяця Декемирія, і звали той праздник “Ко-Ладу”, с чого походить слово Коляда” [6, с. 606].

Колядувати ходять діти, парубки, дівчата, господарі з господи-нями. Але всюди першими йдуть колядувати діти. Люди вірили, що побажання, висловлені в колядках дітей, збудуться. Крім дітей, на перший день Різдвяних свят колядують і дорослі парубки. Вони вже ходять із “звіздуо” та дзвіночком. Звізду роблять з тоненьких дощечок, яких має бути рівно сім. У дохристиянські часи всередині звізди була тільки свічка. Під впливом християнської церкви наприкінці ХІХ – середині ХХ ст. у центрі звізди почали встановлювати образок-сценку “Народження Христа” і свічку. Свічка символізує світло, сонце. Ватага колядників складається з п’яти-восьми осіб: “береза” (“переза”) – керівник всієї коляди, “звіздоноша” – носить звізду, “дзвонар” – мусить весь час дзвонити і цим давати знати, що йде парубоцька коляда, “міхоноша” – разом з помічником збирає дарунки. На Буковинській Гуцульщині кількість колядників не перевищувала 6 осіб. Під час колядувань з хлопцями-колядниками ще ходять і підіграють співові скрипаль, цимбаліст, трембітар. Юрій Федькович, характеризуючи гуцульську Коляду кінця ХІХ ст., писав: “Пережа (не Береза, як его зовут) називається той парубок, що дістане від духовного і громадського начальства позволіне – с Колядов ходити, а се не так легко та ні так обоятно, як кому ся видит. Для того ж мусит не тільки він сам бути парубок розумний, тверезий, честний і поважний, але й таких колядників до себе обібрати, аби не лиш були добрі співаки, але і честні дедінії, котрих ціла громада знає і поважає. Як же обібрав він таких парубків, найбільше шість, тогди стараєсь о добру музику, бо без музики, як то кажуть, коляда глуха [6, с. 606-607].

У давній гуцульській коляді, присвяченій віншуванню господаря прославляються сили природи – сонце, місяць, дощ, зірочки на небі:

Блудило хлопців сім сот молодців,  
Сім сот молодців, все колядовців.  
Тай прибудили до господаря,  
До господаря, до пана . . . . .  
В него-ж подвіре сріблом леліє,  
А в его дворі два, три королі:  
Гой перший король – сонечко з раю,  
А другий король – князь-місяць з гаю,  
А третій король – дощик у маю.  
Перший королю, чим ся похвалиш,  
Чим ся похвалиш, чим нас обдариш?  
Гой знаю, знаю, чим ся похвалю!  
Та як я зійду в неділю рано,  
Всі ся церковці поотворяют,  
Всі ся світичі позажигают.  
Всі добрі люде до церкви підут,  
А с церкви йдучи – колядуючи.  
Другий королю, чим ся похвалиш,  
Чим ся похвалиш, чим нас обдариш?  
Гой знаю, знаю, чим ся похвалю!  
Та як я зійду з вечера пізно,  
З вечера пізно, на небі звідно,  
Урадуєт ся гість у дорозі,  
Гість у дорозі, коники в возі.  
Третий королю, чим ся похвалиш,  
Тим ся похвалиш, чим нас обдариш?  
Та як я спаду три рази в маю,  
Урадуєт ся гори й долини,  
Гори й долини, всі полонини,  
А за сим словом...  
Вінчуємо! Вінчуємо Вас, пане господарь.

Також на Буковинській Гуцульщині, де складовим елементом колядування були танці, перед хатою і в хаті (пляс) група колядників мала ще й трьох “плясунів”. Кожен з танцюристів повинен був мати топірець. Більшість учасників ватаги прив’язували до правої руки дзвіночки.

В українців, румунів та молдован Буковини коза була символом урожаю. Цей культ тотема йде ще з первісних часів, коли людина дуже часто й тісно стикалася зі звіриною. Деякі звірі ставали покровителями людини, коли з ними вміло вели дружбу. Звірі, захисники роду чи племені, звалися тотемами. У культ тотема входило переря-

дження відповідним звіром, танці та ігри. Можна вважати, що обряд “водіння кози” – це залишок тотемізму; він, очевидно, пов’язаний з язичницькими пережитками жертвних обрядів.

Звичай “водити козу” був поширений здавна. Ще в XI ст. церква виступила проти “звичаїв водити козу”. В дохристиянські часи цей обряд мав магічне значення – люди прагнули забезпечити собі кращий урожай засобом магічних слів:

Де коза туп-туп, там жита сім куп,

Де коза рогами, там жито стогами.

Коза в уявленні давнього хлібороба пов’язувалася також з ідеєю родючості ниви:

Го-го-го коза,

Го-го сірая,

Го-го білая.

Ой розходися, розвеселися

По цьому двору, по багатому.

Де коза рогом – там жито стогом,

Де коза ногою – там жито копою [5, с. 18]

Опис колядувань з “Козою” на Буковинській Гуцульщині в середині XIX ст. подає Ю. Федькович: “Жерці (священники бога Лада) ходили з ледінями (парубками) і з образом дикої кози (дика коза була пам’ятков, що день тогди зачинає рости, коли сонце вступає у небесний знак козорога), хата від хати, співаючи пісень Ко-Ладу, котрі то пісні і на нас перейшли і котрих ми поважати повинні, бо так робя усі чесні народи, аби свою старовічнину не забути” [6, с. 606].

“Коза” – це театралізований обряд-гра з масками, що мав свій усталений сценарій, пісенний і музичний репертуар. Центральним моментом ритуального дійства був танець “кози”, її “вмирання” і “воскресіння”, що символізували циклічний кругообіг часу, прихід Нового року [2, с. 185].

Всі учасники гри повинні були відповідно перевдягатися. Хлопець, який грав “діда”, одягав кожуха, на спині прилаштовував горб із соломи, на голові була кудлата шапка. Він робив довгу бороду та вуса з клоччя, у праву руку брав сукуватий ціпок або батіг, а лівою за мотузок вів “козу”.

Голову “кози” виготовляли з дерева, потім розрізали до половини і нижню щелепу з допомогою мотузка робили нерухомою – це було особливістю колядкової “кози”. Далі чіпляли борідку з кожушини, випалювали ніздрі, очі. На голові свердлили дві дірки для рогів. Ви-

готоввлену голову “кози” чіпляли на палицю, яку виконавець прив’язував до пояса, накривали вивернутим кожухом, а до другого кінця палиці прив’язували хвіст. Під кожух підлазив хлопець.

Головна деталь костюма “кози” – вивернутий назовні кожух. У селянській культурі це символ добробуту, багатства, плодючості. Вивертання кожуха хутром назовні є магічним перенесенням сил родючості на себе. Ю. Федькович звертає увагу, що на Буковинській Гуцульщині зустрічалось спрощене виготовлення “кози” з дерева. Коли колядники не мали можливості виготовити “козу” з позолоченими рогами, “то можуть собі справити намальований образ на синім кружку і заправлений на ліску” [6, с. 607].

З “козою” ходили на перший день Різдва. В селах Буковинського Передгір’я (Кам’яна, Глибочок, Снячів) з “козою” ходили увечері перед Водохрещами і водили живу козу, а не її зображення чи дерев’яну скульптуру [4, с. 13]. Провідну роль в обряді “водити козу” відігравали “циган” і “жид”. Спочатку вони заходять до хати, жартують, просять дарів. Коли господарі виявляють бажання дати дари, тоді вони вводять “козу”, а збоку вже наготові “лікар”. “Дід-жебрак” виголошує речитативом жартівливі вірші, вихваляє “козу”. “Коза” “гине”. Кличуть “лікаря”. Той відмовляється лікувати “дохлу козу”. Всі жартують, веселяться. Віджартувавши, всі учасники гри брали дари і йшли до іншої хати.

На Гуцульщині характерним було також різдвяне ходіння з “бараном”, що можна пояснити важливою роллю, яку відіграло в житті гуцулів вівчарство. Принцип зображення “барана” був подібний до “кози”.

З дохристиянських часів бере початок ідея про вшанування сузір’я Козорога, в яке вступає Сонце з початком Нового року. Юрій Федькович, характеризуючи коляди гуцулів, писав: “На пам’ятку, що день тогди зачинає прибувати, коли сонце вступає у небесний знак козорога, носят колядники з собов образ тої звіри, але нетенний, красний образ з позолоченими рогами, а не страхопуда, щоб ним діти полошити (sic!), як то с часта буває. А козоріг має бути так намальований, як єго с первовіку малювали: голова і грудниця козорога, а зад ребячий. На другім боці кружка може бути позолочена звізда” [6, с. 607].

Отже, обряд “водіння кози” має глибоке дохристиянське коріння. Він закликав кращий урожай, добробут у господарство. Люди прагнули заслужити в сонця ласки, і тому в день Коляди приносили жертву, на що натякає обряд “водіння кози”. Адже початком релігійного культу було те, що людина стала вмилювати вищі сили свого оточення, щоб не робили їй шкоди.

Таким чином, можна констатувати, що у традиційних звичаях і обрядах втілились висока мораль, своєрідний світогляд, вірування, глибока шана до предків, зразкові родинні звичаї, висока екологічна культура з поважним ставленням до природи та її явищ.

Серед річного циклу святкових обрядових особливе місце належить зимовим святам. Одними з найцікавіших і найдавніших є різдвяно-новорічні свята буковинців. Їх можна вважати справжньою окрасою всього календарно-обрядового циклу. Ці свята – то цілий набір заходів, де представлені музичні, поетичні, театральні, карнавальні дійства, ритуальні страви, заклинання, ворожіння та молитви.

В обрядових дійствах, символах, атрибутах втілені уявлення, ідеї, образи, які викликають у людей певні переживання. Обряди доповнюють, збагачують, урізноманітнюють наше повсякденне життя, наш побут.

В наш час повертаються поступово давні гарні й мудрі звичаї, що вчили злагоді, миру й добру. Адже обряди – невід’ємний елемент духовної культури народу, вираження його психології, світосприйняття, способу мислення, смаків тощо. У процесі відродження давніх святкових зимових обрядів важливим є розуміння справжнього змісту святкових обрядодій.

### Література:

1. Заким вечірня зоря не згасла // Вільна бесіда. – 1991. – № 1.
2. Курочкін О. Новорічні свята в українців. Традиції і сучасність. – К., 1978.
3. Маковій Г. Затоптаний свят. – К., 1993.
4. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. – 1993. – Т. 3.
5. Нариси з історії української музики. – К., 1964.
6. Писання Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видання. – Т. 1: Поезії Осипа Юрія Федьковича. Перше повне видання з першодруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснення додав др. Іван Франко. – Львів, 1902.

УДК: 39:159 923,2:2] (=161. 2)(892)

Оксана Сапеляк

## РЕЛІГІЙНА САМОСВІДОМІСТЬ ПАРАГВАЙЦІВ УКРАЇНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ

*У цій статті аналізується проблема релігійної свідомості в середовищі парагвайців українського походження, збереження українських традицій у їх родинному та громадському житті. Заторкнuto питання практичного використання історичного досвіду діяльності інтелігенції у 20-40-х роках ХХ ст., діаспори (зокрема парагвайської) у процесі формування релігійної і національної ідентичності українців у сучасній Україні.*

**Ключові слова:** етнічна група, самосвідомість, ідентичність, конфесія, Церква, історична пам'ять.

### *Sapelak O. Religious consciousness in the environment of paraguayans of the Ukrainian origin*

*In this article an author analyses the problem of religious consciousness in the environment of paraguayans of the Ukrainian origin, maintenance of Ukrainian traditions in their domestic and public life. Заторкнuto of question of the practical use of historical experience of activity of intelligentsia in 20-40th of XX of century, diaspores (in particular paraguayans) in the process of forming of religious and national identity of Ukrainians in modern Ukraine.*

**Keywords:** ethnic group, consciousness, identity, confession, Church, historical memory.

### *Сапеляк О. Религиозное самосознание парагвайцев украинского происхождения*

*В данной статье анализируется проблема религиозного самосознания в среде парагвайцев украинского происхождения, сохранения украинских традиций в их семейной и общественной жизни. Обращено внимание на вопрос практического использование исторического опыта деятельности интеллигенции в 20-40-х годах ХХ века, диаспоры (в т. ч. парагвайской) в процессе формирования религиозной и национальной идентичности украинцев в современной Украине.*

**Ключевые слова:** этническая группа, самосознание, идентичность, конфессия, Церковь, историческая память.



Із відновленням незалежності України предметом наукових зацікавлень істориків, політологів, етнологів стали й етнічні групи українців поза межами України, оскільки світове українство – одна із табуйованих тем у колишній радянській науці. Появилось чимало студій головним чином про українську еміграцію до країн Північної, а згодом і Південної Америки. Зацікавленість міграційними процесами, адаптацією до нових кліматичних, соціальних, політичних умов життя, інтеграцією в середовища приймаючих країн, коекзистенцією українських поселенців та їх нащадків з іншими етнічними групами у країнах поселення і особливо збереженням традицій української культури впродовж тривалого часу за межами України, у повній ізоляції від матірньої землі в иноетнічному середовищі, не завжди доброзичливому, не завжди толерантному до новоприбулих, з часом не згасає. А навпаки – зростає. Чим відрізняються українські етнічні групи від інших етнічних груп поселенців? Що в них спільного? Як позначається багаторічна відірваність українців від свого українського коріння на зв'язках нащадків колишніх поселенців із сучасної Україною? Який він, український потенціал, у світі? В чому він полягає? Які цінності визначальні для всього українства? Ці складні питання постають перед вченими у дослідженні проблем національної культурної ідентичності українців. Варто наголосити, що за довгі роки в радянській літературі й науці було витворено два типи (чи образи) українського емігранта: перший – бідний, безземельний, неосвічений селянин, доля якого – корчувати праліси Америки і залишатися на маргінесі поступу; другий – український «буржуазний націоналіст», непримиренний ворог «прогресу на службі світового імперіалізму». Ідеологічне навантаження такого стереотипу зрозуміле: і один, і другий тип повинен був викликати в уяві радянської людини негативне уявлення про зарубіжного українця (як, зрештою, українця взагалі). Витворені кліше досі широко побутують навіть у наукових виданнях, не кажучи про самоусвідомлення себе загалу українців. Окрім того, досвід українців у самозбереженні як окремого етносу в країнах поселення – важливий чинник для формування сучасної української людини в період переосмислення цінностей, чи швидше набування після довгих років руйнації духовних і моральних орієнтирів. Ними (орієнтирами) може слугувати досвід українців за кордоном.

Однією із дуже цікавих з огляду національної ідентичності є українська етнічна група в Парагваї, фактично незнана в Україні. До Парагваю українці прибували всього протягом 1926–1938 рр. До кінця 30-х років ХХ століття із західних земель України сюди приїхало при-

близно 10 тисяч осіб. Особливістю еміграції українців до Парагваю є те, що в плані географії походження вона була відносно монолітною, обмеженою вихідцями переважно з Волинського та Поліського воєводства, і значно менше – Тернопільського, Станіславівського (нині Івано-Франківська обл.) і Львівського. Часто в літературі зустрічається (чи й насаджується) думка про виняткову нужденність українських емігрантів. Насправді дослідження показали, що емігранти з інших європейських країн мало чим відрізнялися від українців. У спогадах письменника Петра Карманського знаходимо колоритний опис пасажирів пароплава до Південної Америки: «На палубі порозкладалися брудні іспанці. Цілими днями (навіть діти) грають у карти (нужденні, дрібні, здеградовані...). Ми (тобто українці – О. С.) просто аристократи порівняно з іспанцями чи італійцями» [1, с. 33]. Про заробітчани-євреїв зауважує: «Після обіду забирають зі столу все, що позалишалось від інших подорожніх, та ще й ідуть до кухні випрошувати милостину...». Тут і «мадярські парубки», «комічний німецький Міхель, німкеня з молодим сином» і тільки незначне число купців, які ідуть «з надіями на багатство» [1, с. 27-30]. Тобто еміграція бідніших верств населення до країн Америки – прикмета не українська, а загальноєвропейська. Що ж до побутової культури українців порівняно з іншими заробітчанами свої спостереження з подорожі на кораблі «Атланта» з Трієста до Буенос-Айреса залишив посол Юрій Тимошук: «... емігрантів з польськими пашпортами відділили від емігрантів з пашпортами італійськими та іспанськими... Наші емігранти... були дуже вдоволені, менше шуму і бруду, які виробляли гірники своїм напівдикунським поведженням» [2, с. 12]. Власне, саме значно вищий етичний, культурний рівень українців порівняно з емігрантами півдня Європи впливав на те, що українці вважалися більш бажаними поселенцями в усіх країнах американського континенту.

Особливо некоректно говорити про неосвічених вбогих українських селян-емігрантів другої хвилі еміграції міжвоєнного періоду, бо це попросту не відповідає реаліям. «Вийжджаючи за океан, – пише дослідник Іван Івашко, – кожна родина старалася, як могла, довідатися... про життєві умовини в далекій Америці, кожна особа чи родина старалася роздобути на подорож і на певну готівку на початок свого загосподарювання в новому краю...» [3, с. 2]. Зрештою пояснювати лише матеріальними мотивами те, що тисячі українських селян піддалися рекламі і помандрували на чужину – доволі спрощена інтерпретація дійсності. Аналіз еміграційного потоку другої хвилі дає мені підставу твердити, що для українця пошуки кращого життя пов'язані

насамперед із тим, щоб знайти свободу, яка є однією з найважливіших умов самореалізації. Волелюбність як одна із констант української ментальності знайшла, власне, вияв у еміграції до країн Америки в період 20-40-х років ХХ ст.

Національні меншини, в т. ч. українська спільнота в Парагваї, зрозуміло, приречені на культурну бівалентність, навіть подвійну ідентифікацію. Ця двоїстість (парагваець українського походження) виявляється в тому, що відбувся певний поділ на сфери життя: родинне – наповнене специфічними зразками культури, яку називаємо українськістю, тоді як у суспільно-громадських зв'язках ті ж люди виступають членами парагвайського соціуму. Українці в Парагваї від початку поселення в цій країні в тих ситуативних умовах, де вони опинилися в меншості, виробили певні механізми самозахисту, які дозволили зберегти етнічно-культурну самобутність, почуття приналежності до своєї групи та її культури. Базою для цього стала акцептація корінних цінностей власної етнічної групи, свідомість збереження тяглості власних традицій, пам'яті про своє історичне походження. Ці механізми виявляються у приватній сфері життя, а також в організованих формах діяльності спільноти.

До найважливіших і найбільш стабільних таких форм належить Церква. Релігійна приналежність як засіб самозбереження українськості, звичайно, співвідноситься із дотриманням звичаїв, обрядовості, мови своєї історичної батьківщини, усвідомленням спільного походження, переказів про країну батьків і дідів. Почуття єдності з етнічною групою, ідентифікація кожної особи із спільнотою залежить прямо пропорційно від конфесії, оскільки громадське життя формувалося навколо церкви. Вихідці з різних етнографічних районів України, українці належать до різних конфесій: Української автокефальної церкви, Греко-католицької церкви та Протестантської. Чи заважає така реальність бути українцям монолітною етнічною групою? Виявилося, що приналежність до різних українських конфесій не стала перешкодою у цій країні для згуртування в єдину громаду. Саме ця дійсність детермінує більшою мірою спосіб мислення, стиль життя спільноти. Високий рівень релігійної (отже, національної) самосвідомості виявили українські селяни з Волині й Підляшшя. Уже в перший 1926 рік поселення в колонії Урус-Пукай було споруджено першу на парагвайській землі українську дерев'яну каплицю, куди поселенці сходилися в неділі і свята помолитися, хоч жодного священика між ними не було. Про православних у Парагваї довідався протопресвітер Російської православної церкви Ізразцов, осілок якого знаходився у

Буенос-Айресі. Володимир Кривінський (літописець української громади в Парагваї), покликаючись на розповіді очевидців з Урусу-Пукай, подав надзвичайно важливу інформацію про візитацію Ізразцова до Парагваю з метою підпорядкування новоствореної церковної громадки Російській церкві (явище, яке практикувалося цією Церквою стосовно українців, де б вони не мешкали). Селяни, які прибули сюди з Волині, категорично відмовилися підлягати юрисдикції Московської церкви. Вони заявили Ізразцову: «Ми – українці. Московського провітера не визнаємо» [4, с. 272]. Така позиція селян – важливий факт для певних узагальнень не тільки щодо особливостей української спільноти в Парагваї, а особливо теперішньої ситуації в Україні в плані релігійної ідентичності українців. Вона промовисто демонструє високий щабель національної свідомості селян, які за умов відсутності свого священика відмовилися від запропонованої російським пресвітером «допомоги», захищаючи свою церковну приналежність і свій обряд, тобто вони розуміли значення «шефства» Російської церкви. Категорична відмова українців не зупинила російської агресії. Наступного 1927 року Ізразцов спрямував сюди православного священика о. Тихона Гнатюка. Поселенці радо прийняли отця, свого земляка з Волині. Громада погодилася прийняти його з умовою, що о. Гнатюк перейде під юрисдикцію Української православної церкви. Того ж року о. Тихон звернувся до Української православної церкви у США до архієпископа Іоана Теодоровича з проханням прийняти українських православних Парагваю у своє підпорядкування. Селяни також розуміли, що священикові не просто утримувати господарку і водночас душпастирювати. Тому вони організують комітет, одним із завдань якого було створити фонд для утримання священика. Таке рішення вкотре підтверджує високий рівень свідомості українців.

Чітка релігійна та національна самовизначеність українських селян з Волині, які опинилися далеко від Батьківщини, без підтримки рідного краю, які були змушені інтегруватися у нове суспільство, може дивувати сучасну українську пострадянську людину. Вони не тільки сформували в Парагваї Українську автокефальну православну церкву, а й толерантно ставляться до вірних Греко-католицької церкви, творять з ними одну українську громаду. Можна з певністю твердити, що такий вияв самосвідомості волинян у Парагваї – наслідок інтенсивної праці у 20-х роках ХХ ст. священства та світської інтелігенції в Україні. Це діяльність луцького єпископа Полікарпа Сікорського, архієпископа Олексія Грабовського, протоієрея Никанора Абрамовича, о. Івана Теодоровича, Миколи Малюжинського, Петра Табунського,

Павла Пашевського, Володимира Мисечка, Платона Артем'юка, Степана Скрипника та ін.; родини Багринівських (Параскеви й Миколи), Михайла Кобрини, Самійла Підгірського... Названі мною і неназвані постаті, на жаль, досі мало знані або й зовсім невідомі для широкого загалу українців. Їх життя і діяльність – предмет окремих наукових досліджень і яскравий приклад для сучасників.

### **Література:**

1. Карманський П. Між рідними в Південній Америці. – Київ-Відень-Львів: в-во «Чайка», 1922. – 210 с.
2. Тимошук Ю. Замітки під час подорожі до Аргентини. – Львів, 1927. – 22 с.
3. Івашко І. Хиби нашої дотеперішньої колонізації // Український емігрант. – 1931. – Ч. 11. – С. 2-5.
4. Кривінський В. Українці в Парагваю. – Світло. – 1977. – Липень-серпень. – С. 113-121.

УДК 008

Ольга Мікула

## ДО ПИТАННЯ ПРО ІСНУВАННЯ АМАЗОНОК НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ (НА ОСНОВІ РОЗВІДКИ ОЛЕНИ ПЧІЛКИ “УКРАИНСКИЕ КОЛЯДКИ”)

*У статті на основі фольклорного матеріалу, поданого Оленою Пчілкою, аналізується припущення існування на теренах України племен амазонок.*

**Ключові слова:** амазонки, поляниця, дівчина-воєчка, дівоче військо, статеві гурти, матриархат, колядки, весільні пісні.

*Mikula O. Regarding the Question about Existence of Amasons in Ukraine (base on study of Olena Pchilka “Ukrainian Christmas Carols”)*

*This article analyzes supposition of existence of Amasons in Ukraine that base on folklore material which was given by Olena Pchilka.*

**Key words:** Amasons, Polyanytsya, girl-warrior, girlish army, sexual groups, matriarchy, Christmas Carols, spring songs.

**Микула О. К вопросу о существовании амазонок на территории Украины (на основании исследования Олены Пчилки «Украинские колядки»)**

*В статье на основании фольклорного материала, представленного Оленой Пчилкой, анализируется гипотеза о существовании на территории Украины племен амазонок*

**Ключевые слова:** амазонки, поляница, девушка-воєчка, девичье войско, половые группы, матриархат, колядки, свадебные песни.

Розвідка Олени Пчілки “Украинские колядки. (Текст волинский)” (1903) насправді є унікальним дослідженням, яке, на жаль, і надалі залишається маловідомим для широкого загалу науковців, викладачів, студентів. У цій студії дослідниця аналізує важливі проблеми вивчення основного жанру зимової обрядовості – колядок. Поряд з цим Олена Пчілка зачіпає окремі питання, які мають важливе значення для вивчення історії, археології, етнографії, фольклору українського народу.

Зокрема, у своєму дослідженні Олена Пчілка торкається й такої цікавої теми, як існування на території України племен амазонок. У

коментарі до колядки про дівчину-воячку “Була вдова близько двора” вона зауважила: “...Оригинальность этой колядки (редкой, но в этнографии известной по мотиву) заключается в том, что в ней действующими лицами являются одни женщины и что отважным воином является девушка. Чем не “поляница”, Амазонка, Валькирия?...” [11, Т. 80 /январь/, с. 174].

Відомо, що у фольклористиці довгий час панувала думка про міжнародний мандрівний характер цього мотиву. Вперше цієї тематики торкнулися М. Драгоманов та В. Антонович у першому томі “Исторических песен малорусского народа”. Подавши два українські варіанти пісні про дівчину-воячку, вчені навели ряд подібних пісень і в інших народів [6, Т. 1, с. 314-327]. При цьому М. Драгоманов зауважив, що мотив пісні про дівчину-воячку потрапив в українську народну поезію з романських пісень через чехів-моравів [6, Т. 1, с. 324]. За словами вченого, цей мотив наклався на пісні, зокрема колядки, про молодого богатиря і злегка змінив їх [6, Т. 1, с. 324]. Отже, замість воїна-молодця з’явилася дівчина-воїн.

До цієї проблеми згодом звернувся І. Сазонович у розвідці “Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче” (1885). Він ще раз підкреслив бродячий характер мотиву про дівчину-воячку, зазначивши: “Серед пісень з ускладненим розвитком фабули ми вирішили взяти за основу всього ряду літературно-народних творів, що нас цікавлять, сербську пісню. Вона, здається, поєднує в собі східнослов’янський і західнороманський елементи” [12, Т. 15, с. 378]. Щодо українських колядок, то вони, на думку вченого, “є останнім відголоском нашого сюжету” [12, Т. 15, с. 394].

Як бачимо, всі наведені південнослов’янські пісні про дівчину-воячку змальовують боротьбу гайдуків з турками, яка велася на Балканах у XV–XIX століттях. Наші колядки набагато старші. Хоча в них і згадується турецький цар чи татарин, але, як влучно помітив І. Франко (він також розглядав цей мотив переважно з позицій теорії запозичень [16, с. 284]), ця тема “не має нічого спільного з татарськими чи турецькими нападами” [17, с. 225]. Окрім цього, сюжетні схеми пісень, які подав І. Сазонович [12, Т. 14, с. 337, Т. 15, с. 210, 377], зовсім не в’яжуться зі змістом українських колядок. Єдина думка вченого, з якою можна згодитися, це та, яка допускає у пізніших варіантах колядок перенесення військових атрибутів з дівчини на парубка [12, Т. 15, с. 394]. Водночас І. Франко заперечував таке припущення І. Сазоновича і більше схилився до гіпотези М. Драгоманова, вважаючи, що пісня про дівчину-воячку витворилася на уже готовому матеріалі

колядок про парубка [17, с. 230]. Коріння наших творів, як справедливо зауважила Олена Пчілка, потрібно шукати “в младенческой жизни народа” [11, Т. 80 /январь/, с.175].

Багатющий пісенний матеріал, свідчення давніх істориків, а також коментар Олени Пчілки дали поштовх сучасній фольклористиці до нових досліджень про войовничі жіночі племена. Так, І. Денисюк опублікував надзвичайно цікаву розвідку “Амазонки на Поліссі” (1993), де на основі історичних даних і фольклорних зразків довів існування амазонок на теренах України.

Як відомо, перші звістки про войовничих дів подав Геродот [2, с. 205-206], а пізніше – Страбон [14, с. 477-478, 511, 514]. За Геродотом, амазонок, що жили на ріці Фермодонт, бурєю занесло у землі скитів. Тут вони вступили в інтимні стосунки з місцевими чоловіками. Так народжується народ савроматів, жінки яких разом з мужами їздять верхи на полювання і на війну. Жодна дівчина не одружується доти, доки не вб’є ворога [2, с. 205-206]. Як писав Страбон, амазонки жили на північних схилах Кавказьких гір. Навесні вони паруються із чоловіками сусіднього племені гаргареїв, від яких народжують дітей. Дівчат залишають у себе, а хлопців віддають гаргареям [14, с. 477-478].

Згодом у “Повісті временних літ” Нестор-літописець подав відомості про амазонок із “Хроніки” Георгія Амартола, візантійського монаха-хроніста: “Амазонки ж мужа не мають, яко скот безсловесний, а один раз на рік, під весняні дні, ідуть вони із землі своєї і злягаються з навколишніми мужами, вважаючи цей час за якесь для них торжество і велике празникування. Коли [ж] од них зачнуть вони у чреві, то знову розбіжаться звідси всі. А прийде пора родити [і], якщо народиться хлопча – погублять його, якщо ж дівочої статі – то вигодують і дбайливо її виростять” [8, с. 10]. Самі амазонки, за свідченням Георгія Амартола, були сусідами слов’янських племен і жили в Малій Азії біля Понтійського (Чорного) моря та на пониззі Дону біля берегів Меотиди або Меотії (Азовського моря) [8, с. 539]. Сьогодні ці землі, як ми знаємо, є територією України.

Цікаво, що на Волині і Кавказі зустрічаються подібні перекази про амазонок. М. Халанський навів легенду про сватання нарта Алаугана до дочки Емегени – велетенської войовничої жінки, в якій груди закидувалися за спину [18, с. 223-225]. І. Денисюк опублікував оповідання про амазонок, записане на Поліссі від Єви Гладун (1926 р. н.): “Ну, були такі жонки, і звалися шведи в ту війну, і вони воювали. В їх були такі здорові груди, що вони через плечі перекидали. Їздили на конях,



наверхах, вбивали людей мечами. То моя бабка розказувала покойна, мого тата мама, мені. Я була маленька і всьо то слухала, все запомніла” [4, с. 22-23]. До цього дослідник додав і цікавий коментар: “Заслуговує на увагу те, що Єва Гладун називає їх “жонки”. Це певною мірою зв’язане з етимологією слова “амазонки”. Деякі дослідники небезпідставно вважають його слов’янським. Так, на думку В. К. Тредьяковського, – “амазонки” – грецьке спотворення слов’янського слова “омужені”, тобто “мужні жінки”, як, мовляв, вони самі себе та інші народи їх називали” [4, с. 23-24].

Зазначу, що дуже багато народнопоетичних творів згадують про дівочьке військо або про войовничу дівчину. Вже у З. Доленги-Ходаковського зустрічаємо веснянку “Млиновеє колесо”, де є такі рядки:

*Ишли дівки на війну,  
А молодици за ними,  
А парубки наглядци.  
Звоювали дівки дві місті,  
А молодици – дві селі,  
А парубки – два млинки [15, с. 78].*

Згодом Леся Українка записала на Волині веснянку про дівочий похід “Чи диво, чи не диво” та купальську пісню “Була вдовоюка в конець села”, яка близька до колядки про дівчину-воячку в Олени Пчілки [10, с. 53, 95]. А І. Денисюкові значно пізніше вдалося записати ще одну цікаву пісню:

*Круз наше село Турецькоє  
Перейшло військо дивоцькоє.  
Котора дівка корогву несла,  
То тим вона велика зрсла.  
А котора перепилочка,  
То та виросла невеличка.  
А которая барабан била,  
Вона виросла, як калина,  
Вона виросла, як калина,  
Всеїке дивойке закрсила [4, с. 18].*

Сучасний дослідник зауважив: “Для нас цінним тут є те, що оспівується організоване амазонське військо. Є в цьому полку жіночому свій прапор (“корогва”), є полкова музика (“барабан”), невідомо для чого служить цурпалок (“перепилочок”), якого несе одна з дівчат” [4, с. 19]. На думку І. Денисюка, цікаві дані для вирішення амазонської проблеми могли б дати дослідження дівочих курганів, гір, городищ. Вчені фіксують топоніми Дівич-гора, Дзявочая гара, які є в Трипіллі

на Дніпрі, у Сахновці на ріці Рось, на річці Либідь, а в Білорусії – у селі Дубрава й місті Мстиславі. Біля Лагойська у Польщі є “Паненская гара” [див.: 4, с. 16]. Зустрічаються і дівочі назви міст, сіл, островів. У Чехії – Девин-град, на Поліссі – село Дивин, у Болгарії – Пловдив, Магдебург – у Німеччині, острів Naissaar (Острів жінок) – недалеко Таллінна [див.: 4, с. 8].

Важливе значення для розв’язання питання про амазонок має аналіз залишків матріархату, що збереглися в українських обрядах і звичаях. Напевно, жоден народ не культивує такої поваги до жінки, як український. Мати, жінка – це основа сімейного вогнища. Недарма народна мудрість каже, що три кути в домі тримає жінка і лише один – чоловік. А скільки пісень натякають на керівне становище жінки у сім’ї, кепкують з мужів. Згадаймо слова жартівливої пісні: “*Ой там на товчку, на базарі, Жінки чоловіків продавали*” [5, с. 316].

На відгомін матріархату у весільному обряді звернув увагу й Ф. Вовк [див.: 1, с. 319-320]. Справді, головна роль на весіллі належить матерям молодій й молодого. Не менш важливе місце займають свашки, які, немов воїни, йдуть попереду боярського поїзду, несуть меч і беруть участь у “взятті” воріт молоді. Обрядові пісні, за словами М. Максимовича, належали до жіночих [див.: 9, с. IX]. Це законмірно, адже щедрувати можуть лише дівчата, веснянки, купальські і петрівчані пісні виконують теж вони, їм належить основна роль у весняних іграх і забавах.

Існування в Україні парубочих та дівочих громад є ще одним фактом на користь існування амазонських поселень. Вже М. Грушевський звернув на це увагу [див.: 3, Т. 1, с. 282-283], а Кс. Сосенко зазначив: “В колядках і щедрівках є образи полових гуртів молоді і вікових класів молоді та старших людей. Є там спомини про мандрівні і осілі гурти хлопців-молодців; [...] гурти мужви з тенденцією емансипувати себе від жіноцтва задля ідейних цілей – і такі ж гурти задля емансипації чисто статевої...” [13, с. 182-183]. Фраза “сімсот молодців” у колядці “Що в полі, полі, близько дороги”, за словами дослідника, “говорить про великий гурт робітників, самих хлопців, які очевидно заступали в рільній роботі жіноцтво в ці первісні часи, коли, може, й не було кінцевої потреби послугуватися жіноцтвом, – або, коли жіноцтво верховодило” [13, с. 187]. Вчений звернув увагу на колядки і щедрівки, в яких згадується про устанovu трьох сіл:

*Ой дамо ж тобі три селі славні:  
Ой перше село з старими людьми,  
Ой друге село ба з парубками,*

*Ой третє село ба з дівочками,  
З старими людьми на ради би йти,  
А з парубками село во грозі,  
А з дівочками село весело!* [13, с. 189].

На думку Кс. Сосенка, такі села “були не тільки в старинні часи, але перетривали до новішої доби” [13, с. 183].

Леся Українка також записала надзвичайно цікаву веснянку, де згадуються одностатеві громади:

*Коло млина калина,  
Там дівчина ходила,  
Ножем зілля копала  
Й а всіх людей питала.  
Й а понесла до ради,  
До чоловічої громади.*

.....  
*Й а понесла до ради,  
До жіночої громади...* [7, с. XX]

А далі йде парубоча громада і згодом дівоча громада, яка й відгадує це зілля та його призначення [див.: 7, с. XX].

І сьогодні деякі топоніми вказують на існування подібних одностатевих поселень. Так, населені пункти, які у своїй назві мають корінь *баб-* розкидані по всій Україні. Найбільше таких топонімів є у Центральних та Західних областях. Зокрема, села Бабино, Бабине, Бабин, Бабське, Бабичі є у Львівській, Тернопільській, Івано-Франківській, Чернівецькій, Рівненській, Хмельницькій, Закарпатській, Вінницькій областях. Цікаво, що у Самбірському районі Львівської області недалеко одне від одного знаходяться два села – Хлопчиці і Бабина. Можливо, в давнину тут жили окремо чоловічий та жіночий гурти.

Як бачимо, коментарі Олени Пчілки про можливість існування в Україні амазонок небезпідставні. Аргументами на його користь є топонімічні джерела, народнопоетичні твори та фольклористичні дослідження, передусім Кс. Сосенка та І. Денисюка. На нашу думку, це питання ще потребує детального досліді і може стати цікавою темою для широкої наукової розвідки.

### **Література:**

1. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.
2. Геродот. Історії: В дев’яти книгах. – К.: Наукова думка, 1993. – 576 с.

3. Грушевський М. Історія української літератури: У 6-ти т., 9-ти кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с. – Т. 4, кн. 2. – 320 с.
4. Денисюк І. Амазонки на Поліссі. – Луцьк: Надтир'я, 1993. – 28 с.
5. Закувала зозуленька. Антологія української народної поетичної творчості. – К.: Веселка, 1998. – 510 с.
6. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова: В 2-х т. – К., 1874. – Т. 1. – 1875. – Т. 2.
7. Колодяженські пісні з рукописного зошита в записях Лесі Українки та Ольги Косач / Факсимільне видання рукопису та відтворення тексту. – Луцьк: В-во “Волинська обласна друкарня”, 2006. – LIX с.
8. Літопис Руський / Переклад з давньоруської Л. Махновця. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.
9. Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем: Фотокопія з видання 1827 р. – К.: Видавництво Академії наук УРСР, 1962. – 344 с.
10. Народні пісні в записях Лесі Українки та з її співу. – К.: Музична Україна, 1971. – 436 с.
11. Пчилка Олена. Украинские колядки. (Текст волинский) // Киевская старина. – 1903. – Т. 80 /январь/. – С. 152-175. – Т. 81 /апрель/. – С. 124-160; /май/. – С. 192-230; /июнь/. – С. 347-394.
12. Сазонович И. Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче // Русский филологический вестник. – 1885. – Т. 14, № 4. – С. 301-338. – 1886. – Т. 15, № 1. – С. 189-215; № 2. – С. 369-394. – Т. 16, № 3. – С. 40-72; № 4. – С. 282-329.
13. Сосенко Кс. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора // Різдво-Коляда і Щедрий вечір. – К.: Український письменник, 1994. – 288 с.
14. Страбон. География: В 17-ти книгах. – М.: Наука, 1964. – 944 с.
15. Українські народні пісні в записях Зоріана Доленги-Ходаковського. – К.: Наукова думка, 1974. – 783 с.
16. Франко І. [Післямова до:] Пчилка Олена. Колядка про дівчину-воячку // Житє і слово. – 1894. – Т. 1, кн. 2. – С. 284.
17. Франко І. Студії над українськими народними піснями // Франко І. Твори: У 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1984. – Т. 42. – С. 7-493.
18. Халанский М. Великорусские былины Киевского цикла // Русский филологический вестник. – 1884. – Т. 12. – С. 218-251.

УДК 008

**Жанна Янковська**

**МИТЦІ МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ:  
СПІВВІДНОШЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО  
ТА НОВАТОРСЬКОГО У ТВОРЧОСТІ ХУДОЖНИЦІ  
З М. НЕТИШИНА СВІТЛАНИ ЛЕЛЯХ**

*Розвідка присвячена митцям, які творять на місцевому рівні, зокрема, у ній проаналізовано творчий доробок художниці та скульпторки із Хмельниччини (м. Нетішин) Світлани Мефодіївни Лелях, яка є надзвичайно обдарованою особистістю, виступає як графік, скульптор, майстер декоративно-ужиткового мистецтва, пише вірші, проявляє себе й у інших жанрах творчості. Зокрема, у її художніх творах простежуються риси як традиційності, так і цілком новаторські.*

**Ключові слова:** Світлана Лелях, митець, художник, скульптор, спосіб зображення, пам'ятники, меморіальні дошки, графіка, книжкова ілюстрація.

***Yankov'ska Zh. The artists from little Motherland: the correlation between traditional and modern in creative work of artist from Netishyn Svitlana Lelyakh***

*The article is devoted to investigation of creation works of artists, who works on the local level. Author pays attention to the works of painter and sculptor from Khmelnyc'kyj region (Netishyn) Svitlana Lelyakh. She is very talented person and creates graphics, sculpture, ornamental art. She also writes poetry and manifests herself in other kinds of art. Her works have traditional and modern features.*

**Key works:** Svitlana Lelyakh, painter, sculptor, kind of image data, memorial plate, graphics, book's illustration.

***Янковская Ж. Художники малой Отчизны: соотношение традиционного и новаторского в творчестве художницы из г. Нетешина Светланы Лелях***

*Статья посвящена художникам, которые творят на местном уровне, в ней в частности проанализировано творческое наследие художницы и скульптора из Хмельниччины (г. Нетешин). Она является очень одарённой личностью, выступает как график, скульптор, мастер декоративно-прикладного искусства, пишет стихи, проявляет себя и в других жанрах творчества. В*

*частности, в её художественных произведениях прослеживаются черты как традиционности, так и полностью новаторские.*

**Ключевые слова:** *Свелана Лелях, художник, скульптор, способ изображения, памятники, мемориальные доски, графика, книжная иллюстрация.*

Духовну атмосферу серед народу завжди створювали не лише відомі особистості, визнані на державному рівні, але і ті (а часто навіть більше), які працювали поруч, діяльність яких була знаною і близькою. Це стосується і митців, художників, адже творчість кожного, навіть визнаного в державі та поза її межами, мала початок і прихильників найперше на локальній місцевості, і найчастіше це була мала батьківщина митця. Тема є досить актуальною сьогодні, оскільки зачіпає і має на меті бодай фрагментарно проаналізувати той шлях, який проходить митець місцевого рівня до визнання. Цікавою тема є ще й тому, що сьогодні, коли в умовах незалежності у мистецтві йдуть процеси відродження національних шляхів розвитку, переосмислення спадщини минулого, її оцінка, відновлення штучно перерваних стилів та напрямів, зростає інтерес до особистостей, які творили і далі творять на місцевому рівні. Серед них є молоді енергійні новатори, що прагнуть змін, можливо, менше опираються на традицію, більше тяжіють до модерних стилів, прагнуть по-новому заявити про себе, показати власне філософське бачення, багатовимірність світу і буття людини. Є й такі, які більше опираються на традицію, намагаючись заглибитись у коріння національної свідомості, показуючи своє розуміння естетичного, прагнучи до гармонії зовнішнього та внутрішнього. Для одних художників мистецтво – це професія, якій вони навчалися в середніх чи вищих спеціальних навчальних закладах під керівництвом педагогів, для інших – процес самовираження й реалізації таланту, внутрішньої потреби творити, процес інтуїтивних проб, падінь і злетів. У кожного – свій метод, стиль, своя символіка. Як зазначав Т. Андрущенко у статті «Мистецький твір як процес», «сильна сторона мистецтва не в поясненні, а в умінні з допомогою власної мови, символів знайти ґрунт для узгодження між людиною і її досвідом»[1, с. 3]. Напевне, найбільшою досконалістю відзначаються ті, яким вдається поєднати традицію із новим сучасним розумінням дійсності, модерн і той досвід, що напрацьований попередниками, помноживши все це на власний талант. Кілька слів про іноді дещо неправильне розуміння традиційності сьогодні загалом у духовному житті. Тут доречно було б згадати слова Б. Путілова, який писав: «Неправильно розуміти під традицією щось відстале, консервативне. Головна ознака традиції – не

відсталість, а певний ступінь сталості і неодмінно міцність спадкових зв'язків у розвитку. Традиційність є специфічна форма народного життя, культури, побуту, форма його руху» [4, с. 167]. Це цілком стосується і мистецтва. Рідна земля, мала Батьківщина для кожного митця – джерело натхнення, світ його творчості. Спадщина кожного художника є духовним надбанням насамперед краю, де він зростав, жив і починав творити (чи і постійно творив), де його творчість вперше помітили, прийняли та оцінили.

Такою, безумовно, цікавою та обдарованою особистістю є мисткиня із Хмельниччини, яка і зараз проживає у м. Нетішині Хмельницької обл., Світлана Мефодіївна Лелях. Сьогодні вона має досить багатогранний та вагомий творчий доробок, має визнання й перемоги на Всеукраїнських виставках, та найбільше шанованою є на своїй малій Батьківщині, для людей якої працює. Тому джерельною базою для цієї розвідки і стали безпосередньо її твори та польові записи (власне, розмови із художницею), окремі публікації у пресі, спогади близьких та колег.

Мистецька дійсність, вимагаючи з'ясування естетичних орієнтирів, постійно стимулює потяг митців до нового як умови реалізації їх культурного призначення, до пошуку образів, засобів та прийомів, найбільш відповідних, суголосних індивідуальному осмисленню автором дійсності, параметрів власної ідентичності або творчості. П. Білецький у праці «Мова образотворчих мистецтв» визначає: «Мистецтво, подібно до мови, є засобом спілкування людей, подібно до науки – засобом пізнання дійсності, подібно до педагогіки й моралі – засобом виховання, прищеплення знань і норм поведінки в суспільстві. Мистецтвом можна назвати будь-яку цілеспрямовану діяльність людини, вміння знайти спосіб втілення ідеї в тій чи іншій формі» [2, с. 4].

Мистецтво художниці Світлани Лелях дуже тонке, жіноче, досить багатогранне – крім оптимістичних, радісних творів, є і сумні, філософські, складні. У її роботах гармонійно поєднуються сила художнього мислення і витонченість жіночої природи з її романтичністю й чутливістю. Її творчості також притаманні вірність традиціям вітчизняного мистецтва і пошуки свого самобутнього напрямку, формування образно-художньої системи, пов'язаної з народним світобаченням, його етичними й естетичними ідеалами. П. Білецький у вищезазначеній праці стверджує: «Образи виникають у свідомості людини під впливом реальної дійсності, сприйнятої за допомогою органів чуттів. Вони є копіями, відбитками дійсності, її відповідниками. Образи зберігаються в пам'яті людини і можуть бути відтворені уявою. На основі образів пам'яті художник створює нову реальність – худож-



ні образи, які, своєю чергою, викликають у свідомості людей низку уявних образів. Образність робить мистецтво незамінним засобом поширення ідей в масах» [2, с. 5]. Ці слова можна цілком співвіднести із творчістю Світлани Лелях.

Народилася художниця 8-го березня 1950 року в селі Лисиче Славуцького району Хмельницької області в багатодітній сім'ї хліборобів. Її батько був майстровитою людиною, саме від нього Світлана перейняла любов до різьбярства, столярства та шевської справи ще у шкільному віці, що пізніше знадобилося їй у фаховій діяльності як художника і скульптора. Мати мисткині уміла вирізати візерунки на папері і на тканинах, вишивати і в'язати з ниток та вовни, розмальовувати стіни помешкань, комини печей народними орнаментами. Світлана, приглядаючись до маминої роботи, сама рано почала малювати, займатись різьбою по дереву, складати вірші та пісні, грати на акордеоні. Отже, можна говорити про те, що прагнення і талант до мистецтва вона успадкувала від своїх батьків [6].

У 1967 році, після закінчення місцевої десятирічки, Світлана Лелях вступає до Хмельницького культосвітнього училища на музичне відділення по класу акордеона, однак після автомобільної аварії змушена була залишити навчання. У 1968 році вона виїхала до Криму. Тут за деякий час стає директором Будинку культури селища міського типу Ново-Олександрівське Сімферопольського району. У цей час навчається в Московському народному університеті мистецтва імені Н. Крупської на заочному відділенні, працює в жанрі живопису та графіки. Але дається взнаки хвороба, і вона повертається з Криму додому – на Славутчину. Тут лікується і водночас плідно працює, проводить виставку робіт з коріння дерев. У 1976 році виїжджає до Казахстану, де проявляється її талант художника-скульптора. Багато працює на замовлення, роботи набувають популярності. Протягом чотирнадцяти років вона виконувала складні за формою та змістом роботи: оформляла культурні та навчальні заклади, музеї, дитячі садочки, проектувала та оформляла площі, сквери, фасади приміщень, створювала й споруджувала пам'ятники в Амурській, Північно-Казахстанській, Тургайській, Аркаликській, Кокчетавській, Тюменській, Кустанайській, Семипалатинській, Цілиноградській та інших областях. 1977 року вона переїздить до Володарського району Кокчетавської області, де майже три роки працює над проектуванням і оформленням Центральної площі та музею першоцільного радгоспу «Світлий» Куйбишевського району, в радгоспі «Рузаєвський» проектувала і здійснювала оформлення також центральної площі та ін. Із



1980 до 1982 року у молодіжному центрі «Корніївка» Московського району працювала над проектом центральної площі і комплексним пам'ятником загиблим у 1918-1922 та 1941-1945 рр. У цьому ж районі Світлана Лелях оздоблювала навчальні заклади, а також об'єкти у радгоспах Парангульського, Заградівського, Спасівського, Яснівського та інших районів. У названому регіоні, було здійснено відливу у бетоні монументальної стели «Московський район», поруч з цим вона оформляє і так само у бетоні робить відливу монументального в'їзду «Ленінський район», а також прикрашає радгоспи «Покровський», «Улянівський» та ін.

У 1984–1986 рр. у Тургайській області Світлана Мефодіївна працювала у жанрі паркового мистецтва – проектувала розбивку площі та оформляла сквери ряду районів: Аркаликського, Жанадалінського, Амантугайського, Амангельдінського, Тугайського, а також оздоблювала різні об'єкти у радгоспах цих районів. Такі ж роботи було виконано у Північно-Казахстанській області: Тимирязівському, Молодогвардійському, Ленінському районах. Наступні три роки було віддано тематичному оформленню інтер'єрів Будинку культури села Таугаш, Дружбинської сільської ради, Спасівської школи. У Сергіївському районі Північно-Казахстанської області вона розробила і втілила у життя декоративне оздоблення інтер'єрів. Працювала над оздобленням дитячих садочків та середніх шкіл цих районів, а також окремих сіл інших областей краю. У цей період художниця починає працювати у жанрі книжкової графіки та виготовлення буклетів. Зла іронія долі вкотре підстерігає Світлану Мефодіївну – вона з чоловіком потрапляє у четверту в житті автокатастрофу, внаслідок якої отримала важкі травми, а найбільшу душевну – передчасна смерть чоловіка [6].

У 1990 році Світлана Лелях переїздить до м. Нетішина. Під час недуги пише низку віршів, опублікованих на шпальтах Рівненської обласної газети «Вільне слово», газети «Енергостроитель», «Трудівник Полісся», «Нетішинський вісник», «Пульс», «Перспектива», де надруковано і чимало її малюнків (у техніці газетної графіки). Повернувшись на Батьківщину, вона знайомиться з відомими поетами та письменниками, художниками та скульпторами: волинським поетом О. Т. Багатчуком, на Хмельниччині – з В. О. Мальчук, В. П. Гусаровим, Г. О. Митюк, письменником В. І. Кравчуком, М. Ф. Федунцем, М. А. Мачківським, М. М. Руцьким, М. І. Середою, скульптором С. Л. Чумаковим та іншими. У 1995 році Світлана Лелях оформила книги місцевих авторів В. П. Гусарова «Средоточие» та Г. О. Митюк «Мить натхнення» у техніці книжкової графіки. Ось уже біля 20-ти років за власні та найбільше

кошти місцевих меценатів створює пам'ятники і меморіальні дошки, трудиться над проектами і малюнками складних виробів, посуду, одночасно працює над персональною виставкою різних жанрів, куди входять портрети знаменитих земляків, відомих діячів культури та мистецтва. Публікує не лише вірші, але й публіцистичні статті про відомих людей рідного краю, пише їхні портрети. Такі публікації, як правило, супроводжують виконані нею графічні малюнки.

У 1999 році Світлана Лелях розпочала, а 2005 року остаточно завершила спорудження пам'ятника репресованим односельцям, серед яких є і її родичі, у селі Лисичому. Будь-який пам'ятник споруджують на дуже довгі роки, а в ідеалі – на вічність. Цим і зумовлені тематика, стиль, матеріал монументального мистецтва. Те, що створюється на вічну пам'ять, лишається у спадщину прийдешнім поколінням.

Ідея створення монументального пам'ятника жертвам голодомору та репресованим у 1920-1950-х рр. в с.Лисиче на Славутчині зародилась у Світлани Мефодіївни після спогадів родичів та земляків. Жахливі картини тих часів глибоко вразили майстриню, з'явилося стійке рішення увіковічнити пам'ять своїх односельчан, замучених у сталінських тюрмах та катівнях, вивезених далеко за кордони України. Згадалися і розповіді українців, які жили цілими поселеннями у Казахстані, про те тяжке горе, яке довелось пережити їм самим, їхнім батькам та нащадкам. Ледей ставши на ноги після хвороби, попри заборону лікарів, захоплена ідеєю, майстриня у Лисичому місяць працює з 93-річним Серафимом Сидоровичем Яковчуком. Так з'явився мартиролог, який повністю підтвердили далекі і близькі родичі репресованих, старожили села. Композицію пам'ятника складають дві білі стели, увінчані хрестом, оббиті колючим дротом, заграбовані на зразок тюремних вікон. А між ними уже в 2005 році встановлено стилізований купол церкви, дзвін і фігура Божої матері із дітям на руках – Заступниці й Страдниці. Поряд на гранітному постаменті назва пам'ятника «Ніколи не забуті» і герб України, відлиті з чавуну. Дві колони-стели різні за розмірами увінчуються зверху хрестом, вони умовно нагадують про два виснажливих голодомори 1930–1933 та 1946–1947 рр. Різні за висотою колони ніби втілюють жахливий вимір кількості жертв – людських життів. Хрест символізує вічну пам'ять та упокоєння душі. Колючий дріт і ґрати – це атрибути жалюгідного життя гнаного українця тим страшним страдницьким шляхом репресій, по якому у вагонах-товарняках везли людей. Дзвін – це символ пам'яті, що нагадує про тих, кого вже немає. Кетяги калини – одвічний символ смутку. Поряд – три старезні ялини, посаджені, кажуть лисичани, ковалем Жо-

ганом, родина якого так і не повернулася на рідне обійстя, на місці якого споруджено пам’ятник у центрі села. Композиційне рішення монумента настільки всеохоплююче, що в уяві емоційно схвильованої людини виразно постають події тих страшних лихоліть [6].

У 2001 році, напередодні Дня Незалежності України, скульптор Світлана Лелях завершила ще одну свою роботу – пам’ятний монумент воїнам Української повстанської армії у селі Стригани на Славутчині. Думка про спорудження пам’ятника полеглим учасникам визвольних дій у представників демократичних сил Нетішина, Славути виникла ще на початку дев’яностих років. Спочатку був насипаний курган і встановлено хрест. Коли розпочалось його спорудження, довелося зіткнутися із багатьма перешкодами, зокрема, тим, що не вистачало коштів навіть на будівельні матеріали. «Будівництво давалося важко, постійно виникали проблеми. Здоров’я мене часто підводило, бо торік перенесла складну операцію. Але, дякуючи Всевишньому, всім вистачило сил по-належному вшанувати пам’ять загиблих», – ділиться враженнями скульпторка [6].

Про бій, який був увіковічений у цьому монументі, що відбувся в травні 1944 біля Ріпищ, Микола Руцький у документально-історичній книзі «Голгофа» пише: «О дев’ятій ранку біля Бридурина червоні атакували оборонну лінію упівців...Але більшу їх кількість одухівці відсікли від основних сил. Під час бою, добре орієнтуючись у лісі, Одуха з частиною свого загону несподіванно перекрив їм вихід на південь... Почалась паніка, упівців розстрілювали майже впритул... Усього в цьому бою загинуло 127 упівців, а двадцять вісім потрапили у полон... Декому пощастило вирватися з цього пекла» [5, с. 170–171]. Пам’ятник – символ тих подій. Він споруджений не в тому місці, де безпосередньо відбулися бої, доступ туди через болотисту місцевість неможливий. Сам монумент – це висока стела, над якою змонтовано посріблений малий герб Української Держави – тризуб, який також можна читати як «воля». На стелі прикріплений хрест. На споруді виписані цифри «1944», що вказують на рік події. Оздоблена стела червоно-чорною емблемою УПА із зображенням меча та дубового листя. Окремо перед спорудою на бетонній підставці – базальтова дошка з написом: «Слава героям – воякам УПА, борцям за Українську Державу, які загинули 13 травня 1944 року в бою з червоними партизанами та військами НКВС». Сьогодні ми усвідомлюємо історію і розуміємо, що людська пам’ять вище політичних амбіцій.

Скульпторка також створила пам’ятник борцям за волю України у Моршині. Зараз вона працює над спорудженням монументу жертвам

голодомору 1932-1933 рр. у м. Нетішині. Зараз проведені лише підготовчі бетонні роботи, але ескіз пам'ятника неодноразово публікувався у місцевій пресі із зверненням до населення про збір коштів на його спорудження.

Велику частину творчого доробку Світлани Лелях становлять меморіальні дошки. 2000 року мисткиня створила в подарунок для рідного села дві меморіальні дошки з барельєфами – Героя Радянського Союзу Кліма Карповича Олейнюка та загиблого на війні в Афганістані кавалера ордена Червоної Зірки Віталія Леонідовича Троцюка.

На барельєфі із зображенням портрета Героя Кліма Олейнюка (його фото збереглося у рідних, відомі також історія його родини, яка була розкуркулена та вислана до Сибіру, обставини його загибелі та подвигу при форсуванні Дніпра) Світлана Лелях відтворила образ людини сильної волі і незламного духу, у ньому немовби сконцентровані найкращі риси: відвага, мужність, готовність до подвигу. Але разом з тим, – це реальна людина, її односельць.

Віталій Троцюк загинув у 1981 році на далекій Афганській землі. Йому було лише двадцять. На барельєфі – зовсім молодий юнак з ледь помітною посмішкою, з приємним виразом обличчя, з очима, що дивляться на нас крізь час і простір. Обличчя і посмішка говорять про його доброзичливість, людяність, веселу вдачу. Якщо Клим Олейнюк для більшості жителів села – уже легенда, його пам'ятають хіба що ті, кому за сімдесят, то Віталія Троцюка пам'ятають усі, окрім школярів. Так народ творить свою історію, не десь, далеко, у кабінетах, а тут, на місці, в окремо взятому селі, де свої жителі, герої і митці.

У 2001 році С. Лелях створила меморіальну дошку видатного політичного діяча, патріота України, депутата Верховної Ради України, Героя України В'ячеслава Чорновола. Вона розміщена у м. Славуті біля входу до районного Будинку культури. В'ячеслав Чорновіл належить до когорти тих, хто на терези прагнення бачити свою Україну вільною і незалежною ставили своє життя. Він був нагороджений орденом Ярослава Мудрого 5-го ступеня. У Славуті побував двічі, де виступав саме у залі районного Будинку культури.

У розмові скульпторка зазначила, що сама не зустрічалася з Чорноволом, але збрала великий фотографічний матеріал, де він зафіксований у різні роки життя, передивилася багато фільмів, детально познайомила з його біографією. На барельєфі С. Лелях вдалося зрозуміти і передати сутність образу борця за незалежність України, у живому погляді його очей світиться гострий розум та глибина думки.

У цей же період мисткиня створила ескізи для меморіальних до-

щок відомих жителів с. Старий Кривин на Славутчині – народного артиста України, професора Київської консерваторії Сергія Давидовича Козака та поета-пісняра, фронтовика Володимира Самійловича Семеновського, яким у 2001 році минуло б 80 років. Обоє були захисниками Вітчизни у криваві роки Другої світової війни, яка все ж не підірвала їм крил, щоб здійснити свій злет до висот творчості.

Сергій Давидович Козак закінчив військову академію ім. Фрунзе у званні підполковника. Міг стати воєначальником, але його покликанням стала музика. Закінчивши Московську консерваторію, тридцять два роки він провів на сцені Київського оперного театру, зіграв 60 ролей, серед яких князь Ігор, Тарас Бульба, Богдан Хмельницький, Тарас Шевченко і інші. Він створив низку пісень, виховав славних послідовників, написав поему «Земля моя, доле моя», поетичну повість «Горинь», автобіографічну повість «Я не спав, мамо», пібліцистичну книгу «Шляхами побратимства», був громадським діячем.

Володимир Самійлович Семеновський торував свою життєву дорогу на журналістській ниві, працюючи довгий час у Хмельницькій обласній газеті. З-під його пера вийшли три збірки поезій «Дністер і збруч», «Сяйво калини» та «В єдинім строю». Пісні на його вірші і сьогодні звучать у репертуарі багатьох творчих колективів. На кожній дошці подано короткі біографічні дані про життя і творчість портретованих. Третій елемент комплексу – дошка, яка символізує те, що ці люди є творчими особистостями. Серед зображень – ліра, скрипичний ключ на нотному стані із нотами та книга і перо – символічні атрибути музиканта і письменника.

На честь 60-річчя визволення Славутчини від німецько-фашистських загарбників у с. Старий Кривин також було відкрито виготовлену скульпторкою меморіальну дошку Героєві Радянського Союзу Степану Івановичу Дикалову, який брав активну участь у звільненні від ворога Подільського краю, зокрема Славутчини, Кривина та Нетішина.

Протягом 2002–2003 років художниця створює три меморіальні дошки у реабілітаційному центрі «Говерла», працює над меморіальними дошками воїнам-афганцям Славутського району, відкриває меморіальну дошку героям Великої Вітчизняної війни у с. Нетішині.

Відкриття Світланою Лелях у 2004 р. меморіальної дошки Лесі Українки, встановленої на фасаді Славутської районної бібліотеки, зумовлено виявленням нових фактів у біографії видатної поетеси, що стосувалися її перебування у Славуті влітку 1904 р. Доведено, що поетеса лікувалася у кумисолікувальному закладі від туберкульозу. Цей факт було встановлено лише у 2003 році, а рядки однієї з поезій, в

якій згадуються «Славути красної бори соснові», дослідники біографії Л.Українки пояснювали як її подорожні замітки, коли вона їхала з Волині до моря через Славуту.

У 2004 році на V Всеукраїнському творчому конкурсі, який проходив у Києві, Світлана Лелях стала володаркою Диплома про присвоєння їй почесного титулу «Українська Мадонна», що свідчить про високу оцінку на державному рівні її багаторічного творчого доробку. Серія портретів оригінальної роботи мисткині вирізнялася незвичайною технікою виконання, особливо привернув увагу портрет Лесі Українки, виконаний на мідній пластині новим методом, який майстриня тримає в секреті, – крапковою графікою.

Помітне місце у творчості художниці займають графічні твори, особливо книжкова графіка. Ілюстрації до згаданих вище збірок поетів м. Негішина Ганни Митюк («Мить натхнення»), Віктора Гусарова («Средоточие»), Миколи Руцького («Вертеп смерті») – окрема сторінка у її творчій біографії. В ілюстраціях мисткині простежується вдумливе прочитання художнього твору, а також спроба реалізації її потенційних бачень у власних графічних інтерпретаціях.

Майстерно зображений Світланою Лелях пейзаж, який відкриває збірку поезій Ганни Митюк «Мить натхнення». Цей графічний твір є ілюстрацією до вірша «Стежка додому». На полотні постає тихе, неспішне життя українського села, одвічний неквапливий рух сільського буття, як альтернатива збентеженим, «галопающим» ритмам сучасності. Сонце освітлює стежину, яка кличе у далечінь, за обрій. Картина навіває на роздуми, сприймається як символ надій, чекання. З українського світовідчуття метафізичність красовиду відображена у хаті, воротях, соняшнику, стежині, що веде до рідного дому. «Мальовничий» світ, що віродився з дитячих літ, увібрав у себе все вартісне і дороге серцю. Українськість тут промовляє не лише змістом, а й художніми засобами, вражає ніби підтекстова народна образність, яка діє швидше на рівні підсвідомому, ніж у конкретних зовнішніх виявах. Художниця не нав'язує власного світогляду, проте прагне через призму особистих почуттів розбудити у сучасної людини відчуття рідного, національного.

Композиція для художниці – це мікро- і макрокосмос, який символічно відображений у зіставленні людини і безмежних просторів. Вона ніби непомітно створює могутній зв'язок людини зі Всесвітом, і звичайний побутовий сюжет переростає у символ. Як оберіг – дерево життя доповнює систему знакових символів. Настрій роздуму у картині підсилює зображений силует коня. І вже самому глядачеві автор

довіряє додумати, що покличе його в дорогу, яку він символізує. У цій ілюстрації Світлана Лелях використовує композиційний прийом, де основне дійство відбувається, найвірогідніше, десь там, за горизонтом, залежно від уяви, відчуттів, мислення та готовності глядача, і, можливо, розіллється на безліч інших сюжетних варіантів.

Незважаючи на чисто реалістичні візуальні образи, автор не звертається до надто складних форм. Це звичайна хата, дерево, сонце, квітка, стежина, кінь, ворота. Але тут немає й тіні примітивного натуралізму. Майстерний рисунок сміливо й природньо долає цю нарочиту натуральність і виводить композицію до своєрідної символіки й алегоричності. П. Білецький у згаданій вище праці стосовно подібних прийомів зображення у художніх творах пише: «Тому й сприймаються художні твори, як щось безмежно близьке, рідне, як частка нашого ества. Чим ширше коло мистецьких творів доступне нашому розумінню, тим краще, всебічніше розуміємо ми себе самих і людську суть взагалі» [2, с. 4].

В ілюстрації до циклу віршів «Тепло у серці бережу» художниця ніби дивиться на людину «зблизька». У рисах обличчя, у заглибленості погляду, у стані довгої задуми вона передає вразливість душі, допитливість розуму, мудрість та гідність.

Мисткиня високо цінує фізичну вроду і духовну красу. Композицію майже завжди доповнює природний світ, що живить творчу уяву, з нього виходять ті імпульси, що набувають у художньому творі образного змісту, де сонце, земля, хата, тополя, пара птахів у небі виступають певними символами, що несуть у собі різноманітні асоціації, освячені традицією. Великого значення набувають час і рух, відображення певної послідовності, протяжності дії, почуття, певного стану природи.

Композиція у творах С. Лелях – це спосіб, механізм, структура творення, реалізація задуму. Це завжди роздум про те, як побудувати твір, щоб у ньому було щось «поза кадром», тобто те, що відразу не впадає у вічі, а може бути прочитане пізніше, коли глибше пізнаєш сам твір. Художниці вдалося вміло показати не лише індивідуальний характер людини, повноту її внутрішніх переживань, а й відчуті сенс її життя на землі. Це не просто ілюстрації до поезії, це самостійні твори, які набувають філософського змісту.

Висловлене поетесою у циклі поезій «Тепло у серці бережу» художниця втілює у зорових образах, істотно доповнюючи текст, що допомагає ясніше розкрити образність віршів. Вона – проникливий читач та дослідник поетичних творів, майстерно домальовує та конкретизує словесні образи художніми. Площина графічного аркуша



умовно нагадує конверт, лист, у якому закохані мріють про зустріч, адже їх розлучають роки військової служби. Композиційний простір набуває багатогранності, оскільки загальний простір картини складається з багатьох реальних просторів, які з'єднані між собою. Навколишній пейзаж, в якому зорана земля, рідне село, небо, птахи, сонце, ненав'язливо підкреслює причетність зображеної молодої пари до всього того, що їх оточує. В. Касіян у книзі «Про мистецтво» зазначає: «Одним із засобів відтворення природного простору є осяжність зображень. Хмари відіграють особливу роль у графічному аркуші. Вони – декоративний акцент, арена діяльності духовних персонажів, регулятор освітленості об'єктів... Своїм клубчастим виглядом, плавністю, осяжністю, легкістю хмари... свідчать про повітря, про його «дихання», рух і вологість» [3, с. 91]. Зображення хмар сприяє усвідомленню закономірностей повітряної перспективи. Досить контрастний за змістом нижній план графічного аркуша. У ньому – стрімкий рух поїзда смерті в Афганістан. Проникливо, захоплююче й стримано графічною мовою розповідає художниця про плинність буття, про щастя людини жити й любити все навколо себе, про величну силу кохання, що допомагає долати труднощі. З приводу графічних зображень на противагу живопису П. Білецький у раніше зазначеній праці писав: «Таким чином, графіка не менш, ніж інші мистецтва, здатна розв'язувати значимі і складні проблеми, створювати образи великої емоційної сили, передавати будь-які ідеї, почуття й думки» [2, с. 82].

Дуже знайомий і близький світ творчої натури С. Лелях передає у мініатюрі до вірша «Мить натхнення». Вона відображає насамперед загальний настрій поетичної задумливості, елегійного стану героїні, що так співзвучний ліричному плину її віршів. Глибокий психолог, знавець найпотаємнішого в людині, вона вміло увиразнила зовнішність і характер героїні. У світлому погляді очей, у ледь помітній усмішці, що залягла в куточках вуст, відчувається лагідна і щира натура. Ледь повернене обличчя поживляє композицію і надає зображенню природності. На задньому плані – невеличкий пейзаж, в якому неодмінно сонце і дерева – природа – постійний супутник поета.

Тема митця знайшла відображення і в ілюстрації до збірки віршів Віктора Гусарова «Средоточие». На відміну від попередньої ілюстрації, в якій був яскраво виражений образ людини творчості і зафіксована якась одна мить її життя, а саме – мить натхнення, у цій ілюстрації не відтворено жодної дії чи конкретного героя, а узагальнені образи митців зринають в уяві глядача. Настрій багатьох віршів із цієї збірки передається в ілюстрації, яка складається з чотирьох малюнків, які



створюють композицію твору. У кожному малюнку ще і своя композиція, свій театр, де розгортається окремий сюжет. Спогад чи очікувана мить радості зустрічі, а чи, може, не здійснена мрія або втрачена назавжди надія. Може, задумливі образи слід сприймати як філософські символи самотності, які втілюють найпотаємніші думки автора, адже самотність – це іноді краще, ніж товариство, це певний екстаз творчості: усе справжнє, глибоке зріє тільки на самоті, і зростання душі можливе тільки завдяки їй.

Досить оригінально створений на папері Світланою Лелях «світ-дублікат» із віршів Віктора Гусарова. Художниця використовує площу раціонально, розмістивши три сюжетно-тематичних вузли без скупчення і тісноти. Світ розподілено на три простори: земний, небесний та водяний, у кожному – своє неповторне життя. Однією з найцікавіших художніх особливостей є трактування представлених образів у реальних формах і просторі. Образ навколишнього світу, з його щедрістю землі, багатством лісів та безмежністю морів, сповнений динаміки. Все зливається у дивовижний поетичний образ – багатий асоціаціями, але водночас органічний, єдиний.

Збірки віршів Ганни Митюк «Мить натхнення» та Віктора Гусарова «Средоточіє» з ілюстраціями Світлани Лелях, видані окремими книжками, можна розглядати як один «художній організм», як серію віршів і малюнків, що об'єднані спільною темою. Ілюстрація йде за сюжетом поетичного тексту, сказане словами малюнок художниці втілює в зоровому образі. Мова книжкової графіки Світлани Лелях досить лаконічна. Часто ілюстрацією художниці вдається передати складний підтекст твору, що ховається за словами. Таким чином досягається гармонія, коли твір та ілюстрація становлять єдине ціле.

Особливі завдання виникають перед графіком, коли його твір призначений для періодичного видання. Тут із номера в номер зберігається принцип побудови сторінок, розміщення матеріалів. Природно, що на це доводиться зважати. Тому від книжкової графіки відокремлюють газетно-журнальну графіку. Малюнки Світлани Лелях досить часто зустрічаємо на сторінках місцевих газет. Вони різні за тематикою і призначенням.

Проте особливу увагу слід звернути на серію ілюстрацій, присвячених жіночій тематиці. Що властиве жіночій природі? Де заховані її витоки? У чому її призначення? Ці питання розкриваються у творах мисткині. У художниці немає зовнішніх, випадкових тем, вона не вирішує в графіці суто формальних завдань, картини виникають як матеріалізація духовного. Світло любові, душевне тепло, відверта

щедрість, безмірна ласка, добродійність, яка здатна зупинити всі негаразди світу, оберекти від злого і ненависного, – це ті риси, якими наділила вона свої жіночі образи. Сюжету малюнок майже не має, мотив тримається на суто емоційному змісті, тремтливій витонченості форми. Якщо цей зміст спробувати передавати словами, втратиться щось важливе, ніжно невловиме. Ліричний образ жінки відзначається особливою одухотвореністю та життєвою повнокровністю. Леда помітна усмішка на гарному обличчі, виразні очі, пишна довга коса відзеркалюють ознаки жіночності, її привабливість і красу. Ліризм образу великою мірою досягається плавною заокругленістю ліній, відчувається прагнення створити опоетизований, позбавлений буденності образ берегині. У жіночих образах С. Лелях бачить життєдайну силу життя, в її долонях – щастя без меж, всеперемагаюча радість буття, дивовижний світ. Мовою графіки художниці вдається передати найбільш співзвучне жіночим почуттям. Такі ілюстрації розміщувалися на титульних сторінках місцевих газет «Перспектива», «Енергобудівник», «Нетішинський вісник», «Пульс», «Трудівник Полісся» і були своєрідним подарунком та поздоровленням жінкам, найчастіше – до 8-го Березня та інших свят.

Простежуючи художній доробок мисткині Світлани Лелях, доходимо висновку, що її творчість різноманітна не тільки в плані тематики та сюжетності творів, а й у плані виконання їх у різних жанрах, техніках та матеріалах із застосуванням яскравих і глибоко символічних виражальних засобів та прийомів. Постійно експериментуючи, мисткиня знаходить нові можливості підвищення художньої виразності творів. Вона здебільшого синтезує образотворчі прийоми і засоби зображення в графіці, скульптурі, літературі, дизайні, різьбі по дереву та металу, використовуючи й техніку барельєфу, декоративно-ужиткового мистецтва, застосовуючи соломку, тканину, корінці та гілки дерев, навіть роги тварин та інші найрізноманітніші природні матеріали. Багато виготовлених творів мисткиня дарувала як пам'ятні подарунки, сувеніри. Тому у домі тих, з ким вона спілкувалася, часто можна побачити її вироби, що завжди викликають цікавість. На сторінках місцевих періодичних видань часто друкуються її поезії. А у 2009 році – ще один вияв творчої натури. Вона створює документальний фільм про історію рідного села Лисиче загалом і своєї родини зокрема, де акторами є її односельці. Згодом видає книгу мемуарно-публіцистичного характеру «На зболених крилах любові», в основі якої – спогади рідних, друзів, знайомих, з яких постає минуле її малої Вітчизни.

Світлана Лелях є одним із тих мистців, чії творчі зусилля спричинились до формування сучасного мистецтва і загалом формування духовного обличчя Славутчини. І важко переоцінити такі зусилля, бо вони впливають на самовизначення культури регіону в процесі її відродження, розвитку.

Як бачимо, доробок Світлани Лелях багатогранний, що дає змістовний матеріал і ґрунтовний привід для дослідження та більш вичерпного простеження різноманіття вимірів художнього буття, формування напрямів духовного кредо мисткині, основних орієнтирів та віх професійного зростання, психології особистості, дає матеріал до глибшого розуміння природи творчості автора.

### **Література:**

1. Андрущенко Т. Мистецький твір як процес // Образотворче мистецтво. – 2003. – № 3.
2. Білецький П.О. Мова образотворчих мистецтв. – К.: Мистецтво, 1973. – С. 4-8 .
3. Касян В. Про мистецтво. – К.: Мистецтво, 1970.
4. Культура і побут населення України: Навч. Посібник. – К.: Либідь, 1991.
5. Руцький М. Голгофа: Документальна історична розповідь. – Рівне: Світанкова Зоря, 1996. – С.170–171.
6. Польові записи, здійснені Янковською Ж. О. та Лещенко Т. В. під час розмов із мисткинею Світланою Лелях.

Leszek Gawor

## O POWSTANIU FILOZOFII ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Od przynajmniej końca XIX wieku pojawiały się koncepcje głoszące kryzys kultury europejskiej. Ich kulminacją były 20-wieczne idee katastrofizmu, prorokujące ostateczny upadek cywilizacji europejskiej (Rozanow, Spengler, Lessing, Dawson, Ferrero, Ortega y Gasset, Bierdiajew czy Toynbee). Do tego na szczęście, jak na razie, nie doszło. Pojawiły się natomiast nowe zjawiska społeczne, zwane **megatrendami**, które dają powód do pesymistycznej refleksji na temat najbliższej przyszłości całej już ludzkości.<sup>1</sup>

Megatrend to określenie charakterystycznych dla współczesnego świata tendencji wyznaczonych przez problemy globalne – maksymalne zasięgiem zjawiska z różnych dziedzin życia (socjologiczne, polityczne, ekonomiczne, demograficzne, ekologiczne), które w fundamentalny sposób wpływają na przeobrażenia współczesnej cywilizacji człowieka. Z wielu wyróżnianych megatrendów przez różnych badaczy, na uwagę zasługuje sześć najbardziej podstawowych, wyraźnych i narastających lawinowo globalnych tendencji, decydujących zasadniczo o kształcie dzisiejszej kondycji i najbliższej przyszłości rodzaju ludzkiego. Często też z uwagi na zakres i moc występowania noszą one nazwę supermegatrendów i w nich to upatruje się zagrożeń dla dalszej egzystencji człowieka.<sup>2</sup> Owe megatrendy to: **1.** eksplozja demograficzna powiązana z gigantycznymi, na skalę światową, ruchami migracyjnymi; **2.** globalizacja gospodarki i komunikacji; **3.** postęp naukowy oraz jego wpływ na światopogląd współczesnego człowieka; **4.** nowa rewolucja przemysłowa, oparta na informatyce i automatyzacji; **5.** zagrożenia ekologiczne; i wreszcie **6.** – nadchodzący koniec tradycyjnego państwa narodowego<sup>3</sup> i przesunięcie obszaru głównych konfliktów na sferę międzycywilizacyjnych

<sup>1</sup> Kennedy P., *U progu XXI wieku*, Kielce 1994; Naisbitt J., *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, Poznań 1997.

<sup>2</sup> Por. Muszyński J., *Megatrendy a polityka*, Wrocław 2001, s. 16.

<sup>3</sup> Przykładem są tu tendencje do politycznej integracji państw europejskich.

konfrontacji. We współczesnym świecie, w pierwszej dekadzie XXI stulecia, powszechnie konstataje się pogłębianie owych tendencji. Suma tych ogólnoswiatowych problemów, które należy uzupełnić ponadto o kwestię rosnącego fundamentalizmu religijnego i powstających na tym tle napięć międzynarodowych i międzycywilizacyjnych, skutkujących niekiedy terroryzmem o światowym zasięgu, tworzy najogólniejsze ramy dla powstania filozofii zrównoważonego rozwoju.

Należy zwrócić uwagę, że do najbardziej niebezpiecznego supermegatrendu w większości diagnoz kryzysowego charakteru współczesności zaliczane jest zagrożenie ekologiczne. Składa się na nie całe spektrum zjawisk w rodzaju: skażenia atmosfery i globalnego ocieplenia, nieprawidłowości w gospodarce wodnej, kłopotów ze składowaniem cywilizacyjnych odpadów czy, co najważniejsze, wyczerpania naturalnych zasobów Ziemi. To właśnie niebezpieczeństwo ekologiczne jest najdobitniejszym dowodem wskazującym na to, że cywilizacja ludzka prostą drogą zmierza do samozagłady. Z drugiej strony narastające zagrożenie ekologiczne powoduje, że dominujący jeszcze dzisiaj kierunek rozwoju ludzkości, oparty na bezrozumnej eksploatacji przyrody, jest coraz bardziej krytykowany. Narasta coraz większe zrozumienie konieczności dokonania radykalnej zmiany dotychczasowej globalnej strategii ludzkości, stawką której jest przetrwanie człowieka na Ziemi.

Wezwanie do refleksji nad przyszłością ludzkości i apel o zmianę kierunku rozwojowego ludzkości wyszło ze strony obrońców środowiska naturalnego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. W tym już czasie powszechnie konstатовano postępującą degradację przyrody ze świadomością, iż tworzy ona człowieczy ekosystem. Zagrożenie to spektakularnie ujawniło się jako jedno z pierwszych uświadomionych sobie przez człowieka niebezpieczeństw dla dalszego jego życia na Ziemi.

Punktem wyjścia powstających wówczas na dużą skalę ruchów ekologicznych była krytyka postępującej industrializacji i jej negatywny wpływ na przyrodę. Wpływ ten był spowodowany dominacją tempa rozwoju sfery gospodarczej nad innymi obszarami ludzkiego bytowania. Przejawiał się zaś on między innymi w nadmiernym zużywaniu zasobów przyrody przez przemysł, w zdecydowanym podporządkowaniu środowiska naturalnego technice. Uświadomienie sobie wynikających stąd niebezpieczeństw dla cywilizacji ludzkiej spowodowało przewartościowanie takiego porządku, wywodzącego się jeszcze z epoki rewolucji naukowo-technicznych (z wieku „pary” i „elektryczności”), w którym industrializacja stanowi szczytowe osiągnięcie ludzkiego geniuszu. Jednocześnie podkreślano negatywny

wpływ uprzemysłowienia na człowieka. Przykładowo, wątki takie można znaleźć już u Rousseau, ale to głównie na przełomie XIX i XX stulecia i początku XX wieku, filozofowie, przykładowo: Spengler, Bierdiajew czy Mounier, zwracali głównie uwagę na destrukcyjne oddziaływanie rozwoju naukowo-technicznego na jakość życia wewnętrznego człowieka. Natomiast już 50 lat później rozwój industrializacji zaczął być postrzegany przede wszystkim jako bezpośrednia przyczyna zagrożeń dla świata przyrody – podstawowego, obok społecznego, środowiska naturalnego człowieka. Tym samym industrializacja przestała pełnić funkcję utopijnego remedium w rozwiązywaniu problemów ludzkości w rodzaju likwidacji głodu, powszechnego dobrobytu i szczęśliwości, jak głosili to, przykładowo jeszcze Comte, Spencer czy marksizm, a zaczęła jawić się raczej jako realna i złowieszcza groźba dla żyjącego w ekosystemie człowieka. To przesunięcie akcentów w krytycznym ujmowaniu procesów industrializacyjnych i ich wpływu na ludzkie życie stanowi obraz powstania i stopniowego wzrostu globalnej świadomości ekologicznej człowieka<sup>1</sup>. Równoległe towarzyszyło temu zjawisku narastające przeświadczenie o konieczności radykalnego przekształcenia dotychczasowej strategii rozwoju gospodarczego z kategorią „zysku za wszelką cenę”, kulminującego współcześnie w procesach neoliberalnej ekonomicznej globalizacji, w całkiem nowy kierunek rozwoju ludzkiej cywilizacji.

Rosnąca świadomość wyczerpywania i skończoności zasobów przyrody wykorzystywanych gospodarczo, nadmiernego obciążenia środowiska zanieczyszczeniami i odpadami, czy zagrożenia różnorodności biologicznej przybierała najczęściej postać alarmistycznych raportów. Do najślynniejszych z nich należą raport sekretarza generalnego ONZ U Thanta *Człowiek i jego środowisko*, cała seria raportów powstałego w 1968 roku Klubu Rzymskiego (od *Granice wzrostu* 1972; *Ludzkość w punkcie zwrotnym* 1974; *O nowy ład międzynarodowy* 1976; *Mikroelektronika a społeczeństwo* 1982; *Świat w obliczu kryzysu zadłużeniowego* 1988; *Drogi do przyszłości* 1989; *Pierwsza rewolucja globalna* 1991; *Przekraczanie granic* 1992), czy *Raport o stanie świata. U progu nowego tysiąclecia* L.R. Brona, Ch. Flavina i H.F. Frencha. Wszystkie te raporty i setki innych opracowań poszczególnych obszarów degradacji środowiska naturalnego (np. dotyczących emisji dwutlenku węgla do atmosfery czy kwaśnych

---

<sup>1</sup> Por. w aspekcie kategorii „świadomość ekologiczna”: Skolimowski H., *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993; Papuziński A., *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki*, w: „Problemy Ekorozwoju”, vol.1, 2006.

deszczów) łączy jedno zasadnicze przesłanie: tak dalej być nie może. Dosadnie to ujmują autorzy *Raportu o stanie świata*: „U progu XXI wieku jest oczywiste, że zaspokojenie przyszłych pokoleń rosnącej ludności świata przez gospodarkę, jaką mamy teraz, będzie po prostu niemożliwe. Wchodzimy w nowe stulecie z gospodarką, która nie zaprowadzi nas tam, dokąd chcemy. Wyzwanie polega na zbudowaniu takiego modelu gospodarczego, który zapewni postęp ludzkości, nie niszcząc wspierających go systemów i da wszystkim możliwości lepszego życia”<sup>1</sup>. Nakazem chwili stała się konieczność dokonania zmiany koncepcji rozwoju, opierającej się dotychczas na bezlitosnej, bezrozumnej i nieograniczonej eksploatacji przez człowieka środowiska naturalnego.

Zarys nowej idei rozwoju, uwzględniającej negatywny wymiar antropocentrycznej presji na naturę, został wysunięty na konferencji ONZ w Sztokholmie w 1972 roku. Pierwszym oficjalnym dokumentem formułującym dość ogólne cele tej idei była „Deklaracja Sztokholmska” w sprawie naturalnego środowiska człowieka<sup>2</sup>. Jej przewodnią myślą było podkreślenie, iż ujarzmianie przyrody w wyniku gospodarczej aktywności człowieka doprowadziło do takiego zubożenia zasobów przyrody, że może doprowadzić to, w przypadku kontynuacji takiej praktyki, do ostatecznej zagłady życia na Ziemi. Stąd alternatywną do rabunkowej względem natury strategią rozwojową ludzkości miała stać się koncepcja rozwoju, polegająca na bezwzględnie koniecznym harmonizowaniu działań gospodarczych z możliwościami środowiska naturalnego. Przyroda ma stać się aksjologicznie wyróżnionym elementem procesu rozwojowego człowieka, jego gospodarka zaś ma opierać się na technologiach wyłącznie proekologicznych. Koncepcja ta na III sesji Zarządzającej Programem Narodów Zjednoczonych Ochrony Środowiska w 1975 wystąpiła pod nazwą **ekorozwoju**.<sup>3</sup>

Ekorozwój, w najogólniejszym znaczeniu, to zbiór postulowanych i zalecanych do praktycznego wykorzystywania następujących zasad:

1. Zasada respektowania ekorozwoju, nazywana też zasadą ekologizacji gospodarki i jej rozwoju; jest formułą postulującą uwzględnianie w planowaniu gospodarczym niepodważalnej integralności systemu ekologicznego, gospodarczego i społecznego.

2. Zasada integralności środowiska (integralności ekosystemu); jej

---

<sup>1</sup> *Wstęp do Raport o stanie świata. U progu nowego tysiąclecia*, Warszawa 2000.

<sup>2</sup> *Deklaracja Sztokholmska w: Wybór dokumentów do nauki prawa międzynarodowego*, red. Koczom K. i Wolfke K., Warszawa 1976.

<sup>3</sup> <http://proekologia.pl/content.php?content.267>.



istotą jest zalecenie, aby „myśleć globalnie (całościowo, holistycznie), lecz działać lokalnie”.

3. Zasada ekonomizacji, nazywana też zasadą efektywności ekonomicznej i ekologicznej ekorozwoju (w tym ochrony środowiska); postuluje ona realizację takiej polityki, aby cele ekologiczne były osiągnięte minimalnym kosztem społecznym.

4. Zasada prewencji (zapobiegania), nazywana też zasadą aktywnej polityki lub w węższej interpretacji, zasadą likwidacji zanieczyszczeń u źródła.

5. Zasada reagowania na istniejące zagrożenia ekologiczne, nazywana też - nie zawsze w sposób uzasadniony - zasadą biernej polityki; przejawem biernej polityki jest np. formułowanie deklaracji i kolejnych programów przy wyraźnym niedocenianiu strony realizacyjnej.

6. Zasada partnerstwa (współdziałania) i partycypacji publicznej (społecznej), zwana też zasadą udziału społeczności w rozwiązywaniu problemów ekologicznych lub zasadą uspołecznienia.

7. Zasada regionalizacji programowania ekorozwoju (w tym polityki ekologicznej), rozumiana jako postulat dostosowywania wymagań ochronnych do regionalnych i lokalnych warunków oraz umożliwienia regionalnej i lokalnej władzy wyboru narzędzi realizacji idei ekorozwoju.

8. Zasada praworządności, która w ramach konkretnych państw oznacza konieczność takiej przebudowy systemu prawa ekologicznego i sposobu jego realizacji, aby każdy przepis był ściśle przestrzegany i niemożliwe było zastępowanie przepisów tak dobrze znaną społecznie argumentacją o “wyższej konieczności”, “interesie społecznym”, “jeszcze nas na ochronę środowiska nie stać” lub “jesteśmy za biedni na ochronę środowiska” itp.

9. Zasada przestrzegania międzygeneracyjnej (międzypokoleniowej) sprawiedliwości ekologicznej, nazywana też niekiedy zasadą międzygeneracyjnego egalitaryzmu ekologicznego<sup>1</sup>.

Z wymienionych zasad ekorozwoju na szczególną uwagę zasługuje ostatnia. O ile reguły uprzednie akcentują głównie ochronę środowiska naturalnego, to zasada **międzypokoleniowego egalitaryzmu ekologicznego** podkreśla, że na ochronę, obok przyrody, zasługuje sam człowiek, szczególnie ten przyszły człowiek. Z tego zapisu wynika niezbędną przeformułowanie koncepcji ekorozwoju tak, by dotyczył on nie tylko przestawienia gospodarki na tory proekologiczne, ale i zmiany całokształtu warunków, w jakich człowiek znajduje się teraz i znajdzie się w tej najbliższej i dalszej przyszłości.

<sup>1</sup> Por. Berner K., *Dekalog ekorozwoju*, w: <http://proekologia.pl/content>



Z myślą o powyższej modyfikacji idei ekorozwoju powstał w 1987 roku pod egidą Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych i przewodnictwem Gro Brutland, premiera Norwegii, raport zatytułowany *Nasza wspólna przyszłość*. Raport ten dotyczy analizy głównych tendencji wynikających z kurczenia się zasobów naturalnych i z rozwoju gospodarczego. Stwierdza on, że wzrost światowej gospodarki powinien mieścić się w granicach ekonomicznej pojemności naszej planety, w związku z tym wzywa do rozpoczęcia nowej ery – **rozwoju zrównoważonego** (*sustainable development*). Zrównoważony rozwój został tu zdefiniowany jako proces mający na celu zaspokojenie aspiracji rozwojowych obecnego pokolenia z zachowaniem możliwości zaspokojenia tych samych aspiracji przez przyszłe pokolenia. Jednocześnie zdecydowanie podkreślono, iż rozwój zrównoważony jest procesem, w którym winno następować równoczesne integrowanie i harmonizowanie działań w sferach gospodarczej, polityczno-społecznej i ekologicznej w skali globalnej.

Następnym etapem dookreśleń idei zrównoważonego rozwoju była ekologiczna konferencja ONZ “Szczyt Ziemi” w Rio de Janeiro (1992). Uchwalono tam rezolucję, zwaną z powodów formalnych, *Agenda 21*, która została przyjęta i podpisana przez większość uczestników obrad. *Agenda 21* to ponad 500 stronicowy dokument mówiący o praktycznych sposobach i warunkach realizacji zasad sformułowanych w *Deklaracji z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju*. Zawarto w niej globalny proekologiczny program działań na rzecz jakości życia człowieka dzisiaj i przyszłych pokoleń. W rezolucji tej akcenty padały na przeciwdziałanie kryzysowi ekologicznemu, powstałemu w dużej mierze w wyniku globalizacji ekonomicznej, ale i z całą mocą podkreślono za *Deklaracją z Rio*, że to „istoty ludzkie są w centrum zainteresowania w procesie zrównoważonego rozwoju”<sup>1</sup>. Stąd też w rezolucji *Agenda 21* na pierwszym miejscu zaleceń i wytycznych, zapewniających trwałą i zrównoważony rozwój, znalazły się punkty dotyczące globalnych zagadnień społecznych i ekonomicznych, dopiero później mowa jest o ochronie zasobów naturalnych.

Od tego momentu *sustainable development* stał się wiodącą ideą już nie tylko następnych oenztetowskich „Szczytów Ziemi” w Kioto w 1997 i Johannesburgu (RPA) w 2002 roku, ale i wręcz projektem ogólnoludzkiego programu rozwoju. Jest to szczególnie widoczne w początkowych partiach *Deklaracji z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju* pod postacią wprowadzającego hasła „działamy dla przyszłości” oraz

<sup>1</sup> Zasada 1 *Deklaracji z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju*, 1992.

oświadczenia intencji: „[...] my wszyscy, pochodzący ze wszystkich stron świata, ukształtowani przez różne doświadczenia życiowe, łączymy się i mamy głębokie poczucie pilnej potrzeby tworzenia nowego i lepszego świata pełnego nadziei”<sup>1</sup>. Z tym też nastawieniem w roku 2005 w Siedzibie Głównej ONZ ogłoszono „Dekadę Edukacji na temat Zrównoważonego Rozwoju (2005-2014)”, której głównym celem jest edukacyjne upowszechnienie idei zrównoważonego rozwoju społecznego, ekonomicznego i ekologicznego, jako istotnego elementu działań wdrażających nową, globalną strategię rozwoju człowieka.

W ciągu ostatnich trzydziestu kilku lat, wysiłkiem zbiorowym państw - sygnatariuszy ONZ, został stopniowo wypracowany projekt zmierzający do przebudowy dotychczasowych tendencji rozwoju gospodarczego, stwarzających bezpośrednio i pośrednio zagrożenia dla ludzkiego życia na ziemi na rzecz nowego jakościowego rozwoju zrównoważonego. Jest rzeczą charakterystyczną, iż w trakcie wykluwania się koncepcji ekorozwoju i powstawania idei zrównoważonego rozwoju, jak i realizacji zapisów *Agendy 21* i cyklicznego (co 5 lat) oceniania jej praktycznych postępów, bardzo wyraźnie w ostatnich latach „[...] zaczęły się uwidaczniać tendencje zmierzające do dalszego rozszerzenia zakresu pojęcia zrównoważonego rozwoju w kontekście całokształtu rozwoju ludzkiego”<sup>2</sup>. Podkreślają to nastawienie w sposób zdecydowany punkt 7 *Deklaracji z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju*: „Uznając, że ludzkość stanęła wobec konieczności wyboru drogi, wspólnie decydujemy się podjąć zdecydowane wysiłki, aby pozytywnie zareagować na potrzebę opracowania praktycznego i wyraźnego planu, który powinien doprowadzić do wykorzenia ubóstwa i rozwoju ludzi” oraz punkt 9: „W okresie między Rio a Johannesburgiem narody świata spotkały się na kilku istotnych konferencjach [...]. **Na konferencjach tych nakreślono wszechstronną wizję przyszłości ludzkości**”.

Związany z ideą *sustainable development* plan przebudowy kierunków i sposobów dalszego rozwoju ludzkości jest deklaracją polityczną państw skupionych w ONZ, aktualnie powoli realizowany głównie w dziedzinie ochrony środowiska: poprzez ustawodawstwo i instytucjonalną troskę o stan środowiska naturalnego. Niemniej jednak kwestie tak ważne same w sobie, jak przykładowo: ochrona środowiska, ograniczenie

<sup>1</sup> Punkt 4 *Deklaracji z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju*, 2002.

<sup>2</sup> Sarzała D., *Sustainable development jako alternatywna koncepcja rozwoju cywilizacyjnego*, w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., Lublin 2003, s. 88.

nadmiernego zużycia zasobów nieodnawialnych, wdrażanie nowych technologii w celu zmniejszenia degradacji środowiska, ograniczenie emisji substancji szkodliwych do atmosfery, stosowanie w produkcji materiałów przyjaznych środowisku, są w oficjalnych dokumentach zamieszczane w ich końcowych partiach. Ustępują one istotniejszym problemom, wyznaczającym nerw współczesnej refleksji nad najbliższą przyszłością rodzaju ludzkiego. Wystarczy sięgnąć tu do ostatniego publikowanego w tej mierze znaczącego dokumentu ONZ – *Światowy szczyt w sprawie zrównoważonego rozwoju Johannesburg 2002 – plan działań*<sup>1</sup>, będący apelem do dalszej realizacji postulatów *Agendy 21*. Na 10 rozdziałów tam zamieszczonych jedynie IV (poświęcony *Ochronie i zarządzaniu bazą surowców materialnych dla rozwoju gospodarczo-społecznego*) bezpośrednio dotyczy kwestii ekologicznych. Pozostałe rozdziały, projektujące działania dla ludzkości na najbliższe lata, traktują o wykorzenieniu ubóstwa, o trosce nad zdrowotnością rodzaju ludzkiego w kontekście gospodarczych postępów, o zmianie niezrównoważonych wzorców konsumpcji i produkcji, o zrównoważeniu rozwoju na arenie geograficznej (opozycja Północ – Południe) i ekonomicznej (problem tzw. III świata) w dobie globalizacji, a także o instytucjonalnych ramach, niezbędnych dla przeprowadzenia zmiany sposobu myślenia o przyszłości ludzkości. Dowodzi to, iż idea zrównoważonego rozwoju usiłuje wystąpić jako alternatywny, w stosunku do realizowanego obecnie kierunku rozwojowego ludzkości zamykającego się w neoliberalistycznej globalizacji będącej pokłosiem ostatnich 200 lat, nowy całościowy projekt społeczno-ekonomicznego przestawiania strategii rozwojowej ludzkości.

W tym sensie, oferowana przez ideę zrównoważonego rozwoju, projekcja nowych celów i kierunków stojących przed ludzkością, stanowiąca zarazem drogę ratunku przed totalnym kataklizmem, grożącym w przypadku kontynuacji stosowanych do dnia dzisiejszego trendów w strategii rozwojowej człowieka, staje się mocno uzasadnioną społecznie, ekonomicznie i ekologicznie wizją nowego społeczeństwa ludzkiego. W takim zaś ujęciu zasługuje ona bezsprzecznie na potraktowanie jej nie tylko jako praktycznie, ale i teoretycznie ugruntowanej koncepcji społeczno-filozoficznej. Znaczenie takiego projektu tkwi w nieukrywanym, z uwagi na interes ludzkości, zamierzeniu globalnej zmiany strategii rozwoju ludzkości, a nawet radykalnym przekształceniu dotychczas panującego modelu społeczno-polityczno-ekonomicznego na inny, bardziej sprawiedliwy w obrębie i między pokoleniami, dający nadzieję na

<sup>1</sup> Por. *Światowy szczyt w sprawie zrównoważonego rozwoju. Plan działań, Johannesburg 2002*, w: [www.mos.gov.pl](http://www.mos.gov.pl).

przetrwanie i dalszy rozwój ludzkości. Idea zrównoważonego rozwoju jest postulatem nowej jakościowo cywilizacji.

Ale nie tylko. Projekt ten wyrażający obawy przed ekologiczną katastrofą współczesnej ludzkiej cywilizacji kumuluje w oryginalnej **filozofii zrównoważonego rozwoju**. Przyjęte tu teoretyczne przesłanki i postulowana aksjologia umożliwiają potraktowanie idei *sustainable development* jako propozycji swoistej filozofii społecznej, będącej odpowiedzią na wyzwanie skomplikowanej współczesności.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O filozofii zrównoważonego rozwoju patrz: Gawor L., *Filozofia zrównoważonego rozwoju – preliminaria* w: „Problemy Ekorozwoju”, vol. 5, nr 2, 2010, s. 69-76.

**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ:**

**Агапова Оксана**, аспірант кафедри філософії Національного аеро-космічного університету ім. М. С. Жуковського «ХАІ».

**Аксьонова Наталя**, кандидат історичних наук, ст. викладач кафедри українознавства Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

**Більченко Євгенія**, кандидат педагогічних наук, доцент Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

**Борейчук Ірина**, викладач кафедри психології РІ ВМУРОЛ «Україна».

**Василенко Дар'я**, студентка Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського.

**Виноградська Галина**, молодший науковий співробітник відділу етнології сучасності Інституту народознавства НАНУ (м. Львів).

**Возна Тетяна**, викладач кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

**Ганаба Світлана**, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

**Гармаш Ольга**, магістр Європейського гуманітарного університету (м. Вільнюс), аспірант Харківського національного університету імені В. Каразіна.

**Годованська Оксана**, кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту народознавства НАНУ (м. Львів).

**Гон Максим**, доктор політичних наук, завідувач кафедри політичних наук Рівненського державного гуманітарного університету.

**Гошук Олеся**, студентка магістеріуму спеціальності «культурологія» Національного університету «Острозька академія»

**Єрко Галина**, аспірант кафедри політології Волинського національного університету імені Лесі Українки.

**Єршоміна Марина**, спеціаліст соціологічної лабораторії кафедри соціології управління Донецького державного університету управління.

**Іванкова-Стецюк Оксана**, кандидат соціологічних наук, доцент, науковий співробітник сектору етносоціальних досліджень Інституту народознавства НАН України (м. Львів).

**Капітон Володимир**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської державної фінансової академії.

**Капітон Ольга**, кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської державної фінансової академії.

**Караваєв Вадим**, аспірант Національного інституту стратегічних досліджень.

**Качак Надія**, магістр філософських наук, викладач кафедри філософії та політології Прикарпатського юридичного інституту Львівського державного університету внутрішніх справ.

**Кожолянюк Георгій**, доктор історичних наук, професор кафедри етнології Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

**Кожолянюк Олександр**, кандидат історичних наук, викладач кафедри етнології Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

**Колієва Ірина**, аспірант кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту.

**Корнійчук Тетяна**, аспірант кафедри історії української літератури та компаративістики Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

**Котовіч-Борови Ірена**, доктор наук (PhD) закладу міжкультурної освіти кафедри освіти і культури факультету гуманітарних наук Головної школи сільського господарства в Варшаві (Польща).

**Кучер Тетяна**, викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

**Лабунець Олена**, студентка магістеріуму спеціальності «Культурологія» Національного університету «Острозька академія».

**Личкова Володимир**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету.

**Лінда Світлана**, кандидат архітектури, доцент кафедри «Архітектурне проектування» Національного університету «Львівська політехніка».

**Лукановська Аліна**, ст. викладач кафедри іноземних мов Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

**Лучак Анна-Марія**, студентка філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Маршицька Вікторія**, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри української словесності та культури Національного університету державної податкової служби України.

**Маслак Володимир**, кандидат історичних наук, доцент кафедри українознавства Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського.

**Матицин Олексій**, аспірант Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

**Махиніч Юрій**, курсант навчального взводу ПМП – 27 Національного університету державної податкової служби України.

**Медвідь Ігор**, бакалавр історії, студент магістерської програми гуманітарного факультету Українського католицького університету.

**Мікула Ольга**, кандидат філологічних наук, доцент кафедри філології Закарпатської філії Київського славистичного університету.

**Назаренко Марія**, викладач кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

**Найдер-Стефаняк Кристина**, доктор габілітований, заклад філософії, кафедра освіти і культури факультету гуманітарних наук Головної школи сільського господарства в Варшаві (Польща).

**Облова Людмила Анатоліївна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

**Огірко Олег**, доктор філософії, кандидат фіз.-мат. наук, доцент кафедри філософії та політології Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій ім. С.З. Гжицького.

**Попович Ольга**, аспірант Інституту філософії і соціології Школи суспільних наук Польської академії наук.

**Павлова Тетяна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. Олеса Гончара.

**Петрецька Оксана**, старший викладач кафедри соціології та соціального управління Академії праці і соціальних відносин (м. Київ).

**Петрук Ірина**, студентка магістеріуму спеціальності «Культурологія» Національного університету «Острозька академія».

**Полухтович Тетяна**, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри філософії Луцького національного технічного університету

**Попад'їна Тетяна**, аспірант кафедри філософії Національної металургійної академії України.

**Пташник-Середюк Олександра**, старший викладач кафедри філософії та політології Прикарпатського юридичного інституту ЛьвДУВС (м. Івано-Франківськ).

**Рева Лариса**, кандидат філологічних наук, науковий співробітник Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України.

**Родик Габрієлла**, інженер кафедри міжнародної інформації Національного університету «Львівська політехніка».

**Сапеляк Оксана**, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу етнології сучасності Інституту народознавства НАН України (м. Львів).

**Серьогіна Олександра**, студентка магістеріуму спеціальності



«Культурологія» Національного університету «Острозька академія».

**Сікорська Ірина**, кандидат державного управління, доцент кафедри соціології управління Донецького державного університету управління.

**Смеречанська Оксана**, студентка Українського католицького університету.

**Смоліна Ольга**, кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри гуманітарних наук і української мови Технологічного інституту (м. Северодонецьк) Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля.

**Стратонова Наталія**, ст. викладач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

**Терешкун Оксана**, кандидат політичних наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Прикарпатського юридичного інституту ЛьвДУВС.

**Чернієнко Володимир**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Жуковського «ХАІ».

**Чучупака Мирослава**, аспірант Університету ім. М. Кюрі-Склодовської в Любліні.

**Шевченко Сергій**, кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

**Шевчук Алла**, пошуковець кафедри культурології Київського національного університету культури і мистецтв.

**Шевчук Дмитро**, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

**Шевчук Катерина**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

**Шевчук Олександр**, аспірант Європейського колегіуму польських та українських університетів в Любліні (Польща).

**Шмат Наталія**, аспірант кафедри культурології Київського національного університету культури і мистецтв.

**Штейнле Олексій**, асистент кафедри новітньої історії України Запорізького національного університету.

**Янковська Жанна**, кандидат філологічних наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

**Leszek Gawor**, Uniwersytet Rzeszowski Miedzyczelniany Instytut Filozofii, Polska



# ЗМІСТ

## СУЧАСНІ СТРАТЕГІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Вадим Караваєв*

КОНСТРУЮВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЇ ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ ПОЛІТИКИ .....	4
---	---

*Ирина Колиева*

СУБ'ЄКТ И СУБ'ЄКТИВАЦИЯ В ПОСТМОДЕРНИСТКОМ ДИСКУРСЕ .....	8
--	---

*Надія Качак*

ВПЛИВ ТЕХНІКИ НА ПРОЦЕС ІДЕНТИФІКАЦІЇ ЛЮДИНИ .....	15
---	----

*Катерина Шевчук*

ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ЕСТЕТИКИ НАВКОЛИШНЬОГО СЕРЕДОВИЩА .....	18
---	----

*Владимир Капитон, Ольга Капитон*

СОВРЕМЕННАЯ ГУМАНИТАРНАЯ ПАРАДИГМА: ЛИЧНОСТЬ ПРОТИВ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ....	27
---	----

*Владимир Черниенко*

К МЕТОДОЛОГИЧЕСКИМ ОСНОВАНИЯМ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА .....	38
---	----

*Світлана Ганаба*

ОБРАЗ ІНШОГО В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ .....	42
--	----

*Ольга Гармаш*

ТЕЛЕСНОСТЬ И/ИЛИ ИДЕНТИЧНОСТЬ .....	46
-------------------------------------	----

*Дмитро Шевчук*

КУЛЬТУРНА КРИТИКА І ПРОБЛЕМА ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНИХ ФЕНОМЕНІВ КУЛЬТУРИ .....	49
--	----

*Аліна Лукановська*

МОВЛЕННЄВА КУЛЬТУРА ПІДЛІТКІВ У ФОРМУВАННІ ЕТНОФОРА .....	59
--	----

*Тетяна Кучер*

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ МОЛОДІЖНОЇ КЛУБНОЇ КУЛЬТУРИ .....	72
---	----

<i>Олеся Гоцук</i> ФОРМУВАННЯ ГЛОБАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ПІД ВПЛИВОМ ЗМІ .....	78
<i>Людмила Облова</i> ОДИНОЧЕСТВО ІДЕНТИЧНОСТІ І ІДЕНТИЧНОСТЬ ОДИНОЧЕСТВА .....	82
<i>Олена Лабунець</i> ПОНЯТТЯ СВОБОДИ ТА СОЦІАЛЬНОГО ДЕТЕРМІНІЗМУ В СМИСЛОВОМУ ПРОСТОРІ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ .....	95
<i>Олександра Серьогіна</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ: ТЕХНОЛОГІЇ КУЛЬТУРНОЇ ЕКСПЛУАТАЦІЇ ТА СТРАТЕГІЇ ЗВІЛЬНЕННЯ .....	100
<i>Ірина Петрук</i> ФРАГМЕНТАРНІСТЬ БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ТЕХНОГЕННО-ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЕПОХИ .....	108
<i>Володимир Чернієнко, Оксана Агапова</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ ТРАДИЦІЙНА, МОДЕРНА Й ПОСТМОДЕРНА .....	113
<i>Олександр Шевчук</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЧЯ: ГОЛОВНІ РИСИ ТА МОЖЛИВОСТІ РОЗВИТКУ .....	115
<i>Оксана Терешкун</i> СУЧАСНІ БІОТЕХНОЛОГІЇ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ ІНДИВІДА ..	122
<i>Володимир Личковах</i> МИСТЕЦЬКА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ В ХУДОЖНІЙ ТВОРЧОСТІ .....	127
<i>Krystyna Najder-Stefaniak</i> TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA I ROZUMIENIE CZASU .....	135
<i>Irena Kotowicz-Borowy</i> OBLICZA TOŻSAMOŚCI NA POGRANICZACH EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ .....	144

## ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ

<i>Євгенія Більченко</i> КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СЕМАНТИКИ КИЇВСЬКОГО «МАЙДАНУ» .....	157
<i>Оксана Петрецька</i> КУЛЬТУРНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ЯК СКЛАДОВА ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ .....	171
<i>Тетяна Возна</i> ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ У XVI-XVII СТ. ....	174
<i>Вікторія Маршицька, Юрій Махиніч</i> ВИВЧЕННЯ ЗАМКОВОЇ АРХІТЕКТУРИ УКРАЇНИ XV-XVI СТОЛІТТЯ ЯК ШЛЯХ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ .....	178
<i>Олексій Матицин</i> ГОГОЛЬ ЯК ПРЕДСТАВНИК УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ .....	182
<i>Оксана Смеречанська</i> ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ПРО ДРУГУ СВІТОВУ ВІЙНУ ТА ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ .....	191
<i>Мирослава Чучупака</i> ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В РОСІЙСЬКОМУ ГАЗЕТНОМУ ДИСКУРСІ (2004-2009 РР.) .....	202
<i>Світлана Лінда</i> У ПОШУКАХ ТРАДИЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: СТАНОВЛЕННЯ ЦЕРКОВНОЇ АРХІТЕКТУРИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ .....	206
<i>Алла Шевчук</i> КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКЕ ЖИТТЯ ЕТНІЧНИХ ГРУП УКРАЇНИ В УМОВАХ МОДЕРНІЗАЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІНДУСТРІЇ .....	213
<i>Галина Єрко</i> ГЕНДЕРНА ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА .....	219

*Лариса Рева*

ІДЕНТИЧНІСТЬ І КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ. ТАРАС ШЕВЧЕНКО В СТУДІЯХ НАШОЇ РОДИНИ .....	227
---	-----

*Тетяна Полухтович*

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ І КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ .....	237
--	-----

### **ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

*Олег Огірко*

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ХРИСТІЯН СХОДУ І ЗАХОДУ .....	242
--	-----

*Георгій Кожолянюк*

РОЛЬ І МІСЦЕ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ РЕЛІГІЇ В ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ (ЗА ПРАЦЯМИ В. ШАЯНА) .....	247
--	-----

*Оксана Іванкова-Стецюк*

ФОРМУВАННЯ ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СТУДЕНТІВ ГУМАНІТАРНО-ТЕОЛОГІЧНОГО ВИШУ .....	256
---	-----

*Ольга Смоліна*

ХРОНОТОП ПРАВОСЛАВНОЇ МОНАСТИРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ .....	264
---	-----

*Тетяна Корнійчук*

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В «ЕНЕЇДІ» І. КОТЛЯРЕВСЬКОГО .....	272
--	-----

*Дар'я Василенко, Володимир Маслак*

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ЯК ФАКТОР УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVII – ПОЧАТКУ XVIII СТОЛІТТЯ ..	279
---	-----

*Сергій Шевченко*

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ В СУЧАСНИХ УМОВАХ: РЕФЛЕКСІЇ НАД ЦІННІСНИМИ ПРІОРИТЕТАМИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ ДЖ. МАКУОРИ .....	290
---	-----

*Наталія Стратонова*

ДВОВІР'Я ЯК ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ .....	294
---	-----

*Олександра Пташник-Середюк*

РЕЛІГІЙНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ СТУДЕНТСТВА .....	303
---	-----

## ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Тетяна Павлова*

ПОШУК ПРАВОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИ  
У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ГЕГЕЛЯ .....315

*Тетяна Попад'їна*

СВІТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ ПРАВОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА УКРАЇНИ .....319

*Ірина Сікорська*

ФЕНОМЕН НАДНАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
В КРАЇНАХ ЄС .....327

*Ольга Попович*

УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ  
МІЖ “ЗАХОДОМ ТА СХОДОМ” У ПОЛІТИЧНОМУ  
ДИСКУРСІ ВИКОНАВЧОЇ ВЛАДИ (1994-1999) .....334

*Габрієлла Родик*

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК КОНФЛІКТОГЕННИЙ  
ЧИННИК СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА .....342

*Марія Назаренко*

ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СВІТЛІ  
СУЧАСНОГО ЕСХАТОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ .....345

*Марина Єрвміна*

СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ  
ДЕРЖАВНИХ СЛУЖБОВЦІВ .....349

*Анна-Марія Лучак*

ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЛЮДИНИ ЯК ОСОБИСТОСТІ  
ТА ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
В ГЛОБАЛЬНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ .....353

*Олексій Штейнле*

СОЦІАЛЬНІ ІДЕНТИЧНОСТІ КЕРІВНИХ ДІЯЧІВ  
ПОВОЄННОЇ УКРАЇНИ .....358

## ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧУЖОГО І ЧУЖІ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Наталія Аксьонова*

ОБРАЗИ «ЧУЖОГО» ЯК СИСТЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ  
У СУБКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ .....363

*Ірина Борейчук, Максим Гон*

«ЧУЖИЙ» У СВІТОСПРИЙНЯТТІ СУЧАСНОЇ СТУДЕНТСЬКОЇ  
МОЛОДІ: ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ .....371

*Оксана Годованська*

КУЛЬТУРНА СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
УКРАЇНСЬКИХ ТРУДОВИХ МІГРАНТІВ .....380

*Наталія Шмат*

ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
УКРАЇНСЬКОЇ МЕНШИНИ У ФРАНЦІЇ .....389

*Ігор Медвідь*

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІІ СВІТОВОЇ ВІЙНИ ЯК ДЕСТАБІЛІЗУЮЧИЙ  
ФАКТОР СУЧАСНИХ РОСІЙСЬКО-ПОЛЬСЬКИХ  
ВІДНОСИН: ПОЛІТИЧНЕ ПРОТИСТОЯННЯ  
ЧИ КОНФЛІКТ НАЦІОНАЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ? .....394

### **ТОПОС МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ**

*Галина Виноградська*

МАРКЕРИ «МАЛОЇ БАТЬКІВЩИНИ»  
У СПОГАДАХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ 1944-1947 РР.  
З НАДСЯННЯ ТА ХОЛМЩИНИ .....407

*Олександр Кожолянко*

ДОХРИСТІЯНСЬКИЙ ЗМІСТ ТА СИМВОЛІКА ЗИМОВИХ  
КАЛЕНДАРНИХ СВЯТКОВИХ ОБРЯДІВ БУКОВИНЦІВ ...414

*Оксана Сапеляк*

РЕЛІГІЙНА САМОСВІДОМІСТЬ ПАРАГВАЙЦІВ  
УКРАЇНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ .....425

*Ольга Мікула*

ДО ПИТАННЯ ПРО ІСНУВАННЯ АМАЗОНОК  
НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ (НА ОСНОВІ РОЗВІДКИ  
ОЛЕНИ ПЧІЛКИ “УКРАИНСКИЕ КОЛЯДКИ”) .....431

*Жанна Янковська*

МИТЦІ МАЛОЇ ВІТЧИЗНИ: СПІВВІДНОШЕННЯ  
ТРАДИЦІЙНОГО ТА НОВАТОРСЬКОГО У ТВОРЧОСТІ  
ХУДОЖНИЦІ З М. НЕТИШИНА СВІТЛАНИ ЛЕЛЯХ .....438

*Leszek Cawor*

О POWSTANIU FILOZOFII ZRÓWNOW AŻONEGO ROZWOJU ....453

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ .....453

Збірник наукових праць

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ**  
**Серія «Культурологія»**

**Випуск 7**

**Головний редактор** Ігор Пасічник  
**Відповідальний за випуск** Дмитро Шевчук  
**Технічний редактор** Роман Свинарчук  
**Комп'ютерна верстка** Наталії Крушинської  
**Художнє оформлення обкладинки** Катерини Олексійчук  
**Коректор** Світлана Федорчук

Формат 42х30/8.  
Папір офсетний. Друк різнографія.  
Ум. друк. арк. 29,0. Гарнітура «TimesNewRoman»  
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.