



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Культурологія"

Випуск 9

Острог – 2012

УДК 008: 001. 891

ББК 71

Н 34

*Друкується за ухвалою вченої ради
Національного університету “Острозька академія”
Протокол № 7 від 23 лютого 2012 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 навчально-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:

Більченко Є. В., доктор культурології, доцент;

Возняк С. С., кандидат філософських наук, професор.

Н 34

Наукові записки. Серія “Культурологія”. – Острог : Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2012. – Вип. 9. – 384 с.

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.

ISBN 978-966-2254-07-2

© Видавництво Національного університету
“Острозька академія”, 2012

СТАТТІ

УДК 130.2: 316.273:159.923.35

Тетяна Уварова

МЕНТАЛЬНІСТЬ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

У статті досліджується категорія ментальності в культурології. В ній ментальність розглядається як складне багаторівневе явище культури.

Культурологічний аспект вивчення теорії ментальності полягає в дослідженні способів і методів вивчення суспільних та цивілізаційних структур історичного процесу в цілому.

Зроблено висновок, що ментальність як культурологічна категорія є синтезом таких компонентів, як етнос, культура, релігія, наука, мораль, мистецтво і не може бути зведена до жодного з них, тобто завжди має інтегративний і цілісний характер.

Ключові слова: ментальність, культура, архетип, етнос.

T. Uvarova. Mentality: culturological aspect

Publication is dedicated to a study of the category of mentality in culturology. Mentality is considered as the complex multilevel phenomenon of culture.

The culturological aspect of the category of mentality consists in researching of ways and methods of studying of civilizations and public structures.

The conclusion is made that mentality as culturological category, is the synthesis of such components as ethnos, culture, religion, science, morals, skill and it cannot be brought to no one of them, i.e., it has own integrative and holistic nature.

The keywords: mentality, culture, archetype, the ethnos.

T. Uvarova. Ментальность: культурологический аспект

Публикация посвящена исследованию категории ментальности в культурологии. В ней ментальность рассматривается как сложное многоуровневое явление культуры.

Культурологический аспект категории ментальности заключается в исследовании способов и методов изучения общественных и цивилизационных структур исторического процесса в целом.

Сделан вывод, что ментальность как культурологическая категория является синтезом таких компонентов, как этнос, культура, религия, наука, мораль, искусство и не может быть сведена ни к одной из них, то есть имеет интегративный и целостный характер.

Ключевые слова: ментальность, культура, архетип, этнос.

Останніми роками ментальність є об'єктом прискіпливої уваги, пов'язаної з формуванням у суспільстві нового порядку, який супроводжується сутнісними змінами способу життя, свідомості. Інтерес до ментальності став затребуваним самим життям. Це пояснюється, по-перше, тим, що особливості сучасного перехідного періоду в українській культурі вимагають поглибленого дослідження явищ, пов'язаних з вирішенням проблеми самоідентифікації людини в епоху загальносвітової глобалізації. А по-друге, продовжує формуватися національна самосвідомість українського народу. Актуальними стають світоглядні аспекти життєдіяльності, які напряму пов'язані з ментальністю.

Проблема ментальності в культурології викликана тією обставиною, що донині залишається невирішеною низка питань методологічного та теоретичного рівня. Наш науковий інтерес становить розгляд дослідження категорії ментальності як складного, багаторівневого явища культури. Метою нашого дослідження є розкриття головних рис менталітету як феномену культури, висвітлення культурологічного аспекту проблеми ментальності, з'ясування зв'язку ментальності та культури.

Дослідженням менталітету займалися і займаються зарубіжні та вітчизняні вчені: ментальність як колективну свідомість розглядали Л. Леві-Брюль та К. Леві-Строс; як колективне несвідоме – К. Г. Юнг, Дж. Кембел, К. Керені, Е. Нойман; М. Хайдегер розглядав проблему співвідношення позараціонального і ментальності; М. Фуко вважав ментальність тим, що визначає досвід і поведінку особистості; З. Фрейд наполягав на тому, що власне життя індивіда не пояснює його ментальні форми.

Серед російських вчених слід відзначити праці М. Бердяєва (проблема національного менталітету); А. Я. Гуревича (розвиток ментальності у часі та його вплив на соціокультурні форми життя людства); Г. Гачева, М. А. Барга, Ю. Л. Безсмертного, Л. М. Пушкарьова (проблема існування національного логосу); М. Холодної, В. Дубова (онтологічні та психологічні засади ментальності).

Значну увагу дослідженню ментальності приділяють і українські вчені. Так, ментальність як чинник відродження та формування національної самосвідомості українського народу розглядали В. Шинкарук, В. Кас'ян, М. Попович, В. Горський, А. Бичко, І. Бичко, І. Старовойтова, О. Киричук, В. Москалець; лінгвістичні та культурологічні аспекти поняття ментальність – І. Братко-Кутинський, О. Колісник, Л. Ясницький; вплив ментальності на буттєві засади нації – Є. Бистрицький, В. Пролесев, В. Іванов; психологічні засади існування ментальності – В. Янів, О. Киричук, О. Кульчицький, М. Шлемкевич; проблему моделювання ментальності розглядав Ю. Канигін.

Здобутки цих та багатьох інших учених, науковий інтерес яких становить проблема ментальності, висвітлюють важливі аспекти та сприяють подальшому розгляду цього суперечливого та складного феномену.

Незважаючи на низку ґрунтовних досліджень, існує методологічна та термінологічна складність вивчення ментальності як категорії культури. Це можна пояснити, насамперед, тим, що менталітет – складний “підсвідомий” феномен, який важко адекватно опанувати. Проблема категорії ментальності в культурології, пояснюється також тим, що сама культурологія ще знаходиться у стадії формування, звідси і категоріальна невизначеність цього поняття. Крім того, така категорія культури, як “ментальність” є достатньо новою. Нею остаточно не вироблено досвід ґрунтового та послідовного усвідомлення.

Щоб подолати цю проблему, ми, в першу чергу, здійснимо аналіз сучасних досліджень, які розкривають особливості співвідношення ментальності та культури, та висвітлимо культурологічний аспект цієї категорії культури.

Насамперед, зазначимо, що категорія “ментальність” походить від терміна “mentalis”, який з’явився в XIV столітті і означав у середньовічній схоластиці приналежність розуму, розсудку, інтелек-

ту. У науці поява терміна відбулася поступово з розмовної мови. Його почали використовувати етнологія, психологія, антропологія. Важливу роль у розробці ментальності варто відвести французькій школі “Анналів”. Саме французьким ученим М. Блоку та Л. Февру належить заслуга введення цієї категорії в науковий обіг. Вони та їхні послідовники розробляли її в межах антропологічних досліджень та багато в чому сприяли тому, що поняття менталітету придбало статус загальнонаукового. Термін знайшов великий дослідницький потенціал, ним зацікавилися представники соціальних та гуманітарних наук.

Проблемою ментальності як категорії культури цікавляться вітчизняні та зарубіжні фахівці. Під ментальністю вони розуміють культурно-психологічний феномен; психокультурний образ нації, безпосередньо-процесуальний пласт національної культури; психологічну спадковість, яка визначає поведінку та досвід (О. Донченко); “мисленнєвий інструментарій” людини й суспільства; спільне психологічне оснащення представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення; рівень суспільної свідомості, на якому думка є невід’ємною від емоцій, латентних звичок і прийомів свідомості (А. Я. Гуревич); колективне несвідоме; соціальний характер і індивідуальність етносу (нації); соціально-психологічну самоорганізацію представників певної культурної традиції (А. О. Рубан). Також вважають, що ментальність пов’язана з духовністю, культурою і буттям (предметною реальністю), а тому визначає глибинний смисл вчинків людей, історичних подій, епосу (В. Знаков); ментальність – це чуттєво-мисленнєвий інструментарій освоєння довкілля, що визначає поведінку людини (І. Старовойтова).

Досліджував ментальність у культурі також П. С. Гуревич [2]. У нього ментальність виступає як один із пластів соціальної цілісності. Особливості ментальності – сприйняття часу, простору, ставлення до природи надзвичайного, трудова мораль, ставлення до багатства та бідності, право, емоції – є виявами людської особистості. Без їх тлумачення не можна підійти до проблеми ментальності. Вчений має на увазі не сукупність цінностей, а саме осягнення ментальності як явища культури. В його розумінні менталітет як категорія культури – це відносно стійкі характерні особливості свідомо-несвідомого світосприйняття та поведінки,

зумовлені глибинними національно-історичними та культурними традиціями [2, с. 239].

Науковець О. В. Колісник у роботі “Категорія ментальності та її прояви в українській культурі” виділяє культурологічний аспект прояву ментальності в українській культурі [6]. Автор у своїй науковій праці дає визначення ментальності і характеризує використання цього поняття на різних рівнях узагальнення.

У фундаментальній праці “Історія ментальностей у Європі. Нариси по основним темам” за редакцією П. Динцельбахера до переліку великих тем, що їх повинна розглядати ментальність, залучені такі: індивід, сім’я та суспільство, сексуальність та любов, релігійність, тіло та душа, хвороба, вік, смерть, страхи та надії, радість, смуток та щастя, робота і свято, комунікація, чуже й своє, влада, право, природа та навколишнє середовище, простір, час та історія [3]. За П. Динцельбахером, ментальність – це “сполучення способів та змістів мислення та сприйняття, визначальних для цього колективу в цей час. Ментальність виявляється у діях, її історія, – це щось більше, ніж вивчення інтелектуальних кондицій еліт чи окремих діячів та мислителів, це більше, ніж історія релігії та ідеології, це більше, ніж історія емоцій та уявлень, бо все зазначене вище – це свого роду допоміжні дисципліни вивчення ментальності. Тільки тоді, коли результати, отримані в рамках цих дисциплін, дають у поєднанні певну унікальну комбінацію характерних взаємопов’язаних елементів, можна сказати, що зазначена певна ментальність” [3, с. 97-98].

Ментальність як інтегративна характеристика культури висвітлюється в роботі Т. Є. Гетало [1]. Автор вважає, що ментальне завжди передбачає соціально-культурний зміст, тому його типологія визначається типологією культурно-історичного процесу [1, с. 18].

Зіставлення понять “ментальність” та “культура” здійснено науковцем Т. Івановою [4]. Автор доходить висновку, що ментальність це тимчасова угода та неминучість існування в єдиному соціумі. З ментальністю через поняття культури пов’язано мистецтво. “Мистецтво, стверджує Т. Іванова, це – частина культури, а культура – головне і краще з того, що склалося в ментальності” [4, с. 170]. Автором також аналізуються взаємини мистецтва та ментальності. Мистецтво може бути названо “специфічною ментальністю та органічно входить в ментальність будь-якого рівня узагальнення” [4, с. 175].

Проблема ментальності як культурологічної категорії спонукає розглянути основні напрями у визначенні цього терміна. Культурологічна концепція будується на концепції культурних архетипів (К. Юнга), “культурно-історичній теорії” (Л. Виготського), “символічного інтеракціонізму” (Дж. Кулі), а також на уявленнях про культуру як ціннісно-символічну систему та духовну інтенцію життєдіяльності людей (М. Барга), який вважає, що менталітет – це сукупність символів, які необхідно формуються у рамках кожної даної культурно-історичної епохи.

У вітчизняній культурології ментальність, зазвичай, живається для характеристики національних особливостей народів, особливостей культури. Також ментальність розуміється як “глибинні структури культури, історично і соціально укорінені в свідомості і поведінці багатьох поколінь людей, які поєднують в собі різні історичні епохи в розвитку національної культури” [5, с. 343]. Культурологічний підхід до інтерпретації цього поняття є більш уважним до національно-історичного та культурних традицій. У межах культурологічного трактування прийнято виділяти історичні типи ментальності (античний, середньовічний, ісламський тощо), етнонаціональні (слов’янський, скандинавський, латиноамериканський та інші).

Культурологічний підхід тлумачить ментальність як деяку інтегральну характеристику людей, що живуть у певній культурі. Така характеристика дозволяє описати своєрідність бачення світу цими людьми та пояснити специфіку їх реагування на нього. Тобто культурологічне тлумачення ментальності ґрунтується на положенні про людину як частину культури. Звідси ментальність – це сукупність способів виробництва суспільства, його взаємодії з природою, діяльність соціальних інститутів та інших регуляторів суспільного життя, а також вірування, ієрархія цінностей, мораль, особливості міжособистісної поведінки та самовираження, та чи інша мова, спосіб передачі досвіду через покоління.

Таким чином, культурологічний аспект вивчення теорії ментальності полягає у вивченні способів і методів вивчення суспільних та цивілізаційних структур історичного процесу в цілому.

Отже, поняття “ментальність” є значно ширшим, ніж поняття “культура”. Ментальність вбирає в себе культуру як те саме цінне, що стає метою існування та розвитку суспільства. Культура ж є

найвищим рівнем розвитку ментальності. Поняття “культура” є індивідуалізованою, в тому смислі, що культура народу складається з культурних традицій та культури кожної людини. Ментальність змінюється в часі значно швидше, ніж культура. Культура є більш інерційною, фундаментальною. Ментальність та культура є близькими поняттями, але якісно різними категоріями.

Ментальність не зводиться тільки до логічних конструкцій, а поряд з ними органічно включає етнічні, національні, культурні, образно-емоційні компоненти. Ментальність передбачає певний рівень засвоєння культури, а також почуття історичної і релігійної належності та дистанції від чогось і від когось. Саме тому ментальність є, на нашу думку, складним поєднанням таких компонентів, як етнос, культура, релігія, наука, мораль, мистецтво і не може бути зведеною до жодного з них, тобто завжди має інтегративний і цілісний характер. Синтез усіх цих компонентів зазвичай здійснюється на рівні підсвідомості, і, як правило, не усвідомлюється людиною.

Як вже зазначалось, ментальність є багатогранним феноменом культури. Для кращого опанування проблеми необхідно враховувати важливі аспекти ментальності як культурологічної категорії.

Це, насамперед, пов’язаність ментальності з ідеологією. В дослідженнях учених існує розподіл світогляду різних суспільних груп – “перша, яка складається з чітко усвідомлених і декларованих уявлень і нормативів, друга ж утворена уявленнями та нормативами, погано усвідомленими або зовсім не усвідомленими (або принаймні не сформульованими); перша складова отримала назву “ідеологія”, друга була найменована “ментальністю” [7, с. 110]. Науковець Я. Кохан вважає, що ментальність варто розглядати у парі з ідеологією. Розрізнення ментальності та ідеології, в його розумінні, “базується на виявленні закономірностей у світоглядних позиціях та поведінці достатньо великої кількості людей – які в сукупності утворюють спільноти, ментальність представників яких може цікавити дослідника” [7, с. 110]. Взагалі в понятті “ментальність”, вважає Фр. Граус, важко виокремити культуру чи ідеологію. На його думку, ментальність – це “загальний тонус довготривалих норм поведінки та поглядів індивідів у межах груп. Менталітет не може бути монолітним, він дуже часто суперечливий та створює специфічні вживані зразки, стереотипи думок та дій, він виявля-

ється у нахилі індивіда до певних типів реакцій та є їхнім механізмом” [8, с. 79-80]. Менталітет відрізняється від вчень, ідеологій тим, що він ніколи не може бути відрефлексованим та сформульованим. “Питання “Яким є ваш менталітет?” не має сенсу. Менталітет не тотожний виказаним думкам та образам дії, він змінюється з часом, при цьому різні думки та зразки поведінки мають не однакову життєстійкість” [9, с. 17].

Іншим важливим аспектом розуміння ментальності є врахування того, що цей феномен нерозривно пов’язаний з певною спільнотою. За умови, що, по-перше, представники цієї спільноти мають певну спільність у своїх світоглядах і, по-друге, у їхній поведінці можна виявити закономірності, пов’язані з спільністю їхніх світоглядних позицій. “Масові явища характеризуються масовими (скупними) закономірностями, що виникають на множині локальних різновидів закономірностей, котрі характеризують поведінку чи внутрішній світ окремих індивідів” [7, с. 111]. Для проблеми ментальності це означає, що лише, описуючи світогляд та поведінку окремо взятого індивіда, можна дійти висновку про ментальність спільноти.

Феномен ментальності напряму пов’язаний з людиною, його в загальному смислі прийнято визначати як особливості думок, розуму, умонастрою, що характеризують певну соціокультурну спільноту у масштабі певної епохи. Але головним є те, що в основі цього явища лежить базове відношення людина-культура. В цьому контексті ментальність є категорією, яка “визначає сучасний контекст онтології людини в культурі, її світосприйняття та світобачення крізь призму власного етносу (нації, народності) чи соціальної спільноти” [9, с. 18]. Ментальність – світоглядна матриця, картина світу в свідомості людини та її включеності в цю картину. Це норма представлення світу навколо людини і людини в ньому.

Культура задає різні типи опису стану. При цьому у людини-носія конкретної етнокультури створюються численні варіанти розуміння довкілля, яке залежить від конкретних ситуацій, оточення, статутних, демографічних та інших позицій. Отже, дослідження ментальності пов’язане також з вивченням етнічних культур. При цьому спрямованість ментальності кожної людини і, відповідно, його етнічної культури, будуть відповідати тому типу ментальності, яка найбільш проявляється в релігійно-філософських док-

тринах, які народжують певний тип загальної ментальності його етнокультури.

Культуру, а відтак і ментальність, пов'язують з архетипами. Культура народу своїм корінням сягає в невидиму своєрідність ментальності, ядро якої складають особливо значимі ключові архетипи. Отже, менталітет, як складна інваріантна система, включає в себе архетипи. Природа архетипів є стійкою, їх не торкаються часті колізії. Тому в цьому сенсі достатньо стійкою є і ментальність.

Кожна культура (ментальність) може бути ідентифікованою з присутнім тільки їй властивим набором архетипів, на базі яких формується культурна своєрідність способу життя та забезпечується збереження традицій. Завдання осягнення сутності менталітету передбачає, насамперед, з'ясування ключової своєрідності архетипів. Саме архетипи надають носіям культури зразки поведінки. Завдяки архетипам кожен у стандартних ситуаціях поводить себе традиційно. Архетипи є більш підсвідомими та інстинктивними феноменами, вони надають алгоритми типової поведінки. Архетипічні мотивації вчинків стають інтуїтивно зримими в тих випадках, коли з'являється потреба в прояві приналежності до традицій – причетності до свого етносу. Тобто ментальність являє собою історично перероблені архетипічні уявлення, через призму яких відбувається сприйняття основних аспектів реальності: простору, часу, мистецтва, політики, економіки, цивілізації, релігії – тобто культури.

У методології науки терміни “ментальність” і “культура” не мають чіткого алгоритму взаємодії. Ті, що говорять про ментальність як про нове знання, не обходяться без згадки про культуру, яка породила таку дефініцію. А дослідники культури як цілісного феномену включають ментальність до складу культури, інтегруючи нові знання у термін “ментальність”. У будь-якому випадку, ментальність не обмежується культурою, в неї включені спосіб мислення, національний характер, цінності, психічні процеси, діяльність, що робить її узагальненим терміном.

Але не можна розглядати взаємовідносини культури і ментальності як частини і цілого. Культура входить у поняття “ментальність”, існує і зворотній бік – ментальність знаходить своє відображення в культурі. “Культура історичної епохи – є вищим рівнем розвитку ментальності даної епохи, який створює основу

для народження нової культури нового історичного часу... Ментальність – це не сформована культура, а певна проміжна стадія формування культури. Соціально та історично значиме, закріплене в ментальності, стає культурою” [4, с. 173].

Як приклад того, що ментальність породжує культуру, свідчать процеси, які відбуваються в Україні. Під впливом пропаганди західного образу життя народжуються нові менталітети: політичні, економічні тощо. Мова не йде про зміну культури, хоча нові нащарування, безумовно, здійснюють вплив на неї. Що з нових ментальностей увійде в культуру народу покаже час.

Очевидним є той факт, що ментальність є багатогранним міждисциплінарним поняттям, а співвідношення ментальності та культури поки що знаходяться на достатньо ранньому своєму етапі. На такий стан речей впливає також і той факт, що існує велика кількість визначень феномену культури, а відтак і зберігається проблематичність розуміння феномену ментальності. Такою є ситуація в будь-якій складній, міждисциплінарній сфері дослідження. Все це є свідченням багатоаспектності та неоднозначності ментальності як категорії культури, що унеможливорює судження про неї лише в одній площині.

У цій публікації ми лише окреслили коло питань, пов’язаних із співвідношенням ментальності та культури. Низка проблем культурологічного аспекту ментальності залишаються за межами цього дослідження. А такі проблеми, як: ментальність у культурному житті молоді; деструктивний вплив постмодерної ментальності на людство; ментальність як культурний ресурс науки; роль ментальності в життєдіяльності суспільства; ментальність і формування політичної культури нації та інші, ми вважаємо перспективними та цікавими для подальшої дослідницької практики. Крім того, ці питання, на нашу думку, на переламних етапах розвитку людства, не можна залишати поза увагою. Вони хоч і не є вирішальною умовою подолання проблем, та, однак, дослідження цих важливих питань ментальності може допомогти досягти позитивних результатів у більшості з них.

Література:

1. Гетало Т.Є. Онтологія ментальності: філософсько-культурологічний аналіз: автореф. дис. на здобуття канд. філос. наук: спец. 09.00.04 / Т. Є. Гетало / Харк. держ. ун-т. – Х., 1999. – 19 с.
2. Гуревич П.С. Культурологія / П. Гуревич – М., Гайдарики, 2002. – 280 с.
3. Динцельбахер И. История ментальности в Европе. Очерки по основным темам / И. Динцельбахер // История ментальностей. Историческая антропология. – М. : РАН. РГГУ, Ин-т Всеобщей истории, 1996. – 345 с.
4. Иванова Т. В. Ментальность, культура, искусство / Т. Иванова // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 168-177.
5. Кравченко А. И. Культурология: Словарь / А. Кравченко – М. : Академический проект, 2000. – М. – 500 с.
6. Колісник О. В. Категорія ментальності та її прояви в українській культурі: культурологічний аспект: дис. на здобуття канд. філос. наук: 09.00.04 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1997. – 186 с.
7. Кохан Я. Логічні передумови аналізу явища ментальності: огляд основних проблем / Я. Кохан // Проблеми теорії ментальності / М. В. Попович, Ю. В. Кисляковська, Н. Б. Вяткіна та ін.; НАН України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди – К.: Наукова думка, 2006. – 406 с.
8. Левинсон К. А. Ментальности и средневековье. Концепции и практика / К. Левинсон // История ментальностей. Историческая антропология. – М. : РАН РГГУ, Ин-т Всеобщей истории, 1996. – 345 с.
9. Стадник І. Б. Українська ментальність у контексті відродження національної духовності: автореф. на здобуття кандидата канд. філос. наук: 09.00.03 / І. Б. Стадник; Південноукр. держ. пед. ун-т ім. К. Д. Ушинського (м. Одеса). – О., 2003. – 20 с.

УДК: 792.027.5:111.32

Ольга Красноруцкая

ТЕОРИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТЕЛА В ИССЛЕДОВАНИИ ТЕЛЕСНЫХ ПРАКТИК

Статья обращена к проблематике использования концептов “идентичность” и “телесность” для анализа телесных практик. Исследовательский вопрос, который возникает перед нами, связан с проблемой “разрыва” в знании, когда, с одной стороны, новые танцевальные практики (например, танец Буто, контактная импровизация, Кундалини и т.д. – экспериментальные телесные практики) нуждаются в описании и категориальном аппарате для их анализа, а с другой, полученные результаты описания телесного опыта – во введении в дискурс.

Ключевые слова: идентичность, идентификация, телесность, пространство, мир.

O. Krasnorytska. The Research of Anthropology of Dance: Identity and Phenomenology Corporeality

Author pays attention to the problem of interactions between identity and corporeality. The research question is connected with the problem of a “gap” in the knowledge when, on the one hand, new dance practices need description and categorical apparatus for their analysis, and on the other hand, the results of the description of corporal experience need to be added to the discourse.

Key words: identity, identification, corporeality, space, world.

О. Красноруцкая. Теорія ідентичності та феноменологічна концепція тіла в дослідженні тілесних практик

Стаття присвячена проблематиці використання концептів “ідентичність” та “тілесність” в аналізі тілесних практик. Дослідницьке питання, яке постає перед авторкою, пов’язане з “розривом” в пізнанні, коли, з одного боку, нові танцювальні практики (наприклад, танок Буто, контактна імprovізація, Кундаліні та інші експериментальні танцювальні практики) потребують вивчення та формування концепту-

ального апарату для їх аналізу, а з іншого – отримані результати опису тілесного досвіду – введення в науковий дискурс.

Ключові слова: ідентичність, ідентифікація, тілесність, простір, світ.

Формирование вопроса об идентичности и/или телесности стало результатом дискуссии, возникшей после презентации результатов группового антропологического исследования. Антропологами было проведено полевое исследование (методом включенного наблюдения) в группе, которая практиковала телесные практики. Основным выводом исследователей стало утверждение, что наличествуют различные уровни взаимодействия (коммуникативный и телесный), каждый из которых обладает своими особенностями. Однако центральным вопросом в обсуждении стал вопрос о возможности вычленения иной (отличающейся от повседневной), новой идентичности. Более того, возможность вычленить и описать новую идентичность выдвигалась, как критерий оценки проведенного исследования. В результате чего задачей данной статьи является решение вопроса о *возможности формирования новой идентичности в телесных практиках и ее выявления*.

Обратимся к теории идентичности. В большинстве концепций понятие идентичности не соотносится с телесностью (например, работы Рикера о “повествовательной идентичности”, понятие “социальной идентичности” Бергера П. и Лукмана Т., базирующееся на диалектике природы и социума, или идентичности как “встречи”, базирующейся на возможности выбора¹, Ж. Липовецки), также как и не базируется на ней. Поэтому продуктивным в данном случае будет обращение к психоанализу, который не только ввел данное понятие, но и отмечал как его основную характеристику *аффективность*. “Идентификация известна психоанализу как самое раннее проявление эмоциональной связи с другим лицом” [3]. Идентификация первоначально происходит с отцом по типу уподобления, однако она имеет амбивалентный характер (эмоциональная связь может реализовываться как любовь, так и как ненависть).

¹ Понятие “выбора” дает возможность продемонстрировать, что “идентичность” введенная как связанная с аффективностью и бессознательным, стала исключительно рациональным, сознательным решением, что не содержит связи с телесностью, эмоциональностью, аффективностью.

Таким образом, З. Фрейд описывает механизм идентификации как взаимодействие с другим (идентификация формирует свое “я” по подобию другого), которая является частичной (копируется та или иная черта) и “может возникнуть при каждой вновь замеченной общности с лицом, не являющимся объектом сексуальных первичных позывов”. Данная теория идентичности, как “вживания”, дает возможность описать нам механизмы, по которым участники тренинга часто пытаются соответствовать чертам и пластике лидера. Возникающая связь формирует скорее не самоопределение через соотнесение, но новое ощущение возможностей и состояний своего тела (возникающих через применения определенных методик). Концепция З. Фрейда таким образом дает инструментарий для описания механизмов происходящего на уровне телесности как обращения к бессознательному, аффективности (что соответствует целям, которые перед собой ставят телесные практики, например, работа в Буто по археологии тела или в Сузуки и Кундалини по использованию образов прачеловека).

Говоря о психоаналитической традиции, обратимся к понятию проблематичного процессуального субъекта Ю. Кристевой, чтобы описать характеристики субъекта творчества в телесных практиках, в первую очередь, как неопределенного и изменяющегося, движущегося от одной идентичности к другой. Субъект телесных практик обладает не просто иной идентичностью, он обладает *множественностью идентичностей*¹. Ярким примером данного тезиса выступает анализ И. Соломатиной, который описывает “раскачивание” оппозиции природного/культурного в танце Буту, который дарует целое множество универсалий, характеризующих исполнителя [2].

Наличие перформативной идентичности, однако, не снимает вопрос о том, почему тогда ее столь тяжело выявить и продемонстрировать. Один из возможных ответов дает нам в своих работах А. Шюц: “...непоследовательность и несовместимость некоторых переживаний, принадлежащих одному когнитивному стилю, не ведет к обязательному снятию акцента реальности с соответствующей области смысла в целом, а лишь к аннулированию конкретного переживания или переживания внутри этой области” [4].

¹ Возможно в силу этого так сложно выявить некую стабильную идентичность в телесных практиках.

Аннулирование переживания может происходить как в научном дискурсе (который является когнитивным стилем), так и на уровне попытки описания происходившего во время телесных практик самими участниками. С первой ситуацией возможно столкнуться при необходимости продуцирования научного текста после проведения исследования (научный дискурс обладает определенным концептуальным аппаратом и правилами, на который сложно, а порой не возможно, перевести телесный опыт), а вторая – описывалась моими информантами как не возможность рассказать другим о том, “чем ты занимаешься”.

Таким образом, идентичность не столько обретается в телесных практиках, сколько изменяется, множится, но это множество функционирует в пределах танца и перформанса (выходение из которых ведет по пути от перформативности к статичности идентичности). Следовательно, если в исследовании телесных практик апеллировать к понятию “идентичности”, то необходимо очерчивать его значение и традицию, в которой оно используется. Потому что из-за сложившейся традиции понимания (отошедшей от психоаналитической концепции, представляющую собой теперь скорее “встречу”, а не “вживание”) *идентичность в своей основе содержит примат мыслительных операций*, работы сознания, психики, разума, а не базируется на аффективности, эмоциональной связи и бессознательном (именно этого пытаются достигнуть телесные практики через обращения к праформам, археологии тела, введения себя в особые состояния и т.д.).

Поэтому идентичность может быть метафорически описана как *фон*. 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 действия, разворачиваются на этом фоне, соотносятся с ним (тело помнит о своем безумии, свободе, возможностях), а иной фон меняет и происходящее на сцене. Размышляя в данном ключе, мы сталкиваемся с проблемой размытости понятий или точнее сложности продемонстрировать на конкретном примере их взаимодействие и различие.

Говоря иначе, представляя идентичность в телесных практиках как фон, *нуждаемся ли мы еще в использовании данного концепта*,

возможно при описании таковых необходимо работать только с понятиями “телесности”, “телесного опыта”, “тела”. Причиной этого может выступать и то, что если даже отойти от мейстрима понимания идентичности не соотнесенной с телесностью, и обратиться к психоанализу, то это нам дает возможность лишь говорить о аффективности, делать ее объектом исследования, но не наделять ее ценностью (речь идет о том налете мистичности и маргинальности, который носит психоанализ), с одной стороны, а с другой – речь идет о работе бессознательного, то есть психики (вызывает или нет она эмоции, телесные ощущения и т.д.), а не обращает к специфическому телесному существованию. Кроме того, понятие идентичности приводит к описанию места (в культуре, например) телесных практик, а не самого проживания их. То есть выделение определения новой идентичности может производиться только ретроспективно, но это и отводит нас от рассмотрения уникального телесного опыта в его длительности, пространственности, бытийствовании (то есть то, что Мерло-Понти называет результатом “объективного” мышления – говорения обо всем в идее – то есть утратой перцептивного опыта). Это проливает свет на то, почему “идентичность” стала критерием ценности проведенного антропологического исследования. Поэтому ценным в исследовании телесных практик скорее будет не подчинение правилам сложившегося дискурса (то есть сведение результатов исследования к выявлению идентичности(стей), а *выявления разрывов и нехватки в знании, в возможности описания* (используе понятия “тела(есности)”).

Обратимся к понятию тела в концепции Мерло-Понти. “Я рассматриваю мое тело, которое является *моей точкой зрения на мир*¹, как один из объектов этого мира”. Тело дает позицию для видения, через которое оно вовлечено в со-существование со всеми объектами мира. *Со-существование* в использовании концепта “тела” для анализа телесных практик предстает одной из центральных его характеристик, тело не может быть единично и отделено, оно всегда включено в различные связи и взаимодействие (телесные практики часто направлены на выявление единства группы участников, нахождение взаимосвязи и целостности в различных элементах). Мерло-Понти отмечает, что все вовлечены в видение как в нем сосуществующие, каждый объект располага-

¹ Здесь и далее выделено мной.

ет остальные вокруг себя как “своего рода зрителей его скрытых ресурсов и поручителей его постоянного присутствия”. Видение здесь не возможно соотносить с физической функцией зрения, или точнее их нельзя отождествлять, однако наша задача состоит в рассмотрении не ситуации видения, а отметить то, что она дает для понимания тела, а это в первую очередь его со-существование и со-присутствие с другими. Таким образом, концепт тела содержит в себе основу для его понимания *не как оторванного*, а как состоящего в некой системе связей или точнее располагающегося *в мире*.

“Я вырастающее из мира тело”¹. Такое тело бытийствует в мире, то есть оно онтологично (оно отстоит от конструируемого властью тела Фуко). Говоря о мире, мы должны учитывать *множество возможных связей с ним*, и идентичность есть только один из возможных вариантов. Тело способно не только мобилизоваться под воздействием реальных ситуаций, но и отвернуться от мира (обосноваться в области виртуального)². Тело сообщает миру бытие, и “обладать телом означает для живущего срачиваться с определенными проектами и непрерывно в них углубляться”, срачиваться именно с определенными проектами, а не со всеми. Проект всегда нуждается в конкретном наборе объектов, или точнее тех или иных сторонах этих объектов. Тело, присутствующего для живущего, вовлечено в среду объектов множеством связей и удерживает их в сосуществовании с собой.

Исходя из такого понимания тела, изменяется представление о познании. Быть познанием, точнее опытом – значит внутренне общаться с миром телом и другими, *быть вместе*, а не рядом с ними. То есть телесность разворачивается в пространстве между. То, что Мерло-Понти называет “возвратом к опыту”, предполагает открытие себя в виде опыта, то есть в виде присутствия в соприкосновении с прошлым, с миром, с телом и другим. Телесный опыт дает возможность не просто ввидение этих новых категорий, но и анализ телесных практик в соответствии с ними. Тело не разрывно в таком случае с категориями пространства и времени, как и не

¹ Здесь и далее цитирование работы Мерло-Понти “Феноменология восприятия”.

² То есть это нам дает возможность анализировать не только то, кем человек является или с к(ч)ем соотносит себя, но и то, что он не принимает во внимание и не делает частью себя.

разрывно с другими объектами и миром. Поэтому необходимо чтобы тело схватывалось не только в каком-то мгновенном, единичном, полновесном опыте, но и в каком-то общем аспекте и как безличное бытие. То есть здесь не достаточно говорить об индивидуальной идентичности, необходимо говорить об общности и бытии. Все перечисленные нами ранее категории (пространство, время, мир, объекты, другие) взаимосвязаны, телесный опыт включает не только во время (или точнее не только в различное время: безличное время, личное время) и пространство, но и в различные уровни бытия (единичный, общий и безличный опыт).

Описывая различия во времени, пространстве, опыте, необходимо отметить, что тело не смотрит на свою целостность, все-таки не однородно. Оно содержит два слоя: тело привычное (габитуальное) и тело наличное (актуальное). Организм человека – “доличностная причастность к всеобщей форме мира” – это союз души и тела. Мерло-Понти не противопоставляет их, и не иерархизирует, как и не делает в противовес главенствованию сознания акцент на ценности тела (что было бы только переворачиванием проблемы; “Тело ... элемент в системе субъекта и его мира”), нет он говорит о их сложной взаимосвязи. Человек – не психика в соединении с организмом, это “хождение существования взад-вперед между телесностью и личными поступками”. Рассмотрение человеческого субъекта как неразложимого и присутствующего целиком в каждом своем проявлении сознания и действия, показывает, что для Мерло-Понти тело и сознание не ограничивают друг друга, они могут быть только *соотнесены* друг с другом. Сознание в его истоке становится соотносимым не с выражением “я мыслю”, а “я могу”, то есть оно предстает как бытие в отношении вещи при посредстве тела. Изменяя представление о человеке, в котором сознание не является главенствующим и привилегированным (и более того меняет его значение), возникает понимание того, что идентичности (как работе на уровне сознания) невозможно противопоставит понятие, которое обозначало бы те же процессы на уровне телесности (так как такие процессы едины, поэтому скорее необходимо или не использовать понятие “идентичности”, чтобы не возвращаться к прежнему пониманию противостоящих сознания и тела, или менять его содержание, которое базировалось на ином понимании человеческого субъекта в целом).

Рассмотрим тезисы Мерло-Понти о пространстве, для чего необходимо обратиться к понятию “телесной схемы”. Части тела не развернуты друг рядом с другом, они *охвачены* друг другом (тело – не набор соседствующих органов), что говорит о единстве телесной схемы. Второй же ее характеристикой выступает динамичность – “мое тело предстает предо мной только как поза ввиду некоторых задач, наличных или возможных”, то есть телесная схема интенциональна. Таким образом, тело располагается не в пространственности позиции, а в пространственности ситуации. Если тело может быть “формой”, и перед ним могут существовать фигуры, выделяющиеся на сплошном фоне, то это происходит оттого, что тело поляризуется своими задачами, существует в отношении них (что говорит о том, что тело пребывает в мире).

Собственное тело – это третий, всегда подразумеваемый член структуры “фигура-фон”. Всякая фигура вырисовывается на двойном горизонте пространства внешнего и пространства телесного. Тело не покидает живущего, его невозможно преодолеть, но это *постоянство* не есть постоянство в мире, это постоянство с моей стороны. Тело дает возможность и позицию наблюдения за объектами, но самого тела человек не может наблюдать, оно остается *фрагментарным*, незавершенным, и в этой незавершенности и кроется его связь с другими и объектами, с миром. Когда тело видит или затрагивает мир, само оно не может быть ни увиденным, ни затронутым, ему мешает быть объектом (всцело конструируемым) то, что объекты существуют как раз *благодаря* ему. Тело – постоянно, и оно служит фоном относительному постоянству всегда готовых исчезнуть объектов. “Я обладаю сознанием своего тела с точки зрения мира, что тело, будучи в центре мира, является незримой точкой, к которой обращены лики всех объектов, то столь же верно и то, что мое тело – это ось мира: я знаю, что у объектов много сторон, так как я мог бы обойти их кругом, в этом смысле я обладаю осознанием мира при посредстве моего тела”. То есть человеческое тело предстает и *центром*, и *осью мира*, то есть одновременно и видимо и видит, оно со-существует с другими в силу того, что дает основания существованию других, а другие дают основу его существованию, то есть подтверждают его. Субъект благодаря своему телу находится *лицом к миру*, то есть постоянно состоит с ним в связи.

Тело не фрагмент пространства – “не обладай я телом, пространство для меня не существовало бы”, оно заключает в себе пространство. Пространство тела осуществляет себя в действии. Движение населяет пространство и время, ибо движение не претерпевает, а *вбирает* их. Кроме пространственно-временной характеристики движение обладает *значением*. Остановимся здесь подробнее. А. Шюц разделяет смысл и действие, отмечая, что второе возникает в результате ретроспективной работы сознания, когда оно не целостно (как во время проживания действия), а фрагментарно, расщеплено. Такое разграничение позволяет, различно именуя, сохранить отличие опыта и его значения, но Мерло-Понти рассматривает различные уровни смысла и в отношении телесности он говорит о “двигательном усвоении, двигательного значения”¹ (это подчеркивает тезис о союзе сознания и тела, и таким образом тело и опыт не лишаются возможности продуцировать значение). Таким образом, опыт тела приводит к полаганию смысла, смыслополаганию, идущего не от универсального конституирующего сознания, смысла, присущего определенным содержаниям, а от телесности, движения. Тело становится *сигнификативным ядром*. “Наше тело – первопричина всех остальных, само движение выражения, то, что проецирует значения вовне, сообщая им место, что позволяет им существовать в качестве вещей”. Тело предстает как общий способ обладания миром, и этот способ не лишен значения(й). Человек обладает своим телом не только как системой акутальных позиций, но также и как открытой системой бесконечного числа эквивалентных позиций в рамках иных ориентаций, так как телесная схема не просто опыт моего тела, но опыт моего тела в мире. Тело бытийствующее в мире как произведение искусств – “ядро живых значений”, оно не предстает объектом для “я мыслю”, а предстает как *совокупность проживаемых значений*, которая ищет равновесия.

¹ Возможно в силу этого достаточно сложно говорить о идентичности на основе телесности, она может происходить в момент движения, но не осознаваться (повторяя движения партнера, мы воспринимаем и порождаем некое значение, но это не станет причиной говорения о своей телесной идентификации с ним; хотя это действительно сложный вопрос: повторение может быть просто процессом обучения, а может и содержать в себе стремление быть похожим).

Таким образом, концепт “тела” дает нам возможность более широко описать телесные практики, но при этом необходимо расшифровывать его наполнение, чтобы показать как он заключает в себе то, что возможно назвать идентичностью (связь с другими, смыслополагание), но также содержит и другие характеристики (как наличие различных форм связи с миром: мобилизация или отворачивание от него). Феноменологическое понятие “тела” дает возможность вводит в анализ новые характеристики: пространство, время, со-существование, присутствие, бытие в мире, – и более того рассматривать различные уровни каждого из них и сложную систему их взаимопереплетения. Так тело не находится в пространстве и во времени, и человек не мыслит о них, он принадлежит им, тело слито с ними, заключает их в себе. Пространство и время имеют неопределенные горизонты, таящие в себе другие точки зрения, и таким образом связывающие живущего с другими, как залог их со-существования и со-присутствия. Кроме того тело понимается как способное продуцировать смысл.

Теории идентичности базируются на примате сознания (даже когда речь идет о бессознательном), в то время как феноменологическая концепция тела Мерло-Понти, которое не противопоставляется, а связано с сознанием, дает возможность исследовать множественность связей между телом, объектами и миром, а не только уподобление. И что самое главное это дает возможность, используя понятия места, пространства, присутствия и т.д., описать телесный опыт более полно, не аннулируя его, и не ставя его в ценностной иерархии на последние позиции.

Литература:

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер с фр. Под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента, Наука, 1999.
2. Соломатина И. В поисках себя между рождением и смертью: (женский) телесный субъект в “бу”(-танец) и “то”(-тяжёлая поступь) // Топос. – № 1 (15). – 2007. – С.130-136.
3. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого “Я”: [роман] / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. – СПб. : Издательский Дом “Азбука-классика”, 2008. – 192 с.
4. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. – Том 3. – № 2. – 2003.

УДК 101.1

Stepan Ivanyk

KULTUROWO-HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA POWSTANIA FILOZOFICZNEJ SZKOŁY LWOWSKIEJ I JEJ GAŁĘZI UKRAIŃSKIEJ

С. Іваник. Культурно-історичні умови виникнення Львівської філософської школи і її української гілки

Дану статтю присв'ячено критичному перегляду існуючих в сучасних польській та українській офіційних історіографіях стереотипів про польсько-українські культурні взаємини в Галичині у періоді кінця XIX – першої половини XX століття. Результати статті мають на меті обґрунтування доцільності дослідження української гілки львівської філософської школи.

Ключові слова: львівська філософська школа, культурно-історичні умови, коекзистенція.

S. Ivanyk. Cultural and historical conditions of rise of L'viv school of philosophy and it's ukrainian branch

The article is dedicated to the critical revision of existing in modern Polish and Ukrainian official historiographies stereotypes about Polish-Ukrainian cultural relations in Galicia in the end of XIX – first half of XX century. The results of the article are intended to justify the study of Ukrainian branch of L'viv School of Philosophy.

Keywords: L'viv school of philosophy, cultural and historical conditions, coexistence.

С. Иваниц. Культурно-исторические условия возникновения львовской философской школы и ее украинской ветви

Статья посвящена критическому пересмотру существующих в современных польской и украинской официальных историографиях стереотипов о польско-украинских культурных взаимоотношениях в Галиции в периоде конца XIX – первой половины XX века. Результаты статьи имеют своей целью обоснование целесообразности исследования украинской ветви львовской философской школы.

Ключевые слова: львовская философская школа, культурно-исторические условия, коэкзистенция.

Lata 1895-1939 to czas istnienia we Lwowie szkoły filozoficznej, założonej przez Kazimierza Twardowskiego. Szkoła ta, na równi z Kołem Wiedeńskim i brytyjską szkołą analityczną, stanowiła główny filar tradycji analitycznej w filozofii europejskiej pierwszej połowy XX wieku. W światowej literaturze filozoficznej przyjęła się dla niej nazwa “Szkoła Lwowsko-Warszawska”. Termin ten wszedł do użytku naukowego po II wojnie światowej. Do tego czasu mówiło się tylko o “Szkole Lwowskiej” lub “Szkole Twardowskiego”¹ (dlatego właśnie te terminy występują w niniejszej pracy) oraz o “Warszawskiej Szkole Logicznej”.

Istnieje pewna okoliczność, nigdy dotąd nie brana pod uwagę w badaniach nad Szkołą Lwowską, która mogłaby wzbogacić zrozumienie jej fenomenu. Zapomina się mianowicie, że Lwów w okresie powstania i istnienia w nim Szkoły Twardowskiego (1895-1939) był miastem wielonarodowym i wielokulturowym – było to wówczas m.in. największe centrum kultury i nauki ukraińskiej. W związku z tym w sposób naturalny nasuwają się pytania: Czy filozoficzna Szkoła Lwowska miała jakiś wpływ na kształtowanie się szeroko rozumianego ukraińskiego środowiska naukowego we Lwowie i Galicji Wschodniej? Czy można wskazać kogoś spośród ukraińskich myślicieli przedwojennej Galicji, kto przynależałby do filozoficznej tradycji Szkoły? Mimo ewidentnej zasadności tych pytań, nie były one dotychczas rozważane ani przez polskich, ani przez ukraińskich historyków filozofii pierwszej połowy XX wieku. Dlaczego? Wolno uznać, że to głównie historyczno-kulturowe stereotypy utrudniały dotychczas nie tylko badania nad udziałem Ukraińców w Szkole, lecz także samo postawienie tego problemu. Chodzi mianowicie o rozpowszechniony – zarówno w Polsce, jak i na Ukrainie – pogląd, który da się sformułować w sposób następujący: relacje polsko-ukraińskie w Galicji Wschodniej w końcu XIX i pierwszej połowie XX wieku były głęboko antagonistyczne i polegały na ostrej konfrontacji między dwiema istniejącymi obok siebie, ale nieprzenikającymi się

¹ Po raz pierwszy termin “szkoła Twardowskiego” pojawia się w 1908 roku na łamach warszawskiego czasopisma “Przegląd Filozoficzny”, którego redaktor, W. Weryho, napisał: “Na szczególną uwagę zasługują nasi współpracownicy we Lwowie. Można powiedzieć, że reprezentują oni szkołę Twardowskiego [podkreślenie moje – S.I.], gdyż przeważnie są jego uczniami, szkołę, która w dalszym ciągu daje coraz to nowych pracowników na polu filozofii. Rozpoczynają oni zwykle swoją działalność literacką od krótkich sprawozdań, przechodzą następnie do obszerniejszych referatów i przeglądów krytycznych, wreszcie do rozpraw oryginalnych” [21, c. 4].

nawzajem i wrogimi sobie kulturami. Gdyby to twierdzenie było prawdziwe, udział ukraińskich filozofów w Szkole Twardowskiego byłby zjawiskiem bardzo mało prawdopodobnym, a stawianie problemu istnienia ukraińskiej gałęzi Szkoły byłoby mało zasadne. Jak się jednak okazuje powyżej przedstawiony pogląd jest jedynie nieuzasadnionym przesądem. Ażeby to wykazać, przeprowadzę poniżej analizę polsko-ukraińskich relacji kulturowych w okresie istnienia Szkoły (1895-1938).

Koncepcja nieprzejednanej wrogości polskiego i ukraińskiego pierwiastka kulturowego we Lwowie i Galicji Wschodniej w końcu XIX i w pierwszej połowie XX wieku ma swoje podstawowe źródło w lokalnych walkach polsko-ukraińskich, które miały miejsce na tym obszarze w trakcie I i II wojny światowej. Koncepcja ta jest od dziesięcioleci systematycznie podtrzymywana przez oficjalne historiografie narodowe, zarówno polską jak i ukraińską. Przekaz, zawarty w opisie relacji polsko-ukraińskich w polskich podręcznikach do historii Polski może być streszczony następująco: Ukraińcy – to złośliwi barbarzyńcy i teroryści, przeciwstawiający się państwowości polskiej i szlachetnej misji cywilizacyjnej Polaków na tym obrzarze. Natomiast przekaz ukraińskich podręczników do historii Ukrainy brzmi na ogół tak: Polacy – to podstępni najeźdźcy, okupanci odwiecznych ziemiach ukraińskich, okrutnie tłumiący wszelkie dążności niepodległościowe Ukraińców. Wiadomo, że tworzenie negatywnego obrazu wroga bywa istotną częścią ideologii narodowych; pod tym względem wspomniane koncepcje historiograficzne pełnią rolę służebną wobec – mówiąc ostrożnie – niektórych wersji polskiej i ukraińskiej ideologii narodowej. Z tego jednak oczywiście wcale nie wynika, że te koncepcje odzwierciedlają kulturowo-historyczną sytuację w Galicji Wschodniej końca XIX i pierwszej połowy XX w. w sposób zgodny z rzeczywistością.

Pod koniec XIX wieku Lwów – metropolia wielonarodowościowej prowincji Austro-Węgier – był jednym z największych centrów kulturowych Imperium. Cały obszar Galicji Wschodniej, razem ze swoją instytucjonalną, kulturową i intelektualną stolicą, stanowił złożoną mozaikę narodowościową i kulturową. Był to obszar wysoce niejednorodny zarówno pod względem etnicznym, jak i politycznym, o zróżnicowanej tradycji historycznej i strukturze ludnościowej, miejsce koegzystencji wielu kultur i narodów. Taka specyfika Lwowa i Galicji Wschodniej była rezultatem 136-letniego panowania austriackiego, a

zwłaszcza politycznego (a nie etnicznego) ustalenia granic i powołania wielonarodowościowego kraju Austrii, Królestwa Galicji i Lodomerii, którego granice zostały ukształtowane ostatecznie w 1815 roku na Kongresie Wiedeńskim. W obrębie Królestwa znalazły się terytoria etnicznie zdominowane przez Polaków (historyczna część Małopolski) oraz Ukraińców (Wołyń, Podole i Ruś Czerwona). Na ogromną różnorodność narodowościową i religijną tego obszaru wskazują powszechne spisy ludności przeprowadzone w Galicji Wschodniej w latach 1857, 1880, 1900 i 1910. Według ostatniego z nich, proporcje narodowości zamieszkujących Galicję Wschodnią wyglądały następująco: Ukraińcy¹ – 60%, Polacy – 24 %, Żydzi – 12 %, Austriacy (Niemcy) – 3% [14].

Nieco odmiennie skład narodowościowy wyglądał w samym Lwowie, chociaż i tutaj “bogactwem wielkim, większym może od pieniędzy i złota, była różnaitość żywiołów narodowościowych, różnaitość, jakiej bodaj nie spotykało się w żadnym innym mieście europejskim” [19, c. 9]. Józef Wiczkowski [22, c. 26] podaje, że wedle wyznania i narodowości było we Lwowie: 51.66% rzymskich katolików, 18.23% grekokatolików oraz 27.68% wyznawców religii mojżeszowej, co w zasadzie odzwierciedla proporcje mieszkańców narodowości polskiej, ukraińskiej i żydowskiej. Z kolei według spisu ludności z 1921 r., na 219467 osób zamieszkujących we Lwowie przypadało 112578 rzymskich katolików, 26 672 grekokatolików i 76850 żydów [9, c. 82]. Podział ze względu na deklarowany język ojczysty wykazał 140032 (63%) Lwowian posługujących się językiem polskim, 19432 (8%) ruskim (ukraińskim) oraz 56933 (25%) żydowskim. Oprócz trzech najliczniejszych grup narodowościowo-wyznaniowych (Polaków, Ukraińców i Żydów), liczyli się w życiu miasta też Austriacy (Niemcy) i Ormianie, a dopełniali narodowościową panoramę Lwowa Czesi, Rosjanie i Węgrzy. Podczas więc gdy cały obszar Galicji Wschodniej

¹ Warto zauważyć, że Polacy na przełomie XIX i XX wieku chętniej nazywali galicyjskich Ukraińców “Rusinami” – nazwę “Ukrainiec” rezerwując raczej dla Ukraińców mieszkających na obszarze Imperium Rosyjskiego. Pewną rolę odgrywały tu względy historyczne (w czasach I Rzeczypospolitej “Ukrainą” nazywano zasadniczo ziemie położone na wschód od Dniepru), ale ważnym motywem była też zapewne chęć przeciwstawienia “naszych” Rusinów – “moskiewskim” Ukraińcom. Dziś te niuanse językowe o politycznej proveniencji straciły zupełnie rację bytu.

był zamieszkały w zdecydowanej większości przez ludność ukraińską, to sam Lwów coraz wyraźniej stawał się kulturowym i duchowym ośrodkiem polskości, środowiskiem o zdecydowanie polskim charakterze językowym, "polską wyspą w ukraińskim morzu".

W celu należytej oceny roli, jaką grał ówczesny Lwów jako ośrodek kultury polskiej, warto porównać sytuację Polaków w trzech zaborach, w których znaleźli się po upadku Rzeczypospolitej w 1795 roku, a mianowicie w zaborze pruskim, rosyjskim i austriackim. Prusy i Rosja wszelkimi dostępnymi środkami (więzieniem, torturami i deportacją na Syberię w wypadku Rosji oraz naciskiem ekonomicznym i politycznym w wypadku Prus) zmierzały do wynarodowienia Polaków. Sytuacja zaś w Austrii, zwłaszcza w drugiej połowie XIX stulecia, przedstawiała się odmiennie. Monarchia Austro-Węgierska stosowała w stosunku do nieniemieckich i niewęgierskich narodów ją zamieszkujących politykę bardziej liberalną. Dzięki istnieniu rozbudowanego w Galicji samorządu lokalnego, Polacy posiadali względną swobodę w zakresie politycznym i edukacyjnym, mieli możliwości rozwoju własnej kultury i tradycji. Oprócz tego w zaborze austriackim działały dwa uniwersytety z polskim językiem wykładowym: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie i Uniwersytet Lwowski (po 1919 roku – Uniwersytet Jana Kazimierza). W roku 1877 we Lwowie powstała ponadto Politechnika. Szczególnie ważne dla Uniwersytetu Lwowskiego stało się zniesienie dekretem cesarskim niemieckiego jako języka wykładowego w 1871 roku, po czym w 1879 roku za urzędowy na uniwersytecie uznano język polski. Nie bez znaczenia był też zapewne fakt, że Austria była jedynym spośród państw rozbiorowych, w którym religią państwową był katolicyzm.

Względna liberalizacja ustroju krajowego oraz stopniowe unaradawianie edukacji i instytucji publicznych w Galicji doby autonomicznej (1850-1914) miały swój wyraz w coraz powszechniejszym stosowaniu języka polskiego jako języka urzędowego. Zaowocowało to dużym ożywieniem polskości w środowiskach inteligenckich, naukowych, urzędniczych, nauczycielskich, lekarskich i prawniczych, oraz rozkwitem stowarzyszeń kulturalnych, oświatowych i społecznych w samym Lwowie oraz całej Galicji Wschodniej. Młodzież polska miała możliwość zdobywania wykształcenia w języku ojczystym, korzystając coraz bardziej z gwarancji konstytucyjnych monarchii habsburskiej, zwłaszcza w dziedzinie szkolnictwa wszystkich szczebli [12].

W ten sposób w końcu XIX i na początku XX wieku Lwów stał

się znaczącym ośrodkiem polskiego życia kulturalnego i naukowego. Na pejzaż życia kulturalno-naukowego miasta składało się w końcu XIX wieku ponad 260 stowarzyszeń. Szczególną rolę w tworzeniu klimatu intelektualnego Lwowa odegrały następujące stowarzyszenia i instytucje naukowe i oświatowe: Polskie Towarzystwo Filozoficzne (Twardowski)¹, Towarzystwo Historyczne (Tadeusz Wojciechowski, Ludwik Finkiel), Towarzystwo dla Popierania Nauki Polskiej (Oswald Balzer, Przemysław Dąbkowski), Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza (Wilhelm Bruchnalski, Edward Porębowicz), Towarzystwo Ludoznawcze (Antoni Kalina, Franciszek Bujak), Koło Literacko-Artystyczne (Józef Wereszyński), Towarzystwo Muzyczne (Andrzej Lubomirski, Ernest Till), Związek Naukowo-Literacki (Jan Pawlikowski, Jan Kasprowicz), Towarzystwo Oświaty Ludowej (Andrzej Wiesiołowski, Jan Fijałek), Towarzystwo Filologiczne (Ludwik Cwikliński, Bronisław Kruczkiewicz), Towarzystwo Lekarskie (Adam Sołowij, Władysław Jasiński), Towarzystwo Prawnicze (Aleksandr Tchórznicki, Till), Towarzystwo Pedagogiczne (Bolesław Mańkowski, Godzimir Małachowski, Kornel Jaworski) [4]. W tym czasie Lwów bez wątplenia stał się potężnym centrum różnorodnego, bogatego w formy i problematyce czasopiśmiennictwa. Z reguły czasopisma lwowskie w swojej treści i profilu tematycznym były związane z programami naukowo-kulturalnymi wyżej wymienionych towarzystw. Tak było między innymi w wypadku *Ruchu Filozoficznego*, *Kwartalnika Historycznego*, *Pamiętnika Literackiego*, *Ludu*, *Szkoły*, *Przeglądu Psychologicznego* czy *Muzeum* [13].

Nie ulega wątpliwości, że to właśnie Lwów i cała Galicja stały się w tym czasie głównym ośrodkiem naukowym na ziemiach polskich².

¹ Tu i dalej w nawiasach podawane są nazwiska prezesów wymienianych towarzystw.

² I. Lachman pisze: “Trzy szkoły akademickie i względna swoboda, jaką cieszyli się Polacy w Austrii, sprawiły, że tu właśnie rozwinął się najbardziej prężny ośrodek kultury polskiej, który promieniował na cały Kraj” [10, c. 105]. U K. Szyda natomiast czytamy: “Nie ulega wątpliwości, że zarówno w ocenie świadków czasu, jak i wielu współczesnych badaczy Galicja, choć była najbardziej zacofaną społecznie i gospodarczo dzielnicą Polski, osiągnęła wtedy najlepsze warunki dla rozwoju polskiej kultury, nauki, oświaty... Lwów przewyższał ówczesne czołowe ośrodki polskość pod względem intensywności życia naukowego, np. rozwoju prawa, medycyny, filozofii i myśli społeczno-oświatowej” [18, c. 24].

Szacuje się, że Lwów wraz z Krakowem i w ogóle Galicja wносиły w przybliżeniu ok. 60% wkładu do życia naukowego wszystkich ziem polskich, natomiast zabór rosyjski – ok. 35%, a zabór pruski – tylko 5% [8]. Warto tutaj też wspomnieć o rywalizacji kulturowej Lwowa z innym głównym miastem galicyjskim – Krakowem. Różnica między tymi dwoma miastami polegała przede wszystkim na tym, że Lwów miał silniejsze związki ze stolicą Austro-Węgier: "To właśnie Lwów utrzymywał z Wiedniem kontakt kulturowy i administracyjny. Kraków nie miał go prawie wcale" [5, c. 41]. W czasie, gdy Lwów coraz bardziej przekształcał się w małą kopię Wiednia, Kraków, orientując się w swoim rozwoju kulturowym na prądy idące z Paryża i Berlina, "raczej odcinał Galicję od Wiednia, niż ją do niego przybliżał" [5, c. 41].

Wszystkie te czynniki sprawiły, że pod koniec XIX wieku Lwów zaczął przyciągać do siebie najwybitniejszych polskich naukowców z innych krajów:

Wielu uczonych polskich z innych zaborów, którzy poprzednio szukali schronienia na emigracji, we Francji, Włoszech, a nawet w Wiedniu, zaczęło zjeżdżać do Lwowa, dokąd nęciła ich względna swoboda. Między tymi uczonymi było wielu takich, którzy zdołali już uzyskać rozgłos i poważanie za granicą. Ogromny ich wpływ na rozwój lwowskiego ośrodka sprowadzał się nie tylko do osiągnięć osobistych, ale i do przeniesienia tradycji kulturowych krajów, w których dotychczas przebywali. W ten sposób Lwów stał się dziedzicem wielu europejskich prądów kulturowych. Uczeni, o których mowa, często władali swobodnie głównymi europejskimi językami. Pozwoliło to pokonać barierę językową, która wiele dziesiątków lat oddzielała Polaków, publikujących po polsku, od reszty Europy [10, c. 105].

Wśród tych wybitnych uczonych był też przybyły w 1895 roku z Wiednia do Lwowa założyciel Szkoły Lwowskiej, Twardowski.

Ale Lwów, ze względu na swój wielonarodowościowy charakter, był centrum nie tylko kultury polskiej. W wyniku narastania dążeń Ukraińców do samookreślenia swojej tradycji i kultury, pod koniec XIX wieku Lwów stał się też największym centrum kultury ukraińskiej. Tak samo jak w wypadku Polaków, niepoślednią rolę odegrały tu bardzo niekorzystne warunki rozwoju kultury ukraińskiej w obrębie Imperium Rosyjskiego:

Politykę wynaradawiania w zaborze pruskim i rosyjskim Polacy poznali na własnej skórze, ale sytuacji ukraińskiej z polską porównać się nie da. W przypadku Polaków zaborcom chodzić mogło o wyrzucenie ich z polskości, której istnienia – jako faktu narodowego i kulturowego – nikt przecież nie negował i negować nie mógł. Inna sprawa z Ukraińcami. Rosja negowała istnienie narodu ukraińskiego, a nie tylko jego praw do istnienia [5, c. 33].

Nazywanie ziem ukraińskich “Małorosją”, zakaz druku w języku ukraińskim, prześladowania i represje w stosunku do wszelkich ukraińskich inicjatyw kulturowo-politycznych w obrębie Imperium Rosyjskiego, i – przeciwnie – względna swoboda rozwoju kultury narodowej w Imperium Austro-Węgierskim stały się przyczyną tego, że politycy i najwybitniejsi przedstawiciele inteligencji ukraińskiej (np. profesor Uniwersytetu Lwowskiego Mychajło Hruszewskij), rezygnując z budowania centrum ukraińskiego życia narodowego w Kijowie, przenieśli się do Lwowa. We Lwowie powstały liczne ukraińskie towarzystwa społeczne i naukowe, przy czym prawie każde z nich dysponowało własnym organem prasowym. Wśród najważniejszych towarzystw warto wymienić: Наукове товариство ім. Т. Шевченка [Towarzystwo Naukowe im. T. Szewczenki] (Oleksandr Barwiński, Mychajło Hruszewskij)¹, Товариство прихильників української літератури [Towarzystwo Miłośników Literatury Ukraińskiej] (Hruszeński, Iwan Franko), Товариство наукових викладів ім. П. Могили [Towarzystwo Naukowych Wykładów im. P. Mołyły] (Oleksandr Kolessa), Українське технічне товариство [Ukraińskie Towarzystwo Techniczne] (Roman Załozecki), Ставропігійський Інститут [Instytut Stawropigijski] (Denys Zubrycki, Jakiw Hołowacki), Antin Petruszewycz, Izydor Szaranewycz), Товариство ім. М. Качковського [Towarzystwo im. M. Kaczkowskiego] (Iwan Naumowycz), Руське педагогічне товариство [Ruskie Towarzystwo Pedagogiczne] (Ambrozij Janowski, Wasyl Ilnycki), Галицько-Руська матиця [Macierz Galicyjsko-Ruska] (Bohdan Didycki), Народний дім [Dom Narodowy] (Mychajło Kuzemski, Josyp Kulczycki), Руська бесіда [Besada Ruska] (Julian Ławriwski), Наукове товариство “Провіта” [Naukowe Towarzystwo “Oświecenie”] (Kornyło Suszkewycz, Pawłyn Swiencicki, Anatol Wachnianyn).

¹ Tu i dalej w nawiasie podawane są nazwiska prezesów wymienianych towarzystw.

Bardzo ważny był też fakt, że Uniwersytet Lwowski w latach 1895-1914 był jedynym uniwersytetem, w którym prowadzono wykłady w języku ukraińskim. Pomimo tego, że po zniesieniu niemieckiego języka wykładowego w 1879 roku, językiem urzędowym uniwersytetu stał się polski, respektowano też prawa języka ukraińskiego. Świadczył o tym zarówno wzrost liczby studentów narodowości ukraińskiej (Rusinów), jak i wykładów w języku ukraińskim. Według oficjalnych statystyk uniwersyteckich, w roku akademickim 1899/1900 naukę podjęło około 1300 Polaków, 550 Ukraińców, 50 Żydów, w roku akademickim 1909/10 – 2200 Polaków, 800 Ukraińców i kilkuset Żydów [7, c. 23]. W języku ukraińskim prowadzone były wykłady z teologii grekokatolickiej na Wydziale Teologicznym, na którym pracowali tacy profesorowie-Ukraińcy, jak Iwan Bartoszewskij, Josyp Komarnyckij, Hilary Świącicki, Antin Jasuczynskij, Wasyl Maściuch, Franz Kostek, Josyf Dekewycz, Tytus Myszkowski, Klemens Sarnyckij, Josyf i Sylwestr Sembratowyczowie. Na Wydziale Filozoficznym mieli swoje katedry: Stepan Rudnyckij, Kyryło Studynskij, Stepan Tomasziwskij, Jakiw Hołowaćkij, Omelan Ohonowski, Isydor Szaranewycz, Oleksandr Kolessa, a na Wydziale Prawa: Iwan Dobrianiskij, Oleksandr Ohonowski, Wołodymyr Werchanowski, Stanisław Dnistrianskij. W sumie – do I wojny światowej na Uniwersytecie Lwowskim istniało 10 katedr z ukraińskim językiem wykładowym: 3 na Wydziale Teologicznym, 4 – na Wydziale Filozoficznym i 3 – na Wydziale Prawa.

Ukraińskie życie intelektualne we Lwowie nie wygasło także w okresie II Rzeczypospolitej. Oto jak charakteryzuje je Marek Glogier:

W okresie międzywojennym środowisko ukraińskie odgrywało znaczącą rolę w rozwoju nauki. Język ukraiński był językiem wykładowym na uniwersyteckich katedrach – historii powszechnej, filologii ukraińskiej, prawa cywilnego oraz na Wydziale Teologicznym – gdzie pedagogikę, katechetykę i teologię również wykładano po ukraińsku. Ponadto istniał Ukraiński Uniwersytet Ludowy im. Piotra Mohyły, Ukraińskie Muzeum Narodowe im. Ks. Szeptyckiego, Muzeum Stawropigii, Muzeum Cerkiewne, a wreszcie ważna biblioteka naukowa "Narodnego Domu" oraz biblioteka i muzeum Towarzystwa Naukowego im. Szewczenki z wielkim zasobem dokumentacji etnograficznej od czasów prehistorycznych. Jeśli wspomnieć jeszcze o kilkunastu ukraińskich towarzystwach naukowych i zawodowych, to otrzymamy

pełniejszy obraz “naukowego Lwowa” lat międzywojennych, gdzie na wydawanych 80 polskich przypadają 61 ukraińskich czasopism naukowych [6, c. 176].

Wszystkie te okoliczności sprawiły, że to właśnie kultura ukraińska stała się głównym “konkurentem” kultury polskiej we Lwowie i na całym obszarze Galicji Wschodniej. Bardzo istotną rolę w kulturalnym i naukowym życiu Lwowa i Galicji Wschodniej odgrywali również Żydzi, ale kultura – jeśli tak można powiedzieć – czysto żydowska, w odróżnieniu od ukraińskiej, była raczej zjawiskiem izolowanym. Żydzi lwowscy – i ogólniej: galicyjscy – wchodzący w aktywne relacje z kulturą polską partycypowali w niej w gruncie rzeczy nie jako Żydzi, lecz jako Polacy pochodzenia żydowskiego.

Nie należy jednak rozumieć wspomnianej rywalizacji kultury polskiej i ukraińskiej jako zjawiska wyłącznie negatywnego. Dochodziło bowiem do ich wzajemnego przenikania się tych kultur, naturalnego w wypadku długowiekowej koegzystencji. Jak pisze Kazimierz Szmyd:

Polacy, Rusini, Niemcy, Rosjanie w większym stopniu pozostawali otwarci na wzajemne przenikanie się kultur. Lwowowi i jego społeczności przynosiło to wymierne pożytki: Niemcy uczyli się lotności i swobodniejszej myśli, Polacy i Rusini organizacji, porządku i odpowiedzialności, wszystkim zaś przybywało wiedzy o sobie [18, c. 230].

Zwięzłą i trafną kwintesencję tego fenomenu pogranicza kultur znajdujemy u Zbigniewa Pucka: “Galicja to nie tylko wielokulturowość, ale także międzykulturowość” [17, c. 12].

Ta swoista osmoza kultur, obyczajów i religii silnie odbiła się na mentalności przeciętnych mieszkańców Lwowa i Galicji Wschodniej (zwłaszcza narodowości polskiej i ukraińskiej). Jak opisuje w swoich wspomnieniach Andrzej Vincenz, “Jeśli ktoś urodził się w Stanisławowie, czy we Lwowie [...], to z natury rzeczy jest człowiekiem dwóch kultur, jeśli ktoś miał nianię Hucułkę, to jego przynajmniej drugim językiem był ukraiński” [20, c. 34]. Józef Wittlin zaś w swoim utworze “Sól ziemi” pisze, że “wiara w cesarza Józefa jednoczyła na tych ziemiach rzymskich katolików i greckich katolików, Ormian i Żydów – w jeden wspólny Kościół” [23, c. 52]. W tym ostatnim

wypadku podkreślona jest szczególna rola imperium austriackiego jako czynnika jednoczącego kultury (jednym ze środków tego jednoczenia było kreowanie wizerunku cesarza Franciszka Józefa jako opiekuna wszystkich narodowości i wyznań imperium).

Zwykłym zjawiskiem w tych czasach były między innymi mieszane małżeństwa polsko-ukraińskie, przy czym dzieci wychowywano albo na Polaków, albo na Ukraińców, bądź jedno na Polaka – rzymskiego katolika, a drugie na Ukraińca – grekokatolika¹. Tak właśnie było w wypadku dwóch wnuków Aleksandra Fredry – Stanisława Szeptyckiego – dowódcy Legionów Polskich i ministra spraw wojskowych Rzeczypospolitej, oraz jego brata Andrzeja Szeptyckiego – metropolity ukraińskiego kościoła grekokatolickiego, których historia stała się tematem powieści Włodzimierza Odojewskiego “Wyspa ocalenia” [15]. Przykład tych dwóch braci – Polaka i Ukraińca – pokazuje też, jak w czasie wzrostu ideologii nacjonalistycznych dochodziło do destrukcji subtelnych powiązań międzykulturowych, co w tym wypadku znalazło też swój tragiczny wyraz w konflikcie wewnątrzrodzinnym².

Z licznych wspomnień przedstawicieli inteligencji, zarówno polskiej jak i ukraińskiej, o tym, jak na co dzień wyglądały we Lwowie i Galicji Wschodniej stosunki polsko-ukraińskie, wynika, że były one na tyle ścisłe, że nawet wojna polsko-ukraińska 1918-1920 lat nie zdołała ich zniszczyć. Przytoczmy kilka takich wspomnień:

Iwan Krypiakewycz:

W wyższych klasach [IV gimnazjum we Lwowie – S.I.] cechowaliśmy się solidarnością, “wszyscy za jednego”, i pomagali sobie nawzajem, wspólnie uczyliśmy się, dawali sobie ściągać zadania itd. Większość była Polaków, 5-6 Ukraińców i tyle samo Żydów, ale nie było żadnych sporów narodowych, dyskusji... [1, c. 85].

¹ Podobne zjawisko występowało na północnym krańcu dawnej Rzeczypospolitej Trojga Narodów. Z trójki kompozytorów: Grażyny, Kiejstuta i Witolda Bacewiczów – dwoje pierwszych uważało się za Polaków, a trzeci (Vytautas Bacevičius) za Litwina.

² Jako wiele mówiącą ciekawostkę można przytoczyć to, że żaden spośród braci Szeptyckich, mimo że obaj dobrze znali zarówno polski, jak i ukraiński, nie chciał rozmawiać w ojczystym języku brata, w związku z czym rozmawiali ze sobą po francusku.

Jan Łukasiewicz:

Wśród moich kolegów w klasie była jedna trzecia Żydów, pozostali byli częściowo Polacy, częściowo zaś Rusini, którzy nie chcieli chodzić ani do polskiego, ani do ukraińskiego gimnazjum. Chodzili więc do gimnazjum niemieckiego, a w tych godzinach, w których mieliśmy język polski, mieli język ruski [11, c. 26]¹.

Jewhen Olesnyćkyj:

Nieporozumień na podstawie narodowościowej między młodzieżą w Tarnopolu nie było. W ogóle stosunki wtedy nie były jeszcze tak zaostrzone. Między nami a polskimi uczniami zawiązywały się osobiste więzi przyjacielskie, które były kontynuowane też na Uniwersytecie [we Lwowie], ale mniej już później w życiu. Chociaż chodziliśmy do polskiego gimnazjum, nie czuliśmy się tak bardzo upośledzeni [2, c. 188].

Mieczysław Opałek:

Mimo różnic narodowościowych pożycie Polaków z kolegami Ukraińcami było nacechowane wzajemną uprzejmością. Gotowość pomocy i świadczeń koleżeńskich ujawniała się nieraz obustronnie, niehamowana uprzedzeniami czy niechęcią, które mogły być wynikiem separatyzmu narodowościowego, gdyby taki istniał. Rozwydrzony później nacjonalizm tak polski, jak i ukraiński, nie mącił jeszcze u nas umysłów, nie zatrwał serc. Stanowiliśmy zwartą grupę, którą ożywiało jedno: silne poczucie więzi koleżeńskiej. Nie zanotowałem w pamięci ani jednego konfliktu na tle różnic narodowościowych [16, c. 154].

¹ Jako ciekawostkę warto przytoczyć fakt, iż matematyki w gimnazjum we Lwowie Łukasiewicz uczył Ukrainiec Mykoła Sywulak, o którym Łukasiewicz pisał: "Matematyk Mikołaj Sywulak był starorusinem, czyli, jak mówiliśmy, moskalofilem. Był to krępy i gruby człowiek, który dużo krzyczał, ale lubiany był przez uczniów. Wzory i reguły matematyczne trzeba było dla niego wykuć na pamięć, choćby się ich nie rozumiało. Dopiero później, gdy w szkołach polskich zastosowano inną metodę, przekonałem się, jak ważna i wartościowa była metoda kucia pewnych rzeczy na pamięć" [11, c. 24].

Кырыло Studynskyj:

W roku 1878 złożyłem egzamin wstępny do Gimnazjum Tarnopolskiego. Ukraińskiego gimnazjum jeszcze wtedy nie było, tylko polskie, ale ukraińskiej młodzieży było w Tarnopolu dużo. Nie mniej było Żydów, a najwięcej Polaków. Z przyjaciółmi żyliśmy pięknie, narodowych sporów między nami nie było [3, c. 189].

Marian Tyrowicz:

Miejscowe węzły polsko-ruskie (następnie ukraińskie) zadziergnięte nie tylko na roli, ale o wiele silniej w kulturze i nauce przez ludzi ze sfer wykształconych i ziemiańskich, właśnie w okresie XIX-wiecznej niewoli (Szeptyccy, Fredrowie, Dzieuduszycy), zostały mocno nadwątlone listopadowymi i późniejszymi, aż do roku 1920 krwawymi bojami, a także aktami znęcania się nad "Lachami" we wschodniogalicyskiej prowincji. Oczywiście było i tak, że w kręgach sztuki i nauki współpraca wybitnych jednostek Polaków i Ukraińców i to przetrwała. Obserwowałem z bliska dość liczne tego dowody [19, c. 19].

Wyniki przedstawione w niniejszym artykule prowadzą do podważenia wymienionego na początku stereotypu. W szczególności: relacje polsko-ukraińskie w Galicji Wschodniej w końcu XIX i na początku XX wieku **nie były** głęboko antagonistyczne i **nie polegały** na ostrej konfrontacji między dwiema istniejącymi obok siebie, ale nieprzenikającymi się nawzajem i wrogimi w swojej istocie kulturami. Co więcej, wiele faktów wskazuje na to, że właśnie współwystępowanie wielu kultur, szczególnie polskiej i ukraińskiej, składało się na niepowtarzalny klimat intelektualny Lwowa i Galicji Wschodniej, stanowiący tło środowiskowe dla powstania i rozwoju filozoficznej Szkoły Lwowskiej. A więc atmosfera kulturowy Lwowa i Galicji Wschodniej nie tylko nie stała na przeszkodzie, ale raczej sprzyjała powstaniu ukraińskiego skrzydła Szkoły.

Література:

1. Крип'якевич І. Спогади (Автобіографія) // Ісаєвич, Я. (ред.) Іван Крип'якевич у родинній традиції, науці, суспільстві. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2001.

2. Олесницький Є. Мої гімназійні літа // Ярема, С. (ред.) Ювілейна книга української гімназії в Тернополі 1898-1998. – Тернопіль-Львів: Наукове товариство ім. Шевченка у Львові, 1998. – С. 172-188.

3. Студинський К. Із днів моєї юності // Ярема, С. (ред.) Ювілейна книга української гімназії в Тернополі 1898-1998. – Тернопіль-Львів: Наукове товариство ім. Шевченка у Львові, 1998. – С. 189-191.

4. Brzozowski S. Towarzystwa naukowe we Lwowie // Suchodolski, B. (red.) Historia nauki polskiej T. IV. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987. – С. 338-360.

5. Chłopiecki J. Galicja – skrzyżowanie dróg // Chłopiecki J., Madurowicz-Urbańska H. Galicja i jej dziedzictwo. – Т. II. – Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1995. – С. 27-48

6. Glogier M. Українське часописма наукове в міжвоєнному Львові // Karolczak, K., Żaliński, H. W. (red.), Lwów – miasto, społeczeństwo, kultura: studia z dziejów Lwowa. Т. I. – Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP, 1995. – С. 168-176.

7. Hahn W. Kronika Uniwersytetu Lwowskiego. – Т. II. – Lwów: Nakładem Senatu Akademickiego C. K. Uniwersytetu lwowskiego, 1912.

8. Jaczewski B. (red.) Życie naukowe w Polsce w drugiej połowie XIX i w XX wieku. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.

9. Janusz B. (red.) Lwów dawny i dzisiejszy. Kultura, sztuka, dzieje, nauka”. – Lwów: “Mar”, 1928.

10. Lachman, I. Szkoła Lwowsko-Warszawska a Koło Wiedeńskie // Strzałkowski, W. (red.) Filozofia polska na obczyźnie. – Londyn: Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, 1987. – С. 103-118.

11. Łukasiewicz, J. Pamiętniki // Spuścizna Jana Łukasiewicza w Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, Akc. 143, Sp. 12/3A.

12. Majorek C. Ustrój galicyjskiego szkolnictwa ludowego w czasie walki o autonomię i w okresie kampanii rewolucyjnej (1860-1873) // Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie z. 32, 1968. – С. 211-232.

13. Myśliński J. Prasa Galicji w dobie autonomicznej 1867-1918. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Pracownia Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego, 1972.

14. Nicieja, S. Lwów – fenomen miasta wielu kultur i narodów // Przegląd Wschodni. – Т. III. – 1994. – С. 717-732.

15. Odojewski, W. Wyspa ocalenia. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe “Twój Styl”, 2008.

16. Opalek M. O Lwowie mojej młodości: kartki z pamiętnika 1881-1901. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.

17. Pucek Z. Galicyjskie doświadczenie wielokulturowości a problem więzi społecznej // Chłopiecki, J., Madurowicz-Urbańska, H. Galicja i jej dziedzictwo. – Т. II. – Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1995. – С. 11-25.

18. Szmyd K. Twórcy nauk o wychowaniu w środowisku akademickim Lwowa (1860-1939). – Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2003.

19. Tyrowicz M. Wspomnienia o życiu kulturalnym i obyczajowym Lwowa 1918-1939. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.

20. Vincenz, S. Z perspektywy podróży. – Kraków: Znak, 1980.

21. Weryho W. Dziesięciolecie "Przeglądu Filozoficznego" // Przegląd Filozoficzny R. XI, 1908. – C. I-XX.

22. Wiczkowski J. Lwów, jego rozwój i stan kulturalny. – Lwów: Wydział Gospodarczy 10 Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich, 1907.

23. Wittlin J. Sól ziemi. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.

УДК 124.5 + 130.2 + 141.319.8

Игорь Сухина

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИНКУЛЬТУРАЦИИ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ

В статье на теоретической основе аксиологической интерпретации культуры рассмотрено ценностное измерение таких человекотворческих процессов, как: инкультурация личности и ее культурная идентичность.

Ключевые слова: *ценность, смысл, сознание, культура, культурное творчество, личность, инкультурация, культурная идентичность.*

I. Сухина. Аксиологічне розуміння інкультурації й культурної ідентичності особистості

У статті на теоретичній основі аксиологічної інтерпретації культури розглянутий ціннісний вимір таких людинотворчих процесів, як: інкультурація особистості та її культурна ідентичність.

Ключові слова: *цінність, смисл, свідомість, культура, культурна творчість, особистість, інкультурація, культурна ідентичність.*

I. Suhina. Axiological understanding enculturation and cultural identity of the person

In article on a theoretical basis axiology culture interpretations valuable dimension such humans-creative processes as is considered: enculturation persons and its cultural identity.

Key words: *value, sense, consciousness, culture, cultural creative activity, personality, enculturation, cultural identity.*

Онтологическая связь человека и культуры предполагает задачу постижения сущностных оснований культуры как оптимального состояния человеческого бытия в мире. При этом при всем многообразии имеющихся дефиниций культуры свидетельствующих о ее особой сложности и многомерности, сама корреляция ценнос-

тей и культуры, нераздельность “ценностного” и “культурного” не вызывает сомнений.

Говоря о ценностно-антропологических основаниях культуры, надо отметить следующее. Ценность есть нечто позитивно-значимое для человека, его жизни и деятельности, и представляет собой фиксированную сознанием человека смысловую характеристику его отношения к действительности, сообразованную со своими потребностями и интересами. И поскольку для человека нет действительности не связанной с его потребностями и интересами, постольку она как мир объектов предстает перед человеком пространством актуальных и потенциальных ценностей. Следовательно, *ценности – это любые объекты (вещи, действия, процессы), имеющие значение в связи с их объективными свойствами, а также их потенциальной, а в практической деятельности – реальной способностью соответствовать потребностям и интересам человека.* Это исходное определение ценностей, фиксирующее их объектный статус можно номинировать экстерналистским.

Вместе с тем ценность не просто объект, а носитель определенного – антропоморфного смысла, если под антропоморфизмом понимать проекцию содержательных аспектов сознания человека на мир, его “очеловечивание”. В своей сущности ценность есть актуализированный смысл, значимый для человека, его жизнедеятельности, т. е. смысл, обладающий выраженным антропоморфным значением. Ценности имеют смысложизненный характер, и по отношению к смыслу понятие “ценность” можно определить так: это антропоморфный смысл, удостоверяемый в виде ответа на основной для каждой личности вопрос: “для”/“во имя чего живет и действует человек?”.

Обладающие смысложизненным содержанием и значением ценности выступают смысловым форматом человеческой жизни, благодаря которому она осознается, осмысливается, экзистенциально-переживается, становится действенной, наконец. Посредством актуализации ценностей, что выражает собой смыслополагающую активность человеческого сознания, восприятия действительности трансформируются в апперцепции (от лат. “ad” – к и “perceptio” – восприятие), т. е. сознательные восприятия, лежащие в основе всех видов мотивной, целесообразной человеческой деятельности. Именно через ценности сознание человека

определяет свое содержание, которое образуют антропоморфные значения реальных или воображаемых предметов.

Сообразные с сознанием – человеческие восприятия действительности и представления о ней всегда есть, по сути, ценностные представления: о Боге или священном, о порядке и хаосе, о добре и зле, о дозволенном и недозволенном, о красивом и безобразном, о счастье, долге, справедливости, мудрости, полезности и т. д. Тем самым, *ценности предстают ментальными образованиями – феноменами человеческого сознания, воплощающими собой антропоморфные смыслы, которые определяют его содержание, а также феноменологическую специфику восприятий и представлений человека и целевые ориентиры его поведения и деятельности.* Такое определение ценностей можно номинировать семантическим (от греч. “semantikos” – означающий), если понимать под семантикой теорию смысла, указывающую на действительную смысловую сферу человеческого бытия как свой предмет; оно наиболее важно для раскрытия внутренней природы ценности. Также это определение, удостоверяющее ценность с позиции трансцендентальных особенностей функционирования человеческого сознания, а человека как сознательно-мотивированного субъекта жизнедеятельности можно считать феноменологическим или интерналистским. Оно фиксирует субъектный статус ценностей. Соотнесение “объектного” и “субъектного” определений ценности призвано не только раскрыть сущность данного феномена, но и указать на то, что ценность не существует ни как самодостаточный “объект в себе”, ни как самопроизвольное творение “из ничего” сознанием человека. Ценность имеет субъектно-объектный характер, фиксируя собой взаимосвязь человеческой субъективности и объективной реальности. Посредством ценностей формируется человеческое отношение к действительности, конституируется система связей “человек-мир”, которая с позиции своих предметных творчески-преобразующих проявлений предстает как культура.

С позиции аксиологии (от греч. “axia” – ценность и “logos” – учение) как философской теории ценностей понятие “культуры” можно определить так: *культура – это ценностно-смысловое и детерминируемое им творчески-деятельное проявление потенциала сущностных сил человеческой природы, направленных на универсальное освоение человеком действительности, и создающее*

возможности развития человеческого начала как в его индивидуально-личностном, так и в социально-коллективном выражении. Любую культуру можно представить определенным образом упорядоченной сферой индивидуально- и коллективно-разделяемых ценностей, которая детерминирует собой смысловую содержательность человеческого бытия.

Именно ценности придают деятельности человека культуротворческий характер, если понимать этим высшую форму жизненной практики, взятую как способность человека к самореализации своих сущностных сил на основе актуализации ценностного содержания своего сознания и соответствующего этому созидания и организации предметной среды своей жизнедеятельности.

Понимание культуры как сферы/системы актуальных ценностей, мотивирующих творчески-преобразующую деятельность человека (на индивидуально-личностном и коллективном уровнях ее осуществления), указывает на то, что культура не ограничивается отдельными сегментами жизнедеятельности индивидов и общества, а проникает собой все ее стороны, придавая ей смысложизненную или мировоззренческую определенность.

Причем подлинное культурное творчество сопровождается не только преобразованием окружающей природно-географической среды в культурное пространство человеческого бытия, а совершенствованием самого человека (как субъекта культуры), сущностных сил его природы, его качеств, его личностного начала, в чем и состоит человекотворческая миссия культуры.

Поскольку смысложизненная содержательность культуры требует ее личностной интерпретации и участия, равно как и культуротворчество невозможно без индивидуальных усилий, так или иначе, имея инициативный, индивидуально-личностный характер осуществления, постольку субъект культуры выступает, прежде всего, как личность. Без личности не может быть культуры, так как личность – не только созидатель и движущая сила культуры, но и главная цель ее развития, ее ценностный приоритет. Поэтому инкультурация человеческой личности есть первостепенная задача культуры.

Инкультурация есть человекотворческий процесс придания личности необходимой (для ее полноценного социокультурного развития) культурной компетентности, посредством усвоения – интериоризации ею имеющегося культурного достояния и опыта.

Это понятие ввел американский ученый-культуролог М. Херсковиц, понимавший под инкультурацией “вхождение” индивида в конкретно-историческую форму культуры. Херсковиц полагает, что “инкультурацию” необходимо отличать от “социализации” – освоения в детском возрасте общечеловеческого способа жизни, поскольку особенность процесса инкультурации состоит в том, что, начинаясь в детском возрасте, она продолжается в виде совершенствования навыков социокультурной жизни и культурогенной деятельности и во взрослом состоянии. В процессе инкультурации Херсковиц выделил два уровня – “детство” (начальный этап приобщения индивида к культуре общества – социализация) и “зрелость” (формирование “человека культурного” в историческом контексте культуры; на этом уровне, характеризующем человека как субъекта культуры, у него появляется возможность вносить в культуру соответствующие изменения, способствующие ее развитию). При этом “инкультурация” представляет собой универсальный для жизнедеятельности индивида процесс, который длится в течение всей его жизни и формирует ее как культурное явление; можно сказать, что на основании процесса инкультурации обретаются все собственно человеческие качества, взятые в их личностной аранжировке.

В аксиологическом измерении инкультурация есть процесс усвоения и интерпретации индивидом присущих культуре ценностей; именно через усвоение присущего культуре ценностно-смыслового потенциала происходит приобщение к ее содержанию и достоянию. И в этом процессе человеческая личность выступает как генератор и преобразователь ценностей. Приобщаясь к ценностно-смысловому миру культуры, его паттернам, личность извлекает, усваивает и интерпретирует определенные комплексы ценностей, воплощая их в ходе своей жизнедеятельности; будучи субъектом сознательного жизнедействия, личность сама представляет собой ценностный паттерн – устойчивый комплекс ценностей, воплощающийся в персонафицированных ценностных представлениях, действиях с ними связанных, и оценках; причем этот ценностный паттерн как смысло-содержательная основа личности, если понимать ее процессуально, находится в состоянии развития и обогащения. Личность является органической частью “ценностно-смыслового универсума культуры” (С. Крымский),

обретающего через личность свою действенность, свои конфигурации, а в предельном плане – и свою действительность; каждая культура в универсальном своем выражении являет собой определенную, исторически-обусловленную версию смысла человеческого существования, который воплощается в жизнедеятельности личности, и ею иницируется.

Внутренняя целостность человеческой личности, смысловое единство и тождество ее самой себе в различных формах поведения и деятельности, а также в ходе общего, связанного с инкультурацией, личностно-качественного развития обеспечивается через присущую ее самосознанию идентичность как неотъемлемую составляющую инкультурации, как ее итог и показатель. На основе идентичности осуществляется развивающееся единство личности со своими сущностными силами, ее способность проявления своей сущности в конкретных условиях жизни. *Идентичность – это представление человека о самом себе, обеспечивающее тождественность его “Я” как смыслового центра сознания и определяющее целостность его содержания, которая проявляется в сознательно-мотивированном поведении и деятельности; в общем, идентичность есть вырабатываемый человеком “образ себя”, с которым связано осознание подлинности, уникальности и смысложизненной значимости своего существования, и который имеет ценностный характер.*

Можно сказать, что личность есть ценностно-идентифицированный образ человеческого “Я”, который служит основой внутренней рефлексивной самооценки и презентует то, каким человек видит себя, каким он хотел бы быть, и чему он стремится соответствовать. *В аксиологическом измерении идентичность – это наиболее экзистенциально-значимые для человека ценности, с которыми он отождествляет (идентифицирует) свое “Я” или персонифицированную самость. У каждой личности есть свои приоритетные, наиболее экзистенциально-значимые для нее ценности, с которыми она себя идентифицирует, и которые придают смысложизненную определенность ее жизнедеятельности. Они являются экзистенциально-персонифицированной доминантой ценностного паттерна, который удостоверяет собою личность, – его средоточием, квинтэссенцией. И эти свои ценностные предпочтения индивид изначально черпает из ценностно-смыслового мира культуры; инкультурация как раз и связана с тем, что из свое-*

го “вхождения” в культуру человек обретает возможность наделять предметными ценностями не только слова и вещи, но и свое поведение, свою деятельность, свое “Я”, свою жизнь. Идентичность личности как персонифицированная интеграция человеческого бытия имеет культурное содержание и определяется инкультурацией, в которой она обретает свое подлинное – человекотворческое значение (будучи в своем выраженном состоянии показателем ее зрелости). Инкультурацию личности с присущей ей идентичностью можно считать формообразованием (в аристотелевском смысле этого термина) человека и человеческого бытия.

Полноценная инкультурация личности призвана сделать человеческое бытие подлинным “бытием в культуре”, и тем самым реализовать истинное призвание человека как культурного существа с его главными потребностями (мета-потребностями) – обретением смысла собственного существования и творческим самовыражением на этой ценностно-мировоззренческой основе. Поэтому инкультурация является (и должна быть) сердцевиной культурных традиций, через которые осуществляется трансляция культурного опыта и передача смысложизненного содержания культуры, ее человекотворческой сущности, соответствующим образом формирующей человеческое бытие.

Поэтому даже в условиях современной культуры инновационного типа и иницируемой ею глобализации роль культурных традиций не у mažаются, даже наоборот – они должны обрести свою новую значимость – оптимальных культурных паттернов жизнедеятельности человека с позиции адекватных гуманистическому духу культуры и культуротворчества ценностей; т.е. тех ценностей, которые, так или иначе, имеют сверх-утилитарный характер и на протяжении всей человеческой истории обеспечивают развитие культуры, общества и самого человека (как субъекта культуры). К таким культурным ценностям можно отнести: священное, истину, добро, красоту, творчество, мудрость, любовь, гармонию, справедливость, долг и др. Это те ценностные универсалии, которые выступают средоточием человеческой духовности, и которые имеют общечеловеческое или общегуманистическое значение. Ориентация на такие ценности обеспечивает подлинную смысложизненную содержательность человеческого бытия в его культурогенной пролонгации.

Инкультурация личности на основе общегуманистических культурных ценностей есть все-временный приоритет человеческого бытия как культуры, на которую более всего возлагаются основные надежды, когда речь идет о необходимости сохранения, обновления (или возрождения) человеческой действительности как ценностно-преображенного бытия; ведь с культурой и ее ценностями связаны все подлинные достижения человеческой истории.

Литература:

1. Ильин В. В. Аксиология / В. В. Ильин. – М. : Изд-во МГУ, 2005. – 216 с.
2. Каган М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб. : ТОО ТК “Петрополис”, 1996. – 416 с.
3. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Видавничий дім “Кієво-Могилянська академія”, 2008. – 367 с.
4. Лазарев Ф. В., Литтл А. Брюс Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф. В. Лазарев. – Симферополь : СОНАТ, 2005. – 192 с.
5. Столяренко Л. Д., Самыгин С. И., Сущенко Л. Г. Культурология : учебное пособие / Л. Д. Столяренко. – М. : ИКЦ “МарТ”, 2006. – 352 с.

УДК 008

Katarzyna Zabratańska

“NOWA TOŻSAMOŚĆ” W KONTEKŚCIE KULTURY GLOBALNEJ

Problematyka niniejszego referatu skoncentrowana jest na zagadnieniach transformacji zachodzących we współczesnej kulturze w kontekście zagadnienia tożsamości, wielokulturowości, koegzystencji kultur. Szczególna uwaga została zwrócona na kilka aspektów tj.: globalizacja, definicja tożsamości w ponowoczesnych realiach oraz roli mass mediów w kreowaniu wizerunku współczesnej kultury między innymi w kreowaniu cybernetycznej rzeczywistości i nowych jakości w stosunkach międzyludzkich.

Kluczowe słowa: *kultura globalna, tożsamość jednostkowa i zbiorowa, mass media, multikulturowość.*

K. Zabratanska. “New identity” in the context of global cultur.

The article is dedicated to specific issues of global culture and its influence to the individual and collective identity. The Author analyzes influence of global processes in contemporary reality enclosing its multicultural dimension. She presents the most popular conceptions of global culture role of mass media and connections between cultural identity and modern problems of transmission of cultural memory is also examined.

Key words: *global culture, individual and collective identity, multiculturalism, mass-media.*

К. Забратањска. “Нова ідентичність” в контексті глобальної культури

Проблематика цієї статті зосереджена на питаннях трансформації сучасної культури в контексті проблеми ідентичності, багатокультурності, співіснування культур. Особливу увагу звернуто на декілька аспектів, таких як глобалізація, визначення ідентичності в постсучасних умовах, а також роль мас-медіа в творенні образу сучасної культури, зокрема, у творенні кіберреальності та нових властивостей міжлюдських взаємин.

Ключові слова: *глобальна культура, індивідуальна і колективна ідентичність, мас-медіа, мультикультуралізм.*

Pojęcie globalizacji weszło do języka potocznego, obecne jest tak w dyskursie dziennikarskim, politycznym, jak i codziennym. Zwykle komentowane jest jako zjawisko o ambiwalentnej semantyce, z jednej strony ma pejoratywną etykietę i utożsamia się je jako źródło komplikacji współczesnego świata; a z drugiej wprost przeciwnie – jako szansa na ich przezwyciężenie¹. U podstaw fascynacji globalizacją leży realny proces społeczny związany z ekspansywnym rozwojem nowoczesnej formacji społecznej². Globalizacja jest interpretowana jako obiektywny proces kurczenia się świata i jednocześnie wzrost świadomości, że stanowi on całość. Należy wyraźnie podkreślić, że nie oznacza ona bynajmniej uniwersalizacji, ale wzmocnienie "całościowości" systemu stosunków pomiędzy społeczeństwami, państwami, grupami i jednostkami; oznacza również systemowość i współzależność rzeczywistości a nie jej uniformizację³. Istnienie systemu globalnego można zatem uznać za sukcesywną dyferencjację, a nie standaryzację⁴. "Globalizacja polega na wielości powiązań i wzajemności oddziaływań państw i społeczeństw tworzących obecny system światowy"⁵. Procesy globalizacyjne obejmują komunikację, gospodarkę, transport, kulturę, politykę, informację, etc. Sens tych transformacji wyraża się nie tylko w zacieraniu granic traktowanych w sposób literalny, ale również tych na poziomie symbolicznym, psychologicznym. Badacze wyróżniają cztery fundamentalne płaszczyzny, na których zachodzi globalizacja: polityczna, militarna, ekonomiczna i kulturowa. Zwyczajowo zwraca się uwagę zwłaszcza na dwie ostatnie tzn. wolnorynkowy kapitalizm i kulturę popularną wykorzystująca nowoczesne media⁶. Procesowi globalizacji sprzyja liberalizacja warunków przepływu kapitału, towarów, usług i wiedzy. W wymiarze ekonomicznym, od którego powszechnie uważa się, że proces ten się rozpoczął, oznacza wzrost

¹ P. Sztompka, Socjologia. Analiza społeczeństwa, Kraków 2004, s. 582.

² Ibidem, s. 582.

³ M. Ziółkowski, Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dylematy teoretyczne i praktyczne, "Kultura i Społeczeństwo" 1998 nr 4, s. 55.

⁴ Ibidem, s. 56.

⁵ Cyt. za. J. Miluska, O komercjalizacji tożsamości narodowej, [w:] Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej, T.1, red. J. Nikitorowicz, M. Sobeci, D. Misiejuk, Białystok 2001, s. 49.

⁶ Ibidem, s. 49, 56.

swobody przepływu kapitału, towarów, wiedzy i ludzi między krajami. Czyli jest to proces stopniowego zanikania granic gospodarczych i jakościowy skok w mobilność czynników produkcji¹.

Wojciech Burszta przez globalizację rozumie procesy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i demograficzne w obrębie narodów, które w coraz większym stopniu przekraczają tradycyjnie rozumiane granice narodowe i państwowe, identyfikowane dodatkowo z granicami kultur. Jego zdaniem globalizacja znamionuje ponadnarodowy charakter zmian, w tym kulturowych. Są one niezależne od konkretnych terytoriów narodowych i odbywają się w przestrzeni ponadlokalnej. Globalizacja jest procesem bardziej abstrakcyjnym, mniej zinstytucjonalizowanym i nie odwołującym się intencjonalnie do konkretnych narodów². Zjawiska o globalnym zasięgu (migracje, komercjalizm kultury, komunikacja technologiczna, finanse, rozwój światowego turystyki) umieszczane są w wielowymiarowej przestrzeni globalnej, przestrzeni kosmopolitycznej. Wspólnoty kulturowe przestają być postrzegane jako odrębne jednostki – stają się komponentami globalnego terytorium³.

Globalizacja to problem złożony, funkcjonujący na wielu różnych płaszczyznach. Z jednej strony to homogenizacja, zwłaszcza jeśli chodzi o kulturę popularną promującą te same dla wszystkich wartości, te same wzory konsumpcji, ale również to dywersyfikacja, doprowadzająca do wyodrębniania się i tworzenia nacjonalizmów, poszukiwania odrębności, budowania tożsamości. Globalizacja wychodzi naprzeciw procesom emancypacyjnym społeczności lokalnych rozpowszechniając dzięki mass-medium właściwe sobie treści kultury. Symbioza kultury lokalnej i globalnej znajduje wyraz w eklektyzmie kultury popularnej wykorzystującej i łączącej tradycjonalizm lokalny i mniejszościowy⁴. Wśród zagrożeń ze strony globalizacji pojawiają się następujące argumenty: wraz z pomnażaniem symboli, zmniejsza się identyfikacja jednostki z nimi, co może doprowadzić do alienacji; zatarcie specyfiki między

¹ W. Szymański, *Globalizacja, wyzwania i zagrożenia*, Warszawa 2001, s. 14-15.

² W. J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 157.

³ Ibidem s. 159, 161-162.

⁴ K. Błeszyńska, *Mieszkańcy globalnej wioski- tożsamość społeczna a procesy indywidualizacji*, [w:] *Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*, T.1, red. Nikitorowicz, M. Sobiecki, D. Misiejuk, Białystok 2001, s. 121.

nacjami; przedkładanie przynależności grupowej nad narodową. Z drugiej strony badacze podają, iż może ona wzmocnić tożsamość narodową¹.

Dyskusja nad pojęciem globalizacji jest bardzo żywotna czego konsekwencją jest brak spójnej definicji tego pojęcia. Pojęcie globalizmu stanowi swoisty oksymoron, z jednej strony mówiąc o globalizmie mamy na myśli uniwersalizm, unifikację; z drugiej zaś regionalizm i rewitalizację "małych ojczyzn". Są to definicje komplementarne i stanowią dwukierunkowe katalizatory doświadczanych przemian. Mamy do czynienia z paralelnymi zjawiskami: obroną swojskości i regionalizmu oraz z profilaktyką etnocentryzmu i szowinizmu².

Aspektem uwikłanym czy też sprzężonym z dokonującymi się przeobrażeniami jest tożsamość zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Pojęcie tożsamości jest jednym z wielu, które współcześnie podlega intensywnej eksploatacji. Teorie tożsamości społecznej należą do grupy koncepcji, które wyrosły na gruncie badań poświęconych mechanizmom zachowań i procesów grupowych, z szczególnym naciskiem na konflikt i dyskryminację. Do kluczowych należą koncepcje Henryka Tajfela. Jego zdaniem przyczynkiem do powstawania różnego rodzaju animozji są procesy budowania definicji własnej osoby, czyli konstruowania tożsamości. Kształtowanie tożsamości jednostkowej opiera się na wyróżnieniu cech osobowych, niepowtarzalnych. Z kolei tożsamość społeczną konstytuuje przeświadczenie jednostki o przynależności do określonej grupy, względem, której okazuje emocjonalne i wartościujące nastawienie. H. Tajfel wyróżnia trzy funkcje tożsamości społecznej:

- usytuowanie jednostki w przestrzeni życia zbiorowego;
- dostarczanie poczucia bezpieczeństwa i jest regulacja społecznych zachowań jednostki;
- stanowi źródło autokoncepcji opartej na przejściu stereotypowych cech członka danej grupy³.

H. Tajfel wyróżnia ponadto dwojakiego rodzaju zachowania: interpersonalne i międzygrupowe, które prowadzą odpowiednio do

¹ N. Wiśniewska, Tożsamość narodowa w dobie globalizacji, [w:] Kultury tradycyjne, op. cit., s. 104-108.

² J. Nikitorowicz, Wielopłaszczyznowa i ustawicznie kreująca się tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym a edukacja kulturowa, [w:], Kultury tradycyjne, op. cit., s. 15.

³ K. Błęszyńska, op. cit., s. 112.

postaw zindywidualizowanych bądź kolektywnych, i mają one w dużej mierze charakter zdeterminowany kontekstualnie. Pozostają one w ścisłej korelacji ze sobą prowadząc do wypuklenia cech którejs z nich. Aktywizacja tożsamości społecznej w linii prostej prowadzi do pobudzenia mechanizmów kategoryzacji i stereotypizacji obrazu członków grupy własnej i obcej. Konsekwencją tego jest wyostrenie się granicy między poczuciem podobieństwa względem grupy własnej a dystansu wobec obcej. Własności tego typu H. Tajfel określa mianem atrybutów kryterialnych i atrybutów korelacyjnych. Pierwsze z nich stanowią instrument rozgraniczenia grupy własnej i obcej. Z kolei atrybuty korelacyjne wyrażają podobieństwo jednostki względem grupy, do której przynależy. Na tej podstawie kreowane są pozytywne wizerunek, lojalność, rywalizacja, etc.¹

Pojęcie tożsamości indywidualnej w socjologicznej perspektywie badawczej oznacza konfiguracje swoistych właściwości ciała i umysłu przysługujących tylko i wyłącznie danej jednostce, która tym sposobem staje się bytem *sui generis*. Obejmuje takie cechy jak: wygląd, uroda, dziedziczny i unikalny kod genetyczny, osobowość będąca rejestracją niepowtarzalnych doświadczeń życiowych, posiadana wiedza, nasze poglądy przekonania, wyznawane wartości, etc.² Z kolei o tożsamości zbiorowej mówi się wówczas, gdy świadomość nabiera wymiaru powszechnego, rozwiniętego wśród członków zbiorowości oraz skierowana jest zarówno do wewnątrz, jak i na zewnątrz³. Ma ono ścisłą konotację z tradycją interakcjonistyczną, pełniło tam funkcję jednej z elementarnych koncepcji stosowanych do deskrypcji różnorodnych aspektów uwikłań indywidualnego aktora społecznego. Reprezentanci tego stanowiska badawczego często podkreślają, iż kategoria tożsamości znaczy tyle, co ułożone, zgodnie z subiektywnym kryterium, w hierarchicznym porządku koncepcje siebie.⁴ Z kolei Anthony Giddens definiuje tożsamość jako: “[...] aktualnie posiadane przez jednostkę poczucie tego, czym jest, uwarunkowane jej bieżącymi interakcjami z innymi. Tożsamością jest to jak jednostka siebie pojmuje, klasyfikuje, nazywa”⁵.

¹ Ibidem, s. 112-113.

² P. Sztompka, op. cit. s. 181.

³ Ibidem, s. 185.

⁴ Z. Bokszański, Tożsamości zbiorowe, Warszawa 2005, s.57.

⁵ G. Mathews, Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki., Warszawa 2005, s. 36.

W ujęciu socjologii tożsamość jest silnie związana z pojęciem narodu i jego kulturą. Antonina Kłoskowska określa ją jako “ [...] szeroki i złożony układ (syndrom) sposobów działania, norm, wartości i symboli, wierzeń i dzieł symbolicznych, który przez jakąś zbiorowość społeczną, uważany jest za własny, jej w szczególności przysługujący, wyrosły z jej tradycji i historycznych doświadczeń oraz obowiązujący w jej obrębie. Każda kultura narodowa dysponuje kanonicznym – lub inaczej – klasycznym zespołem dzieł artystycznych, wiedzy, norm i zasad, których znajomość uważa się za obowiązującą członków zbiorowości narodowej i która jest wpajana nowym pokoleniom w procesie kulturalizacji, czyli wprowadzania w kulturę przez tradycję rodzinną, środowisko i specjalne środowisko oświatowe”. Według W. Kwaśniewicza nastąpiło to w trzech etapach. Pierwszy miał charakter ideologiczny na przełomie XVIII i XIX w., gdy kulturę traktowano jako dorobek stanu szlacheckiego. W pierwszej połowie XIX w. – etap drugi – pojęcie to rozumiano jako sumę osiągnięć wszystkich członków społeczeństwa. Trzecia koncepcja zakłada, że całość osiągnięć pojmowana jest jako wspólne dziedzictwo całego narodu. Z tych właśnie względów jestem zdania, że nasz naród nie jest szczególnie podatny na “zgubne” procesy globalizacji. Długoletnia walka w obronie własnej tożsamości, polskości spowodowała, że nie jesteśmy zdolni do tego, by się wyrzec ikon naszej kultury¹. W związku z tym identyfikacja z rdzennymi wartościami jest jednym z konstytutywnych komponentów decydujących o poczuciu tożsamości. Niebagatelna rola tych czynników wynika z faktu, iż pełnią one funkcję integracyjną kształtując poczucie wspólnoty, ciągłości czasoprzestrzennej, oraz stanowią “tarczę obronną” w sytuacji zagrożenia *status quo* określonego narodu. Jak pisze A. Kłoskowska: “w kształtowaniu pełnej tożsamości indywidualnej człowieka nowoczesnego uczestniczą wątki czerpane z różnych kultur narodowych: elitarnych i popularnych, współczesnych i historycznych. Nie jest to droga odrzucenia kultury narodowej, ale rozszerzenia identyfikacji ludzkiej jednostki”². Ten stan rzeczy jest wynikiem zmierzania świata w kierunku globalizacji. Jest to nieuniknione, nie mniej nie musi mieć negatywnej konotacji, ponieważ stykamy się z skumulowanymi problemami, które na poziomie narodu

¹ A. Kłoskowska, *Kultura narodowa*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 51-53.

² *Ibidem*, s. 60-61.

nie mogą być rozwiązane. Konieczna jest, zatem interwencja na szerszą skalę, gdyż wówczas uruchomione zostaną skuteczniejsze instrumenty o większej wydajności.

Należy podkreślić, że napotkać można fatalistyczne wizje spowinowacenia kultury narodowej i europejskiej, czy szerszej globalnej. Zwolennicy takiego poglądu obawiają się, bowiem ekspansji wartości laickich, kosmopolitycznych, relatywizmu i uniwersalistycznych. Taką perspektywę nakreślił Gordon Mathews, który zauważa trzy poziomy kształtowania "ja":

– poziom oczywistości, charakteryzujący się tym, iż jednostka działa bez zastanowienia i poniżej poziomu samokontroli w związku, z czym może być uświadomiony tylko pośrednio;

– poziom shikata-ga nai, odnosi się do stałych rzeczy, na które nie mamy wpływu, zaś, co do inicjatywy jednostki, to wynika ona z przypadku, odbywa się, co prawda poza zasięgiem pełnej samokontroli, nie mniej w sposób świadomy;

– poziom, na którym działamy z wyboru, dysponując własnymi przekonaniami, pełną kontrolą i zrozumieniem sytuacji; jest to poziom najpłytszy, dający iluzję swobody procesu decyzyjnego; często utożsamiany z supermarketem kultury¹.

Jak podkreśla G. Mathews na skutek zadziałania określonego impulsu uruchamiają się mechanizmy właściwe poziomowi oczywistości i wówczas nasza autoidentyfikacja zostaje uruchomiona. Takie sytuacje powodują, że samookreślenie nie pozostawia najmniejszej wątpliwości i trudności. Nie da się jednak ukryć, że częściej jednak pozostajemy w strefie wpływów kosmopolitycznej tożsamości, której G. Mathews nie ocenia pozytywnie². Oponenti podkreślają jednak, że przeniesienie wzorców z innych kultur może jedynie nas wzbogacić, a idąca za tym technologizacja życia to ułatwi³. Piętnowanie globalizacji wynika z faktu, iż na jej skutek doszło do rozerwania więzi terytorialnych i nadmiernej koncentracji na dobrach oraz czynnościach konsumpcyjnych. Nie mniej, globalizacja nie wyklucza symbiozy kultur, co więcej doprowadziła ona do przyspieszenia i większej płynności specyficznych dla jej odmian wzorów. Pojęciem tożsamości indywidualnej zajmowała się również

¹ G. Mathews, op. cit., s. 30-33.

² Ibidem, s. 34-35.

³ M. Filipiak, Kultura narodowa a procesy globalizacji, [w:] Encyklopedia kultury, op. cit., s.162.

M. Jarymowicz. Ten rodzaj tożsamości odpowiada za skłonność do konformizmu, etnocentryzmu, determinuje społeczne funkcje jednostki. Rozwój tożsamości jej zdaniem jest rozciągnięty na całe życie jednostki, co już wcześniej sygnalizowałam pisząc o jej dynamicznym wymiarze. Zarówno tożsamość indywidualna, jak i społeczna odpowiedzialne są zdaniem tej autorki za schematy poznawcze jednostki, akceptowane wzory norm i wartości i specyfikę stosunków społecznych¹. "Przekazywane wizerunki oswajają z ich specyfiką, wskazują atrybuty dzielone z odbiorcą przekazu, wzory zachowań w relacjach interpersonalnych. Kontakt medialny buduje przy tym podstawy porozumienia w ewentualnym kontakcie realnym, oswajając odmienność i neutralizując towarzyszące jej poczucie niepewności"².

Dyferencjacja tożsamości odwołuje się do różnych kontekstów, które starają się w jak najbardziej obiektywny i racjonalny sposób dokonać eksplikacji tego pojęcia. Jak sam postmodernizm, tak i identyfikacja tożsamości jest wielopoziomowa i eklektyczna.

Wielokulturowość rozumiana jest nie jako współwystępowanie dwóch lub więcej kultur obok siebie lecz jako pewne rozwiązania systemowe, społeczna koherencja, koegzystowanie oraz swobody demokratyczne. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest coraz powszechniejsza chęć, a nawet konieczność werbalizowania swoich potrzeb, aspiracji oraz tworzenie nowej pod względem jakościowym definicji tożsamości. Wielokulturowość stanowi nieodzowny element współczesnej rzeczywistości, spowodowała, że społeczeństwa stały się bardziej otwarte na wymianę doświadczeń, dialog. Zarzucenie hermetyczności mentalnej, świadomościowej zaowocowało również wzmoczoną podatnością i wrażliwością na zewnętrzne wpływy. Idąc za Jerzy Nikitrowicz zwraca uwagę na następujące aktualne problemy związane ze zjawiskiem globalizacji:

Czy otwartość prowadzi do zagubienia, czy też multiplikacji tożsamości?

Wielokulturowość zwiększa czy ogranicza szanse rozwoju?

Czy równouprawnienie kultur jest możliwe?

Czy możliwe jest kulturowe zespolenie społeczeństw europejskich?

Czy poznanie innych kultur zmniejsza dystanse społeczne?

¹ K. Błęszyńska, op. cit., s. 122.

² Ibidem, s. 122.

Jaką kondycję mieć będzie narodowa tożsamość?¹

Powyższe problemy wynikają m. in. z przekonania, iż tożsamość kulturowa łączy w sobie element niezmienności ciągłości osoby, podlegając jednocześnie ustawicznym zmianom. Na odrębność “ja” składają czynniki biologiczne – potencjał genetyczny, jak również zanurzenie w wartościach familijno-parafialnych. Pociąga to za sobą konsekwencje w postaci posiadania zdolności do autoidentyfikacji, z drugiej zaś wykazujemy predyspozycje do chłonięcia odmienności płynących z zewnątrz. Ustrukturalizowana i celowa tożsamość kulturowa zaszczenia w jednostce poczucie odpowiedzialności, poszanowania wolności, stąd tożsamość osobista jest zawsze tożsamością społeczną. Tożsamość kulturowa jest swoistym fenomenem, jednak nie byłaby możliwa gdyby nie tożsamość małych ojczyzn, czy ta wykształcona w rodzinie².

Zauważalną tendencją jest komercjalizacja tożsamości narodowej, która uwarunkowana jest transformacjami społeczno-kulturowymi. Obejmują one sferę zmian demograficznych, adaptację kapitalistycznych i indywidualistycznych orientacji; dynamikę i płynność systemów ustrojowych, ekonomicznych i politycznych; tendencje globalizacyjne. Zasadniczymi przejawami wskazanych zjawisk jest konsumpcjonizm i pragmatyzacja świadomości³, które skłaniają jednostki do racjonalizacji i kalkulacji rzeczywistości. Pojawienie się płynnej kosmopolitycznej tożsamości stanowi poważne zagrożenie dla dziedzictwa narodowego⁴. Implikuje to liczne deformacje na płaszczyźnie multikulturowości, które w skrajnych przypadkach mogą prowadzić do radykalnych separatyzmów czy fundamentalizmów. Nie mniej aktualne przekształcenia obligują nas do pełnej akceptacji pluralizmu kulturowego oraz reorientacji w tej dziedzinie, kładąc akcent nie tylko na adaptację, ale również edukację. Jak podkreśla Krystyna Błęszyńska narzędziem do niwelowania różnicy, czy wrogości międzygrupowej mogą być programy wzajemnej edukacji, współpracy, wymiany doświadczeń, sukcesywnego osvajania się z odmiennościami.⁵ Jest to bardzo istotna procedura gdyż może doprowadzić do skonstruowania wspólnej

¹ J. Nikitorowicz, op. cit., s. 23.

² Ibidem, s. 23-26.

³ J. Miluska, op. cit., s. 47.

⁴ J. Nikitorowicz, op. cit., s. 20.

⁵ Ibidem, s. 120.

definicji tożsamości satysfakcjonującej szerokie środowiska. Mnogość definicji tożsamości świadczy o tym, że jest to zagadnienie o charakterze dynamicznym, ulegające nieustannym modyfikacjom semantycznym, które korespondują z faktem zmienności rzeczywistości⁶.

Kolejny istotny obszar, związany ze współczesną kulturą, dotyczy wpływu środków masowego przekazu na jej kształt. Funkcje mediów można interpretować przez pryzmat czterech kategorii: jako **tekst**, **katalizator rozwoju**, **narzędzie** i **towar**⁷. Znaczenie Internetu w tym kontekście można wyjaśniać przez dwa skrajne stanowiska. Pierwsze z nich traktuje Internet w kategoriach cudu techniki, ograniczającego bariery międzyludzkie, zaś oponenti twierdzą, iż Internet jest skupiskiem znudzonych ludzi. Nie da się w żadnym stopniu zakwestionować faktu, iż dzięki Internetowi znaleźliśmy się u progu zmiany cywilizacyjnej. "Elektroniczna wieża Babel" stworzyła możliwości intensywniejszych kontaktów i zwiększyła dostęp do informacji publicznej⁸. Powstała nowa kategoria tożsamości – cybertożsamość. Interakcje zachodzące na poziomie rzeczywistości internetowej charakteryzują się pozorną anonimowością gdyż nie da się uniknąć pozostawienia elektronicznego śladu. Korzystając z Internetu jego użytkownicy nie zawsze mają świadomość, jakie ma on silne oddziaływanie na różne aspekty życia. Używanie Internetu jest tożsame z działaniem członków społeczności przy pomocy sieci, w celu odnalezienia i wykorzystania informacji⁹. Wynalazek Internetu stał się przestrzenią aktywności wielu grup.

Internauci spełniają kryteria grupy społecznej uzyskując informacje, przesyłając wiadomości, a nawet tworząc ich komponenty. Mają poczucie odrębności, świadomość problemów specyficznych dla Internetu¹⁰, posiadają wspólne źródła informacji oraz autorytety, do których zaliczają się doświadczeni użytkownicy Internetu¹¹. Nowe media komputerowe wpisują się w zasadę uprzedmiotowienia i eksternalizowania operacji myślowych. Zasada hiperłączy, która jest podstawą mediów interaktywnych uprzedmiotawia proces

⁶ K. Błężyńska, op. cit., s. 118-119.

⁷ M. Filipiak, Homo communiicantis. Wprowadzenie do teorii masowego komunikowania, Toruń 2002, s. 113 i nn.

⁸ T. Goban-Klas, Cywilizacja medialna, Warszawa 2005, s. 154.

⁹ Ż. Polowczyk, Internet-Media-Edukacja-Polityka, Poznań 2004, s. 42.

¹⁰ Ibidem, s. 43.

¹¹ Ibidem, s. 42-43.

asocjacji. Współczesne pokolenie jest więc zmuszone do podążania za zaprogramowanymi wcześniej i obiektywnie istniejącymi skojarzeniami¹.

Społeczeństwo informacyjne jest jednocześnie społeczeństwem globalnym, społeczeństwem wiedzy i integracji. Ten ostatni aspekt wyraża się głównie przez fakt, iż mamy do czynienia z procesem powstawania jedności w różnorodności². Postęp technologiczny nobilitował media przypisując im nowe zadania: rozwój i doskonalenie, interaktywność, funkcjonalizacja, etc. Kultura społeczności sieciowej wykazuje cechy medium dzięki, któremu istnieje czyli Internetu. Do tych charakterystyk należą: interaktywność, hipertekstualność, wirtualność, nawigacja i decentryzacja³. Media wkroczyły w życie człowieka towarzysząc mu od najmłodszych lat. Jak podają badania kultura informacyjna interferuje tak intensywnie w egzystencję jednostki, iż podporządkowuje sobie jej organizację wypełniając "medialną treścią"⁴. Wykorzystanie technologii komputerowych wnosi nową jakość społecznych interakcji oraz zmienia postrzeganie rzeczywistości, która zaczyna zatracać swój fizyczny charakter na rzecz wirtualnego.

Bibliografia:

1. Błęszyńska K., Mieszkańcy globalnej wioski- tożsamość społeczna a procesy indywidualizacji, [w:] Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej, T.1, red. J. Nikitorowicz, M. Sobiecki, D. Misiejuk, Białystok 2001.
2. Bokszański Z., Tożsamości zbiorowe, Warszawa 2005.
3. Burszta W. J., Antropologia kultury, Poznań 1998.
4. Dziedzic B., Kultura społeczności sieciowej, [w:] Media i edukacja w dobie integracji, red. W. Strykowski, W. Skrzydlewski, Poznań 2002.
5. Filipiak M., Homo communiicanis. Wprowadzenie do teorii masowego komunikowania, Toruń 2002.
6. Filipiak M., Kultura narodowa a procesy globalizacji, [w:] Encyklopedia kultury polskiej, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991.

¹ L. Manovich, Język nowych mediów, Warszawa 2006, s. 134-135.

² W. Strykowski, Media i edukacja medialna w tworzeniu współczesnego społeczeństwa, [w:] Media i edukacja w dobie integracji, red. W. Strykowski, W. Skrzydlewski, Poznań 2002, s. 13-14.

³ B. Dziedzic, kultura społeczności sieciowej, [w:] Media i edukacja w dobie, op. cit., s. 157.

⁴ J. Izdebska, Dzieci "globalnej wioski"- nowy wymiar dzieciństwa. Wyzwania pedagogiczne, [w:] Media i edukacja w dobie, op. cit., s. 93.

7. Goban-Klas T., Cywilizacja medialna, Warszawa 2005.
8. Izdebska J., Dzieci "globalnej wioski"- nowy wymiar dzieciństwa. Wyzwania pedagogiczne, [w:] Media i edukacja w dobie integracji, red. W. Strykowski, W. Skrzydlewski, Poznań 2002.
9. Kłoskowska A., Kultura narodowa, [w:] Encyklopedia kultury polskiej, red. A Kłoskowska, Wrocław 1991.
10. L. Manovich, Język nowych mediów, Warszawa 2006.
11. Mathews G., Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki, Warszawa 2005.
12. Miluska J., O komercjalizacji tożsamości narodowej, [w:] Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej, T.1, red. J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk, Białystok 2001.
13. Nikitorowicz J., Wielopłaszczyznowa i ustawicznie kreująca się tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym a edukacja kulturowa, [w:] Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej, T.1, red. J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk, Białystok 2001.
14. Polowczyk Ż., Internet-Media-Edukacja-Polityka, Poznań 2004.
15. Strykowski W., Media i edukacja medialna w tworzeniu współczesnego społeczeństwa, [w:] Media i edukacja w dobie integracji, red. W. Strykowski, W. Skrzydlewski, Poznań 2002.
16. Sztompka P., Socjologia. Analiza społeczeństwa, Kraków 2004.
17. Szymański W., Globalizacja, wyzwania i zagrożenia, Warszawa 2001.
18. Wiśniewska N., Tożsamość narodowa w dobie globalizacji, [w:] Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej, T.1, red. J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk, Białystok 2001.

УДК 327.8

Ірина Миколаєнко

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА КУЛЬТУРНИЙ ІДЕНТИЧНОСТІ. ГЕНЕЗА І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ

Цю статтю присвячено одній із проблем глобалізованого світу – культурній ідентичності, яка виступає протилежністю глобалізованої культури щодо вирішення конфліктів сучасності. Вибудовується парадигма сумісного культурного розвитку людства, яка спирається на принцип взаємної культурної відкритості та взаємної толерантності, що створює умови для діалогу та кооперації різних соціокультурних та політико-економічних систем.

Ключові слова: культурна ідентичність, глобалізаційна культура, толерантність, економіка, геокультура, ЗМІ, комунікації, цінності.

I. Mikolaenko. Globalisations culture as alternative of cultural identity. Origin and prospect of development

In this article one of problems of the globalization world is examined is a cultural identity that comes forward opposition of the globalized culture in the questions of decision of conflicts of contemporaneity. An author lines up the paradigm of joint cultural development of humanity, which leans against principle of mutual cultural openness and mutual tolerance, that results in a dialogue and co-operation different with sociocultural, cultural and economic systems.

Keywords: cultural identity, globalization culture, tolerance, economy, геокультура, MASS MEDIA, communications, values.

И. Миколаєнко. Глобализационные культура как альтернатива культурной идентичности. Генеза и перспективе развития

Данная статья посвящена одной из проблем глобализирующегося мира – культурной идентичности, которая выступает противоположностью глобализированной культуры по решению конфликтов современности.

Выстраивается парадигма совместного культурного развития человечества, которая опирается на принцип взаимной культурной открытости и взаимной толерантности, что создает условия для диалога и кооперации различных социокультурных и политико-экономических систем.

Ключевые слова: культурная идентичность, глобализационная культура, толерантность, экономика, геокультуры, СМИ, коммуникации, ценности.

Термін “глобалізація” було запропоновано на початку 60-х років ХХ століття завдяки працям теоретиків Римського клубу – Е. Ласло, Д. Медоуз, М. Месарович, Е. Печчеї та інших, проте його зміст до цього часу залишається дискусійним, що доводить, що *глобалізація* – це процес, який існує в реальному часі. Наприклад, українські вчені пов’язують глобалізацію з падінням комуністичних режимів, що поклато край біполярному поділу світу й глобальному ідеологічному протистоянню. Країни Центральної та Східної Європи, європейські й азійські держави, що утворились на теренах колишнього СРСР, підпали під західний вплив. Під західним контролем опинились колишні країни соціалістичної орієнтації у третьому світі. Започатковані Ден Сяопіном реформи в комуністичному Китаї також наблизили його до Заходу. І тому “... за такого глобального впливу Заходу стало можливим говорити про “кінець історії”, “мондалізацію”, “вестернізацію” всього світу, або ж “глобалізацію”. Сутність глобалізації в досягненні такого рівня економічної та політичної взаємозалежності країн та регіонів світу, коли можливим та необхідним стає створення єдиного світового правового поля та світових органів економічного та політичного управління” [1, с. 113].

На думку відомого соціолога Е. Гідденса, глобалізація – “...це розширення світових соціальних зв’язків, які з’єднують віддалені регіони таким чином, що місцеві події розвиваються під впливом подій, які відбуваються за багато миль від них” [2, с. 144]. Аналогічної точки зору дотримуються Д. Гелд та Р. Робертсон.

Проте С. Хантінгтон приходять до протилежної точки зору: “В ісламській, конфуціанській, японській, індуїстській, буддійській та православній культурах майже не знаходять відгуку такі західні ідеї, як індивідуалізм, лібералізм, конституціоналізм, права людини, рівність, свобода, верховенство закону, демократія, віль-

ний ринок, відокремлення церкви від держави” [1, с. 114]. Тобто уніфікації цінностей не може бути, оскільки культури різні, і виникає “зіткнення цивілізацій”. Саме зіткнення з іншими культурами, насамперед із західною, стимулює культурну самоідентифікацію. Тому не дивно, що на сьогодні актуальною є проблема культурної ідентичності. Але чи є альтернатива цьому явищу, тобто, чи можлива глобальна культура?

На початку ХХ століття прогресивні ідеали “modernity” сприяли оптимістичному баченню майбутнього у працях учених та філософів, що насамперед знайшло своє відображення у працях В. І. Вернадського та Е. Леруа про “ноосферу”. Але подальший розвиток людства, його експансія в біосферу середини ХХ століття, породили низку проблем, які у подальшому увійшли в літературу як глобальні. З точки зору російської дослідниці І. В. Мітіної “...появление глобальных проблем – это тот цивилизационный “вызов”, “ответом” на который и стала глобализация” [3, с. 123]. Глобальні проблеми цивілізації розкриті в теорії А. Дж. Тойнбі, який доходить висновку, що будь-який виклик стимулює розвиток цивілізації: “Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры сознания” [4, с. 119]. З точки зору вченого, відсутність “викликів” припиняє розвиток цивілізації, в той час як творча робота зі створення “відповідей” вдосконалює та збагачує її.

Напевно, не можна не погодитись з І. В. Мітіною, коли вона стверджує, що глобалізація – це етап, але не кінцевий пункт еволюції людства [3, с. 124]. Тому глобалізація не є і не може бути кінцевою метою, вона виступає лише засобом вирішення проблем людства, які накопичуються, це своєрідна “відповідь”, чи навіть пошук відповіді на чергову кризу цивілізації. Сам же глобалізаційний процес – це пошук механізмів, які могли б регулювати фактичну активність людства шляхом глобальних економічних та політичних інститутів. Завдяки останній особливості, глобалізація стає частиною європейської раціоналістичної традиції і одночасно продовжує подальшу раціоналізацію життя. Напевне, саме акцент на раціональних принципах організації не сприймається представниками тих культурних традицій, які звикли до інших принципів соціокультурного життя.

Розглянемо генезу глобалізації, глобальної економіки і перехід до глобального управління як засобу вирішення нагальних питань, оскільки ідея створення була підтримана далеко не всіма і не зразу. Наприкінці XIX століття активно обговорювались інші сценарії можливого майбутнього, серед них алармістські та антираціоналістичні, контркультурні та ескапістські. Але в процесі інтелектуальних диспутів перевагу було віддано тому підходу до вирішення глобальних проблем, який був генетично пов’язаний з магістральною лінією західної інтелектуальної традиції: віра в силу розуму, здатність людської спільноти до прогресивного розвитку, відданість універсальним гуманітарним цінностям.

Наприкінці історичного періоду “modernity” ми дізнались, що не лише сон розуму може породжувати чудовиськ. Розбуджений розум іноді буває значно небезпечнішим, проте це не причина повертати розум до сну. Навпаки, необхідно вдосконалювати способи мислення та зміст власних ідей.

Щодо концепції “виклику” – “відповіді” глобалізаційних процесів, то варто також вказати на наукову спадщину Ф. А. фон Хайека, який у своєму дослідженні “Пізнання, конкуренція і свобода” дійшов висновку, що є певна тенденція, так званий “...расширяющийся порядок человеческого сотрудничества” [5, с. 57], в ході якого відбувається “...не только процесс обмена, но и процесс образования общезжития – из врагов превратится в друзей” [5, с. 57]. Історія людства лише підтверджує цю думку вченого, оскільки людській соціум поступово переходив від внутрішніх, племінних форм організації життя до більш широких, хоч і локальних, національних, а потім і інтернаціональних форм кооперації. Настав час переходу від міжнаціональних до глобальних форм кооперації. Як свідчить історичний досвід, такого роду переходи реалізувались за допомогою розширення обміну, без персональних контактів. І тому успіхи глобалізації також пов’язані насамперед з процесом подолання кордонів в економічній, торговельній та фінансовій сферах. Одночасно можна відмітити й історичну закономірність А. Дж. Тойнбі: “Так, экономический элемент воспринимается чуждой культурой с наибольшей готовностью, за ним следует политика, а на последнем месте оказывается культурный элемент” [5, с. 119-200]. Таким чином, реальний процес глобалізації, який розпочався з широкої торговельно-економічної та фінансової експансії, на сьогодні

досягнув таких меж, які стали зачіпати глибинні культурні елементи, і тому ми можемо констатувати: глобалізація – це “відповідь” на “виклики” сьогодення, насамперед соціально-економічні, екологічні, демографічні, військово-політичні. Економіка і політика періоду глобалізації по-різному справляються з “викликами”, проте людство знайшло в глобальних структурах прийнятні форми адекватного реагування.

Розглядаючи проблему ідентифікації культур у глобалізаційному просторі через призму “виклик” – “відповідь” не можна обійти увагою дослідження І. Валлерстайна, який у своїх дослідженнях дійшов висновку, що параметри культури лише ускладнюють аналіз глобалізації, який розглядається через параметри економіки чи політики. Справді, культурні чинники глобальної взаємодії є беззаперечними, і суттєвими щодо прийняття та реалізації економічних та політичних рішень. Тому валерстайнівська оцінка принципу бінарності як основи розвитку соціальних процесів є актуальною. Хоча сьогодні, з точки зору І. В. Мітіної, *“...в большей степени правы те исследователи, которые полагают бинарность выражением определенной, а именно упрощающей, традиции нашего мышления и обосновывают необходимость перехода к иной – тринитарной – методологии. Являясь более гибкой, более мягкой, более объемной, она гораздо лучше подходит для изучения и, главное, построения сложных объектов”* [3, с. 126]. Сьогодні культурна ідентифікація проходить поряд з синергетичною парадигмою, найбільш фундаментальною та неординарною серед суспільствознавчих парадигм.

Глобалізація часто визначається не лише як зростаюча взаємозалежність, але і як процес універсалізації та гомогенізації. Але універсам культур – субглобальних, регіональних, локальних, які формуються сьогодні, протистоїть культурній уніфікації. Іноді цей спротив набуває жорстких форм. У світі спостерігається інтерес до культурних “коренів”, до проблем ідентичності, культивування етнічних, вікових, гендерних, сексуальних та інших відмінностей, зростає релігійний фундаменталізм. Окрім того, з’являються різного роду альтернативні та контркультурні рухи. Ігнорувати ці процеси неможливо, оскільки це призводить до політичних промахів та прорахунків. Тому ті культурні проблеми, які доводиться вирішувати мікросистемі, можна кваліфікувати, як черговий цивілізаційний “виклик”. Якою буде “відповідь” глобалізаційної системи

на ідентифікацію культур спрогнозувати неможливо, а ігнорувати ці проблеми не можна, і тому своєрідною відповіддю на цю проблему є геокультура.

У наш період постмодерну синхронізація економічних, політичних та культурних параметрів необхідна як для прийняття адекватних рішень при вирішенні поточних питань, так і для прогнозування майбутнього. Актуальним є питання про сутність *геокультури*, тобто культури глобалізму саме як фундаментальної. З точки зору І. В. Мітіної, в цьому контексті вживання концепту “геокультура” *“...более предпочтительно, поскольку указывает только на всепланетное распространение, но не на какое-либо специфическое содержание культуры (сугубо североамериканское, западноевропейское, дальневосточное, арабо-мусульманское или какое-либо еще)”* [3, с. 128]. Таке використання концепту “геокультура” дозволяє обговорювати різні підходи до його інтерпретації та практичної реалізації.

У сучасній науковій думці можна визначити два основних підходи до вирішення проблем геокультури. Один з них інтерпретує геокультуру як глобальну культуру, тобто гомогенне утворення, інший – як культуру культур, тобто гетерогенний конгломерат культур, що співіснують. Який з цих варіантів більш придатний для розвитку глобального співтовариства?

Досліджуючи феномен глобальної культури, варто зазначити, що глобалізація включає процес розповсюдження західного впливу в усьому світі через ЗМІ та сучасні комунікації. Але саме такий підхід викликає найбільш активний супротив у світі, який виливається в ідентифікацію націй. Якщо ж брати до уваги позитивний аспект цього феномену, то зрозумілим стає бажання представників такого напрямку перенести більш ефективні та раціональні принципи життєвої активності західного світу, які відповідають глобальним цінностям. Але прагнення до планомірного управління людськими стосунками є наріжним каменем цієї проблеми, що і породжує проблеми етнонаціонального рівня та зіткнення культур, оскільки соціальні конструктивісти не беруть до уваги такі важливі чинники, як стійкість соціальних вірувань та варіативність соціальних факторів, якими збираються управляти. Не випадково ця інтерпретація геокультури сьогодні неприйнятна в світі, окрім ареалу її створення.

Крім того, оскільки глобальна культура спирається на ліберальну культурну традицію, важливою складовою якої є низка чинників. А саме: універсальність прав і свобод громадян, звільнення від традиційних обмежень, вірувань та стилю життя, пріоритет індивідуальної свободи над общинними інтересами та вимогами, єдність мислення та дії, інтелектуалізм та віра в єдність і незмінність розуму всім мислячих істот, пріоритет відкритих можливостей, поділ влади та обмеження будь-якої влади. Всі ці складові лібералізму сприяють соціальним змінам, проте постає інше питання – чи можлива трансляція і передача лише одного або декількох культурних компонентів цієї культурної традиції в інші культурні регіони?

Учені Дж. Несбітт та П. Ебурдін дійшли висновку, що перспектива культурного імперіалізму, каналами якого є ЗМІ та англійська мова, являє собою явище досить складне і непередбачуване, яке викликає незадоволення у того, кому його нав'язують: *“Развлекательные представления при помощи таких средств, как язык и образы, переходят через границы поверхностного обмена в область ценностей. Они проникают прямо к нравственному образу культуры, обращаясь к ее основополагающему духу, который отображает его веру и обычаи”* [6, с. 139]. Крім того, невідповідність місцевим культурам експортованих Заходом моделей культурного виробництва являє собою реальну загрозу, оскільки високий рівень стандартів споживання, життєвий комфорт – це наслідок культурних практик європейської традиції, яких немає у країнах “другого” та “третього” світу. Саме тут виникає конфлікт культур, оскільки неможливо мати рівень і якість життя однієї цивілізації, а ціннісні орієнтації та поведінкові стереотипи – іншої. Таке співіснування не призводить до продуктивних результатів, а навпаки, породжує роздратованість та необґрунтовані претензії, які, своєю чергою, породжують ідентифікацію місцевих культур, що можна розглядати як своєрідне протистояння глобалізації в цілому.

Таким чином, геокультура, будучи теоретичним конструктом, не є реально функціонуючою системою сучасного світу, оскільки універсум культур, який склався історично, відкидає культурний універсалізм, й іноді в досить жорстких формах. Результатом цього протистояння є зростання кількості і впливовості теорій культурного фундаменталізму та ізоляціонізму, збільшення кількості організацій, які виступають за збереження культурної самобутності.

Інша інтерпретація геокультури – як культури культур, стверджує необхідність співіснування і розвитку всього різноманіття культур. Дослідники, які працюють над цією парадигмою, в її основі ставлять таке: 1) гасло “one over the many” небезпечний; 2) ідеї космополітизму і глобалізації за своєю родовою приналежністю мають багато спільного. В межах цього підходу відстоюється право кожної країни піклуватись про збереження власних культурних цінностей. Поняття “глобальний культурний спадок” виступає тут як сукупність національних та етнічних культурних цінностей.

То яким чином виживати в сучасному світі? Як зіставити глобальне співтовариство і культурні традиції, крім того, – самоідентифікацію народів? Сьогодні є лише одна відповідь на такий виклик – принципи культурної відкритості та толерантності, на яких має бути побудоване світове співтовариство глобального світу.

Принцип взаємної культурної відкритості передбачає готовність до культурних контактів та запозичень, що поступово може модифікувати локальні культури і сформувати нову глобальну ідентичність. Культурна відкритість заснована на універсальній рівності і передбачає певну врівноваженість між універсальними і локальними цінностями. Культурні контакти здатні трансформувати негативістські культури, але лише при умові дотримання принципу взаємної культурної відкритості. Реалізація цього принципу розширює громадянські і політичні права і свободи, що дозволяє об’єднати різні культури і соціуми. ЗМІ представляють різні моделі життя, але це нове знання стає частиною життєвого досвіду лише в результаті вибору й асиміляції нових правил соціуму та власної поведінки. Культурна відкритість сприяє реінтерпретації власного соціального контексту і прийняттю нових культурних цінностей, змінює особистість та її соціокультурне оточення. Процес трансформації при цьому має спонтанний позаобов’язковий характер. Але існує можливість конфлікту як культурних принципів, так і економічних потреб чи політичних інтересів.

Оскільки культура кожного етносу, кожної соціальної групи, кожного покоління не планується, а виникає спонтанно, остільки важливість спонтанності для геокультури, щойно сформованої, буде беззаперечною. Не можна спрогнозувати, яким саме культурним моделям буде надано перевагу світового співтовариства, як і не можна передбачити швидкості їх прийняття чи неприйняття,

крім того, неможливо передбачити продуктивність їх адаптації в тому чи іншому культурному регіоні. Напевне, можна лише стверджувати, що культурна імперія буде побудована на основі стратегії інклюзивності, що найбільш відповідає моральним принципам, оскільки, з точки зору І. Берліна, *“...попытка загнать людей в аккурратно сшитые униформы, как требуют того верующие в схемы догматики, почти всегда ведет к бесчеловечности. Мы можем делать только то, что можем – но это мы должны делать, невзирая на трудности”* [7, с. 23].

Щодо принципу взаємної толерантності. Розуміння цього принципу передбачає недосконалість будь-якого життєвого стилю і визнання права особистості чи спільноти на вільний вибір та зміну власного життя. Фундаментальна ідея толерантності, як вважає Дж. Грей, полягає у визнанні права на існування тих форм життя, які ми вважаємо неправильними чи небажаними. Толерантність заснована на вірі в моральні принципи, на здатності розрізнити добро і зло, але не на насильницькому нав'язуванні наших власних критеріїв іншим. Політика толерантності передбачає адаптацію до локальних умов і норм та готовність до взаємних поступок протягом всього сумісного життя: *“...толерантность является предпосылкой любого стабильного modus vivendi среди неисправимо несовершенных существ... Самый надежный путь к обретению долгожданной свободы – это умерить свои требования друг к другу и научиться терпеливо сносить наши различия. Тогда в случае разногласий мы будем идти на компромиссы и достигать соглашений – подходящих для нас сегодня, а не на все времена – вместо того, чтобы настаивать на собственных (всегда мнимых) правах человека. Как ни странно, обнаружится, что именно благодаря терпимому отношению к нашим различиям мы поймем, как много у нас общего”* [8, с. 67].

Усі люди різні, різними є їх звичаї, цінності та мораль, але при цьому вони залишаються рівними онтологічно. Приналежність до одного людського роду дає розуміння людині того, якою вона має бути. З точки зору І. Берліна, форми людського життя, людські цілі та моральні принципи можуть бути різноманітні та варіативні, але не до безкінечності, оскільки всі вони знаходяться в межах людського досвіду. Саме з цієї причини різні цивілізації не можуть бути взаємопроникненими: *“Взаимное общение культур возможно*

только потому, что то качество, которое делает людей людьми, свойственно им всем и является как бы мостом между ними. Но наши ценности принадлежат нам, а их ценности – им. Мы вольны критиковать ценности других культур, осуждая их, но не можем притворяться, будто вообще их не понимаем, не вправе рассматривать их как чисто субъективные ценности, созданные существами, живущими в совершенно иных условиях и имеющими совсем иные, чем у нас, вкусы, и которые поэтому ни о чем не говорят” [7, с. 14]. І тому при наявності конфлікту цінностей не варто драматизувати ситуацію, а послідовно шукати спільні моменти. Такий підхід особливо важливий у ситуації глобальної взаємозалежності, коли культурні контакти щоденні і неминучі. При цьому вони позитивно впливають на контактуючі культури при умові, що кожна з них сама здійснює культурний відбір.

Таким чином, однією зі складних проблем сьогодення є своєрідне протистояння культурної самоідентифікації народів та етносів і глобальної культури. Розуміння глобалізації як універсалізації та гомогенізації культури призводить не лише до конфліктів, а й до “зіткнення цивілізацій” (С. Хантінгтон). Тому важливо визначити шлях подальшого розвитку людства. А саме – через *гетерокультуру*, як культуру глобальну, тобто культуру західного світу, в основі якої ліберальні цінності, або через *геокультуру*, як культуру культур, які вільно розвиваються, але модифікуються під впливом цивілізаційних процесів.

Глобалізаційні процеси протікають в умовах співіснування різних типів економічних порядків і політичних систем. При цьому звичайні процеси інтернаціональної конкуренції ускладнюються ідеологічними розбіжностями, конфронтацією культурних та релігійних традицій. Надання переваги принципам взаємної толерантності та взаємної культури відкритості створює передумову сутісності економіки, політики і культури. Незважаючи на слабкість цих корелятивів, у них є перспектива, оскільки силові вирішення тих чи інших проблем довели свою неефективність. Тому прийшов час випробувати істинність теорій, що стверджують силу слабких впливів.

Література:

1. Політологія : довідник / М. І. Обушний, А. А. Коваленко, О. І. Ткач; За ред. М. І. Обушного. – К. : Довіра, 2004. – 599 с.
2. Політологічний словник : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / За ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. – К. : МАУП, 2005. – 792 с.
3. Митина И. В. Глобализация и геокультура: к постановке вопроса. // История и современность. – 2007. – № 1.
4. Тойнби А. Дж. Постижение истории / пер. англ. – М. : Прогресс, 1991. – 735 с.
5. Хайек Ф. А. Познание, конкуренция и свобода. – СПб., 1999. – 288 с.
6. Нэбитт Д., Эбурдин П. Что нас ждет в 90 годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90 годы / пер.с англ. – М., 1992. – 416 с.
7. Берлин И. Поиск идеала. Подлинная цель познания. Избранные эссе / пер с англ. – М., 2008. – 1374 с.
8. Грей Дж. Поминки по Просвещению : Политика и культура на закате современности / пер. с англ. – М., 2003. – 368 с.

УДК 316

Зуриет Жаде

КРЕАТИВНОСТЬ ИДЕНТИЧНОСТИ: РОССИЙСКИЙ ВЫБОР

В статье исследуется проблема формирования идентичности с позиций креативности. Рассматривается роль интегративной идентичности в стратегии модернизации российской государственности. Доказывается, что для решения социально-политических, экономических и культурных проблем обществу необходимо применить креативный потенциал идентичности.

Ключевые слова: креативность, интегративная идентичность, идентификационный кризис, креативный потенциал, национальная безопасность.

Z. Zhade. The creativity of identity: the Russian choice

The article is devoted to the problem of formation of the identity of the positions of creativity. Examines the role of the integrative identity in the strategy of modernization of the Russian statehood. It is proved that for solution of socio-political, economic and cultural issues, the company should apply the creative potential of identity.

Key words: creativity, integrative identity, an identity crisis, creative potential, and national security.

3. Жаде. Креативність ідентичності: російський вибір

У статті досліджується проблема формування ідентичності з позицій креативності. Розглядається роль інтегративної ідентичності в стратегії модернізації російської державності. Доводиться, що для вирішення соціально-політичних, економічних і культурних проблем суспільству потрібно застосувати креативний потенціал ідентичності.

Ключові слова: креативність, інтегративна ідентичність, ідентифікаційна криза, креативний потенціал, національна безпека.

Современные идентификационные процессы позволили осознать, что формирование интегративной идентичности является

основополагающим фактором, определяющим стратегию модернизации российской государственности. Весьма существенными в данном контексте являются напряжения и конфликты, связанные с “гибридизацией идентичностей”. В такой ситуации механизмы формирования и поддержания идентичности приобретают максимальную вариативность, в результате чего они становятся более сложными и неоднозначными.

Для анализа социокультурных процессов в континууме российских регионов, для практики диагностики и проектирования ментальной среды идентичностей, а в более широком масштабе – для понимания тенденций и направлений динамики развития российского социума в пространстве “сталкивающихся” идентичностей следует обратиться к исследованию креативного потенциала идентичности.

Одной из последних тенденций в современной социогуманитарной науке является возрастание интереса к проблеме креативности, которое продиктовано временем. Современное общество отводит особую роль креативности. По мнению известного социолога Ю. Г. Волкова, “креативность в российском обществе является тем, пока еще потенциальным, состоянием, которое отвечает насущным потребностям большинства населения, содержит возможности для активного участия в социальных процессах и способствует переходу к новому периоду, периоду роста и развития человеческого капитала. Творческий креативный потенциал российского общества должен и может стать локомотивом, катализатором общественного развития, эффективным способом интеграции России в мировое сообщество” [1, с. 9].

Представляется, чтобы решить социально-политические, экономические и культурные проблемы, характерные для сегодняшней действительности, обществу необходимо применить креативный потенциал идентичности. Государство, не способное выявить креативность идентичности, не в состоянии модифицировать свою социально-экономическую и политическую системы. В настоящее время эта проблема стоит особенно остро из-за возрастания степени социальной неопределенности.

В создавшихся условиях проблема креативности, источников и факторов ее развития приобретает особую актуальность и становится важнейшим направлением современных научных исследова-

дований. Вокруг изучения проблемы креативности объединились исследователи, владеющие разными знаниями, методами и представлениями об этом вопросе и предлагающие различные пути решения. Накоплен материал, который дает определенные результаты, как в теоретическом, так и в практическом отношениях, однако единой и стройной теории креативности до сих пор не существует. В настоящее время ощущается острое противоречие между теоретическими представлениями о природе креативности, с одной стороны, и практикой развития креативности – с другой. Становится также очевидным, что проблема формирования идентичности с позиций креативности не стала предметом политологического исследования.

Глубокие структурные изменения, переживаемые Россией на протяжении последних десятилетий, требуют обоснования креативного потенциала идентичности, формирование которой сопряжено со множеством трудностей. Идентификационный кризис имеет не только внешнее, но и внутреннее измерение, поскольку на формирование новой устойчивой интегральной идентичности россиян, наряду с ценностными и мировоззренческими аспектами, оказывают влияние и политические процессы.

Новая стратегия развития России, основанная на системной модернизации, требует для своего осуществления существенного повышения сплоченности российского народа, обеспечения национального единства страны и мобилизации всех ее ресурсов. Такое единство может быть обеспечено лишь на основе высоких духовных ценностей, формирующих в общественном сознании чувство принадлежности к единому Российскому государству. Сегодня эта задача является самой важной, и поэтому именно она должна стать приоритетной в государственной политике Российской Федерации, первостепенное значение для формирования которой имеет “Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года”. Именно наличие такого программного обеспечения по дальнейшему внутреннему и внешнему развитию страны является важнейшим фактором, оказывающим решающее воздействие на жизнь россиян.

Стратегия национальной безопасности Российской Федерации представляет собой систему обеспечения стабильного развития и безопасности государства, общества и личности, государствен-

ной политики сохранения российской идентичности. Одним из основных приоритетов “Стратегии...” является внутривнутриполитическая стабильность государства. Под данным тезисом понимается тот факт, что для продвижения модернизации необходима стабильная внутривнутриполитическая обстановка. Имея различные аспекты, процесс консолидации общества своей основной целью ставит формирование единой гражданской ответственности для представителей различных этнических и конфессиональных групп России, иными словами, формирование единой российской нации.

В этой ситуации именно интегративная идентичность превращается в один из главных ресурсов обеспечения безопасности страны, сохранения и развития ее самобытности в условиях нарастающих перемен. Выделение и обоснование данного феномена позволит выработать меры по укреплению российской государственности в условиях глобализации, разрешить многие конфликтные проблемы в функционировании российского социума и сформировать имидж страны как великой державы.

В период кардинальных трансформаций идентичность россиян подверглась мощному воздействию изменяющихся приоритетов и ценностей. Переход к открытости обусловил ее максимальную подверженность влияниям извне. Российское общество стало представлять собой новую реальность, сформировавшуюся за годы реформ. В этих условиях идентичность россиян осуществила своего рода скачок в плане преобразования своего содержания и форм проявления. Переход от знакомого образа жизни к неясным отношениям постсоветского периода сказался на возникновении взаимоисключающих тенденций в развитии идентичности, что вылилось в формирование различных ее составляющих.

Представляется, что формирование интегративной идентичности предстает фундаментом функционирования социально-политической структуры и обеспечения национальной безопасности, основным объектом которого является народ. Принимая во внимание то обстоятельство, что население России полиэтнично, постоянный поиск путей оптимизации межэтнических отношений становится объективно необходимым условием достижения социально-политической стабильности, межэтнического согласия и межконфессионального мира. Это, несомненно, ключевая задача государственного управления, без позитивного решения ко-

торой вряд ли возможно динамичное функционирование и развитие страны. Становится все очевиднее и то воздействие, которое оказывает идентичность на прочность российского государства, уровень и качество его консолидации.

Учитывая сложность и неоднозначность понятийного ряда, отметим, что в социогуманитарных науках идентичность рассматривается как множественная, изменчивая, гибкая, конструируемая структура, модифицирующаяся в зависимости от исторического и политического контекста и стратегии акторов. Чаще всего она рассматривается как фактор, определяющий качество общественных связей и отношений, степень сплоченности и солидарной мотивации поведения граждан.

Осуществленные ранее коллективом исследователей совместно с автором настоящего материала исследовательские проекты и отдельные работы по данной проблематике показывают, что идентичность является открытой системой, вступающей во взаимодействие с различными видами идентичности. Именно эта характерологическая особенность позволила ей приобрести множественный характер в современном мире. Идентичность следует рассматривать как объемный, многогранный и собирательный концепт, вбирающий в себя содержание множества разных идентичностей [2, с. 23].

Говоря о совмещении или интеграции разных видов идентичности, следует вести речь не о воспроизводстве этнической идентичности в ущерб российской, а о совмещении разных видов идентичности, понимая эвристический смысл и ценности российской идентичности, ее возможности для российских этносов и регионов.

Осознание общности служит основой для решения социально-экономических и политических проблем. Поэтому в современных процессах интеграции фактор идентичности играет огромную роль консолидации. Однако, учитывая то, что в России сосуществует несколько уровней идентичности, могут возникать напряжения и конфликты, связанные с “коллизиями идентичностей”. В данной ситуации механизмы формирования и поддержания идентичности приобретают максимальную вариативность, в результате чего они становятся более сложными и неоднозначными, а также провоцируют возникновение кризисов и парадоксов. Политика в России направлена на то, чтобы разноразличные идентичности

были совместимыми, а политическая интеграция не угрожала их сосуществованию. Это очень важно для обеспечения национальной безопасности России, поскольку интеграция этнической, региональной и национальной идентичности выступает как фактор обеспечения стабильности в стране.

Исходя из реалий сегодняшнего дня, органическая связь, существующая между идентичностью и степенью консолидации государства, стала настолько очевидной, что обозначенная проблема превратилась в вопрос первостепенной государственной важности, связанный, в первую очередь, с обеспечением национальной безопасности России.

Проводимые в последние годы социологические опросы, с одной стороны, констатируют возрастающую роль общегражданской идентичности, с другой стороны, подтверждают факт незавершенности этого процесса. Об этом речь идет и в программных документах страны. Так, в “Концепции долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 года” указывается на необходимость поддержки программ формирования единой российской гражданской нации, национально-государственной идентичности.

Об этом же говорят и ведущие политические деятели, когда заявляют о необходимости формирования “русской нации” и “новой российской идентичности”. Так, на слушаниях в Государственной Думе РФ в 2008 г. на тему “Роль гуманитарных наук в формировании общероссийской идентичности” было отмечено, что, несмотря на существующие разногласия в научных кругах и в общественном мнении стратегически важно рассматривать общероссийскую идентичность, прежде всего, как гражданскую идентичность. Этой теме был посвящен и круглый стол “Базовые ценности национальной гражданской идентичности России (нормативно-правовые аспекты)”, который прошел в апреле 2011 г. в Государственной Думе РФ.

Согласно авторитетным специалистам в области российской идентичности, в недалекой перспективе, если не будут предприняты энергичные и эффективные шаги по развитию и укреплению общероссийской идентичности, вероятно дальнейшее обострение кризиса идентичности и, как следствие – потеря нравственных и ценностных ориентиров у молодежи и других слоев общества. Для

того, чтобы предотвратить подобное развитие событий, необходима целенаправленная государственная политика, предусматривающая разумное сочетание этнического и общероссийского компонентов идентичности, формирование у жителей России чувства принадлежности к единому обществу и государству [3, с. 56].

Не развивая эту тему дальше, отметим, что всем россиянам предстоит, преодолевая издержки глобализации, идти по долгому пути поиска своей идентичности. Российское общество действительно нуждается в формировании национальной идентичности, ведь Россия является, как и все современные государства, государством национальным. Перед россиянами стоит задача осознания себя как нации – политического сообщества граждан.

Поиск оснований консолидирующей идентичности российского общества включает стратегии определения ее приоритетного типа и социокультурных форм конструирования интегративной идентичности.

Стремление к достижению баланса интересов в контексте обеспечения национальной безопасности, по мнению специалистов, объективно обуславливают необходимость организации совместного поиска оптимальных стратегий усиления интеграции, предполагая в перспективе возможность углубленного осознания и конструирования принципиально новых социальных параметров интегративной идентичности [4, с. 67].

Есть все основания полагать, что идеологемы общероссийской идентичности должны быть ориентированы на проект модернизации страны, ее вхождение в мировое сообщество на равноправных основах. Вместе с тем, общероссийская идентичность может включать в себя часть исторических (ретроспективных) идеологем, носящих конструктивный характер и интегрирующих общество. Формирование общероссийской гражданской идентичности позволит решить ключевые задачи развития общества – обеспечить безопасность государства и общества; преодолеть мировоззренческий кризис; возродить уважение к историческому и культурному наследию.

Сейчас страна находится в поиске собирательного, интегративного образа россиянина. Поэтому ключевой задачей в этом направлении является развитие содержательного эмоционально-когнитивного и социально-политического наполнения категории

“россиянин”. Российская идентичность должна обеспечить социализацию населения, подготовить их к сотрудничеству в составе полиэтничных гражданских сообществ регионального и российского масштаба. На уровне субъектов федерации она должна носить интегрирующий характер.

Общероссийская гражданская идентичность основана на принципах гуманизма, патриотизма, этнической и конфессиональной толерантности, совместной ответственности граждан за российское государство. Она не находится в конфликте с идентичностями этническими, конфессиональными, региональными. Их интеграция выступает как фактор обеспечения стабильности в стране. В этом отношении представляется плодотворным принцип “Единство в многообразии”.

Имея в виду значимость осмысления креативного потенциала идентичности, представляется необходимым, чтобы ученые приложили усилия для поддержания совместного научного поиска. Нашей общей задачей является раскрытие специфических и универсальных компонентов формирования новых идентичностей в условиях множественных социальных и культурных взаимодействий.

Выбор нового образа и курса России невозможен без новой цели. В модернизационном порыве установить инновационное общественно-экономическое устройство должны совпадать действия государственной власти, инновационный характер технологий и креативность идентичности народа.

Все сказанное выше дает основания полагать, что научное осмысление постоянно возникающих проблем в условиях формирования интегративной идентичности и внимательное изучение выводов и рекомендаций компетентного научного сообщества – залог конструктивного их решения в практической деятельности институтов государственного управления, согласованной с различными структурами гражданского общества. Представляется, что эвристические идеи мирового интеллектуального сообщества и коллективная экспертиза креативного потенциала идентичности могут внести свою лепту в осмысление проблем достижения социально-политической стабильности в России и во всем мире.

Литература:

1. Волков, Ю. Г. Креативность: исторический прорыв России / Ю. Г. Волков. – М. : Социально-гуманитарные знания, 2011.
2. Жаде З. Российская идентичность на Северном Кавказе / З. Жаде, Е. Куква, С. Ляужева, А. Шадже. – М. : Социально-гуманитарные знания. – Майкоп : ООО “Качество”, 2010.
3. Семенов И. С. Идентичность в системе координат мирового развития / И. С. Семенов, В. В. Лапкин, В. И. Пантин // Полис. – 2010. – № 3.
4. Маликова Н. Р. Национальные интересы России и стран Евразии в контексте обеспечения региональной безопасности СНГ / Н. Р. Маликова // Евразийский диалог: исторические связи и перспективы. – М. : МГУ, 2005.

УДК 323.21

Вадим Караваєв

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ

У статті розглядається проблема конституювання державної політики національної ідентичності в Україні. Обґрунтовано модель української національної тожсамості як необхідної умови відповідних державних ідентифікаційних практик.

Ключові слова: державна політика ідентичності, українська модель загальнонаціональної ідентичності.

V. Karavaev. Ukrainian national identity as an object of public policy

The paper considers the problem of the constitution of the state policy of national identity in Ukraine. Grounded model of the Ukrainian national identity as a prerequisite for the appropriate state identification practices.

Keywords: public policy identity, Ukrainian model of national identity.

V. Karavaev. Украинская национальная идентичность как объект государственной политики

В статье рассматривается проблема конституирования государственной политики национальной идентичности в Украине. Обоснованна модель украинской национальной идентичности как необходимой предпосылки соответствующих государственных идентификационных практик.

Ключевые слова: государственная политика идентичности, украинская модель общенациональной идентичности.

Актуальність проблеми. Конструювання та трансформація національної ідентичності є необхідною умовою формування української громадянської нації, здійснення суспільно необхідних реформ та модернізації держави, подальшого становлення громадянського суспільства, є передумовою утвердження національної єдності політичної спільноти та демократичного розвитку Укра-

їнської держави. Саме тому, констеляція української національної ідентичності, окреслення чинників, механізмів та напрямів її становлення сьогодні повинні стати концептуальними засадами відповідних державних практик, що, власне, й актуалізує конституювання державної політики національної ідентичності.

У сучасних суспільствознавчих студіях проблеми формування та розвитку національної ідентичності не лише залишаються пріоритетними напрямками дослідження, але й набувають нових форм та змістів наукових пошуків, особливо у сфері коеволюції ідентифікаційних пошуків та інституціонального розвитку. Так, окремі аспекти національної ідентичності є прерогативою наукових рефлексій як зарубіжних (Р. Брубейкер, К. Вердері, Ю. Габермас, Е. Гелнер, Е. Гобсбаум, Л. Грінфелд, Д. Лангевіше, Е. Сміт та ін.), так і вітчизняних (О. Антонюк, Г. Касьянов, А. Колодій, В. Кремень, В. Крисаченко, В. Лісовий, О. Майборода, Л. Нагорна, М. Степико, М. Розумний, М. Попович та ін.) дослідників. Поряд з цим сучасному науковому дискурсу бракує дослідження необхідних теоретичних та прикладних передумов конституювання політики ідентичності.

Мета статті полягає у констеляції української національної ідентичності як належної основи конституювання державної політики ідентичності.

Сьогодні абсолютно аксіоматичним є твердження про безпосередній зв'язок державного будівництва та процесів національного становлення. Так, держава постає своєрідним репрезентантом національної спільноти, її особливим інструментом, відображаючи та концентруючи пріоритетні цінності відповідної соціально-політичної спільноти, основні параметри її ідентифікаційних впадбань, а з іншого боку – держава є потужним чинником формування національної ідентичності та, відповідно, модератором національної спільноти, насамперед, використовуючи політичні механізми інтеграції (на основі спільного громадянства), утверджуючи демократичний конституційно-правовий порядок.

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 учас-

ником суспільних “спілкувань” та дебатів, принаймні до моменту досягнення необхідної моделі національної ідентичності з позиції безпеки певної політичної спільноти.

Відповідними предметами суспільних “переговорів” мають постати заздалегідь запропоновані державою змістовні характеристики модернізаційного процесу (визначення пріоритетів соціально-економічного розвитку, векторів зовнішньої політики, перерформатування основних параметрів політичної системи тощо), внаслідок чого має конституюватися адекватна модель реформаційного розвитку, вписана в атрибутивні структури суспільної свідомості. Тому, змістовність модернізаційного розвитку й вектор соціально-економічних та політичних реформ, певною мірою, зумовлені особливостями функціонування суспільної свідомості та формалізації системи ідентифікаційних пріоритетів. З іншого боку, суспільні трансформації української спільноти, політичні інститути є своєрідною гіппокреною, потужним чинником відповідних перетворень ідентифікаційних виборів суб’єктів соціальних дій та ідентифікаційного поля загалом.

Цей підхід є абсолютно доречним у контексті політичних транзитів та реновацій економічних систем, що, власне, і актуалізує методологічні засади політики загальнонаціональної ідентичності, де держава постає вагомим чинником формування спільного ідентифікаційного простору, конституюючи цим самим феномен державної політики конструювання національної ідентичності.

Результати соціологічних досліджень дають підстави стверджувати про значні розбіжності в духовно-ціннісних, світоглядних орієнтаціях сучасних українців у регіональному контексті, що може стати основою для загострення політичної, соціально-економічної ситуації в Україні. Відповідний стан справ проблематизує політику ідентичності, у “фундамент якої мають закладатися ідеї горизонтальної ідентифікації членів спільноти – як громадян, а якщо знаходження політичного порозуміння стосовно значень та спільних символів утруднене, його функцію має виконати процес комунікації, діалогу, пошуку групами, елітами об’єднуючих складових” [1, с. 13-14].

Безумовно, відповідні форми національної ідентичності (регіональні, субнаціональні ідентичності) можуть еволюціонувати в напрямку становлення загальноукраїнської національної ідентичнос-

ті, а для цього необхідна виважена державна політика та адекватна діяльність відповідних структур громадянського суспільства. Очевидно, що наявні в Україні як державні практики, так і до певної міри аморфні інститути громадянського суспільства, несвідомі щодо цих проблем політичні та економічні еліти швидше сприяють роз’єднанню, ніж консолідації українського суспільства.

Отож, Українська держава знаходиться на шляху пошуку адекватної моделі національної ідентичності, яка б сприяла консолідації та досягненню суспільної згоди з вирішення основних завдань соціально-економічного, політичного, культурного життя. Безумовно, при конструюванні цієї моделі важливим є питання про співвідношення етнокультурних та політичних факторів. Зрозуміло, що чинники національної ідентичності, перебувають в тісному взаємозв’язку між собою, однак на рівні теоретичного аналізу можливе їх певне виокремлення та структурування.

Так, етнокультурна складова національної ідентифікації складає етнічні ідентичності, мовно-культурні та релігійно-конфесійні чинники. До політичних – можна зарахувати державно-громадянські, геополітичні, економічні чинники та спільну соціетальну культуру.

Індикаторами політичної складової національної ідентифікації є такі як: рівень громадянської лояльності, згуртованості та відповідальності, рівень патріотизму та зовнішньополітичні орієнтації громадян. Інструментами відповідного конструювання мають стати відповідні державні програми та політики, а також сприяння подальшого утвердження структур громадянського суспільства.

Висновки. Очевидно, українська модель загальнонаціональної ідентичності має ґрунтуватися на етнокультурних та політичних компонентах, при домінуванні останніх, що має стати неодмінною умовою побудови громадянської нації. Сьогодні розвиток політичної складової національної ідентифікації, а саме утвердження принципів справедливості та солідарності, усвідомлення спільності економічних інтересів, прав та обов’язків, належне становлення інститутів громадянського суспільства, є дуже важливим за умов етнокультурного розмаїття.

В умовах політичних трансформацій держава не тільки має поставати в ролі регулятора суспільних переговорів та дебатів, але й бути активним учасником подібних обговорень. Така позиція

є необхідною умовою досягнення відповідною спільнотою політичної стабільності. Однак у цьому випадку існує загроза утвердження недемократичних політичних режимів, а тому необхідно заздалегідь встановити висхідні адекватні принципи цієї політики з позицій збереження незалежності, утвердження політичної стабільності та національної безпеки відповідної спільноти.

Література:

1. Тищенко Ю. А. Громадянське суспільство в Україні та “політика ідентичності” / Ю. Тищенко, С. Горобчишина ; Укр. незалеж. центр політ. дослідж. – К. : [Агентство “Україна”], 2010. – 76 с.

УДК 323.1

Віктор Троян

ОСОБЛИВОСТІ ТА ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО РЕГІОНАЛІЗМУ

У статті осмислюється проблема регіональної ідентичності у сучасній Україні. Аналізується сучасний український регіоналізм та його основні тенденції, дається коротка характеристика регіонів в Україні та розкривається значення і вплив регіоналізації на суспільно-політичне життя держави.

Ключові слова: національна ідентичність, регіональна ідентичність, регіон.

V. Troyan. Features and basic tendencies of modern Ukrainian regionalism

The article is devoted to comprehension of regional identity problem in modern Ukraine. Author analyses modern Ukrainian regionalism and its basic tendencies and gives a short description of regions in Ukraine as well as exposes the value and influence of regionalization on social and political life of the state.

Key words: national identity, regional identity, region.

В. Троян. Особенности и основные тенденции современного украинского регионализма

В статье осмысливается проблема региональной идентичности в современной Украине. Анализируется современный украинский регионализм и его основные тенденции, дается краткая характеристика регионов в Украине и раскрывается значение и влияние регионализации на общественно-политическую жизнь государства.

Ключевые слова: национальная идентичность, региональная идентичность, регион.

Національна ідентичність є базовим елементом образу держави, через який її та суспільство сприймає міжнародна спільнота.

В Україні формування національної ідентичності відбувається в умовах неоднозначного та часто суперечливого взаємоіснування та взаємодії історично сформованих ідентичностей регіональних.

Регіоналізація є потужним фактором впливу на життя українського соціуму. Тому проблема регіоналізму та регіональної ідентичності набуває все більшої актуальності у сучасній українській державі.

Головним завданням цієї статті є визначення та характеристика українських регіональних ідентичностей, з'ясування їх характерних особливостей, сформованих на сьогодні, а також окреслення основних тенденцій розвитку українських регіонів.

В Україні існують дві великі групи ідентичності: національно-патріотична й орієнталістична.

Представники національно-патріотичної ідентичності роблять головний акцент на культурних аспектах і формах, а саме мові, історії, походженні, традиціях. Часто представниками цього типу ідентичності “педалюється” тема антиазійства. А на перший план виходить європейськість, як протилежність азійству. Найчастіше це знаходить вираження в антиросійській риторичі, оскільки саме Росія є, на їх думку, втіленням несвропейської системи цінностей як політичних, так і культурних і ментальних, що несе пряму загрозу розвитку української національної ідентичності. У багатьох представників національно-патріотичної ідентичності ще живі в пам'яті часи Радянського Союзу, при якому фактично продовжувалась втілюватись імперська політика з придушення національних (і в тому числі, безумовно, української) ідентичностей.

Росія для них є “Іншим” у системі координат “Ми” – “Вони”, причому саме зовнішнім “Іншим” ворогом. Варто зазначити, що наявність зовнішньої загрози служить потужним мобілізуючим та інтегративним чинником для представників національно-патріотичної ідентичності.

Також потрібно уточнити, що цей тип ідентичності теж не є однорідним, до нього входять проекти від радикальних до поміркованих.

До представників орієнталістичної ідентичності входять ті, хто відкидає національний шлях розвитку і шукає інші проекти. Ними можуть бути відродження нового наднаціонального утворення на базі держав пострадянського простору, Євразійський Союз тощо.

Для представників цього типу ідентичності “Іншим” ворогом (внутрішнім) є “культурна загроза”, тобто вони опираються реальним, можливим і уявним спробам своєї асиміляції в культурно-ціннісному просторі. Тому відбувається актуалізація питань мови, історичної пам'яті, особливостей ментально-традиційних. Риторика

ведеться протилежна до вищевказаної у національно-патріотичної ідентичності.

Так само як у цій групі співіснують проекти і радикальні, і поміркованого спрямування.

Ці дві групи ідентичності становлять основу політичного знання в Україні. Різноманітні політичні сили використовують близьку їм ідентичність для розробки власних програм, проектів законів і проектів політичних рішень. Ідентичність значною мірою впливає на риторику політичних лідерів, на зміст політичних дискусій та на увагу електорату. Оскільки в основі відмінностей між двома типами ідентичностей лежать саме культурні складові, то вони і виходять на перший план у дискусіях і часто займають домінуючу позицію над соціальними та економічними напрямками. Прикладами цього є питання мови, зовнішньополітичної орієнтації, героїв та історичної пам’яті (питання оцінки ролі національно-визвольних рухів тощо), які переважають над набагато більш важливими в сьогоденному житті держави соціально-економічними питаннями.

Тому можна говорити, що фактично на сьогодні є ситуація, при якого ідентичність, що існує, не відповідає реальним нагальним потребам соціальних груп. Проте, зважаючи на відсутність інших пропозицій, відіграє домінуючу роль [1].

У сучасній Україні найчастіше говорять про два крупні регіони: Західний і Східний, які багато в чому розглядаються як антагоністичні. Також можна виділити відносно нейтральний Центральний регіон, а також Кримський, що цікавий з погляду того, що українці там представляють етнічну меншість.

Характеризуючи кожен з регіонів, не можна забувати, що кожен з них має власні субрегіональні різновиди. До Західного регіону належать такі субрегіони, як Галичина, Волинь, Закарпаття, Буковина. Проте зазвичай Західний регіоналізм більшою мірою ототожнюють саме з галицькою субрегіональною ідентичністю.

Західний регіоналізм виростає на більш гострому почутті “українськості”, ніж це помітно в інших регіонах держави. Це знаходить своє вираження в культурно-традиційному, а також у мовному аспектах [7].

Східний регіоналізм (Східна та Південна субрегіональні ідентичності) ніяк не пов’язаний з пам’яттю, хай навіть більшою мірою ілюзорною, щодо своєї приналежності до “Європи”. Натомість

він пронизаний пам'яттю про імперське та радянське минуле, про спільне з Росією.

Центральний регіон в етнополітичному відношенні він не відрізняється великою мірою політизації, що робить його своєрідною “сполучною ланкою” між Заходом і Сходом України. Інтереси соціуму фокусуються переважно навколо екологічних проблем та соціальних ризиків, спричинених зубожінням населення та падінням рівня зайнятості.

Можна стверджувати, що центр України у своїх симпатіях і антипатіях відбивав переважно євроцентристську систему поглядів з високою питомою вагою національних орієнтирів. Але у суспільних настроях виразно виявився і наліт “малоросійства”, який використовувався проросійськими силами для пропаганди ідей “слов'янської єдності” і “повернення” [3, с. 214.].

Цікавим є Кримський регіон. Приклад Криму може слугувати ілюстрацією того, наскільки регіональна ідентичність залежить від етнічного чинника. Схильність до внутрішньої асиметрії породжує явище етнічної анізотропії – різні етнічні спільноти по-різному реагують на дії влади, мають відмінні погляди на оптимальні шляхи розвитку півострова. На цій основі виникає конкуренція російського, українського, кримсько-татарського націоналізмів, особливо небезпечна тим, що суперництво еліт підживлюється ззовні, а центр далеко не завжди реагує на загрози адекватно [3, с. 233].

Особливості регіонального виміру політичної культури в Україні суттєво сповільнюють формування: громадянської культури як основи загальноукраїнської ідентичності й таких громадянських цінностей, як солідарність, толерантність, відповідальність; ціннісного та процедурного консенсусу еліт, без яких неможлива консолідація демократії; згоди через механізми угод і компромісів між політичними силами; спільних правил політичної гри; підтримки та легітимізації політичного режиму [6].

Виділяють кілька основних чинників, що впливають на підтримку і розвиток регіональних ідентичностей у сучасній Україні:

Загальна аморфність української ідеї. Сьогодні в Україні ведуться дискусії представників двох підходів до поняття української нації, а саме політичного й етнічного. Перші стверджують, що в основі розуміння і формування української нації має бути покладений, насамперед, принцип громадянства. І в контексті цього

не потрібно прагнути до ліквідації етнічної ідентичності різних національних чи мовних, та навіть культурних груп, сукупність яких і повинна являти собою українську націю.

Представникам політичного підходу значною мірою не вистачає емоціональної складової, необхідного “почуття Вітчизни”, без якого неможливо зміцнити суспільство [1].

Етнічний підхід передбачає вибір між власною чи українською ідентичністю. Водночас сьогодні в Україні немає такої форми ідентичності, яка була би рівноцінно сприйнята представниками різних регіонів, що ставить під сумнів перспективи на майбутнє для етнічного підходу.

Українська політична ідеологія, яка була сформована ще до початку ХХ століття, тобто в період відсутності державності в Україні, має багато так званих “прогалин”, тобто в ній не враховані ті умови, в яких живе сьогодні українське суспільство. Відтак, потрібно виробляти нову концепцію існування держав, спираючись на сьогоднішню ситуацію і тенденції.

Відмінності історичного розвитку сучасних українських територій та регіонів. Необхідно визнати, що традиція спільного життя для українських регіонів (насамперед – Західного і Східного) є доволі слабкою і вона досі знаходиться у процесі формування й утвердження. Адже історично сучасні українські землі співіснували роздільно і під владою різних держав. Крім того, під впливом різних цивілізацій. Це, безумовно, накладає відбиток на характер ідентичності в сучасній українській державі. Характерними також є слова С. Хантінгтона про те, “сили відштовхування розколювали на частини і притягували їх до цивілізаційних магнітів інших суспільств. Це формувало у них відчуття, що вони – різні народи і належать до різних територій” [8, с. 209.].

Економічна спеціалізація та географічні відмінності регіонів. Розмежування українських регіонів має і економічні, політичні та соціальні причини. Існує чітке розмежування на промисловий Схід та аграрний Захід. У Центрі ці дві складові характерно поєднуються та змішуються. Урбаністичний та традиціоналістичний способи життя значно вплинули на сучасність українських регіонів і на їх специфіку в культурному та ментальному аспектах.

Історично у Східному регіоні зосереджена промислова та виробнича база держави, яка забезпечує як внутрішні потреби, так і

експортний потенціал України. Це, насамперед, такі галузі, як металургія, хімічна промисловість, важке машинобудування та військова промисловість.

Проте варто зазначити і суттєві проблеми, які тут існують, а саме величезну ресурсомісткість виробництва та застарілість форм і засобів виробництва (що робить продукцію часто неконкурентноздатною в умовах вільного ринку та спричиняє значні державні дотації).

Мовно-культурні особливості регіонів. На сучасну світоглядну позицію в українських регіонах значно впливають ментальні особливості, історична пам'ять, різні символічні системи, якими послуговується більшість у різних регіонах та культурні особливості, що склалися внаслідок, насамперед, різних історичних та культурних умов та тривалого окремого існування регіонів. Це все має вплив і на різний погляд стосовно спільного майбутнього.

Історична доля сучасних українських регіонів наклала характерний відбиток на мовні та культурні особливості цих територій. Україномовність та поєднання православ'я, католицизму та греко-католицизму на Заході, змішаний у культурному та мовному плані Центр, російськомовний Схід, що тяжіє до російської культури. Суміш православ'я та ісламу в Криму, накладене на фактичну російськомовність (татари послуговуються власною мовою, в той час, як українська мова практично витиснута з використання). Все це становить ту дійсність, яка є на сьогодні беззаперечною. І хоча в населенні держави переважають етнічні українці (за винятком Криму, де більшість складають етнічні росіяни), які представляють титульну націю, проте можна сказати, що вони представляють дві культурні групи.

Водночас як Захід схильний до ідей унітарності та цілком самостійного існування і шляху розвитку держави (або в контексті європейського конфедералізму), для Південно-Східного регіону ближчими є ідеї федералізму та пов'язані з радянською чи навіть імперською ностальгією почуття, що втілюються в бажання інтеграції до різних пропонованих утворень на терені пострадянського простору.

На Заході й загалом у Центрі України установки масової політичної свідомості спрямовані на збереження цілісності, унітарності української держави, тоді як на Сході та Півдні переважають

цінності регіональної автономії на основі економічної (Схід) та соціокультурної (Південь) самодостатності та відособленості [4].

Вплив зовнішнього чинника. Важко заперечувати, що частиною світоглядної позиції сучасних українських регіонів є орієнтація на культурно-цивілізаційні цінності інших держав. Від орієнтації на країни Європейського Союзу на Заході до переважання російського (або, краще сказати, прослов'янського) цивілізаційного орієнтиру в регіоні Південно-Східному. Варто також підкреслити значний вплив з боку інших держав (пропагандистський, культурний, мовний), який існує в українських регіонах.

Зовнішній вплив на протистояння українських регіональних ідентичностей є закономірним. Вже було сказано, що ідентичність формується на базі взаємовідносин “ми” – “вони” та розмежування з цими “іншими”, внаслідок чого і формується власна тотожність та її оцінка, а також самоідентифікаційні ознаки.

Проте у випадку української ідентичності вплив міжнародного середовища свідомо й технологічно спрямований в інтересах агентів зовнішнього впливу, найпотужнішим серед яких була і є Росія, для якої культурний, релігійний та політичний впливи на Україну є суттєвим чинником конструювання власної ідентичності. Використовуючи спільність культурного, когнітивного та інформаційного простору, брак контрпропагандистських стратегій, російські медіа, політики, частина вчених та політтехнологів нав'язують бачення регіонального поділу в Україні, що територіально збігається з українською та російською етнічною спільнотою. Ознакою російського інформаційного впливу є заперечення державності й суверенітету України, її дискредитація на міжнародній арені, що закріплює у певній частини населення на Сході негативне ставлення до української незалежності та почуття меншовартості як представника української культурної спільноти [6].

У цьому контексті цікавими є результати опитування “Організації громадянського суспільства та формування загальнонаціональної ідентичності”, проведеного Українським незалежним центром політичних досліджень впродовж січня-лютого 2009 року в рамках програми “Просування політичних прав і громадянських свобод в Україні як потреба демократичного суспільного розвитку”.

Основними чинниками, які впливають на існування протиріч між мешканцями різних регіонів країни, з точки зору експертів, є

існування відмінностей у трактуванні подій історичного минулого, історичної пам'яті (81% опитаних) та відмінності в уподобаннях громадян щодо зовнішньополітичного курсу України (78%), до однієї групи яких належать прихильники євроатлантичної інтеграції, до другої – прихильники поглибленої співпраці із Російською Федерацією. Далі експерти відзначили як важливі, але меншою мірою, такі складові, як “різна мова спілкування” (58%), “різні соціокультурні традиції”, “відмінності в електоральних уподобаннях” (44%).

При оцінці аспектів, які впливають на соціокультурну орієнтацію населення різних регіонів України, експерти вбачають значущість політичних стереотипів (64% опитаних), які переважно були сформовані після виборчої кампанії 2004 року, загальної історії регіону (58%) та вплив традицій, які були успадковані від радянських часів (56%). 22% учасників опитування вважають, що на формування соціокультурної орієнтації також впливають особливості мовного середовища різних регіонів України [5, с. 63-64].

Проблема самоідентифікації українства і самоідентифікації України як суверенної держави залишається чи не найтоншим місцем державницької української інженерії з часів проголошення незалежності [2, с. 98].

Сьогодні необхідно чітко розуміти й усвідомлювати, що національна ідентичність є одним з головних чинників, стовпів, на яких тримається незалежна українська держава, тому нехтувати цим питанням, з одного боку, нерозумно, а з іншого – може бути дуже ризиковано. Не можна також недооцінювати зростаючу роль українського регіоналізму в сучасних українських суспільно-політичних процесах та формуванні української національної ідентичності. Тому ці питання потребують детального вивчення й аналізу, результати яких неодмінно мають враховуватись у процесах управління державою та при формуванні стратегічних цілей та завдань держави.

Література:

1. Андрусив Виктор, Конструирование коллективной идентичности: перспективы в Украине [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://glavred.info/archive/2008/12/01/153646-7.html> [01.12.2008].
2. Михальченко М., Самчук З. Україна доби межичасся. – Дрогобич, 1998. – С. 98.

3. Нагорна Л., Регіональна ідентичність: Український контекст. – Київ, 2008. – С. 214.
4. Стегний А. Региональный фактор развития политической культуры населения, “Социология: теория, методы, маркетинг”. – 2005. – № 3. – С. 120.
5. Тищенко Ю., Горобчишина С. Громадянське суспільство в Україні та “політика ідентичності”. – Київ, 2010. – С. 63-64.
6. Угрин Л., Вплив регіональних ідентичностей на політичний процес в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://westukr.itgo.com/ugryn_cpd_conf_0701.html [11.08.2011].
7. Украинский регионализм: массовое сознание и идеология элиты [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dialogs.org.ua/ua/issue_full.php?m_id=6902 [25.04.2006].
8. Хантингтон С., Столкновение цивилизаций. – Москва, 2003. – С. 209.

УДК 008

Оксана Кузьменко

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЇЇ МЕЖІ: ДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ ОБРАЗУ “ІНШОГО”

У статті розглянуто питання національної ідентичності. Дається спроба оцінки ролі “Іншого” у процесах збереження позитивної національної ідентичності. На прикладі аналізу коментарів у польськомовному інтернеті розглянуто процес формування образу “Іншого” залежно від ситуації, що впливає на прояв національної ідентичності.

Ключові слова: національна ідентичність, “Інший”, інтернет, інтернет-комунікація, польсько-українські стосунки

O. Kuzmenko. National identity and its borders: the question of forming an image of “Other”

The article is dedicated to the problem of national identity. The role of “Other” in the positive national identity saving process is being esteemed. The analysis of comments in polish lingual Internet segment was taken as the example of the process of creating the image of “Other” depending on the situation that influences the national identity expression.

Key words: national identity, “Other”, Internet, Internet-communication, Polish-Ukrainian relations

O. Кузьменко. Национальная идентичность и её границы: к вопросу о формировании образа “Другого”

В статье рассматривается вопрос национальной идентичности. Представлена попытка оценить роль “Другого” в процессах сохранения позитивной национальной идентичности, а также на примере анализа комментариев в польскоязычном интернете, проиллюстрировано каким образом формируется образ “Другого” в зависимости от ситуации, которая влияет на проявление национальной идентичности.

Ключевые слова: национальная идентичность, “Другой”, интернет, интернет-коммуникация, польско-украинские отношения.

На сучасному етапі все більшої актуальності набувають дослідження різних рівнів ідентичності: від індивідуальної до групової, від статевої до національної. І якщо пошуки самого себе, як зазначає Ентоні Сміт [2], сягають коріннями ще в часи давньої Греції і досить детально описуються у Софоклівській трагедії про Едіпа, то питання про усвідомлення себе як частини певної нації набувають актуальності значно пізніше.

Цікавим є підхід психоаналітиків, що розглядають національну ідентичність як своєрідну патологію, вид психологічної неволі, що відділяє людину від власної істоти і від інших людей. Такий погляд отримав надалі різноманітні оцінки і відгуки, поступився місцем у розумінні націоналізму іншим течіям (як, наприклад, суспільно-культурна чи пізнавальна) [3, с. 71-86]. Все ж попри це, нелогічно потужна роль національної ідентичності у поведінці індивідів займає центральне місце у багатьох дослідженнях сучасників.

Бенедикт Андерсон у праці “Уявні спільноти” називає нації спільнотами, які повстають у нашій уяві, адже індивіди що ідентифікують себе з певною нацією, не знають більшості своїх “братів”. Велику роль у створенні таких міцних зв’язків, що навіть змушують людей вмирати за національні ідеї, він надає ролі поширенню друку і взагалі технічному розвитку. Націю він визначає як “уявну політичну спільноту, яка є обов’язково обмеженою і в той самий час суверенною” [1].

Нація є обов’язково обмеженою, адже жодна не тяжіє стати всесвітньою. “Навіть найбільша з них, та що нараховує, скажімо, мільярд людей, має кінцеві, хоча і рухливі кордони, за межами яких існують інші нації. Жодна нація не уявляє себе розміром з людство. Навіть найбільш месіанські налаштовані націоналісти не мріють про той день, коли усі члени людського роду увіллються в їх націю, як це було можливо в деякі епохи, коли скажімо християни могли мріяти про усю християнську планету” [1].

Продовжуючи думку Бенедикта Андерсона, кожна нація потребує кордонів і інших націй, адже це допомагає відчувати свою “інакшість”. А оскільки будь-кому притаманне тяжіння в першу чергу до формування позитивного власного образу і пошуки найвищого рівня, така “інакшість” пов’язана в першу чергу з “вищістю” чи “кракцістю” себе щодо “Інших”. Власна ідентичність, своєю чергою, може бути як позитивною (усвідомлення наявності

ціннісних рис, порівняння із іншими не є некорисними для власного візерунка), так і негативною (усвідомлення власних недоліків, не вартості в порівнянні з іншими).

Хоч інформаційна доба несе зміни у пріоритетах, засобах і формах комунікації, а це відображається на формуванні ідентичності, роль “Іншого” й уникання загрози нищення позитивного власного образу залишаються незмінними. Спробуємо простежити, яким чином віддзеркалюються ці процеси в Інтернеті як домінуючому сучасному засобу масової комунікації.

Інтернет як ЗМК виразно відрізняється від інших, так званих “традиційних медіа”. У своїй праці “Мовна комунікація в Інтернеті” Я. Гжєня проводить порівняльний аналіз мас-медіа. Він називає характеристики, які кардинально вирізняють Інтернет серед інших ЗМК. Серед них: глобальна сфера поширення, наявність поруч із інституціональним джерелом інформації індивідуального, дуже високий рівень активності аудиторії, рівність ролей джерела й отримувача та їх взаємозамінність, а також наявність індивідуального адресата поруч із груповим [5, с. 21]. Очевидними для Інтернету є можливість участі у процесах масової комунікації аудиторії, її понадтериторіальність (глобальність) і анонімність, що логічно збільшує її активність. А також, на відміну від інституціональних мас-медіа сфера віртуальна поки що залишається поза офіційною цензурою, що дозволяє вільно висловлюватись щодо того чи іншого питання.

На площині непростих польсько-українських стосунків взаємне формування образу іншого було перенасичене різноманітними стереотипами і упередженнями. Поруч з цим спільна історія формує паралельно образи сусідів наділені різноманітними характеристиками, які згідно з правилами стереотипного спостереження дуже часто є амбівалентними.

Об'єктом нашого дослідження є польський портал pudelek.pl, який згідно з останнім звітом дослідницької організації Польськє дослідження Інтернету (Polskie Badania Internetowe) є найбільш популярним сервісом пліток, згідно з анкетними даними, половина опитуваних користується сервісами такого типу принаймні раз у тиждень, а 23 відсотки опитуваних роблять це щоденно [4]. Відповідно до даних однієї з найбільш відомих інформаційних компаній Алекса (Alexa.com), яка спеціалізується на збиранні статистики

про відвідуваність сайтів, pudelek.pl входить до двадцятки найбільш відвідуваних в польщі порталів і цільова аудиторія його – це переважно жінки, з вищою освітою, віком від 25 до 34 років [6]. Цікавим для нас є також високий в порівнянні з іншими порталами рівень зворотного зв'язку, що виражається у вигляді кількісно високого коментування до заміток.

Для порівняння, формування образу “Іншого”, і яку роль в цьому відіграє власна позитивна оцінка, ми вибрали дві ситуації, описані на шпальтах portalу. Перша під назвою “Українка ображає Поляків?” від 13.09.2007 [7] друга – “Венглярчик про Українок: “Роботи для прибирання! Хаха!” від 25.01.2012 [8]. Обидві статті викликали суспільний резонанс, що вилилось у наявність великої кількості коментарів: 1249 та 3072 відповідно. Перша стаття описує ситуацію, в якій член журі популярного польського шоу, українка з походження, екс-дружина відомого польського актора Вероніка Пазура-Марчук, критикуючи одного з учасників, посплюговується окресленням “польська жовч”, в іншому – відомий польський телеведучий в ранковому шоу називає українок роботами для прибирання. В першому і другому випадку ідеться про певне індивідуальне стереотипне бачення “Іншого”, і яким чином такі ситуації, що виступають загрозою позитивної національної ідентичності впливають на формування образу “Іншого”. В обидвох випадках спостерігається загроза позитивної національної ідентичності поляків, оскільки в першому випадку “Поляк” характеризується “Іншим” як той, кому притаманна негативна характеристика, в другому член нації, з яким себе ідентифікує більшість, ставить під сумнів позитивний власний образ, бо демонструє такі характеристики, як негостинність і нетолерантність у стосунку до “Іншого”.

Велика кількість коментарів і в першому, і другому випадку більшою мірою стосувалась конкретної особи, якій належали висловлювання. Та об'єктом нашого дослідження були лише ті коментарі, в яких на ґрунті загострення національної ідентичності в умовно тієї і самої групи актуалізувались національні стереотипи і бачення “Іншого”, в обох випадках – українця. Коментарів, що носять суто оціночний характер щодо України і українців не є аж так багато (до уваги не беруться оціночні судження конкретної особи з додатком “українська”, лише ті що стосуються усієї країни,

нації, народу). Так, у першому випадку така кількість становить біля 7% усіх коментарів, у другому – заледве більше 2%.

Цікавою є конотація висловлювань. Коментарі щодо українців до першої замітки “Українка ображає Поляків?” носять здебільшого негативне забарвлення. Лише 4 коментарі із 82 оціночних носять позитивне чи нейтральне забарвлення. Багато висловлюються про те, що не люблять українців, декілька коментарів із загостреним негативним оцінюванням “ненавиджу”, декілька про те, що українці і поляки ніколи не любили один одного. Українці ж постають тут як неосвічені, неінтелігентні, т. зв. “буряки” (дурна, неосвічена людина), дикуни, “брудаси” (нехлюї, брудні), нелегали, вперті, хитрі, нещирі, нечесні, мстиві, злодії. В кількох коментарях говорилось про те, хто здатен на вбивство. Українські жінки, – хоча і гарні, та мало освічені і неінтелігентні, – приїждять лиш для того щоб одружитись заради права на проживання чи грошей, продають своє тіло, “танцюють на трубі” (стриптизерки), проститутки або фізичні працівниці. Образ українки підкреслюється “золотими зубами”, “синьою картатою торбою”, “узбіччя автостради чи дороги” та “тірами”. В одному коментарі як образ українки згадано було Верку Сердючку. Україна у таких коментарях – це цілковита “біда” (бідність), провінція, бруд, пасіння худоби, копання буряків і відсутність електрики в більшості містах. Закономірним є піднімання складної теми історії польсько-українських стосунків, де українці є фашистами, націоналістами, бандерівцями і наробили великої кривди полякам, натомість неодноразово згадується те що “українці завдячують багато чим Польщі”, зокрема два рази згадується “помаранчева революція”.

До другої замітки кількість коментарів, яка стосувалась безпосередньо “Іншого”, була відносно меншою. Крім того, наявна була певна кількість коментарів про особу, яка виголосила оціночне судження “роботи до прибирання це українки” як таку, що виключають із своєї нації, називаючи його “жидом”. Але щодо образу України і українців він набуває дещо іншого кшталту. Тут актуалізуються не лише негативні стереотипи, а й позитивні. Так, наголошується неодноразово, що українські жінки є гарні, освічені, працьовиті, добре виконують свою роботу, хороші дружини, порядні і чемні. Нещасні, бо мусять працювати за малі гроші. Та поруч з цим залишаються висловлювання про те, що “українки або в

борделях, або прибирають”, “скачуть з ліжка до ліжка”, “є тут для того щоб прислужувати”, забирають місця праці і чоловіків, зневажають поляків, “українки вон!” (геть!) і т. д. Україна – бідна нерозвинута країна, відсутня культура виховання, треба працювати тяжко за малі гроші, українці найбільша “голота” Європи. Два рази згадується майбутній футбольний чемпіонат Євро-2012 (переживання негативного сприймання у контексті спільного чемпіонату). А також “українська мафія”, організація “Фемен”, Кличко, а також як приклади українських жінок за кордоном, згадуються Міла Йовович і Мілена Куніс, ну і звісно найчастіше (51 раз) “найвідоміша українка у Польщі” Вероніка Пазура-Марчук. Неодноразово згадується, звісно ж, складні історичні відносини, т. зв. “різня”.

Отже, національна ідентичність починає бути важливою у тих моментах, коли її ставлять під сумнів чи порівнюють. Конструювання образу “Іншого” залежить від реально наявних обставин і загроз відважування позитивного образу нації, з якою суб’єкти себе ідентифікують. Залежно від ситуації, опиняючись на межі реконструювання сформованого власного образу, з метою його збереження позитивної національної ідентичності, навіть у стосунку до одного і того самого об’єкта можуть актуалізуватись різні, часто амбівалентні характеристики.

Література:

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/anders/01.php.
2. Сміт Е. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm>.
3. Boski P., Jarymowicz M, Malewska Peyre H. Tożsamość a odmienność kulturowa [Tekst]/Paweł Boski, Maria Jarymowicz, Hanna Malewska Peyre. S. – Warszawa : Instytut Psychologii PAN, 1992. – 275 s.
4. Garapich A. Raport: Portali plotkarskie. Wpatrzeni w gwiazdy. Wyniki badań zebranych w raporcie “Gwiazdy i plotki” analizuje prezes Polskich Badań Internetu [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pbi.org.pl/s/p/artykuly/10/104/raport.pdf>.
5. Grzenia J. Komunikacja językowa w Internecie [Tekst]/Jan Grzenia. – Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2007 – 215 s.
6. Statistics Summary for pudelek.pl [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.alexa.com/siteinfo/pudelek.pl#>.

7. Ukrainka obraża Polaków? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.pudelek.pl/artukul/5219/ukrainka_obraza_polakow/45/#comments.

8. Węglarczyk o Ukrainkach: “ROBOTY DO SPRZĄTANIA! НАНА!” [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.pudelek.pl/artukul/37840/weglarczyk_o_ukrainkach_roboty_do_sprzatania_haha/.

УДК 316.7+81`42+82.09:81`25

Андрій Савенець

КЛОПОТИ З ІДЕНТИЧНІСТЮ ІНШОГО В СУЧАСНОМУ ПЕРЕКЛАДОЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ

У статті досліджується проблематика сприйняття “Іншого” в сучасному перекладознавчому дискурсі, що сто-сується Центрально-Східної Європи. Розглянуті приклади показують, що значний вплив на якість цього дискурсу чи-нить культурна асиметрія. Це підтверджує актуальність постколоніального підходу й перспективи, які він може за-пропонувати перекладознавству в цій частині Європи.

Ключові слова: ідентичність, “Інший”, перекладознав-ство, Центрально-Східна Європа, культурна асиметрія, по-стколоніальний підхід.

A. Savenets. Troubles with identity of the Other in the contemporary Translation Studies discourse

The paper deals with the issue of perceiving the Other in the contemporary Translation Studies discourse concerning Central and Eastern Europe. The examples provided demonstrate that cultural asymmetries have a significant impact on the quality of this discourse, thus confirming the topicality of the postcolonial approach and the prospects it can offer the Translation Studies in this part of the world.

Key words: identity, Other, Translation Studies, Central and Eastern Europe, cultural asymmetry, postcolonial approach.

А. Савенець. Трудности с идентичностью “Другого” в современном переводоведческом дискурсе

Стаття посвячена проблематике восприятия “Другого” в современном переводоведческом дискурсе, касающемся Центрально-Восточной Европы. Рассмотренные примеры показывают, что значительное влияние на качество этого дискурса оказывает культурная асимметрия, что под-тверждает актуальность постколоніального подхода и перспективы, которые он может предоставить переводо-ведению в этой части мира.

Ключевые слова: идентичность, “Другой”, переводоведение, Центрально-Восточная Европа, культурная асимметрия, постколониальный подход.

Одним зі спільних знаменників того досить строкатого комплексу шкіл, підходів та методологічних настанов, яким є сучасні перекладознавчі студії, можна назвати їхню іманентну націленість на “Іншого”. Незалежно від того, наскільки відмінно окреслюється основний об’єкт досліджень представниками окремих перекладознавчих шкіл і течій, незалежно від того, чи зосереджуються вони у своїх розвідках на аспектах лінгвістичних, герменевтичних, соціокультурних тощо, у більшості випадків тлом для осмислення об’єкта дослідження – чи то перекладеного тексту, чи то самого процесу перекладу, чи то обставин, у яких він здійснюється – стає контекст оригінального висловлювання, контекст культури-джерела. Зайве наголошувати, що якнайвиразніше ця свідомість “Іншого” як носія іншої мови, відмінного соціокультурного досвіду й відмінних цінностей характерна для перекладознавчих теорій, заінспірованих філософською й культурологічною рефлексією другої половини ХХ століття, у яких одне з центральних місць посідає категорія “Іншого”. Саме у цей період, на відміну від попередніх епох, перекладацька і перекладознавча рефлексія все більше зосереджується на проблематиці етичного потрактування тексту оригіналу в перекладі, пошанування його мовної та культурної іншості. Найповнішою мірою ця проблематика знайшла вираження у працях Лоренса Венуті, чия перспектива перегукується із постулатом визнання іншості чужого саме як іншості у філософії Емануеля Левінаса [14, с. 130]. Позиція Венуті передбачає визнання асиметричних відносин у будь-якому перекладацькому проєкті: “Переклад ніколи не може бути просто комунікацією між рівними, тому що він фундаментально етноцентричний” [29, с. 11; тут і далі іншомовні цитати подано у перекладі автора статті]. Перекладацький ідеал Венуті, його програма “міноритизувального” (*minoritizing*) перекладу є відповіддю на стратегію мовної й культурної асиміляції, що запанувала в англломовному просторі – “насильницького заміщення мовних і культурних відмінностей чужого тексту текстом, який буде доступним для цільового читача” [28, с. 18].

Твердження, що постулати Венуті сьогодні значною мірою вплинули на практику англومовного перекладу, було би перебільшенням (хоча найбільшу актуальність вони мають саме для гегемонічного англومовного дискурсу). Разом з тим у перекладознавчому дискурсі його тези є одними з найчастіше згадуваних чи цитованих. Розважання на тему етичної перспективи перекладу поступово переходять до головного нурту студій над перекладом – і тут можна простежити певний парадокс. Усвідомлення ситуації культурної асиметрії, необхідність пошанування ідентичності “Іншого” стали очевидностями як теоретичні постулати, але на практиці між теорією і практикою іноді можна спостерегти розбіжність. Особлива актуальність цієї проблематики проявляється у контексті культурної асиметрії, якою позначена рецепція у світі культурних надбань суспільств Центрально-Східної Європи.

Метою цієї статті є розгляд низки характерних висловлювань, які стосуються головним чином сприйняття центрально-східноєвропейського “Іншого” інтелектуалами з інших частин світу, але певною мірою також сприйняття “Іншого” з перспективи цієї частини Європи. Наступним чинником, який об’єднує ці висловлювання, є те, що всі вони прозвучали у контексті або ж ситуації безпосереднього перекладу, або перекладознавчої рефлексії. Зсуви у репрезентації “Іншого”, які можна буде помітити у цих висловлюваннях, сигналізують ситуацію культурної асиметрії і є її безпосередніми наслідками.

Ключовий для постколоніального дискурсу принцип відновлення порушеної рівноваги через допущення до голосу здомінованого, колонізованого “Іншого” реалізується у деконструюванні усталеної перспективи, нав’язаної гегемоном. Ця колоніальна перспектива у її типовому вияві виливалася у двополюсну, чорно-білу візію світу, поділеного на Європу-колонізатора і колонізований Орієнт. За іронією долі, у постколоніальному дискурсі подекуди доходить до банальної заміни полюсів місцями – так що Європа, парадоксально, представляється по-есенціалістськи, як неподільна цілість. Типово відтворює таку перспективу переконання Рабіндраната Тагора в тому, що європейські мови “незважаючи на їхні індивідуальні риси, мають дуже подібні темпераменти й атмосферу, а Західна культура є справді спільною культурою” [23, с. 171]. Більш ніж через півстоліття після Тагора спокусі легкого узагаль-

нення піддається Теджасвіні Ніранджана, авторка однієї з ключових праць у галузі постколоніальних студій над перекладом – “Розташування перекладу” (1992). Зазначаючи, що такі терміни, як “постколоніальний” чи “Третій Світ” вона вживає з обережністю, оскільки їх можна використати для “нарації тоталізуючої, яка не бере до уваги гетерогенність” [21, с. 9], авторка водночас послуговується таким категоріями, як “європейські мови” чи “європейські описи” [21, с. 164, 166], тим самим демонструючи власну сліпоту щодо внутрішньоєвропейських асиметрій влади, щодо існування у Європі меншинних культур із досвідом “сусідського” колоніалізму. На цю особливість перспективи Ніранджани звернув увагу ірландський дослідник перекладу Майкл Кронін, який ствердив, що у її виконанні “критика імперіалізму сама стає імперіалістичною в ігноруванні чи маргіналізації історичного і перекладацького досвіду більшості європейських мов” [11, с. 86]. Наступне узагальнення з тієї ж серії демонструють Сюзен Баснет і Гариш Триведі, редактори тому “Постколоніальний переклад: теорія і практика”, які стверджують, що “європейські мови, які колись сприймалися як вищі, оскільки це були мови колоніальних володарів, сьогодні співдіють із сотнями інших мов, раніше маргіналізованих або навіть ігнорованих” [9, с. 16].

Однак спотворення перспективи у сприйнятті (східно-)європейського “Іншого” виникає не лише за умов значної географічної і культурної віддаленості (індійка Ніранджана написала і видала свою книжку в США). Специфічним є приклад Умберто Еко, який у книжці “Миша чи пацюк?”, присвяченій проблематиці перекладу як простору неогоціації, зачіпає питання топоніміки у перекладі. Зазначивши, що у певних мовах існують власні версії назв певних чужоземних міст, автор ставить питання: що має зробити німецький перекладач, коли зустріне в російському радянському романі назву міста Калінінград: чи передати його німецькою як “Königsberg”? Відповідь, яку дає сам автор, утримана у площині неогоціації: “якщо радянський роман оповідає про події, що відбуваються у часах Імануеля Канта, тоді Калінінград слід назвати Кенігсбергом навіть у перекладі на англійську чи іспанську. Якщо ж – навпаки – роман представляє події, почуття та ідеї, що стосуються радянського суспільства, тоді Калінінград повинен залишитися Калінінградом” [15, с. 88]. Ученому не спадає на думку, що в

радянському романі, який оповідає про епоху Канта, місто не може називатися Калінінградом. Можна проінтерпретувати цей казус у категоріях анекдотичної неуважності, яку – за стереотипними уявленнями – можуть дозволити собі великі вчені, але можна й дійти висновку, що Еко цілком ігнорує історичний характер східноєвропейського, російського “Іншого”.

Особливість наступного прикладу полягає у тому, що до певної міри орієнталістична перспектива демонструється тут із боку центрально-східноєвропейської авторки, знаної польської перекладачки й дослідниці перекладу Йоланти Козак. У монографії “Переклад як метафора. Поміж *logos* і *lexis*” авторка звертається до хрестоматійної статті Ентоні Кваме Еппія “Насичений переклад”. У цій публікації сучасний американсько-ганський філософ спроектував у царину перекладу поняття “насиченого опису” (*thick description*), уведене в антропологічний дискурс Кліфордом Гірцом [16]. В уявленні Еппія, “насичений” переклад – це переклад “альтруїстичний”, який “зі своїми коментарями й супровідними примітками намагається умістити [тлумачений] текст у багатому культурному і мовному контексті” [8, с. 427]; це переклад, який приносить схеми цільової мови у жертву “Іншому”, його дійсності. Таку ідеальну візію перекладу Еппія протиставляє загальноприйнятій практиці перекладу на англійську, а ілюструє дві протилежні стратегії перекладу на прикладі трьох прислів’їв, що функціонують ув одному з діалектів мови західноафриканської мови тві.

Реферуючи зміст статті Еппія, Козак стверджує, що філософ розглядає дві антагоністичні стратегії перекладу “спираючись на три прислів’я в його рідному діалекті акан, одному з діалектів мови тві, якою говорить населення Гани” [17, с. 167]. Зміст речення вказує на те, що Козак помилково проінтерпретувала формулювання, вжите Еппія в першому абзаці його статті, яке, на перший погляд, справді не позбавлене амбівалентності: “These proverbs are in (one dialect of) the Twi language—now, for reasons too intricate to discuss quickly here, often called ‘Akan’—which is the major language spoken in and around my hometown of Kumasi in Ghana” [8, с. 417]. Але лише на перший погляд: засади логіки наказують віднести підрядне означальне речення до іменника “language” (‘мова’), а не до вміщеного у дужках “dialect” (‘діалект’). Речення Еппія передбачає цілком інший тип відносин між поняттями тві й акан; автор

ненав'язливо натякає на те, що назва макромови акан (код 639-3 у класифікації “SIL International”) витіснила у широкому вжитку й узурпувала назву одного з двох її основних різновидів. Не названий безпосередньо діалект – це, очевидно, поширений у регіоні Кумасі діалект ашанті [18, с. 17]. Не відповідає дійсності й твердження Козак, згідно з яким населення Гани розмовляє мовою тві, адже це лише одна з найпоширеніших мов у країні: згідно з даними загального перепису 2000 року, макромова акан, компонентом якої є тві, є рідною для 43% населення, хоч багато людей послуговується нею як другою мовою [18, с. 18]. Нарешті, Козак стверджує, що сам Еппія зібрав і записав близько 7 тисяч прислів'їв мовою тві, хоч у першому абзаці своєї статті філософ виразно зазначає, що це зробила його мати [8, с. 417].

Тези, які висуває Йоланта Козак, – “Тим, що цікавить нас у перекладі, є Інший, дійсність його образу” та “Метою перекладу як міжкультурної комунікації є надати голос Іншому: відкинути практично ужиткові канони власної мови, умовно й загально прийнятті поняттєві схеми, щоб поставити нас лицем до лица з дійсністю оригіналу” [17, с. 170] – вказують, що авторка однозначно підтримує ідеал “насиченого” перекладу Еппія, суголосний прокламованій Лоренсом Венуті “етиці відмінності”. Разом з тим, демонструючи брак уваги до деталей і позірних дрібниць, які складають дійсність “Іншого”, авторка сама демонструє поверховий підхід до культурно-історичного контексту цільової культури, який критично оцінює у практиці інших перекладачів.

Подібним чином суперечність між декларованими принципами та їх практичним утіленням можна простежити у висловлюваннях Сандри Берман – голови Американської асоціації порівняльного літературознавства. На веб-сторінці Принстонського університету, де Берман очолює кафедру порівняльного літературознавства, дослідниця рекламує свою дисципліну, зазначаючи, що вона дозволяє “вийти своїм мисленням поза рамки власної культурної бульбашки, що дедалі більш важливо в сьгоднішньому світі” [22]. А вже у вступі до тому “Нація, мова і етика перекладу”, співредактором якого вона є, Берман демонструє кричущу непоінформованість про міжнародні політичні реалії, зараховуючи Об'єднані Арабські Емірати до категорії “міжнародних суб'єктів” поруч із Організацією Об'єднаних Націй та Європейським Союзом [10, с. 1]. Як вели-

ке одкровення презентує авторка висновок, який впливає для неї з лектури праць Бенедикта Андерсона, Едварда Саїда й Мішеля Фуко, про те, що поняття “нація” не мусить бути синонімом до поняття “держава” [10, с. 3] – тезу, яка для фахівця в галузі міжкультурних досліджень повинна видаватися щонайменше очевидною, якщо не банальною.

Яскравими свідченнями поверхової перспективи у сприйнятті проблематики “іншої” – Центрально-Східної – Європи перекладачами і перекладознавцями з-поза цієї частини світу стають висловлювання, які демонструють проблеми з адекватним уміщенням деяких чільних постатей у відповідних національних чи культурних контекстах. Проявляється при цьому воістину “імперська” недбалість щодо деталей. Курйозним є приклад перекладу праці Жюльє Дельоза і Фелікса Гваттарі “Тисяча плато: Капіталізм і шизофренія” на англійську мову. Окреслення Франца Кафки як чеського єврея, що писав німецькою мовою, яке двічі зустрічається на сторінках книжки (“Kafka Juif chèque écrivain en allemand” [12, с. 123] і “Kafka, Juif tchèque écrivain en allemand” [12, с. 131], перекладач книжки, канадський філософ Браян Массумі, відтворює відповідно як “Kafka, the Czechoslovakian Jew writing in German” [13, с. 98] та “Kafka, a Czechoslovakian Jew writing in German” [13, с. 104].

Трансформації у сфері ідентичності здійснює також англійський дослідник перекладу Джеремі Мандей, який у підручнику з перекладознавства окреслює Романа Якобсона як “чеського структураліста” (у контексті згадки про статтю вченого з американського періоду), а згодом називає “чеським автором” Антона Поповіча [20, с. 5, 62–63]. Таку поверхову перспективу західних інтелектуалів можна спостерегти не лише стосовно окремих постатей чи культурних явищ східної частини Старого Континенту, але й щодо Східної Європи як цілості. Відома дослідниця перекладу Мері Снел-Горнбі в одній з останніх книжок стверджує: “Упродовж 1990-х років ми могли спостерегти розвиток цілком нового жанру тексту, разом із новими ринками для перекладу, у країнах того, що колись називалося Східною Європою” [25, с. 137]. Важко ствердити однозначно, чи авторка поставила категорію “Східна Європа” в один ряд із поняттям “східний (соціалістичний, радянський) блок”, яке з актуального політичного дискурсу перемістилося до сфери історичних наук, чи то засигналізувала зміщення поняття Східної Європи з країн соціа-

лістичного блоку на простір колишнього СРСР – у будь-якому разі дистанціювання дослідниці від поняття “Східна Європа” виглядає не зовсім адекватним, адже ніби передбачає зміну географічних контурів континенту чи сторін світу.

Нарешті, одним із промовистих прикладів “імперіальної” маргіналізації є перспектива, яку демонструє американська дослідниця Ева Томпсон щодо окремих постатей української культури у праці з 2000 року “Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism” [26] (в Україні видана під назвою “Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм” [7]). Цей випадок уже був предметом розгляду автора цих рядків, який продемонстрував, що у монографії, яка вважається однією з ключових праць у застосуванні постколоніального дискурсу до історико-літературних студій у контексті Східної Європи, авторка не уникнула імперської недбалості щодо деталей і залежності від російського колоніального дискурсу, який сама ж демаскує [6, с. 239-240]; подібних висновків можна дійти також стосовно перекладачки монографії на польську мову Анни Сержульської [27].

Наведені приклади показують, якою мірою авторитетні інтелектуали, які у більшості є дослідниками перекладу і перекладачами, демонструють не зовсім адекватне сприйняття центрально-східної частини Європи (а своєрідну версію орієнталізму демонструють також дослідники, пов’язані з цим регіоном своїм походженням). Цим самим наведені висловлювання підтверджують, що ситуація культурної асиметрії, незважаючи на фільтри ідеологічних настанов і методологічних засад, чинить специфічний вплив на гуманітарний дискурс стосовно Центрально-Східної Європи – частини світу, яка ще не зайняла належного місця у дискурсі постколоніальних студій. Їхній розгляд змушує пригадати одну з публікацій польського дослідника Даріюша Скурчевського, у якій він демаскував орієнталістичну перспективу в центрально-східноєвропейських студіях Тоні Джадта й Ларі Вулфа [24]. А отже, маємо яскраву ілюстрацію того, як явище асиметрії у владних стосунках – незважаючи на погляди, переконання й настанови мовця – неunikно відображається на якості ідентичнісного дискурсу в перекладознавстві і – ширше – у гуманістиці загалом. Це, зокрема, підтверджує актуальність постколоніального підходу в перекладознавчих дослідженнях (зосередженого, зокрема, на феномені владних стосунків у царині перекладу) у

центрально-східноєвропейському контексті – підходу, який зустрічається з опором із боку представників українського академічного середовища [1, с. 25; 2, с. 26; 3, с. 177; 4, с. 29; 5, с. 5]. Нарікання на “догматичне” перенесення [5, с. 5] постколоніальної теорії на український ґрунт якраз має небагато підстав, якщо взяти до уваги відкритість постколоніального підходу на постійну ревізію й модифікацію його ключових тез і понять. Девід Чіоні Мур, який охарактеризував постколоніальні дослідження як “самокритичні”, сам переконливо продемонстрував цю їхню якість, доводячи, наскільки нелогічним було поминання увагою (пост)радянського простору в ключових працях із галузі постколоніальних досліджень, зокрема авторства Едварда Саїда й Елли Шогат [19, с. 23; 28-29]. А отже, постколоніальна перспектива може вказати один із шляхів позбавлення від прирослих масок колонізаторів чи колонізованих і відкриття справжньої ідентичності “Іншого”.

Література:

1. Зорівчак Р. Творчий дивосвіт Григорія Кочура // Григорій Кочур: Бібліографічний покажчик / Укладачі: Г. Домбровська, З. Домбровська; Наук. ред., автор передмови Р. Зорівчак; Редкол.: Б. Якимович (голова) та ін. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 1999. – С. 7–34.
2. Зорівчак Р. У духовно-культурному полі Григорія Кочура // Григорій Кочур: Біобібліогр. покажч.: У 2 ч. Ч. 1 / Уклад.: Г. Домбровська, З. Домбровська; Наук. ред., авт. передм. Р. Зорівчак; Редкол.: Б. Якимович (голова) та ін. – 2-е вид., доопрац. і допов. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2006. – С. 5–59.
3. Зорівчак Р. Читаючи історію свого народу // Всесвіт. – 2007. – № 11-12. – С. 174-177.
4. Зорівчак Р. У духовно-культурному полі Григорія Кочура – теоретика й історика українського перекладу // Г. Кочур. Література та переклад: Дослідження. Рецензії. Літературні портрети. Інтерв'ю / Упоряд. А. Кочур, М. Кочур. – Київ: Смолоскип, 2008. – С. 11–63.
5. Зорівчак Р. Як много важить слово... (З нагоди ювілею професора Олександра Чередниченка / Р. Зорівчак, Р. Помірко // Вісник Львівського університету. Серія “Іноземні мови”. – 2007. – № 14. – С. 3–8.
6. Савенець А. Ударимо патріотизмом по колоніалізму: українська версія // Всесвіт. – 2011. – № 5/6. – С. 235–244.
7. Томпсон Е. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм / Пер. з англ. М. Корчинської. – Київ: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2006. – 368 с.

8. Appiah K. A. *Thick Translation // The Translation Studies Reader / Ed. L. Venuti. – London, New York: Routledge, 2000. – P. 417–429.*

9. Bassnett S. *Introduction // Post-colonial Translation: Theory & Practice / Ed. S. Bassnett, H. Trivedi. – London, New York: Routledge, 1999. – P. 1–18.*

10. Bermann S. *Introduction // Nation, Language, and the Ethics of Translation / Ed. S. Bermann, M. Wood. – Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005. – P. 1–10.*

11. Cronin M. *Altered States: Translation and Minority Languages // TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction (Montreal). – 1995. – Vol. 8. – Nr 1. – P. 85–103.*

12. Deleuze G., Guattari F. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie. – Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. – 645 p.*

13. Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia / Trans. and foreword B. Massumi. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1987. – xix + 610 p.*

14. Eaglestone R. *Levinas, Translation and Ethics // Nation, Language, and the Ethics of Translation / Ed. S. Bermann, M. Wood. – Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005. – P. 127–138.*

15. Eco U. *Mouse or Rat? Translation as Negotiation. – London: Phoenix, 2004. – 200 p.*

16. Geertz C. *Thick Description // Geertz C. The interpretation of cultures: selected essays. – New York: Basic Books, 1973. – P. 3–30.*

17. Kozak J. *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009. – 252 p.*

18. Kropp Dakubu M. E. *Akan // Concise Encyclopedia of Languages of the World / Ed. K. Brown, S. Ogilvie. – London: Elsevier, 2008. – P. 17–21.*

19. Moore D. Ch. *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique // Baltic Postcolonialism / Ed. V. Kelertas. – Amsterdam, New York: Rodopi, 2006. – P. 11–43.*

20. Munday J. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications. – London, New York: Routledge, 2001. – 222 p.*

21. Niranjana T. *Siting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992. – 203 p.*

22. “Professor Sandra Bermann Helps Bridge Cultures with Literature and Language” [Электронный ресурс] // *Aspire: A Plan for Princeton. – Серпень 2007. – Режим доступу: <http://giving.princeton.edu/news/archive/bermann.xml> – Дата доступу: 29.11.2011.*

23. Sengupta M. *Translation as Manipulation: The Power of Images and Image of Power // Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts / Ed. A. Dingwaney, C. Maier. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. – P. 159–74.*

24. Skórczewski D. Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec “innej Europy” // Porównania (Poznań). – 2009. – Nr 6. – S. 95–105.
25. Snell-Hornby M. The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints? – Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2006. – xi + 205 p.
26. Thompson E. Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism. – Westport: Greenwood Press, 2000. – 239 p.
27. Thompson E. Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm / Przekł. Anna Sierszulska. – Kraków: Universitas, 2000. – 371 p.
28. Venuti L. The Translator’s Invisibility: A History of Translation. – London, New York: Routledge, 1995. – 353 p.
29. Venuti L. The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference. – London, New York: Routledge, 1998. – 210 p.

УДК 18.7.01

Олексій Матицин

**ЕТАПИ РАННЬОЇ ТВОРЧОСТІ
М. В. ГОГОЛЯ У ДЗЕРКАЛІ ПРЕСИ
(На прикладі газети “Северная пчела”)**

У статті досліджено основні етапи розвитку творчості М. В. Гоголя та їх критику на сторінках “Северной Пчели”. Проаналізовано вплив критичних відгуків преси на формування особливостей літературного стилю М. В. Гоголя. Визначено основні елементи, що є характерними для раннього періоду творчості М. В. Гоголя. Виділені окремі літературні прийоми та елементи літературного стилю М. В. Гоголя, що формуються під впливом відгуків тогочасної російської преси. Розглянуто процес поступової зміни відношення російської преси XIX століття до М. В. Гоголя як представника романтичного напрямку у тогочасній російській літературі.

Ключові слова: Гоголь, естетика, література, романтизм.

O. Matytsyn. Stages of early creativity of N. V. Gogol in the mirror of press (In the example of the newspaper “Severnaya Pchela”)

Investigated the main stages of art development of N. V. Gogol and their criticism on the “Severnaya Pchela”. The influence of the critical press reviews on the formation characteristics of the literary style of N. V. Gogol. Identifies the key elements characteristic of early period of N. V. Gogols creativity. Elements literary device and literary style of N. V. Gogol, which are formed under the influence of the Russian press reviews of the time are separated. The process of gradual change in the attitude of the Russian press of the XIX century by N. V. Gogol as a representative of the Romantic movement in Russian literature of the time are reviewed.

Key words: Gogol, esthetic, literature, romanticism.

A. Матицин. Этапы раннего творчества Н. В. Гоголя в зеркале прессы (На примере газеты “Северная Пчела”)

Исследованы основные этапы развития творчества Н. В. Гоголя и их критика на страницах “Северной Пчелы”.

Проанализировано влияние критических отзывов прессы на формирование особенностей литературного стиля Н. В. Гоголя. Определены основные элементы, характерные для раннего периода творчества Н. В. Гоголя. Выделены отдельные литературные приемы и элементы литературного стиля Н. В. Гоголя, которые формируются под влиянием отзывов российской прессы того времени. Рассмотрен процесс постепенного изменения отношения российской прессы XIX столетия к Н. В. Гоголю как представителю романтического направления в российской литературе того времени.

Ключевые слова: Гоголь, эстетика, литература, романтизм.

Микола Васильович Гоголь є складною та надзвичайно помітною фігурою в українській культурній та літературній традиції. Його вплив на формування характерних рис української культури важко переоцінити. І сьогодні, коли минуло вже багато часу з дня смерті Гоголя, його стиль залишається впізнаваним у всьому, що тим чи іншим чином пов’язується з постаттю та літературною спадщиною Миколи Васильовича. Про Гоголя написана достатньо велика кількість критичної літератури, але аналіз процесу розвитку і зростання такого літературного феномену, як М. В. Гоголь, є актуальним і посьогодні.

Окремою частиною цього аналізу є розгляд критичних статей російської преси XIX століття, присвячених саме ранньому періоду творчості М. В. Гоголя. Власне у критичних статтях та рецензіях процес формування літературної постаті Гоголя – романтика постає з надзвичайною виразністю. “Северная Пчела” була обрана серед масиву інших друкованих видань тогочасної Російської імперії внаслідок своєї чіткої проросійської та реакційної спрямованості. Тим ціннішими є схвальні відгуки на твори М. В. Гоголя, що з’являються на сторінках цієї газети.

Творчий шлях М. В. Гоголя розпочинається з поеми “Ганс Кюхельгартен” (ми не враховуємо поодинокі вірші, які виходили й раніше), що публікується у 1829 році під псевдонімом В. Алов. Сама поема є своєрідною даниною тогочасному захопленню М. В. Гоголем (та й багатьма іншими тогочасними російськими літераторами) естетикою Європейського Романтизму. Насамперед це пов’язано з проникненням в російську культуру творчих ідей представників руху “Бурі та Натиску”, зокрема, Шиллера та, особли-

во, Гете. Звичайно, казати про безпосередній вплив Гете на ранню творчість Гоголя можна тільки у рамках гіпотези, адже не зберіглось жодної згадки (якщо вони взагалі були) ані самого Миколи Васильовича, ані його близьких та друзів про те, що Гоголь щось запозичував (маємо на увазі окремі літературні прийоми) у видатних представників європейського романтизму. Та навіть поверхневого порівняння поеми “Ганс Кюхельгартен” та творінь великого Гете – це, зокрема, “Страждання юного Вертера”, “Театральне покликання Вільгельма Мейстера” та “Фауст” достатньо щоб оцінити глибину впливу естетики Європейського Романтизму на ранню творчість Гоголя.

Вже порівнюючи поему Гоголя “Ганс Кюхельгартен” та “Страждання юного Вертера” Гете (доречі, також його перший твір (1774 р.) ми знаходимо надзвичайно багато паралелей та однакових композиційних і сюжетних елементів;

Чего – то смело ищет ум,
Чего – то тайно негодует;
Душа, в волненьи темных дум,
О чем – то, скорбная, тоскует [3, с. 34].

“Будущее – та же даль! Необъятная туманность простерта перед нашей душой ...” [1, с. 40]. “... и душа наша томится по ускользнувшей усладе” [Там же].

Перша проба пера Гоголя поступалась глибиною роздумів та широтою охоплення теми творам великого Гете. Характерне для багатьох представників європейського романтизму звернення до спадщини Давньої Греції:

Земля классических, прекрасных созиданий,
И славных дел, и вольности земля!
Афины, к вам, в жару чудесных трепетаний,
Душой приковываюсь я! [3, с. 35].

У Гоголя має вигляд власне звичайного копіювання, повторення, данини літературній традиції періоду Романтизму.

Звичайно, відгуки у пресі критиків, що на той час мали змогу ознайомитись з найкращими зразками літератури Європейського Ро-

мантизму, не могли бути схвальними. Ось що пише анонімний рецензент у газеті “Северная Пчела” (№ 87 від 20 – го липня 1829 р.): “В Гансе Кюхельгартене столь много несообразностей, картины часто так чудовищны и Авторская смелость, в поэтических украшениях, в слоге и даже в стихосложении, так безотчетлива, что свет ничего не потерял, когда бы сия первая попытка юного таланта залежалась под спудом”. Під впливом такого відгуку Гоголь викупає та знищує весь тираж поеми.

Після провального виходу “Ганса Кюхельгартена” літературний стиль Миколи Васильовича Гоголя зазнає істотних змін. Від прямого та, як виявилось, невдалого копіювання стилю поетів європейського романтизму Гоголь переходить до власного стилю, що був притаманний українським (на той час малоросійським) поетам та письменникам – романтикам. Звичайно, в контексті даної роботи, варто сказати хоча б декілька слів про це видатне явище в історії української культури – український романтизм. Відправною точкою тут є поема І. Котляревського – “Енеїда”. Саме в “Енеїді” вперше проявляються унікальні риси, притаманні світогляду українських романтиків. Поєднує творіння І. Котляревського зі стилем “Романтизм” сміх, сатира, особлива поетична мова, чітко виражена етнічна спрямованість. Чільне місце серед українських романтиків належить й Михайлу Максимовичу. У своїй збірці “Малоросійські пісні” він ставить перед собою завдання відтворити дух українського народу. Слід також відмітити творчість Г. Квітки-Основ’яненка, П. Гулака-Артемовського та ін.

Наступна (після “Ганса Кюхельгартена”) книга М. В. Гоголя “Вечори на хуторі поблизу Диканьки” (1831-1832 рр.), яку він видав під псевдонімом Пасічник Рудий Панько, у дусі попередників та сучасників спрямована на розкриття національного духу та колориту українського народу. Гоголю, як і іншим романтикам, властиві закоханість у природу, у культуру свого народу, її ідеалізація та піднесення. Ось як починається повість Гоголя “Майська ніч або потопельниця”: “Знаете ли вы украинскую ночь? О, вы не знаете украинской ночи! Всмотритесь в нее. С середины неба глядит месяц. Необъятный небесный свод раздался, раздвинулся еще необъятнее. Горит и дышит он. Земля вся в серебряном свете; и чудный воздух и прохладно-душен, и полон неги, и движет океан благоуханий. Божественная ночь! Очаровательная ночь!”. Тут вже

можна казати не про сліпе копіювання літературного стилю Західного Романтизму а про власний неповторний стиль, що ставить Гоголя в один ряд зі світовими класиками літератури.

Як наслідок цих позитивних змін відгук О. С. Пушкіна (лист до видавця “Литературных прибавлений к Русскому инвалиду” 1831 р. Царське Село): “Сейчас прочёл Вечера близ Диканьки. Они изумили меня. Вот настоящая весёлость, искренняя, непринуждённая, без жеманства, без чопорности. А местами какая поэзия!.. Всё это так необыкновенно в нашей нынешней литературе, что я доселе не образумился...”. В тому ж дусі маємо відгук у газеті “Северная Пчела” (№ 219 від 29 вересня 1831 р.): “... в последнее время, Малороссийская школа оставила сию слишком местную цель свою, и обратилась к мысли более глубокой – удерживать только характерное отличие своего наречия, поставляя главнейшею целью раскрывать народность, во всей обширности этого понятия. Повести, изданные Пасичником Рудым Паньком, представляют нам новый, изящный плод этого же, умного и истинно народного усилия”. А ось продовження рецензії (№ 220 від 30 вересня 1831 р.): “С нетерпением ожидаем обещанной к Новому Году второй книжки, и уверяем Автора, что публика не поскучает и от десяти подобных первой книжек ...”.

Між рецензією на “Ганса Кюхельгартена” (1829 р.) та рецензіями на перший том “Вечорів на хуторі поблизу Диканьки” (1831 р.) дуже мала відстань в часі але величезна різниця по змісту. Гоголь знаходить свій стиль та зв’язок з традицією Європейського Романтизму не переривається. У “Старосвітських поміщиках” (1835 р.) він яскраво проявиться у тих інфернальних силах, що є предвісниками смерті (кішка та голоси) і руйнування ідеального світу у якому живуть герої повісті – Пульхерія Івановна та Афанасій Іванович.

У другому томі “Вечорів на хуторі поблизу Диканьки” (1832 р.) – куди, власне, входить “Ніч перед Різдром” – один з найбільш яскравих та самобутніх творів Гоголя, присвячених Україні, Микола Васильович зосереджується не тільки на зовнішній формі але й на стилістичному характері своїх творів. Шліфується перш за все літературна мова та стиль письменника. Ось відгук “Северной Пчели” (№ 59 від 12 березня 1832 р.) на другу частину “Вечорів ...”: “У нас так мало и *посредственного* (курсив газети) своего, что мы свое

хорошее должны ставить выше чужестранного *превосходного*”, “... скажем, что любители Словесности конечно с удовольствием прочтут и сии новые Повести”.

Це – безсумнівний успіх, російська критика ставить Гоголя в один ряд із найкращими представниками європейського романтизму. У другій частині “Вечорів на хуторі поблизу Диканьки” стиль М. В. Гоголя стає більш виваженим, більш виточеним ніж у першому томі. Це розуміє і сам Микола Васильович: “Всю первую часть следовало бы исключить вовсе: это первоначальные ученические опыты, недостойные строго внимания читателя; но при них чувствовались первые сладкие минуты молодого вдохновения, и мне стало жалко исключать их, как жалко исторгнуть из памяти первые игры невозвратной юности” [4, с. 132].

В “Арабесках” (1835 р.) Гоголь знову частково повертається до нехарактерного для нього псевдоантичного стилю: “Адское порождение! Зевс Олимпиец! О! Ты неумолим в своей ярости! Ты захотел наслатъ бич на мир, ты извлек весь яд, незаметно разлитый в недрах прекрасной земли твоей, сжал его в одну каплю, гневно бросил ее светодарною десницею и отравил ею чудесное творение свое: ты создал женщину!”. “Отними лучи у мира – и погибнет яркое разнообразие цветов: небо и земля сольются в мрак, еще мрачнейший берегов Аида” [2, с. 234-235]. Після етнічних мотивів “Вечорів на хуторі поблизу Диканьки” звернення Гоголя до античності сприймається критиками як щось зовсім чуже гоголівському стилю.

Роблячи на сторінках “Арабесок” спроби критики живопису, мистецтва, поезії, М. В. Гоголь потрапляє у зовсім нетипове для нього середовище. Він письменник, а не критик, і це яскраво проявляється у його критичних статтях – в них більше образності, алегоричності, експресивності аніж виважених суджень та висновків. Цю суперечність повністю передає відгук “Северной Пчели” (№ 73 від 1 квітня 1835 р.): “И чего тут нет? И повести, и мысли об Истории и Географии, и рассуждения о Средних Веках, о Брюлове и Пушкине, об Архитектуре и Живописи, о Скульптуре и Музыке. Автор, по видимому, обладает обширными сведениями: он толкует обо всем, решительно и смело, но, к сожалению, не всегда в попад”. “Но в повествовательном роде, дарование Г. Гоголя обнаруживается с выгоднейшей стороны”.

Під впливом критики М. В. Гоголь знову повертається до близького та знайомого йому стилю (на цей раз востаннє) та випускає збірку “Миргород” (1835 р.), що виходить як продовження “Вечорів на хуторі поблизу Диканьки”. Інтервал між випуском “Арабесок” та “Миргорода” – місяць. Поява у одного автора за такий короткий проміжок часу двох таких різнопланових збірок – явище унікальне і зумовлене (на нашу думку) в першу чергу намаганням Гоголя повернути прихильність широкої публіки та критиків зверненням до того напрямку, що вже колись приніс йому визнання.

І знову у “Миргороді” Миколи Васильовича з новою силою проявляються риси, характерні для представників саме українського романтизму. Яскравим епілогом цьому ранньому етапу творчості Миколи Васильовича, де етнічні, українські риси неповторного стилю Гоголя-омантика виблискували яскравими барвами, на наш погляд є рецензія “Северной Пчели” (№ 115 від 25 травня 1835 р.): “...в “Вечерах на хуторе близ Диканьки” и в “Продолжении” этих “Вечеров” есть Малороссия, целая Малороссия, с ясным ее небом, с ее вишневыми садами, черноглазыми казачками, горелкою, бурсаками; с ее поверьями, нравами, обычаями, с оригинальным бытом ее обитателей, нынешних и прежних”.

Література:

1. Гете И. В. Страдания юного Вертера. – СПб.: Наука, 2001. – 252 с. (Серия “Литературные Памятники”)
2. Гоголь Н. В. Арабески. – СПб.: Наука, 2009. – 510 с. (Серия “Литературные Памятники”)
3. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем в 23 томах. – М.: Наука. ИМЛИ РАН, 2003. – Том 1. – 920 с.
4. Золотусский И. П. Гоголь. – М.: Молодая гвардия, 1984. – 527 с. (Серия “Жизнь замечательных людей”)

УДК 821.161.2-1.09

Тетяна Корнійчук

**ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В “НАТАЛЦІ ПОЛТАВЦІ” І. П. КОТЛЯРЕВСЬКОГО**

У статті охарактеризовано систему релігійного світобачення нашого народу за сюжетом “Наталки Полтавки” І. Котляревського; вказано на особливості співіснування двох форм його вияву – язичництва та християнства.

Ключові слова: язичництво, християнство, двовір’я.

T. Korniyuchuk. The problem of religious identity in I. Kotlyarevsky’s “Natalka Poltavka”

The system of religious attitude of our mentality by “Natalka Poltavka” 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

T. Корнейчук. Проблемы религиозной идентичности в “Наталке Полтавке” И. Котляревского

В статье охарактеризовано систему религиозного мировоззрения нашего народа за сюжетом “Наталки Полтавки” И. Котляревского; указывается на особенности сосуществования двух форм его проявления – язычества и христианства.

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, С. Коппел-Ковтун вважає, що “наша віра – православна... в ній немає “ні омани, ні нечистих спонукань, ані лукавства...””.

Вона не догоджає примхам людей, а тільки закликає жити гідно Бога, який призвав нас у Своє Царство і славу (1 Фес. 2,12). Дар такої віри – це дар служіння. Значить, не гордовитість має бути її плодом, не пихатість перед тими, хто не пізнав істини, а служіння їм – служіння образу Божому, закладеному в кожну людину” [8]. Волхв Богумир (Р. Д. Миколаїв), однак, зауважує, що “прадідівська віра у Праву ніколи не зникала, її побороти неможливо, адже вона є живою душею народу, а не просто тимчасовою ідеологією” [3, с. 146].

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 [7, с. 273]. 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 набуте, не може відразу забутися” [6, с. 313]. М. Грушевський зазначає, що “...в міру того, як християнство виходило за межі культурніших центрів, воно, зростаючи в кількості, тратило на змісті, на чистоті своїй. Воно прилаштовувалося до останків старого культу й поглядів, мішалось з ними, й так повставала мішанина християнських і поганських елементів, що в старім нашім письменстві має назву “двоєвір’я” [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” [12, 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 обря-

дів 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)” [11, с. 119-120].

Проблеми релігійної ідентичності українського народу спробував розв'язати й І. Котляревський. У цьому плані його “Наталка Полтавка” являє собою своєрідну еkleктику язичницьких та християнських вірувань.

Метою цієї статті є виявити та охарактеризувати усю систему релігійного світобачення нашого народу за сюжетом “Наталки Полтавки” І. Котляревського, вказати на особливості співіснування двох форм його вияву; зробити висновок про релігійну ідентичність українського етносу.

З першого погляду може здатися, що світобачення персонажів “Наталки Полтавки” є виключно християнським. Вони живуть з постійною оглядкою на, немов би, поруч присутнього Бога.

“Бог – найвища, найдосконаліша Істота, – зауважує В. Вепрук, – яка є недалеко від кожного з нас, “бо ми Ним живемо, рухаємося й існуємо” (Діян. 17, 28), і від Якої все залежить. Святе Писання визнає цю істину загальновідомою і називає божевільним того, хто сказав у серці своєму: нема Бога (Пс. 13, 1)” [2]. Така впевненість знайшла свій вияв у поведінці людей, проявляється на лексико-семантичному рівні.

Так, у творі неодноразово натрапляємо на вирази типу: “Бог знає до чого веде”, “нехай мене Бог накаже”, “хай Бог благословить”, “Бог нас не оставить”, “Бог з ними”, “Бог же його зна”, “дай Боже” та ін. Це дає можливість побачити, наскільки міцно в свідомості українців вкорінилася віра в Бога, його вплив на повсякденне життя людей. Проте, зауважує єпископ Олександр, “недостатньо стверджувати, що Бог є, – треба жити так, як того бажає від нас Господь” [5]. Божі заповіді, у цьому випадку, виступають своєрідним механізмом саморегламентации людини у навколишньому середовищі.

У п'єсі Наталка безмежно кохає Петра і щиро вірить у його повернення. Через це вона відмовляє усім потенційним женихам, які до неї сватаються. Серед них – судовий чиновник Тетерваковський. Дівчина приваблює його, насамперед, своїм гострим розумом та

працьовитістю. Тому він просить Виборного піти до Терпилихи – матері дівчини – і вмовити її *“хитро, мудро, недорогим коштом”*, а якщо потрібно буде, то й *“брехнути для обману”*, видати за нього Наталку. Макогоненко на це відповідає, що *“брехать і обманювать других – од Бога гріх, а од людей сором”* [10, с. 260] і цим самим вказує на дев’яту заповідь Бога – *“не будь неправдивим свідком на ближнього твого”*. Ось як про це говориться в Біблії: *“Неправду відкинувши, говоріть кожен правду до свого ближнього, бо ми члени один для одного”* (Еф. 4, 25); *“Коли ж хто гадає, що він побожний, і свого язика не вгамовує, та своє серце обманує, – марна побожність того”* (Як. 1, 26); *“Хто хоче любити життя та бачити добрі дні, нехай здержить свого язика від лихого та уста свої від говоріння підступу”* (1 Петр. 3, 10). Возний із такого застереження Виборного насміхався і говорить: *“Хто тепер – тес-то як його – не брешеть і хто не обманює? Повір мні: єжелі б здесь собралося много народу і знецацька ангел з неба з огненною різкою злетів і воскликнул: “Брехуни і обманщики!..ховайтесь, а то я поражу вас...” – Сй-ей, всі присіли би к землі совісті ради”* [10, с. 260]. Таким чином Тетерваковський натякає нам на те, що всі люди, більше чи менше, за своєю природою є грішними. Тут власне йдеться про *“первородний гріх”* Адама та Єви, який спадково розповсюдився на все людство.

Терпилиху, до краю замучену матеріальними нестатками, перебори дочки дуже засмучують. Понад усе вона мріє побачити Наталку заміжною: *“Ти на те ведеш, щоб я не дождала бачити тебе замужем, щоб через твоє упрямство не дождала я віку: бідність, сльози і пребори твої положать мене в домовину”* [10, с. 264]. Про взаємовідносини між дітьми та батьками неодноразово згадується у Святому Письмі: *“Діти, – будьте слухняні в усьому батькам, бо це Господеві приємне”* (Кол. 3, 20); *“Діти, – слухайтеся своїх батьків у Господі, бо це справедливе”* (Еф. 6, 1); *“Послухай, мій сину, напучення батька свого і не відкидай науки матері своєї, – вони-бо хороший вінок для твоєї голови, і прикраса на шию твою”* (Пр. 1, 8-9); *“І хто проклинає батька свого чи свою матір, той конче буде забитий”* (Вих. 21, 17). Як бачимо, акцент тут зроблено на шанобливому ставленні до своїх батьків, про це врешті говорить нам і п’ята Божа заповідь.

Наталка, вихована в дусі християнської моралі, шанує матір і врешті прислухається до її порад: *“Не плачте, мамо! Я покорюсь”*

вашої волі і для вас за першого жениха, вам угодного, піду замуж; перенесу своє горе, забуду Петра і не буду ніколи плакати” [10, с. 264]. Терпилиха, розчулена такою поведінкою дочки, говорить: *“Дочко моя! Голубко моя! Пригорнись до мого серця, покорність твоя жизні і здоровя мені придасть. За твою повагу і любов до мене Бог тебе не оставить, моє дитятко!” [10, с. 268].*

Незабаром додому із заробітків повертається Петро. Випадково він дізнається про те, що його кохана заручена. Прихід хлопця не радує Терпилиху (*“...відомо – лишній, коли не в час прийшов хати холодити”*) і зовсім розлютив Возного (*“Вон, розбишако, із нашого села зараз... І щоб твій і дух не пах! А коли волею не підеши, то туди запроторимо, де козакам роги правлять”*). Наталчина відмова від весілля, у цьому випадку, розцінюється як порушення *“узаконеного порядку”* і карається правосуддям. На це, власне, й натякає Возний: *“...А понеже рушники і шовкова хустка суть доказательства добровольного і непринужденного єя согласія бить мою сожительницею. то в таковом припадкі станете пред суд, заплатите пеню і посидите на вежі” [10, с. 285].*

Петро, незважаючи на свої почуття і присягу Наталки довіку бути йому вірною, в цей момент відмовляється від неї: *“...що ми любилися з Наталкою, про те і Богу, і людям ізвісно; но щоб я Наталку одговорював іти замуж за пана возного, научав дочку не слухати матері і поселяв несогласіє в сім’ї – нехай мене Бог накаже! Наталко, покорися своїй долі, послухай матері, полюби пана возного і забудь мене навіки” [10, с. 286].* Такий вчинок хлопця, з першого погляду, є трохи дивним, але цілком умотивованим з позицій християнської моралі. Дев’ята Божа заповідь говорить нам: *“Не посягай на жінку ближнього свого”*. Напевно, нею й керувався Петро, приймаючи таке важливе рішення. Окрім того, хлопець хоче віддати Наталці усі зароблені важкою працею гроші, щоб Возний ніколи не докоряв їй бідністю. Розчулений таким благородством Петра, Тетерваковський уступає йому дівчину.

Це неповний перелік православно-християнських догм світоглядної системи *“Наталки Полтавки”*. Проте разом з ними у творі присутні й язичницькі елементи, щоправда меншою мірою. Причиною цього є те, що язичництво, через нашароване зверху християнство, поступово втрачало свою первинну сутність та соціальну значущість.

Так, Терпилиха, не очікуючи побачити Петра, говорить: *“Свят, свят, свят! Відкіль він взявся? Се мара!”* [10, с. 285]. В українській міфології образ Мари є досить неоднозначним. З одного боку, її уявляють у вигляді жінки, богині зла, темної ночі, страшних сновидінь, привидів, хвороб (мору), смерті [13, с. 37]. З іншого – як водяне утворення, що не має сутності. *“Слово мара, – зауважує М. Костомаров, – привидение – имеет единство с названием Маржаны, воды в вредном моменте ее бытия, и означает несуществующие, кажущееся, образ без существа, противоположное миру, оживленному светом, в движении и деятельности* [9, с. 220]. Таким чином, Мара могла перебирати на себе образ будь-якої людини й тварини. Тому у творі Петро підкреслює, що він не мара *“і тілом, і душею”*.

Досить часто у творі згадується й про чорта. Слово *“чорт”* у розмовній мові наших предків було суворо табуйоване. Люди намагалися його уникати або замінити іншими словами, щоб не накликати, таким чином, на себе біду. Так, Микола, повернувшись з розвідин від Наталки, говорить до Петра: *“Не уснів нічого і спитати. Лихий приніс возного з виборним* [10, с. 280].

У свідомості наших предків чорт не мав чітко виражених ознак зовнішності. Його наділяли як антропоморфними, так і зооморфними рисами. В одному випадку нечистого уявляли у вигляді низькорослого чоловіка з гачкуватим носом та чорними очима, в іншому – істотою, яка мала хвоста, роги, свиняче рило, курячі або цапині ноги та ін. У творі чортом Микола називає Возного: *“Який чорт, він живе тільки тут..”* [10, с. 274]. Підставою до такого досить вдалого порівняння стали *“особливі”* риси характеру Тетерваковського: *“так і бундючиться, що помазався паном”, “юриста завзятий і хапун такий, що із рідного батька злупить”* [10, с. 274].

О. Ятищук зауважує, що з появою чорта *“починаються неприємності, він завжди зробить якусь пакість”* [15, с. 74]. Тому серед народу прийнято говорити, що всі невдачі та прикрощі приносить *“нечистий”*. Подібні вирази зустрічаємо й у творі. Так, возний говорить до виборного: *“Що? – Нічого!.. Тебе чорт приніс – тее-то як його – Наталка утекла, а я з тобою остався”* [10, с. 259].

Як представник потойбічного світу, чорт повинен усе знати. Як тільки виявляється його некомпетентність у якомусь питанні, він визнає свою поразку, відразу ж зникає і більше не з’являється [14, с. 204]. Можливо, саме з такого вірування беруть свій початок ви-

рази типу: “чорт його знає”. У творі Наталка, не розуміючи натяків Миколи про повернення Петра, говорить: “*Ти чорт знаєть що верзеш, піду лучче додому*” [10, с. 281].

Отже, “Наталка Полтавка” І. Котляревського є яскравим прикладом того, наскільки міцно в свідомості українців взаємопереплелися язичницький та християнський релігійні потоки. Подекуди, для аналізу, їх досить важко відокремити один від одного. Тому можна погодитися з думкою вищезгаданих дослідників про те, що сьогодні маємо говорити не про два різних світогляди, а про один цілісний – язичницько-християнський, у цьому й полягає етнопціональна особливість українського народу.

Література:

1. Біблія, або Книги святого письма Старого й Нового заповіту [перек. проф. І. Огієнко]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2007. – 1376 с.
2. Вепрук В. І. Догматичне богослів'я: Підручник. – Чернівці: Рута, 2002. – 543 с. – [Ел. рес.]. – Режим доступу: http://truechristianity.info/ua/books/dogmatic_theology_01.php. – Назва з екрана.
3. Відичне Православ'я: Наш шлях до бога. Віровідання / Волхв Богумир (Миколаїв Р. Д.). – К.: Духовне видання Родового Вогнища Рідної православної віри, 2006. – 243 с.
4. Грушевський М. С. Історія України-Руси / Михайло Сергійович Грушевський. – Львів, 1905. – Т. 3. – 588 с. (2-е вид.). – [Ел. рес.]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/hrushrus/iur30405.htm>. – Назва з екрана.
5. Драбинко О. Душа від природи – християнка [Ел. рес.]. – Режим доступу: <http://www.sobog.in.ua/node/939>. – Назва з екрана.
6. 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.].
7. Історія релігії в Україні: У 10 тт. / за ред. Б. Лобовика. – К.: Центр духовної культури, 1996. – Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. – 384 с.
8. Коппел-Ковтун С. Правильна віра. – Режим доступу: <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php>. – Назва з екрана.
9. Костомаров М. Слов'янська міфологія / Микола Костомаров. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
10. Котляревський І. Твори / Іван Котляревський. – К.: Держвидав України, 1960. – 360 с.

11. 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.

12. 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.

13. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології / Сергій Плачинда. – К.: Укр. письменник, 1993. – 63 с.

14. 100 найвідоміших образів української міфології / [Олена Таланчук, Вікторія Завадська, Оксана Шалак та ін.; за заг. ред. Олени Таланчук, Юрія Бедрика]. – Вид. 2-ге, виправл. і доповн. – К. : Орфей, 2007. – 456 с.

15. Ятищук О. В. Побут та звичаї українського народу в творчості Г. Ф. Квітки-Основ'яненка: Дис...канд. іст. наук.: 07.00.05 / Ятищук Оксана Василівна; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Інститут народознавства. – Л., 2009. – 190 с.

УДК 008

Жанна Янковська**ФОЛЬКЛОРНА СТИЛІЗАЦІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ПРОЗІ
ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ ЯК ЗАСІБ
ДЛЯ ВИРАЖЕННЯ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Якщо аналізувати українську прозу першої половини ХІХ століття, то можна стверджувати, що їй в умовах романтизму притаманна загалом фольклорна стилізація, або фольклоризм, який і став основним засобом для вираження етнічної ідентичності зображуваних героїв та дійсності. Саме він і є предметом дослідження у цій розвідці.

Ключові слова: фольклорна стилізація, фольклоризм, українська проза першої половини ХІХ століття, етнічна ідентичність, письменники періоду романтизму, реалізм, сентименталізм.

Zh. Yankovs'ka. Folklore stylization in Ukrainian prose of the first half of the nineteenth century as way of manifestation of ethnic identity

The analysis of Ukrainian prose of the first half of the nineteenth century shows that in context of romanticism it is characterized by general folklore stylization, or folklorism, which has become the primary means for expressing ethnic identity depicted characters and reality. This folklorism is the subject of research presented in this paper.

Key words: folklore stylization, folklorism, Ukrainian prose of the first half of the nineteenth century, ethnic identity, writers of romanticism, realism, sentimentalism.

Ж. Янковская. Фольклорная стилизация в украинской прозе первой половины ХІХ века как средство выражения этнической идентичности

Если проанализировать украинскую прозу первой половины ХІХ века, можно утверждать, что в условиях романтизма ей характерна фольклорная стилизация, или фольклоризм, который и стал основным средством для выражения этнической идентичности героев и действи-

тельности, которые изображаются. Именно он и является предметом исследования в данной статье.

Ключевые слова: фольклорная стилизация, фольклоризм, украинская проза первой половины XIX века, этническая идентичность, писатели периода романтизма, реализм, сентиментализм.

Проблема вираження етнічної ідентичності багаторівнева, багатопланова як у семантичному, так і в хронологічному аспекті. Тому на сьогодні вона досліджується з погляду різних наукових галузей: культурології, соціології, історії, етнології, етнографії та інших. Знайшла своє відображення ця проблема і в художній літературі, оскільки у ній в художній формі описуються процеси життя суспільства у той чи інший період історичного розвитку.

Українська проза першої половини XIX століття різними заходами також акцентує на проблемах ідентичності, зображуючи українську дійсність через характери героїв та їх спосіб життя, вірування, світогляд.

Цей період, як відомо, в умовах Російської імперії для України та її народу був дуже складним і характеризувався, можна сказати, тотальною забороною на все українське: мову, культуру, друковані видання і т. п. Чого варті в цьому плані хоча б сумнозвісні Емський указ та Валуєвський циркуляр. Проте саме в умовах таких тотальних заборон, табу, як правило, загострюється і набирає сили національна свідомість та самосвідомість народу. Пригнічені особисті та національні почуття зумовлюють і більш виразні форми ідентичності – ототожнення себе з рідним етносом, його культурою, звичаями, традиціями, глибинним світоглядом, і особливо – коли цей етнос древній та закорінений, проживає на власній території. Надто помітний у цей період сплеск уваги до народної української культури серед національно свідомої інтелігенції, зокрібно – серед письменства, яке на той час було головною рушійною силою та будителем до збереження ідентичності та народної культури. Це час організації численних товариств, час, коли постали українська етнографія та фольклористика як науки і тісно взаємодіють із народною творчістю.

Саме на початку XIX століття з'являються перші фольклорні збірники – видання народних творів, зокрема пісень, М. Цертеле-

ва, М. Максимовича, П. Лукашевича, А. Метлинського, П. Куліша та інших. У смисловому полі романтизму посилено зростає інтерес до всього народного: етнографи фіксують реалії побуту, обрядовості; композитори пишуть музику, використовуючи народнопісенні мотиви; художники з етнографічною точністю зображують як “світлі”, так і “темні” сторони життя селян та простих міщан; фольклористи записують думи, пісні, казки, легенди; письменники ж намагаються використати, закумуляувати весь цей інтерес, потенціал засобів, творчо переосмислюють і відображають у своїх творах, аби правдиво змалювати життя народу як у сучасний для них період, коли воно в умовах кріпосницького ладу було дуже складним, так і апелюючи до часів козацтва, адже народ там більше відчував себе вільним. У такому тематичному ключі з’являються різножанрові твори І. Котляревського, Г. Квітки-Основ’яненка, П. Гулака-Артемівського, Є. Гребінки, П. Куліша, Марка Вовчка, Т. Шевченка, М. Шашкевича та інших митців слова того часу.

Досить глибокою та різноплановою у такому напрямі є проза цього періоду, де у найбільш доступній оповідній формі письменники відображають як тогочасну дійсність, так і (на основі архівних матеріалів, літописів і т. ін.) минуле українського народу, особливо, як згадувалося, часи козаччини, як, скажімо, П. Куліш у романі “Чорна рада”, ніби пробуджуючи прагнення до волі, прагнення відчувати себе самостійним, непригнобленим народом.

У прозових творах першої половини XIX століття для реалістичного відображення життєвої правди у певний зображуваний період використовується письменниками засіб *фольклоризму*, який в українській літературі так чи інакше проявляється майже завжди, проте різною мірою та різними засобами, елементами. Маємо *на меті* осмислити окремі аспекти та особливості використання цього явища у зазначений період.

Як зазначено у словнику-довіднику “Українська фольклористика”, фольклоризм – “термін, що позначає багатозначне поняття двох рівнів вияву: генетичного та функціонального. Перший рівень фольклоризму опирається на традиції фольклорно-літературних взаємин і трактується як “наслідування або використання фольклору в літературній творчості” (Р. Кирчів). Це найбільш типова ознака продуктивного фольклоризму, коли, орієнтуючись на фольклорну поетику, автори літературних творів творчо трансфор-

мують, переосмислюють чи розбудовують традиційно фольклорні мотиви, образи, композиційні схеми та художні засоби у канві власного художнього тексту” [3, с. 399]. У нашому випадку стосовно використання в літературі першої половини XIX століття йдеться якраз про цей рівень застосування фольклоризму, оскільки другий, функціональний, “впливає з соціальної природи фольклоризму як “продуктивного процесу органічної адаптації, трансформації і репродукції фольклору в суспільному побуті, культурі, мистецтві” (В. Гусев). Фольклоризм функціонального рівня проявляється в організації хорів, оркестрів, ансамблів, творчих колективів, пропагандивна діяльність яких стимулює масове поширення фольклорних чи самодіяльних авторських творів у народне середовище. Важливим критерієм у цій сфері є перевага усної форми відтворення, збереження і передачі текстів як народного, так і літературного походження, що відповідає законам фольклорної традиції побутування” [3, с. 399-400].

Явище фольклоризму у словесній творчості досліджували такі відомі вчені, як Р. Кирчів, І. Денисюк, С. Мишанич, У. Долгат та інші. Окремо творчість письменників аналізованого періоду була предметом наукових розвідок та праць П. Куліша, О. Гочара, А. Шамрая, Р. Міщука, С. Зубкова, О. Дорошкевича, В. Кичигіна й інших, які в окремих рисах наголошували на народності літератури цього періоду. Проте фольклоризм як засіб стилізації в українській прозі першої половини XIX століття спеціально предметом дослідження не обирався, хоча сааме він і служив тим чинником, який великою мірою був своєрідним “лакмусовим папірцем” для визначення етнічної ідентичності як самих авторів, так і описуваних ними героїв.

Аналізуючи використання фольклорної стилізації у прозових творах зазначеного періоду, можна повністю погодитися із автором словника-довідника “Українська фольклористика” (М. Чернопиский), який зазначає, що це явище є не що інше, як “синкретизм фольклору та літератури на високому художньому рівні, що народжується в процесі тривалої різнобічної взаємодії та взаємовпливу двох художніх систем” [3, с. 400]. Це поняття охоплює як “формальну”, так і “змістову” сфери. Причому варто відзначити, що між цими сферами немає чіткої межі.

Власне, сам фольклоризм як явище багатопланове можна характеризувати із різних поглядів та враховуючи різні способи й

елементи прояву в літературі. Назвемо більш конкретні їх формовияви, аби проілюструвати те, що засобами фольклорної стилізації у художніх творах можна досить точно відобразити етнічну ідентичність.

Найбільш яскравими представниками в українській прозі цього періоду є Г. Квітка-Основ'яненко, П. Куліш, Марко Вовчок, а також М. Гоголь із циклом ранніх оповідань про Україну та інші.

Визначаючи фольклоризм у літературі як “свідоме звернення письменників до фольклорної естетики” (У. Долгат), варто наголосити на конкретних формах впливу фольклору на літературу та елементах їх прояву. (Через обмежений обсяг цієї розвідки за джерельну базу для ілюстрації окремих елементів вияву фольклоризму візьмемо повість “Маруся” Г. Квітки-Основ'яненка [1, с. 21-87]). Якщо враховувати конкретну історичну епоху, в яку виникали аналізовані твори – перша половина ХІХ століття, то “формальними” елементами вияву фольклоризму можна вважати використання у літературних творах живої народної мови із чітко вираженим діалектним колоритом, застосуванням паремій, фразеологізмів (“заньмається”, “ськати” (у значенні шукати), “швандять”, “цихвіра”, “озьме”, “танцював”, “жартовливий”; “ні до кого немає діла”, “дух захватило”, “загинати баянтраси”, “у душу запасти” і т. д.); введення у текст детальних етнографічних описів костюмів, житла, речей побуту (Маруся, головна героїня повісті Г. Квітки-Основ'яненка, коси “дрібушка за дрібушку та все сама собі запліта; та як покладе їх на голову, поверх скиндячок вінком, та завітча квітками, кінці у ленти аж геть порозпуска; усі груди обнизані добрим намистом з червінцями, так що разків з двадцять буде...”, а поверх шиї “на чорній бархатці, широкій, так що пальця, мабуть, у два, золотий єднус і у кільці зверху камінець червоненький... Сорочка на ній біленька, тоненька, сама пряла і пишніі рукава сама вишивала червоними нитками. Плахта на ній картацька, черчата, ще материнська – придана; тепер вже таких не роблять... Запаска шовкова, морева; каламайковий пояс... Хусточка у пояса мережована і з вишитими орлами і ляхівка з-під плахти тож вимережована й з китичками; панчішки сині, суконні і червоні черевички” [1, с. 24]; апелювання до конкретних етапів звичаєвості та обрядовості (сватання, весілля, похорону; Великодня та ін.); застосування з метою фольклорної стилізації безпосередньо народних творів або

їх частин, фольклорних постійних епітетів, метафор, порівнянь та інших художніх тропів, які є властивими для обох систем (“любив, як душу”, “прямесенька, як стрілочка”, “очиці, як тернові ягідки”, “личком червона, як панська рожа”, “губоньки, як цвіточки” і т. п.); а ще із поширенням сентименталізму (особливо його риси, як відомо, проявляються у творах Г. Квітки-Основ’яненка та у дещо більш стриманій манері в “малій” та “великій” прозі П. Куліша) – іменників та прикметників із зменшено-пестливими суфіксами, що виступають засобами ідеалізації героїв, як це спостерігаємо у творах фольклору (“зірочка”, “білесенька”, “шнурочки”, “зубоньки”, “губоньки”, “неділеньку”, “чорнявенька”, “прямесенька”, “ягідки”, “цвіточки”, “тоненька”, “панночка” і т. д.).

Наявні у прозових художніх творах цього періоду й “змістові” вияви фольклоризму, які, проте, не є чимось абсолютно окремим, бо тісно переплітаються із “формальними”, як, скажімо, у живому побутуванні не можна відокремити матеріальну культуру від духовної.

Отже, до “змістових проявів фольклоризму у літературі цього періоду можна зарахувати насамперед ті морально-етичні норми, за якими живуть герої творів. Вони тісно пов’язані з християнською мораллю та віруваннями простих українців-хліборобів, які здатні не лише відчувати землю, орати та сіяти, але й бути глибоко віруючими, готовими у скрутні завжди допомогти тому, хто поруч, по-справжньому любити свою землю і бути готовими стати на її захист, вміють віддано кохати, виховувати дітей. Такими є Наум Дрот, Василь, Настя, Маруся (повість “Маруся” Г. Квітки-Основ’яненка); сотник Таволга та його донька Оріся (оповідання-ідилія П. Куліша “Оріся”); полковник Шрам, гетьман Сомко, “божий чоловік” (історичний роман П. Куліша “Чорна рада” та інші. Це герої, насправді свідомі своєї ідентичності, своєї приналежності до етносу, роду, і про ці почуття їм не потрібно було говорити, вони у них – як певна данність, внутрішня потреба душі, яка передається із покоління у покоління.

У складних умовах пригноблення, визискування, жорстокості, що панували у тогочасному суспільстві, такі твори, як повість “Маруся” Г. Квітки-Основ’яненка та ідилія “Оріся” П. Куліша були ніби ковток волі. Із них в ідеалізовано-сентиментальних і разом з тим цілком реалістичних формах пізнаємо справжні україн-

ські типи, характери і те, як би розвивалися кращі ментальні риси українців за вільного розвитку нації. У названих творах інша, далеко не ідеальна форма життя – десь за кадром, у них фактично немає негативних героїв. Письменники ніби свідомо ізолюють їх від негативів навколишньої дійсності, на противагу, скажімо, Марку Вовчку, яка обирає іншу стратегію – реалістично вип’ячує і виплескує на сторінках своїх “Народних оповідань” усю несправедливість та жорстокість цієї дійсності щодо людини залежної, людини-кріпака.

Для прикладу розглянемо детальніше образ селянина-українця знову ж таки із повісті Г. Квітки-Основ’яненка “Маруся” Наума Дрота. Він – заможний, добropорядний, роботящий селянин, господар, який твердо стоїть на ногах, ревний богобоязливий християнин, добрий сім’янин, який поважає свою дружину Настю та безмежно любить доньку Марусю. Наум Дрот є вольовою та цільною натурою, надзвичайно сильною. Навіть у найважчі моменти свого життя (як втрата доньки) він знаходить опору у вірі; тоді, коли інший, мабуть, опустил би руки – працює і допомагає іншим. Маючи на увазі саме цю повість і цього героя, П. Куліш зазначав, що Г. Квітка-Основ’яненко “нас увів у мужицьку хату”, показав духовний “внутрішній образ українського народу” [2, с. 473]. І вже зовсім безпосередньо про цього героя письменник зазначає, що це “людина в повному значенні слова... У всіх її поняттях і діях (...) вражає нас саме якась велич, у якій відчуваєш природну шляхетність природи людської” [2, с. 467].

Напевне, можна говорити про те, що Г. Квітка-Основ’яненко зобразив народний ідеал українського селянина і разом з тим – людину цілком реальну. Насамперед вражає висока моральність Наума Дрота. Будучи достатньо заможним, він не втрачав людяності, жив просто, звичайно, із повагою ставився до інших людей, жертвував на церкву, допомагав бідним; хоч і мав робітників, та ставився до них добре і сам працював нарівні з ними; був розважливим; і в радості, і в горі покладався на Бога. Із повісті дізнаємося, що таким він був і в молодості – хлопцем, про якого мріяли не лише дівчата, але й кожна мати бажала такого чоловіка для своєї доньки: “Наум Дрот був парень на усе село, де жив. Батькові і матері слухняний, старшим себе покірний, меж товариством друзяка, ні півслова ніколи не збрехав, горілки не впивавсь і п’яниць не терпів, з ледачи-

ми не водивсь, а до церкви? Так хоч би і маленький празник, тільки піп у дзвін, – він вже й там: свічечку обмінить, старцям грошенят роздасть і прийметься за діло: коли прочує про яку бідність, наділить по своїй силі й совіт добрий дасть” [1, с. 23].

Проте ця ідеалізація образу та його добрих справ, загалом способу життя, як не дивно, не робить його фантастичним, нереальним, швидше – навпаки. Він є узагальнюючим, ніби акумулює в собі всі найкращі риси справжнього українця. І хоч у творі немає негативних героїв, це не заважає автору, ніби крізь вікно, показати й інше життя, інший світ, який існує тут, поруч, і у якому багато зла й несправедливості. Наприклад, свою вдумливість і розважливість Наум Дрот виявляє, коли під час сватання першого разу Василя до Марусі відмовляє хлопцеві в одруженні з донькою, а потім ніби привідкриває завісу страшної реальності, яка могла б стати дійсністю, аби вже після одруження Василя забрали служити до війська (а служба на той час тривала двадцять п'ять років!): “... Сказка ваша дев'ятидушна, дядькові хлопці малі; а як прийде набор, то певно тобі лоб забриють, бо ти сирота, за тебе нікому заступитись. ... А що тоді буде з Марусею? Ні жінка, ні удова; звісно, як солдаток шанують; як саму послідню паплюгу, і ніхто і не вірить, щоб була салдатка, та й чесна. ... Де їй за полками таскатись? А молоде, дурне, попадеться ледачим людям, навернуть на усе злее. Худобу розтаскають, повіднімають, хто її захитить? Діточки без доглядання, у бідності, у нищеті, без науки, без усього помруть або – не дай боже! – бездільниками стануть. А вона затим ізстаріється, немощі одоліють, бідність, калічество ... тільки що в шпиталь, до старців!” [1, с. 56]. Характерно, що для Наума Дрота краще була смерть, ніж “бездільство”.

Ось як насправді проступає у творі реальність, серед якої герой є саме таким, яким змальовує його автор.

Звичайно, у кожного письменника XIX століття свій стиль, власна індивідуальна манера письма, ставлення до народної творчості, інші принципи її трансформації у власні твори, що і визначає більшою чи меншою мірою використання елементів фольклоризму як явища та засобу, який є багатовимірним, а тому для кожного автора індивідуальним. Але можна стверджувати, що якісне використання фольклору у творах письменників є свідченням усвідомлення ними ж насамперед власної ідентичності, як і, безумовно, ідентич-

ності тих герої, яких вони зображають у своїх творах, спираючись на дійсність.

Література:

1. Квітка-Основ'яненко Г. Ф. Маруся // Г.Ф.Квітка-Основ'яненко. Зібрання творів у семи томах. – Т. 3: Прозові твори. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 21-87.

2. Куліш П. Взгляд на малороссийскую словесность по случаю выхода в свет книги “Народні оповідання Марка Вовчка” // Твори: У двох томах. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 477-485.

3. Українська фольклористика. Словник-довідник / Укладання і загальна редакція Михайла Чернопиского. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. – 448 с.

УДК 72.04(09) (477.83-25) "17-18"

Галина Хорунжа

КУЛЬТУРНІ ІДЕНТИЧНОСТІ СХІДНОЇ ГАЛИЧНИНИ РАНЬОМОДЕРНОГО ЧАСУ ТА ЇХ ВІЗУАЛІЗАЦІЯ У СЕМАНТИЦІ ОРНАМЕНТИКИ АРХІТЕКТУРИ М. БЕРЕЖАН

У статті проаналізовано символіку орнаментики архітектурних пам'яток м. Бережани XVII – XVIII ст., у контексті культурних зв'язків з країнами Центральної та Західної Європи. Здійснено розшифрування символічного наповнення орнаментальних мотивів у декорі архітектурних пам'яток м. Бережан XVII – XVIII ст.

Ключові слова: символіка, орнаментика, архітектурні пам'ятки, культурні зв'язки.

H. Khorunzha. The cultural identities of Eastern Galychyna early modern time and their visualization in ornamentation semantics of Berezhany's architecture

In the article analyzes the symbolism of the ornamentation of architectural monuments Berzhany XVII – XVIII century in the context of cultural contacts with countries of Central and Western Europe. An deciphering the symbolic content of ornamental motifs in the decoration of architectural monuments of Berzhany XVII – XVIII century.

Keywords: symbolism, ornamentation, architectural monuments, cultural contacts.

Г. Хорунжа. Культурные идентичности Восточной Галичины раннемодерного времени и их визуализация в семантике орнаментики архитектуры г. Бережан

В статье проанализирована символика орнаментики архитектурных памятников г. Бережан XVII – XVIII века, в контексте культурных связей со странами Центральной и Западной Европы. Осуществлена расшифровка символического наполнения орнаментальных мотивов в декоре архитектурных памятников г. Бережан XVII – XVIII вв.

Ключевые слова: символика, орнаментика, архитектурные памятники, культурные связи.

Орнаментика архітектурних пам’яток Бережан XVII-XVIII ст. належить до визначних пам’яток української художньої культури, це, зокрема, зумовлено тим, що декоративна кам’яна пластика і різьблення в екстер’єрах та інтер’єрах споруд м. Бережани, як культового, так і світського призначення репрезентує унікальний комплекс ренесансно-маньєристичної та, частково барокової стилістики на території Східної Галичини.

Тому важливим є виявлення символіки декору, використаного в оздобленні архітектурних пам’яток Бережан XVII-XVIII ст., а також проаналізувати його особливості у контексті орнаментального мистецтва Східної Галичини, передусім Львова, вказаного періоду. Зазначимо, що наразі не існує комплексного дослідження, присвяченого символіці орнаментики архітектури м. Бережан XVII-XVIII ст., однак опосередковано до зазначеної теми звертались такі науковці, як П. Білецький [1], П. Жолтовський [5], В. Любченко [7], А. Макаров [8] та В. Овсійчук [10].

Зауважимо, що декорування мистецьких об’єктів (від архітектури до книжкової графіки) завжди передбачало залучення символічного компоненту, саме тому орнамент часто відображав світоглядні пріоритети творців та замовників. Проте саме у часи Відродження та бароко відбулося нове осмислення семантики декору в архітектурі, оскільки паралельно з використанням християнських символів, відбулась своєрідна “реставрація” античного язичництва, що знайшло відображення у програмах оздоблення споруд Бережан XVII-XVIII ст. Зауважимо, що не тільки відбулась переоцінка значення астрології та езотеричних наук, паралельно з цим “символічна мова прикрас використовувалась і для вираження релігійних почуттів”, що згодом стало визначальною рисою барокового мистецтва [8, с. 216].

Оскільки у більшості міст Центрально-Східної Європи античний компонент не отримав такої потужної актуалізації, як, наприклад в Італії, то в оздобленні архітектурних пам’яток Бережан XVII-XVIII ст. ключовим було звернення до символіки християнства. З огляду на цей аспект першочергово звернемось до аналізу символіки оздоблення культових споруд Бережан вказаного періоду.

Однією з пам’яток, в оздобленні яких репрезентовано застосування християнських символів, є костел Різдва Діви Марії. Цілком закономірно, що символіка оздоблення храмового інтер’єру на-

скрізьно пов'язана з християнськими світоглядними уявленнями. Так, в інтер'єрі пам'ятки було використано мотиви виноградної лози (колони) та дельфінів (портал), на аналізі яких ми зупинимось детальніше.

Площина колон практично повністю вкрита орнаментальним оздобленням, що справляє враження продуманого і цілісного поєднання окремих елементів, проте є певна схильність до перевантаження декоративними мотивами (своєрідний перегук з естетичними засадами середньовічного західноєвропейського мистецтва).

Загалом різьблений декор стовбурів колон має певну спорідненість з оздобленням українських дерев'яних іконостасів ренесансного та барокового стилів [10, с. 77]. Однак застосування мотивів кобозонів та окутєвого орнаменту виразно засвідчує взаємозв'язок з північноєвропейською маньєристичною стилістикою [2, с. 155].

Зауважимо, що у вказаному випадку використання орнаментального мотиву виноградної лози із кетягами, вірогідно, було безпосередньо пов'язане із євхаристичною символікою трансформації виноградного вина у “кров Христову”. Саме у період XVII-XVIII ст. в українському образотворчому мистецтві виняткового розповсюдження зазнають “символічні композиції, як “Розп'яття з виноградною лозою”, “Христос у виноградному точилі”, “Христос-виноградар”, “Христос у чаші”, “Недремне око”, “Пелікан”, “Плоди страждань Христа”, мали своїм завданням розкривати християнський догмат євхаристії, викупну жертву Христову” [5, с. 36]. Однак композиції такого типу контекстуально були пов'язані з піднесенням містичних рухів у католицизмі, що додатково підтверджує вірогідність такого трактування символіки виноградної лози в інтер'єрі храму Різдва Діви Марії [5, с. 37].

Своєрідним доповненням декору колон в інтер'єрі храму є мотив херувимів. Контекст застосування цього мотиву у декоративному оформленні храму свідчить, що образи цих надприродних духовних істот мали акцентувати мотив прославлення Бога (згідно з Новозавітним Об'явленням св. Іоана Богослова херувими “І спокою не мають вони і вдень і вночі, промовляючи “Свят, свят, свят Господь Вседержитель, що Він був, і що є, і що має прийти” Об. 4, 8).

Окрім декоративних мотивів виноградної лози, в оформленні інтер'єру використано елементи стилізованих дельфінів. Наголо-

симо, що вирізьблені в оформленні порталу мотиви дельфінів неодноразово зображались і в інших мистецьких пам’ятках, зокрема українській рукописній книзі (книжкових мініатюрах), де зображались архітектурні мотиви, а окрім того, в оздобленні архітектурних пам’яток Львова [6, с. 90].

Загалом мотив дельфінів в античності слугував своєрідною емблемою морської стихії (атрибут давньогрецького бога Посейдона). Однак згодом символ дельфіна був переосмислений у християнській культурі, як “емблема жертви Христової” [11, с. 410 – 411]. Вірогідно, споріднений зміст вкладався в мотиви дельфінів на бароковому аттику кам’яниці Корнякта та палаццо Бандіnellі у Львові.

Проте специфіка зображення дельфіна у костелі Різдва Діви Марії (не використано жодних додаткових мотивів на зразок якоря чи хреста) не може бути трактовано виключно у руслі християнського емблематизму, оскільки вірогідно, що цей мотив може бути своєрідною парафразою західноєвропейського геральдичного символу “морської свині” [11, с. 411].

Таким чином оздоблення кам’яного різьблення в інтер’єрі костелу Різдва Діви Марії свідчить про виразне превалювання християнської символіки декоративного оформлення, у той час коли екстер’єр практично не декоровано, за винятком зображень розет на порталі. Однак схематизована форма розет, яка неодноразово фігурує у тогочасних архітектурних трактатах, вірогідно не передбачала додаткового семантичного наповнення.

Оскільки декоративне вирішення порталу костелу суголосне класичним зразкам, тому закономірним стало максимально однотипне пластичне виконання розет. Окрім того, зазначена теза наптовхує на думку, що джерелом інспірацій, очевидно, слугувало графічне відтворення античної архітектурної пам’ятки, або ж ренесансні варіації на аналогічну тематику.

Іншим репрезентантом орнаментики архітектури Бережан XVII-XVIII ст. є замковий комплекс Синявських. В оздобленні екстер’єрів пам’яток фігурують фітоморфні мотиви – декілька варіантів розет (окремі з яких потрактовано з виразною алюзією на дохристиянські солярні знаки). Стосовно цих мотивів, то необхідно наголосити, що стилістичні особливості, притаманні для їхнього трактування, споріднені з аналогічними елементами фризу Успенської церкви у Львові.

Зауважимо, що, незважаючи на відносно глибокий ступінь релігійності магнатів Синявських та їхню активну участь у житті католицької церкви, філософсько-культурний контекст бароко пов'язаний з дуалістичним сприйняттям світу. Власне ірраціональність пізнього ренесансу, маньєризму та бароко стали своєрідним передчуттям містичного повернення та зречення від окремих елементів звернення раннього та зрілого Ренесансу до античної філософської і фрагментарно релігійної світоглядної системи (пантеїзм неоплатонізму, культ тілесності, езотерики, герметизму, окультних та магічних практик, алхімії та астрології) [4, с. 205-206].

Останнє явище набуло широкого розповсюдження ще в епоху Відродження, а за часів панування бароко отримало додаткове поширення серед практично усіх магнатів, які претендували на статус ерудитів та інтелектуалів [3, с. 122]. Так ми маємо змогу простежити використання символу планети Марс (водночас символізував велич душі і місяць березень) у шевроні з іоніками та овами на лиштві вікон [3, с. 123, 125]. Паралельно з цими мотивами в білокам'яній різьбі замкового комплексу було застосовано мотив виноградної лози, символіка якого може бути як християнською (евхаристичною), так і язичницькою (наприклад, пов'язаною з діонісійним культом).

Наголосимо, що саме звернення до “темних боків античної культури було винятково властивим для Ренесансу (на відміну від класицизму)” і, крім того, – розквіт астрології у Європі збігся зі становленням та розвитком ренесансної культури [3, с. 127-128].

Також не викликає здивування, що внаслідок таких змін традиційні образи християнства набувають магічних функцій. Тому варто звернути увагу на ще один суттєвий момент – окремі складові орнаментального оздоблення архітектурних пам'яток замкового комплексу у м. Бережанах, мали виразно апотропейне призначення.

На користь цього свідчить застосування постатей херувимів обабіч картушу, які вірогідно відіграють роль не тільки органічної складової геральдичної композиції. Споріднену ситуацію можна простежити також в оздобленні порталу каплиці Трьох святих у Львові, де бази колон декоровано масками левів, які мають різну міміку (статичну й енергійну), поруч з ними розміщено два профільних зображення людських облич, які дивляться один на одного.

Значимо, що портал, на думку католицьких теологів, як середньовічних, так і барокових слугував означенням межі світу божественного та земного: “Портал це рубіж, кордон світів – земного, повсякденного, гріховного і небесного, високого та святого. Портал слугував знаком перевтілення людини, яка залишала на час світські турботи і скеровувалась до храму”, тому апотропейність зображень херувимів є доволі вірогідною [9, с. 58].

Загалом можна зазначити, що декор замкового комплексу у м. Бережанах є своєрідним свідченням дуалістичного трактування світу у період XVII-XVIII ст., де християнські мотиви можуть поєднуватись з елементами інспірованими античним язичництвом.

Свою чергою, церква Святої Трійці у м. Бережанах є свідченням іншого явища – поступової нівеляції символічного компоненту в оздобленні архітектурних пам’яток, адже за винятком стилізованих зображень херувимів символічні орнаментальні мотиви тут відсутні.

Споріднена ситуація простежується також на прикладі пам’яток м. Львова, де із поступовим впровадженням засад стилістики класицизму в останній третині XVIII ст. символічний компонент в орнаментіці архітектури втрачає своє попереднє значення разом із розвинутою системою семантичних структур в образотворчому та декоративно-ужитковому мистецтві [1, с. 22].

Загалом символіка оздоблення архітектурних пам’яток м. Бережан XVII-XVIII ст., як світських, так і сакральних, є свідченням відтворення християнських світоглядних уявлень, зокрема католицького містицизму, однак в окремих випадках можна спостерігати застосування елементів, пов’язаних з античним язичництвом, передусім в оздобленні пам’яток замкового комплексу.

Література:

1. Білецький П. Українське мистецтво другої половини XVII – XVIII століть (Нариси з історії українського мистецтва). – К.: Мистецтво, 1981. – 160 с.
2. Бенеш О. Искусство Северного Возрождения, его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. – М.: Искусство, 1973. – 222 с.
3. Голованова О. Астрология итальянского Ренессанса. Магический образ и гуманистическое содержание // Искусство и культура Италии эпохи Возрождения и Просвещения. – М.: Наука, 1997. – С. 121 – 129.

4. Доронин А. Миф и национальная история в культуре Возрождения в Германии // Миф в культуре Возрождения. – М.: Наука, 2003. – С. 198-209.
5. Жолтовський П. Художнє життя на Україні в XVI – XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1983. – 180 с.
6. Запаско Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга. – Львів: Світ, 1995. – 480 с.
7. Любченко В. Львівська скульптура XVI – XVII століть. – К.: Наукова думка, 1981. – 214 с.
8. Макаров А. Світло українського бароко. – К.: Мистецтво, 1994. – 288 с.
9. Махлина С. Семиотика сакральнo-релігiозних представлень. – СПб.: Алетейя, 2008. – 172 с.
10. Овсїйчук В. Українське мистецтво другої половини XVI – першої половини XVII століття (Гуманістичні та визвольні ідеї). – К.: Мистецтво, 1985. – 184 с.
11. Орел В. Культура, символи и животный мир. – Харьков: Гуманитарный центр, 2008. – 584 с.

УДК 72.03 (477)

Надія Бабій

ДОВБУШ І БЕШТ У БАРОКОВІЙ КУЛЬТУРІ ПРИКАРПАТТЯ

У статті висвітлюються питання культурної ідентичності в умовах межового типу барокової культури Прикарпаття. Наводяться цікаві факти – історичні, етнографічні, міфологічні, пов’язані з посталями культурних героїв: карпатського розбійника Олекси Довбуша та хасидського проповідника Бааль Шем Това. Близькість міфологічних сюжетів у гуцульському та хасидському фольклорі підтверджує думку про спільність культурної ідентичності його носіїв.

Ключові слова: Довбуш, Бешт, бароко, погранична культура, Прикарпаття.

N. Babiy. Dovbush and Besht in baroque culture of Pre-Carpathian region

The article examines problems of cultural identity in conditions of boundary type of baroque culture of Pre-Carpathian region. The author points out interesting historical facts – historical, ethnographic and mythological facts that are connected to the figures of cultural heroes: Carpathian robber Oleksa Dovbush and Hasidic preacher Bal Shem Tov. Similarity of mythological plots in Hutsul and Hasidic folklore corroborates the idea about the common cultural identity of its owners.

Key words: Dovbush, Besht, baroque, boundary culture, Pre-Carpathian region.

Н. Бабій. Довбуш и Бешт в барочной культуре Прикарпатья

В статье освещаются вопросы культурной идентичности в условиях пограничного типа барочной культуры Прикарпатья. Наводятся интересные факты – исторические, мифологические, этнографические, связанные с личностями культурных героев: карпатского разбойника Олексы Довбуша и хасидского проповедника Бааль Шем Това. Близость мифологических сюжетов в гуцульском и хасидском фольклоре подтверждает мысль об общности культурной идентичности его носителей.

Ключевые слова: Довбуш, Бешт, барокко, приграничная культура, Прикарпатье.

Культурна спадщина Івано-Франківщини, унікальної за природним та історичним ландшафтом частини Галичини в етнокультурних межах Гуцульщини, південно-східної Бойківщини та Опілля, – це нерозкрита таємниця вітчизняної культури. Регіон Прикарпаття відігравав важливу роль як оборонний форпост Покуття та брама південних кордонів Речі Посполитої, завдяки чому Станіславів (тепер Івано-Франківськ) був визнаний першим після Львова містом східних воєводств [13, с. 43]. Увага дослідників у цьому регіоні традиційно прикута до сфери народної творчості, етнографії, дерев'яної архітектури. Створена вона не лише корінним населенням, а й етнічними мешканцями: німцями, поляками, вірменами, євреями. Грунтуючись на понятті прикордонної, можна визначити межовий тип прикарпатської культури, що виник на межі різних культурних моделей і характеризується внутрішньою суперечливістю, динамічністю, варіативністю, еkleктизмом тощо. Одночасно, виділяючи різні типи ідентичності: соціальну, етнічну, групову, можна вказати на спільну культурну ідентичність різноплемянних мешканців регіону, що виражала себе в ототоженні з певною культурною традицією, як внутрішньою (патріархальною, достатньо консервативною), так і зовнішньою, до якої легко проникали чужорідні естетичні впливи, своєрідно адаптуючись на місцевому ґрунті.

Єврейські поселенці були чи не найактивнішими та численнішими серед решти колоністів та найважливішими посередниками у передачі орієнтальних культурних елементів на Захід. За польського панування їх правове становища на Західній Україні визначалось привілеями, наданими грамотами короля. Внутрішнє життя єврейських общин регламентувалось приписами галахи, що не суперечили закону держави, королівським привілеям. Період XVII-XVIII ст. (період бароко) багатьма дослідниками названий “золотим віком” розвитку єврейської культури на території Західної України, незважаючи на численні лихоліття: “уманську різанину”, війни, коліївщину.

Серед дослідників, що звертали увагу на генетичну близькість творів ужиткового та релігійного мистецтва євреїв та українців

на вказаній території, назвемо Павла Жолтовського [6]. Він вважав за необхідне вивчення єврейського мистецтва у контексті художньої культури регіону. Прикладів такого спільного аналізу, на жаль, недостатньо. Цікаві паралельні дослідження були зроблені також Давидом Гоберманом [5], Олександром Канцедікасом [10]. Ними зазначено, що культура гуцулів – як матеріальна, так і духовна – яскраво відобразилась у хасидській культурі. Ще менше паралелей розглядалося у прикарпатських міфічних та фольклорних джерелах, хоча саме вони висвітлюють душу народу і є чи не найдемократичнішим способом обміну інформацією. Найбільше балад, легенд нам відомо саме з XVII-XVIII ст. У них історичні реалії тісно переплітались з комплексом соціально-гуманітарних, релігійних та містичних ідей, що було характерною ознакою барокової культури краю. В епічній творчості найчастіше на перший план виводилась особа героя: короля, гетьмана, святого чи розбійника [1, с. 100].

На появу в культурі бароко культу особи звертав увагу Анатолій Макаров: “...у своїх роздумах над загадками душі сучасники бароко заходили так далеко, що припускали можливість співіснування в одній особистості християнської набожності й... запеклого сатанізму. Людина була для них другим дивом після Бога і другим страхіттям після диявола...” [12, с. 32]. Дмитро Чижевський, розкриваючи суть мистецтва бароко, зауважував: “Барокко не відмовляється від уваги до природи; та вона для нього важлива головне як шлях до Бога; не відхиляє і культу “сильної людини”, лише виховує її для служби Богові” [18, с. 249].

Улюблена тема карпатських легенд – походи опришків і їх славетного ватажка Олекси Довбуша (1700-1745) з Печеніжина. Ця ж тема яскраво висвітлена у життєписі засновника хасидизму Бааль Шем Това (Бешта, 1700-1760), що проживав довгий час у Косові [14, с. 149]. Цікаво, що дослідник опришківського руху Івано-Франківщини ак. Володимир Грабовецький, який першим підтвердив реальність особи Довбуша, не згадує про близьку дружбу ребе та Довбуша [3]. В українському краєзнавстві та фольклорі [4; 8; 9; 11] євреям найчастіше відводиться роль корчмарів та орендарів-здиричників, хоча відомо, що названі герої були ровесниками, шляхи їхні часто перетинались і Бешт навіть лікував Олексу від поранень [14, с. 259]:

Був в Карпатах реб Ісроель, рабі Бешт той – славнозвісний.
Від погоні вийшов Довбуш до нього, кривав.
Рабі Бешт відвів погоню та молитвою корисной
Рану злікував, водою вільной напував.

Актуальність теми полягає у зіставленні сюжетів хасидських та гуцульських епічних творів, пошуку спільних тем у “героїчних” біографіях видатного розбійника Довбуша та великого проповідника Бешта, що свідчать про генетичну близькість культурної ідентичності населення Прикарпаття.

Серед циклу оповідок про Довбуша є три-чотири десятки так званих “єврейських”. Переважно вони стосуються того, як Довбуш “заплатив” корчмарю, як євреї несли данину Довбушеві і т. ін., тож дивною є, на перший погляд, оповідка про “Чудо Бааль-Шема над Довбушем”, записана В. Гнатюком ще на початку ХХ ст.: дорогою на Тулуків повернув Довбуш із товаришами у Тростянець до орендатора Бааль-Шема перекусити, а той згорнув свою торгівлю, кажучи, що йому нема чого подати. “Тож, все тут розіб’ємо”, – кажуть опришки, та лише Довбуш підняв сокиру, рука його оніміла, так що не міг він ні вдарити Жида, ні що інше вчинити. Тоді просив Довбуш, щоб його звільнили, а він за це заплатив. Жид звільнив руку, а Довбуш заплатив за це. А їсти старому пішли до старого Понура [4, с. 12].

Легенди про Довбуша поширені були і серед євреїв. Ізраїльський фольклорист Лариса Фіалкова наводить оповідь, записану зі слів галицького єврея про чудесне народження Довбуша [16]. Сутність легенд часто зводиться до одного: Бешт демонструє селянам свою здатність творити чудеса, Довбуш дає йому за це грошей, і вони розходяться з повагою один до одного; або: Бешт дає поради і допомогу Довбушу. Ще одна з легенд розповідає, що опришки, побачивши дива, які творить Бог для Бешта, сказали йому: “Своїми очами бачили ми, що ти людина Божа. Тому просимо тебе: молися за нас, щоби Господь послав нам удачу на шляхах, якими ми постійно ходимо, і щоб зберігав Він наші життя”. Сказав їм Бешт: “Якщо присягнетеся мені, що не будете грабувати і вбивати євреїв, то зроблю я за словами вашими”. І поклялися йому в цьому” [9, с. 149]. Дослідники свідчать, що в Карпатах у 30-40-х роках ХХ ст. місцеві жителі могли показати “камінь святого жида” та “кри-

ницю святого жида”. Так само чи не в кожному населеному пункті Прикарпаття є камінь чи криниця Довбуша тощо. Легенди про Довбуша демонструють однакові погляди на святість та чудодійство Бешта у євреїв і українців. Крім того, містичні діяння першого хасидського цадика також вважаються обома народами цілком реальними і надзвичайно ефективними. Приклад безмежного авторитету цадика не тільки серед євреїв наводять і архівні документи. Один з них свідчить: “Суд магіда [цадика] у рідких випадках не виконується; навіть християни у бездоказових випадках звертаються до магіда з жалобою на євреїв і отримують задоволення” [17, Оп. 1, спр. 6]. Так само ще й до сьогодні у Карпатах показують місце на Чорногорі, де раз на рік Олекса чинив суд.

Зіставлення гуцульських та хасидських переказів досить плідне.

Розповідям про опришків, як і хасидським легендам притаманний епічний характер із зазначенням достовірних фактів, з обов’язковим посиланням на особу розкажчика, вказанням топографічних вказівок.

Порівнюючи дві “героїчні” біографії – Довбуша та Бешта – відзначимо їхню близькість, що зумовлюється “житійною моделлю” та соціальним призначенням – захисників народу. Так, вже саме народження героїв пов’язане з “чудесними подіями”. За однією з легенд, мати Довбуша, ховаючись від панів, народжує його у лісі і ховає у дуплі дуба, дитина вкрита густою шерстю і доглядає її пес. Ще одна легенда каже, що Довбуш не народжувався і не вмирав, а був узятий з утроби мертвої матері: “Так Добуш не родиў і быў не ўмираў, бо йак му умерла маты, а він сьа рушаў учереві. І выпороли го і він сьа подорваў коло віг цьа” [4, с. 54]. Народженню Бешта передуює чудесний сон: “Якось до рава Еліезера у сні прийшов пророк Ілля і сказав, що скоро у рава народиться син, завдяки якому увесь Ізраїль підніметься і впаде пелена з його очей” [16, с. 39].

Довбуш до 12 років був німим, за іншою версією – розумово відсталим. В одній із легенд – народився із золотим чи срібним волоссям, яке давало йому надприродну силу й гарантувало недоторканість перед кулями [11, с. 292]. Уже до того, як вирушити на полонину, Довбуш переміг диявола, якого випадково зустрів біля джерела. У той час він ще був малим хлопцем. За однією з версій, саме тоді він отримав від переможеного злого духа дар недоторканості, при умові, що збереже таємницю свого безсмертя. Отож,

загинути він міг лише від золотої або ж срібної кулі, над якою дванадцять (за іншою версією – десять) священників проведуть дванадцять (десять) відправ. За іншою версією біографії Довбуша, безсмертя було подароване йому невідомим старим чоловіком (Богом?), який таким чином віддячив ватажкові за перемогу над дияволом. Нарешті, богатиреві приписували походження з різних суспільних верств. Довбуш повинен був бути позашлюбним сином шляхтича, угорського барона або ж священника.

Перекази про Бешта також зображають його мало розумним хлопцем, якого за тупість навіть виганяють зі школи. Вступаючи у бій з нечистою силою, Бешт набуває подоби вовкулака.

І Довбуш, і Бешт дивним чином дізнаються про своє призначення. Бешту, що опинився у скрутному становищі, уві сні приходиться пророк Ілля. Він допомагає юнакові та повідомляє про його призначення [7, с. 23]. Довбуш, побитий паном, іде у гори і гірко плаче. На цей плач з'являється Св. Петро, обдаровує розбійника небувалою силою [4, с. 89].

У своїй місійній діяльності Довбуш відбирає багатство у здирників, роздаючи його бідним, а Бешт допомагає людям, лікуючи їх, борючись з ворогами євреїв.

Цікаво також, що, як і вельможні пани, опришки причинились до “оздоби краю” – у Космачі ще у минулому столітті стояла церква Параскеви П'ятниці, прозвана у народі “Довбушів храм”, а у с. Нижній Вербіж біля Печеніжина до сьогодні знаходиться дерев'яний храм, фундований опришком Григорієм Мельником (як стверджує епітафія на надгробку: прожив 114 років, пом. 1822 року).

Подивування також викликали у дослідників розписи прикарпатських синагог та надгробні плити-мацеви, що дотепер ще зберігаються на цвинтарях Івано-Франківщини [2, с. 6-17].

Отож, усі названі факти – історичні й такі, що стали джерелами до створення міфів – відбувались у короткий проміжок часу – до середини XVIII століття. Названі персони – Олекса Довбуш, Бешт були ровесниками і життєві шляхи їх часто перетинались. Факти їх біографій ще за життя міфологізовані, гіперболізовані, що вказує на появу в часі культу “сильної людини” з виразним поворотом до теоцентризму. Цілком можливо, що гуцульські казки про сутички Довбуша із євреями, як і хасидські оповідки про зустрічі Бешта з

розбійниками належать до єдиного міфологічного циклу про Розбійника та Праведника.

Література:

1. Бабій Н. Традиції бароко в культурі українського Прикарпаття / Надія Бабій // Вісник ДАККІМ: Наук. журнал. – 2010. – № 2. – С. 99-102.
2. Бабій Н. Поліхромії дерев'яних прикарпатських синагог в ряді пам'яток барокового монументального мистецтва України: зб. мат. наукових конференцій [“Збереження єврейської історико-культурної спадщини, як частки української та світової культури: правові, історичні, мистецькі та музейні аспекти” (12–14 листопада 2007, Львів), “Україно-єврейські взаємини: культурологічні, історичні, соціологічні аспекти”, присвячена 90-й річниці проголошення ЗУНР (27–28 жовтня 2008, Львів)] / наук. Центр Іудаїки та Єврейського м-ва ім. Ф. Петрякової, БО “Єврейське відродження”, “Пр-во америк. об'єдн. Комітетів для євреїв бувшого РС”. – Львів, 2010. – Ч. I. – 100 с. – С. 6-17.
3. Грабовецький В. Легендарні опришки – лицарі Карпат (XVI-XIX) в літописі та ілюстраціях / Володимир Грабовецький. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2008. – 463 с.
4. Гнатюк В. Народні оповідання про опришків [Етнографічний збірник] / В. Гнатюк. – Львів, 1910. – Т. 26.
5. Гоберман Д. Искусство гуцулов / Давид Гоберман. – М. : Сов. художник, 1980.
6. Жолтовский П. Памятники еврейского искусства / Павел Жолтовский // ДИ СССР. – 1966. – № 6.
7. Журавель П. К вопросу о гуцульских корнях еврейских преданий / Павел Журавель // Лехаим. – 2010. – № 1 (213).
8. Зачаровані казкою: Українські народні казки Закарпаття в записях П. В. Лінтура / [Упоряд. І. М. Сенька, В. В. Лінтур]. – Ужгород : Карпати, 1984. – 528 с., іл.
9. Казки Гуцульщини : Українські народні казки / [записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук]. – Львів : Світ, 2008. – 328 с.
10. Канцедикас А. Еврейское народное искусство / Александр Канцедикас // ДИ СССР. – 1989. – № 2. – С. 37-41.
11. Легенди Карпат / [під загальною редакцією Г. Г. Ігнатовича]. – Ужгород: Карпати, 1968. – 302 с.
12. Макаров А. Світло українського бароко / А. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.
13. Мельник В. Колекція сакрального мистецтва Івано-Франківського художнього музею: історія формування та особливості її експонування в колегіаті / Віктор Мельник // Станіславівська колегіата між

минулим і майбутнім: матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 43-50.

14. Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением / И. Туров. – К., 2003.

15. Ульрих фон Вердум. Щоденник подорожі, яку я здійснив у роки 1670, 1671, 1672... через Королівство Польське / У. фон Вердум; [пер. з німецької І.Сварник] // Жовтень, 1983. – № 2. – С. 100.

16. Фіалкова Л. Олекса Довбуш і єврейська культура / Лариса Фіалкова // Сучасність. – 1996. – № 10. – С. 69-70.

17. ЦДІАК. – Ф. 1423. – Оп. 1. – Спр. 2.

18. Чижевський Дм. Історія української літератури від початків до доби реалізму / Дм. Чижевський. – Нью-Йорк, 1956.

19. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні / Дм. Чижевський. – Київ, 1992.

УДК 130.2

Андрій Семенович

ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

У статті досліджуються проблеми формування ідентичності українського народу на підставі впливу історичних, територіальних та мовних чинників.

Ключові слова: *ареал етносу, гіперкомпенсація, етнічна ідентичність, етнос, етнічна спільнота, індивідуальна мобільність, соціальна творчість, білінгвізм, бікультурність.*

A. Semenovych. The problem of identity in contemporary Ukraine

This article deals with the problem of identity formation of the Ukrainian nation under the influence of historical, territorial and linguistic factors.

Key words: *area of ethnic, hyper compensation, ethnic identity, ethnic group, ethnic community, individual mobility, social creativity, bilingualism, bi culture.*

A. Семенович. Проблема идентичности в современной Украине

В статье исследуются проблемы формирования идентичности украинского народа на основе влияния исторических, территориальных и языковых факторов.

Ключевые слова: *ареал этносу, гиперкомпенсація, етнічна ідентичність, етнос, етнічне сообщество, індивідуальна мобільність, соціальне творчество, білінгвізм, бікультурність.*

Розвиток незалежної української держави чи не на найперший план висуває проблему формування української колективної ідентичності. Україна опинилася перед вибором – стати “зручною територією” чи “демографічним ресурсом”, які поглинуть або Росія, або Європа. Чи утверджувати спільноту-державу, здатну осмислити власну історію і самостійно створювати образ свого майбутнього.

У першому випадку питання ідентичності залишаться невикористаними, оскільки розчиняться у вже сформованих концепціях.

У іншому випадку, українці на рівні з іншими суб'єктами – народами зможуть розпоряджатися своїм соціокультурним капіталом. Питання про ідентичність нашої нації залишається відкритим. Проте від нього залежить майбутнє – держави, нації, громадян, співвітчизників [2, с. 7-8]. Кризовий характер ідентифікаційного процесу виник в умовах різкого переходу від одного типу соціально-політичного життя до іншого, від залежного, але чітко визначеного існування за загальнозрозумілих уявлень щодо характеру суспільного ладу до невизначеної ситуації з необхідністю суспільного та індивідуального вибору. Саме тому дослідження феномена етнічної ідентичності та її особливостей на території України, активне сприяння зростанню позитивної етнічної ідентичності, а також підняття престижності приналежності до національно-етнічної категорії “українець” повинні набути статусу пріоритетних у соціальній політиці нашої держави. Разом з тим існують певні бар'єри психологічного характеру, які стають на перешкоді зростання етнічної самосвідомості й етнічної ідентичності серед українського населення.

Перш за все, це образ “молодшого брата”, який століттями вкорінювався у свідомість українців. Історичні обставини не були сприятливими для розвитку українського етносу. Так, східні території сучасної України перебували у складі Російської імперії, а самі українці вважалися низькою за статусом етнічною групою меншості із характерними етнічними “ярликами” “малоросів”, “хохлів”. Подібною була ситуація із західними українськими територіями, що входили до складу Речі Посполитої, а пізніше – Австро-Угорщини, де місцеві жителі зазнавали з боку поляків дискримінації як за етнічною, так і релігійною ознакою. Такими чином, можна розглядати етнічний прототип українця як представника національно-етнічної меншості разом з тими наслідками, що з цього твердження випливають. Це насамперед стратегії підтримання позитивної етнічної ідентичності, які дають змогу позитивно ставитися до себе як про представника певної етнічної спільноти. Є. П. Белінська та Т. Г. Стефаненко виділяють дві основні стратегії: індивідуальну мобільність та соціальну творчість [1, с. 30].

Стратегія індивідуальної мобільності полягає у спробі змінити етнічну групу, з якою індивід себе ідентифікує, в результаті чого утворюється змінена етнічна ідентичність. Наявність цієї стра-

тегії, характерної для низької з статусом етнічної меншості, в історії українського народу підтверджується численними фактами національно-етнічного перебіжництва з боку українців. На жаль, в історії українського народу відома велика кількість таких випадків. Історики вбачають у цьому вияв українського комплексу меншовартості, індивідуальна перемога над яким означала зміну об’єктивної етнічної приналежності.

Феномен соціальної творчості полягає у переоцінці самих критеріїв, за якими здійснюється порівняння цієї етнічної групи з іншими. Це спроби зберегти позитивну етнічну ідентичність за допомогою створення позитивних автостереотипів на основі ознак, що не беруться до уваги при порівнянні груп за умови конкурентної ситуації. Так, наприклад, якщо певна етнічна група є не конкурентоздатною за економічним, соціальними статусом тощо, то в межах цієї групи міжгрупова диференціація ґрунтується на деяких психологічних чи моральних характеристиках, таких як доброта, щирість, теплота, добросердечність, гостинність, гуманність, які вважаються більш поширеними у межах вищезазначеної етнічної спільноти.

Будучи національною меншиною, нижчою за соціальним, економічним, інтелектуальним статусом (оскільки більшість українського населення не мала змоги отримати належну освіту), український етнос звернувся до єдиного критерію, за якими вони могли бути кращими за національну більшість у тих умовах, що склалися історично, тим самим зберегти позитивну етнічну ідентичність, – духовності, що включала внутрішнє багатство, терпимість, релігійність і високу моральність особистості [3, с. 77].

Крім того, вищезазначена стратегія, втілена у феномені гіперкомпенсації українського комплексу меншовартості. Так, О. Кульчицький пише: “Особливого забарвлення набуває комплекс меншовартості внаслідок розходження між здебільш виправданою сприятливою самооцінкою власного внутрішнього життя, що її українець завдячує своїй інтровертивній здібності й розмірному багатству внутрішнього переживання і традицією даремності збірних національних зусиль у менш ціненому й для українця менш цінному “зовнішньому світі” [4, с. 718]. Разом з тим, на думку дослідника, комплекс меншовартості створює тенденцію в поведінці як окремої особистості, так і етносу загалом до надкомпенсації

(гіперкомпенсації), яка може проявлятися у надмірному підкреслюванні власної сили та значення, однак найбільш характерним для української психології є ореол страждання, своєрідний культ Голгофи.

Окрім вищезазначених чинників формування особливостей етнічної ідентичності українців, варто розглянути й інші, такі як фактор територіального розмежування.

Територіальне розмежування як знання територіальних меж розповсюдженості представників свого етносу (так званий ареал етносу) вважається однією з умов формування етнічної свідомості, етнічної самосвідомості та похідної від них етнічної ідентичності. Разом з тим внаслідок перебування українських територій у складі двох імперій – Російської та Австро-Угорської – українське населення відзначалося територіальною дифузністю, що призвело до появи локального територіального розмежування і, зрештою, локальної етнічної самосвідомості та ідентичності.

За умови перебування України у складі Радянського Союзу ситуація дещо змінилася. Пропагування єдиної нації – радянського народу і зрівняння у правах і соціальному статусі представників різних національно-етнічних груп привели до активної самоідентифікації українців із цією категорією. Можна припустити, що радянська ідентичність усувала комплекс меншовартості, оскільки, навіть якщо російський і залишився основним еталоном соціальної диференціації та порівняння, вона дозволяла здійснювати соціальне порівняння з тими технічними групами, що значно відрізнялися від прототипу російської, а отже, і “радянської” людини й об’єктивно були зараховані до більш низького соціального статусу. Однак саме у середовищі українців згодом зародився вогонь бунту і протесту, який згодом набув поширення серед усіх “радянських” народностей і призвів до розпаду Радянського Союзу. Можливо, це зростання соціального статусу українців за умови відсутності дискримінації за ознакою етнічного походження, а, можливо, небажання повного розчинення автентичної української культури, її дифузії із “радянською” культурою. Так чи інакше, у 1991 р. має місце зростання значення етнічної приналежності.

Можна припустити, що значна частина українського населення досить боляче пережила трансформацію радянської ідентичності в етнічну, крім того, що вона була пов’язана з кардинальними со-

ціальними, економічними, правовими та іншими змінами, що мали місце після розпаду СРСР. Такі обставини вплинули на етнічну ідентичність українців у бік зниження її значимості. Можливою причиною такого спаду є розчарування в результаті неспівпадання очікуваних у межах молодого незалежної держави соціальних змін із реальним станом справ, який призвів до тотальної соціально-економічної незабезпеченості населення та проблеми виживання за цих умов певних прошарків суспільства.

Так, українське суспільство, на думку Л. Нагорної, не просто розколоте – воно атомізоване. Суспільна свідомість амбівалентна, в ній легко уживаються орієнтації на взаємовиключні, егалітарні та ієрархічні принципи соціальної організації, не регульовану економіку й ринок, на індивідуальну свободу і соціальну справедливість, на Захід і Схід. Чітких маркерів “українськості” не існує. Фрагментація у нас не має певних географічних, соціальних, мовно-культурних, етнічних чи інших обрисів. Ідентичність здебільшого ситуативна. Найбільш чіткий поділ проходить за такими ознаками:

- прихильники незалежності, етнічного патріотизму, мовної культурної “українськості”;
- прибічники “слов’янської єдності”, відновлення в тій або іншій формі союзу з Росією, територіального патріотизму, двомовності, єдиного з Росією культурно-інформаційного простору;
- подальша поляризація суспільства по лінії ставлення до “російського чинника”, націоналізму, проблем мови. Суспільство розділилося на тих, хто виступає за розширення українського освітнього й інформаційного простору, і тих, хто вбачає в таких діях загрозу для російськомовної частини населення [5, с. 172-176].

З огляду на зазначене український соціум можна розглядати як біполярний. Точніше говорити про два патерни, перший із яких віддає перевагу національній ідентичності, а інший – регіонально-територіальний. Проте найбільш масова і найменш структурована група перебуває посередині і є в своїй основі політично індиферентною, будучи головним джерелом амбівалентності українського суспільства. Її активізація припадає на часи передвиборних кампаній і різних “форсмажорних” обставин, здебільшого пов’язаних і економічними інтересами. Вона є основою як стабільності, так і стагнації.

Загалом перспективи етнічної ідентичності в Україні не можна назвати обнадійливими: мова виступає більш сильним ідентифікатором, ніж етнос, а близько третини українців є російськомовними. Разом з росіянами вони становлять більшу частину населення України, і ця частина соціуму, природно, не відчуває особливої потреби в підтримці української етнічності. На відміну від більшості західних українців, для яких Росія ототожнюється виключно з колоніальним визиском, тотальною русифікацією, геноцидом, генетична пам'ять російськомовних українців Сходу і Півдня зберігає відчуття “подвійної ідентичності”, належності до “двох культур” [5, с. 206]. Наявність великої російської меншини, наголошує М. Рябчук, суттєво ускладнює політичну мобілізацію суспільств на основі етнонаціоналізму, а наявність великої українсько-російськомовної групи робить таку мобілізацію взагалі неможливою [6, с. 110].

Підсумовуючи, варто зазначити, що більшість українців та росіян нашої держави ідентифікують себе насамперед за ознакою спільного громадянства і меншою мірою кладуть в основу своєї ідентифікації національну належність [7, с. 108]. Отже, можемо констатувати перевагу політичної ідентичності українського соціуму над наднаціональною та культурною ідентичностями. Значна частина суспільства, що становить соціальну основу масового білінгвізму та бікультурності, може стати і росіянами, і українцями, а може витворити якусь свою донбаську, херсонську чи криворізьку націю (на зразок “кримської”, яка, схоже, твориться на наших очах) [6, с. 201]. Тому в інтересах української держави наполегливо треба формувати власне українські комунікативні структури взаємодії етносів, хоч це й наштовхується на жорсткий опір з боку консервативних типів свідомості. Для цього важливо дбати про відродження української культури та її удосконалення, оскільки лише ментальні структури розвинутої й цивілізованої нації можуть слугувати платформою для повномасштабного спілкування представників інших культур.

Література:

1. Белинская Е. П. Этническая социализация подростка / Е. П. Белинская, Т. Г. Стефенко. – М. ; Воронеж : “МОДЭК”, 2000. – С. 30-52.

2. Вступ // Україна шукає свою ідентичність: Збірник статей. – К.: ВБФ “Поступ”, 2004. – С. 7-8.
3. Гнатенко П. И. Национальная психология / П. И. Гнатенко. – Днепрпетровск: Полиграфист, 2000. – 213 с.
4. Кульчицький О. риси характерології українського народу / О. Кульчицький // Енциклопедія українознавства: в 2 т. – Т. 1. – Ч. 2. – С. 718.
5. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна. – К. : ППІЕНД, 2002. – 272 с.
6. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення / М. Рябчук. – К. : “Критика”, 2000. – 303 с.
7. Стегній О. Національно-групова ідентифікація українців і росіян: порівняльний аналіз / О. Стегній // Українське суспільство 1992-2006. Соціологічний моніторинг / За ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2006. – С. 99-108.

УДК 323.730

Наталія Журмій

ПОШУКИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ НА ПРИКЛАДІ РЕГІОНАЛЬНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ СКУЛЬПТУРНИХ ПАМ'ЯТНИКІВ

У статті викладено результати аналізу сучасних скульптурних пам'ятників, присвячених політичним і громадським діячам та подіям української історії. Аналіз здійснено у соціокультурному напрямі, де пам'ятники розглядаються як інструменти суспільно-політичного діалогу, об'єкти суспільної пам'яті. За допомогою вказаного аналізу з'ясовуються характерні риси пошуку політичної ідентичності сучасних українців.

Ключові слова: пам'ятник, політична ідентичність, суспільна пам'ять, суспільні цінності.

N. Zhurmii. The search for political identity on the example of Ukrainian regional features sculptural monuments

The paper presents the analysis of contemporary sculptural monuments dedicated to public figures and events in Ukrainian history. This analysis has social and cultural orientation, where monuments are considered as instruments of social and political dialogue, objects of public memory. This analysis investigated the characteristics of a political identity-Ukrainian society.

Keywords: monument, political identity, social memory, social values.

Н. Журмий. Поиски политической идентичности украинцев на примере региональных особенностей скульптурных памятников

В статье изложены результаты анализа современных скульптурных памятников, посвященных политическим и общественным деятелям, а также событиям украинской истории. Анализ осуществлен в социокультурном направлении, где памятники рассматриваются как инструменты общественно-политического диалога, объекты общественной памяти. С помощью этого анализа выясняются характерные черты поиска политической идентичности современных украинцев.

Ключевые слова: памятник, политическая идентичность, общественная память, общественные ценности.

Актуальність теми полягає у тому, що на сьогодні відсутні ґрунтовні дослідження сучасної міської скульптури, до складу якої входять скульптурні пам’ятники, як соціокультурного явища, в той час як пам’ятники є матеріальним символіко-смісловим втіленням результатів пошуку суспільно-політичної та культурної ідентичності, суспільної пам’яті народу.

Метою нашої статті є виявлення найбільш характерних рис сучасних скульптурних пам’ятників, що відображають самоідентифікацію українського суспільства у суспільно-політичному контексті.

Завдання статті – з’ясувати, які характерні риси відображають сучасні скульптурні пам’ятники та які смислові категорії і цінності вони увічнюють в контексті пошуку політичної ідентичності українців.

Ця тема є мало дослідженою, тому її вивчення ґрунтується на філософсько-культурологічних працях С. Кримського, Н. Ковальчук, Д. Оліка, П. Хаттона, О. Селезньової, Г. Лебона, Х. Ортеги-і-Гассета, а також публікаціях українських часописів, що висвітлюють тему соціокультурних та політичних процесів, пов’язаних із скульптурними пам’ятниками.

Історія сучасного українського державотворення та пошуку власної ідентичності українців представлена широким спектром пам’ятників політичним та громадським діячам, подіям та явищам державотворчого процесу. Скульптурні пам’ятники, що є неглініми книгами історії людського життя, дають змогу вивчати особливості процесу ідеологічних та ціннісних пошуків, самоідентифікації сучасних українців у світовому просторі.

Будь-яка ідентичність суспільства: чи то політична, чи то культурна або релігійна ґрунтується на суспільній пам’яті людства. Скульптура, розташована в міському просторі, є матеріальним втіленням результатів пошуку суспільної ідентичності і наділена статусом “пам’ятника”. Цей статус дозволяє розглядати її не лише у традиційно звичному мистецтвознавчому, але й в історично-культурологічному ключі, як матеріальний вияв самоідентифікації суспільства.

Спеціаліст у сфері проблем культурної спадщини О. Н. Слезньова пропонує підходити до розуміння пам'ятника як образу історії, як соціокультурного об'єкта формування самосвідомості, що таким чином звільняє від спрощеного або пристрасного уявлення про пам'ятники як неживі об'єкти, які повинні слугувати лише засобом канонізації історії – пам'ятних дат, подій та ідеологічних символів [6].

Сьогодні міська скульптура відіграє помітну роль у процесі пошуку власної ідентичності жителів України як інструмент суспільно-культурного діалогу та ретранслятор соціокультурних цінностей та ідей. Процес її створення викликає жвавий суспільний та науковий інтерес.

На прикладі регіональних особливостей зведення скульптурних пам'ятників та характеристики їх репертуару проілюструємо основні тенденції процесу політичної самоідентифікації жителів України часів незалежності.

У статті розглядаються та аналізуються пам'ятники видатним постатям, а також подіям історії та культури, що встановлені в багатьох містах України, а також ті, що своєю появою викликали суспільний резонанс.

Отже, українська держава є досить молодою і на момент її утворення, 1991 року, вона не мала сформованої спільної ідентичності громадян. За умов тривалого трансформаційного стану, наявності відчутних регіональних економічних, соціальних і культурних відмінностей, слабкості громадянського суспільства та відсутності зрозумілої державної політики, процеси самоідентифікації суспільства мали стихійний характер. Спостерігалось взаємне відчуження держави і громадян, випадки напруженості між різними соціальними групами українського суспільства, погіршення між-регіональних стосунків.

Регіональні відмінності політичної самоідентифікації зумовлені, насамперед, особливостями історичного розвитку України: тривалий час український народ було поділено на західноукраїнський та східноукраїнський сегменти, однак зі збереженням його внутрішньої єдності. Ці сегменти формувалися під впливом багатьох чинників: політичних, економічних, географічних та культурних. Все це вплинуло на скульптурні пам'ятники українських міст. На прикладах регіональних відмінностей скульптурних пам'ятників

можна простежити характерні особливості пошуку політичної ідентичності українського суспільства.

Як відомо, репрезентантами суспільної ідентичності виступають видатні постаті, діячі історії та культури, особистості, що стали символами народу. У сучасному українському суспільстві діапазон таких символів є досить широким. Символи своєї національно-політичної ідентичності українці знаходять у минулому української історії та культури, а також серед сучасників.

Однією з найвеличніших та шанованих постатей в українській культурі, що підтверджується найбільшою кількістю монументальних пам’яток (близько тисячі в Україні та близько ста за кордоном), є видатний поет, художник, громадський діяч Тарас Григорович Шевченко. Його постать є загальносвітовим символом України. Українці називають його “Пророком”, “Батьком українського слова” бо він, за словами дослідника етнокультури Н. Д. Ковальчук, розкрив в українській літературі весь діапазон функціонування архетипу слова, яке наділяв силою, спроможною оновити життя народу, покликати до нового життя, де основними цінностями мали стати свобода, правда і справедливість як передумова суспільної гармонії. Він також був одним з тих видатних постатей, що зробили значний внесок у розробку в Україні філософії української ідеї як теоретичної самосвідомості українського національного відродження [1, с. 215].

Світова значимість постаті Тараса Шевченка підкреслюється також встановленими йому за кордоном пам’ятниками: у Росії (Москва, Санкт-Петербург), США (Вашингтон), Канаді (Вінніпег, Торонто), Польщі (Білий Бір, Варшава), Чехії (Прага), Білорусі (Могилів), Грузії (Тбілісі), Угорщині, Парагваї, Узбекистані, Франції (Париж, Монтаржі), Австралії (Канбера).

Пам’ятник одному з найславніших гетьманів Війська Запорізького, видатному українському державному діячеві, генію військової думки свого часу, флотоводцю Петру Сагайдачному, гетьманування якого (з 1616 до 1622 рр.) стало цілою епохою в історії українського козацтва, встановлено в містах Києві, Севастополі (2008 р., скульптор В. Луцак), м. Хотині Чернівецької області. В історії України постать Петра Сагайдачного пов’язана зі зміцненням позицій козацтва в Україні на початку XVII століття, яке принесло козакам європейську славу. За часів Петра Сагайдачного Військо

Запорізьке було перетворене на виразника прагнень українського народу та на потужну військово-політичну силу, з якою мушили рахуватися усі сусіди. Окрім військової та політичної діяльності, Петром Сагайдачним було зроблено значний внесок у розвиток освіти та культури, за його сприяння було засновано школу при Київському братстві, що згодом розвинулась у Києво-Могилянську академію. Впродовж усього життя він допомагав освітнім та культурним центрам матеріально, за заповітом залишивши майже все своє майно й гроші Київській, Львівській і Луцькій школам.

Однією з найсуперечливіших постатей історії для сучасних українців стала постать гетьмана Івана Мазепи. Він цікавив і захоплював багатьох відомих українських й закордонних письменників, поетів, художників, композиторів різних часів та різних країн: Франції, Англії, США, Канади, Польщі, Німеччини, Росії, України. Серед них: В. Гюго, Лорд Байрон, М. Старицький, В. Сосюра, Б. Лепкий, С. Руданський, Г. Штебін, К. Штарк, Ю. Словацький, Б. Курхан, Ф. Равіт-Гавронський, Т. Жеріко, Е. Делакруа, О. Верне, Л. Буланже, Ф. Ліст, П. Чайковський, С. Рахманінов та багато інших світових імен.

Доба гетьмана Івана Мазепи є періодом, насиченим подіями не лише військово-політичного плану, а й великими культурними зрушеннями, а сам Іван Мазепа залишився у світовій історії не тільки як державний і політичний діяч, а й як видатний меценат, високоосвічена людина, яка опікувалася культурою, вкладаючи значні кошти у розвиток літератури, освіти, будівництво церков тощо.

Незважаючи на це, в українському суспільстві, здебільшого через політичні мотиви, досі триває полеміка з приводу того, чи достойний він того, щоб вважати його визначним символом українського державотворчого процесу, національної свідомості та культури, а відтак, – чи доцільно встановлювати йому пам'ятники.

Суперечливість та неоднозначність оцінок, що надавалися гетьманові України ще за його життя, позначились на врахуванні його внеску до вітчизняної культурної скарбниці та отримала своє відображення на процесах, пов'язаних зі зведенням скульптурних пам'ятників йому в Україні. Так, наприклад, для міста Полтави, 2009 року був створений його бронзовий пам'ятник (скульптор М. Білик). Полеміка та суперечки з приводу небажання місцевої ради депутатів встановлювати його в Полтаві призвели до того,

що представники влади з шести міст України: Львова, Калуша, Хмельницького, Тернополя, Білої Церкви та Івано-Франківська висловили бажання встановити пам’ятник на головному майдані свого міста.

На сьогодні пам’ятники Івану Мазепі встановлено в м. Чернігові (2009 р., скульптор Г. Ершов), с. Мазепинці Білоцерківського району Київської області (1994 р., скульптор Е. Горбань). Варто також назвати пам’ятник “Вічний Київ” у м. Києві (2009, скульптор Ф. Майслер), який є увічненням пам’яті про меценатську діяльність Івана Мазепи щодо зведення церков.

Пам’ятники постаті ХХ століття, репресованому радянським режимом українському поетові “шістдесятнику”, перекладачу з чотирьох мов, прозаїку, літературознавцю, правозахиснику, людині, що стала символом Українського Опору другої половини ХХ століття, ключовою постаттю духовного життя доби – Василю Стусу встановлено на його батьківщині в м. Вінниці, в м. Тернополі, та у м. Києві (пам’ятний знак).

Як згадувала про нього його сучасниця та друг Михайлина Коцюбинська, “Василь Стус – один із найбільших українських поетів нашого століття. В новітній українській поезії його ім’я на чільному місці не тільки тому, що світлий образ цієї людини став символом незламності духу, людської і національної гідності. Це самотній поет – на рівні сучасного поетичного мислення, схильний до філософського заглиблення й високої самодостатності поетичного слова і водночас – до синтезу глибинних джерел традиційного українського образотворення й поетичної мови ХХ століття... Його ім’я увійшло в життя нашої країни на потужній хвилі національного відродження й державного утвердження України” [2].

Говорячи про постать Василя Стуса, філософ Сергій Кримський згадував розповідь Михайлини Коцюбинської про те, що коли 1989 року перевозили на київську землю прах Василя Стуса, “...то були нетлінні моці, його не зачепила смерть, а це ознаки святості. Тобто народ вистояв, народжуючи своїх святих. Хоча наука, може, вам і розповість, що там були якісь спеціальні кліматичні умови...” [4].

На сьогодні пам’ятники Василеві Стусу планується встановити у м. Києві (навпроти Інституту літератури імені Т. Г. Шевченка” (по вул. Грушевського), в м. Гайворон Кіровоградської області. На жаль, громадська ініціатива встановлення пам’ятника В. Стусу в

м. Горлівці Донецької області, де поет вчителював у середній школі (з 7.12.1961 – до 16.01.1963), була відхилена депутатами місцевої ради.

Монументальне увічнення видатного українського державного діяча ХХ століття, одного з найяскравіших організаторів руху молоді української інтелігенції шістдесятників, дисидента, політика, діяча правозахисного і національно-визвольного руху 60-90-х років, лідера Народного руху України (з 1992 до 1999 рр.) В'ячеслава Чорновола на сьогодні відбулось через встановлення йому пам'ятників у містах: Львів, Київ, Миколаїв, Івано-Франківськ, Хмельницький. Для українців його постать сприймається перш за все у контексті боротьби за здобуття Україною незалежності та розбудову держави за принципами демократії, свободи та справедливості, а також його раптової трагічної смерті на піку політичної діяльності у березні 1999 року.

Скульптурні пам'ятники початку ХХІ століття репрезентують неоднорідність суспільного сприйняття ідеології та політики на території України, підкреслюють відсутність єдності та діаметральність поглядів на те, які постаті історії та сучасності достойні увічнення в Україні.

Політична ідентифікація українського суспільства демонструє неоднорідність та діаметральність поглядів. Це добре спостерігається на прикладах оцінки та інтерпретації української та світової історії з боку жителів Західної частини України та жителів Півдня і Сходу. Ці тенденції позначаються на скульптурних пам'ятниках українських міст. Так, наприклад, як вже було зазначено, у Полтаві досі не вдалося здійснити встановлення пам'ятника Іванові Мазепі.

Неоднозначність сприйняття та оцінки сучасним українським суспільством історичних подій визвольного руху ОУН УПА у боротьбі з комуністичним режимом на території Західної України 1943 – 1953 років, політичних репресій радянської влади 30-х – 80-х років ХХ століття, концепції та принципів сучасного державного устрою, а головне – інтеграційного вибору України між Заходом та Сходом Євразії, національної ідентичності та принципів суспільної єдності також проектується на скульптурні пам'ятники, проявляється у вандальних акціях, руйнуванні пам'ятника, неможливості реалізувати ту чи іншу громадську ініціативу щодо зведення пам'ятника, перетворенні місця біля пам'ятника на місце проведення полеміки та громадських сутичок.

Варто лише навести приклади спорудження однією частиною суспільства та неприйняття іншою таких пам’ятників, як: Степану Бандері (Львівська, Тернопільська, Івано-Франківська області), Івану Мазепі (м. Чернігів, с. Мазепинці Білоцерківського району Київської області), Катерині II (м. Одеса, м. Севастополь), Йосипу Сталіну (м. Запоріжжя). Так пам’ятник С. Бандері на його батьківщині у с. Старий Угринів Калуського району Івано-Франківської області було тричі зірвано вибухівкою [5, с. 8]. Як антитезу до пам’ятників С. Бандері, І. Мазепі, жертвам сталінських та політичних репресій, що встановлені на території Західної України, на сході України, в м. Луганську, у 2010 році було встановлено пам’ятник із написом “Жителям Луганщины, павшим от рук карателей-националистов из ОУН-УПА”.

Пам’ятник Йосипу Сталіну, встановлений у 2010 році у м. Запоріжжі за ініціативи місцевого обкому комуністичної партії, через півроку був зірваний вибухівкою. Всі події, що були пов’язані з цим пам’ятником, починаючи від його встановлення до знищення, стали резонансними подіями в масштабах всієї країни, предметом ідеологічних та політичних суперечок і сутичок між різними групами суспільства.

Сьогодні постать Й. Сталіна сприймається сучасниками як політичний бренд, як набір певних впізнаваних ознак, що характеризують епоху сталінізму. Намагаючись пояснити феномен його популярності, К. Тендіт у статті “Любимый И. В. Сталин! (социально-психологические аспекты “культы личности”)” спробував охарактеризувати ключові аспекти соціально-психологічних особливостей масової любові до Й. Сталіна з боку радянського народу. Він виділив три ключових моменти: любов від почуття страху, любов з поваги та жертвна любов. Любов до товариша Сталіна з боку його сучасників К. Тендіт пояснює як сублимацію почуття жаху перед його постаттю та державним апаратом, який він уособлював та очолював. Любов зі страху дослідник пояснює почуттям вдячності за те, що на людину не звалилась кара з боку “сильних світу цього”. Любов з почуття поваги пояснюється тим, що у народній свідомості та державній ідеології образ Сталіна перетворився на атрибут радянської держави – такий як державний прапор, гімн, герб. Народ вшановував Сталіна не як особистість, а як знак своєї доби, і в цьому варто бачити не стільки вшановування особистості

самого Сталіна, скільки повагу до звершень радянського народу в цілому. У 1940-х роках Сталіна було перетворено на культовий збиральний образ всього РССР, – зазначає дослідник [7].

Знайти відповідь на питання, чому сьогодні люди згадують вождя минулих часів, який без усякого сумніву пролив море крові ні в чому не винних людей, досить складно. Що змушує сучасне суспільство реанімувати бренд “Сталін”, згадувати його у політичних дебатах, влаштовувати демонстрації з його портретами, випускати, наприклад, упаковки чорного чаю під назвою “Сталін” із зображенням вождя (м. Дніпропертовськ), встановлювати йому пам’ятники? На нашу думку, відповідь на це питання знаходиться у декількох площинах. Насамперед потрібно відмітити, що реанімація любові до постаті Й. Сталіна, на нашу думку, спричинена складним економічним становищем пострадянських країн, низьким рівнем життя; відсутністю сильних, яскравих, харизматичних лідерів з незаплямованою репутацією, зі зрозумілою та виразною програмою дій, позбавленою минулих догм та запозичених моделей. Коли народ згадує “тверду руку хазяїна” – це свідчить про зростання невдоволення чинною владою. Деякі затяті сперечальники стверджують, що не бачать великої різниці між тим, щоб бути розстріляним як ворог народу, або померти від злиднів та безробіття. Така тенденція, що стає все помітнішою не тільки в українському, але й у всьому пострадянському суспільстві, говорить про те, що в аспектах політичної самоідентифікації у суспільстві залишається досить сильною радянська ментальність людини, яка не навчилася жити у нових соціально-економічних умовах. Люди, які вшановують Й. Сталіна як взірець політичного лідерства та стилю керівництва країною, мають саме радянську ментальність, позбавлену волі, що демонструє соціальний відчай та зневіру у перспективах майбутнього, коли людина хоче повернутись до звичної для неї системи політичного та державного устрою, згодна терпіти утиски, жити у страху, моральній та фізичній неволі, аби тільки задовольнити свої вітальні потреби – не померти від голоду.

Актуальною та болісною для суспільства початку XXI століття є пам’ять катастроф, людських жертв та трагедій. Для України це події Чорнобильської трагедії, Голодомору, Голокосту, політичних репресій. На знак пам’яті про ці події по всій території України, впродовж останніх двадцяти років, встановлено велику

кількість пам’ятників. Така тема в міській скульптурі говорить про те, що суспільство потребує пам’яті не тільки славетних подій та звершень, а й трагедій, що відбулися з ним. Проте навіть пам’ять трагедій, що має об’єднувати людство, по-різному трактується та сприймається жителями України.

Так, наприклад, Голодомор 1932-1933 років, який було визнано багатьма країнами Європи як геноцид проти українського народу, в середовищі самого українського народу сприймається не однозначно. У суспільстві панують діаметрально протилежні погляди щодо оцінки цих подій. Є ті, хто розділяє скорботу за загиблими, вшановуючи їх пам’ять, і є ті, хто виправдовує дії радянського режиму. Є навіть такі, які руйнують ці пам’ятники, оскверняють їх, наносять на них символи свастики, нецензурні слова.

Для території пострадянського простору, як нащадка мілітаристичної країни СРСР, досить актуальною залишилась пам’ять про війни. Як зазначав С. Кримський, ХХ сторіччя стало епохою небачених за масштабами світових воєн, а стихія війни уособлює неблаганний природний катаклізм. Минуле століття він відзначає як диявольський шабаш смерті, бісівську пандемію зла, навалу апокаліптичної п’їтми [3, с. 270]. Скульптурні твори на теми війни та її наслідків, створені на початку ХХІ століття, свідчать про втому суспільства від насилля. Увічнена в пам’ятниках пам’ять про Велику Вітчизняну війну та війну в Афганістані (у 70-х роках ХХ століття) відрізняються від патетичних та пафосних пам’ятників радянської доби, що славили перемогу над ворогом. Сучасні пам’ятники не надто славлять військовий героїзм і не пропагують необхідність жертв заради якоїсь мети, а підкреслюють трагізм і біль невинних людей, безглуздого знищення людства. Як приклад наводимо пам’ятник жителям селища Труханового острова, які загинули 1943 року (м. Київ, скульптор В. Чепелик, 1998 р.), пам’ятник донькам і синам України, які загинули в концтаборі Маутхаузен (м. Київ, скульптор В. Чепелик, 2002 р.), Військовим льотчикам, що загинули в роки Великої Вітчизняної війни (Л. Бикову), (м. Київ, скульптор В. Щур, 2001 р.). На прикладі образів, втілених у зазначених пам’ятниках, бачимо, що ставлення до війни у сучасного суспільства змінилось, воно втомлене від боротьби, в ньому відсутня мілітаристська тенденція, що культивувався впродовж ХХ століття. Сучасні пам’ятники жертвам війни, голо-

доморів, політичних репресій змушують замислитись над сенсом та цінністю людського життя.

Отже, аналіз у межах цієї статті характерних рис сучасних скульптурних пам'ятників у контексті пошуків політичної ідентичності українців підтверджує тезу про те, що політична самоідентифікація жителів країни на сьогодні має різні вектори розвитку: від прагнення до власної ідентичності до космополітизму, від вимоги свободи особистості до потреби повернення у колишню систему державно-політичного устрою тоталітарного режиму. Ця неоднорідність підтверджує умовний поділ українського суспільства на Західну та Східну Україну з відповідною інтегративною орієнтацією на Західну Європу перших та Східну Європу й Росію останніх.

Однією з головних тенденцій українського суспільства перехідного періоду, зумовленого появою нової держави, є пошук та визначення символів національної та політичної ідентичності в конкретних постатях історії та культури. Такими для більшості українців початку XXI століття зокрема є письменники, козацькі гетьмани, громадські та політичні діячі, такі як: Т. Шевченко, М. Грушевський, Г. Сковорода, П. Сагайдачний, І. Мазепа, В. Стус, Т. Чорновіл.

Ще однією масштабною тенденцією в Україні є скульптурно-монументальний заклик суспільства XXI століття до майбутніх поколінь про пам'ять катастроф, людських жертв та трагедій. Створеними скульптурно-монументальними образами на ці теми українці ідентифікують себе як миролюбну націю, яка, пройшовши через жорстокі випробування XX століття, найвищою цінністю вважає людське життя та свободу і не бажає війни та насилля.

Таким чином, сучасні скульптурні пам'ятники передають в узагальненнях душу епохи та народу. Вони є об'єктом сублімації суспільної ідентичності, найвірнішим дзеркалом того суспільства, яким створені, документом, на який можна спиратись при спробі відтворити істинний образ цивілізації.

Література:

1. Ковальчук Н. Д. Символічні структури етнокультурного процесу в Україні / Ковальчук Наталія Дмитрівна: дис. д-ра філос. наук : 09.00.04 / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 404 арк. – Бібліогр. : арк. 372-404.

2. Коцюбинська Михайлина. Василь Стус у контексті сьогоднішньої культурної ситуації / Михайлина Коцюбинська // Слово і час. – 1998. – № 6.
3. Кримський С. Під сигнатурою Софії / Сергій Кримський. – К. : Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
4. Кримський С. Якщо мудрець – у меншості? / Сергій Кримський // Український тиждень. – 2010. – 22 липня. – № 148.
5. Макаров Арсен. “Убивають навіть після смерті” / Арсен Макаров // Культура і життя. – 1992. – 19 грудня. – С. 8.
6. Селезнева Е. Н. Историко-культурная среда как среда памяти / Елена Николаевна Селезнева // Памятники и современность: Памятники в контексте историко-культурной среды. (Сб. науч. тр. / НИИ культуры). – М., 1990. – С. 9-18.
7. Тендит К. “Любимый И. В. Сталин!” (социально-психологические аспекты “культы личности”). Тендит Константин Николаевич // Вопросы культурологии. – 2011. – № 6. – С. 104-109.

УДК 32

Шабациук Анджей, Ярослав Пономаренко

“НОВА” МОВНА ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ ЯК НЕБЕЗПЕКА ДЛЯ МОВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА УСКЛАДНЕННЯ СПІВІСНУВАННЯ КУЛЬТУР

У статті здійснюється короткий аналіз впливу законопроекту № 9073 авторства С. Ківалова-В. Колесніченка на державно-структурний та суспільно-політичний баланс. Аналізується співвідношення законопроекту до норм Європейської хартії регіональних та міноритарних мов, ставиться низка питань та наводяться аргументи щодо недосконалості цього законопроекту і обґрунтованості його критики Венеціанською комісією, а також вказується на небезпеку проведення необережної мовної політики, яку пропонує цей законопроект, та подається застереження щодо шкідливих наслідків реакції на неї, що може призвести до загострення міжетнічних стосунків та співіснування і діалогу між різними культурами.

Ключові слова: законопроект, держава, суспільство, мова, політика, європейська, хартія, меншина, співіснування культур.

A. Szabaciuk, Y. Ponomarenko. “Novel” linguistic policy in Ukraine, as a danger for the language authenticity and complication of cultural cohabitation”

In this article, a short analysis is made regarding the influence of the project of law № 0973 (produced by S. Kivalov et V. Kolesnitchenko) on the structural balance between the State and political society. The author analyses the compliance of this project of the law (bill) with the norms of the European Charter for Regional and Minority Languages, raises the questions, whilst taking into account elements from the project, argues it's lack of quality by confirming the analysis and critics made by the Venice Commission. He also underlines the danger of applying an imprudent linguistic policy that this law proposes and warns against a dangerous reaction to such an unpleasing policy which could destabilize and strain interethnic relations, cultural

cohabitation.

Key words: *project of law, State, society, language, politics, european, charter, minority, cultural cohabitation.*

А. Шабацюк, Я. Пономаренко. “Новая” языковая политика Украины как опасность для языковой идентичности и осложнения сосуществования культур”

В статье проводится краткий анализ влияния законопроекта номер 9073, авторства С. Кивалова-В. Колесниченко на государственно-структурный и общественно-политический баланс. Анализируется соотношение законопроекта с нормами Европейской хартии региональных и миноритарных языков и приводятся аргументы относительно несовершенства данного законопроекта и обоснованности его критики Венецианской комиссией. Также отмечается опасность проведения неосторожной языковой политики, которая предлагается данным законопроектом, и дается предостережение от вредных последствий реакции на нее, которая может привести к обострению межэтнических отношений, угрожать сосуществованию различных культур.

Ключевые слова: *законопроект, государство, общество, язык, политика, европейская, хартия, меньшинство, сосуществование культур.*

За браком можливості у короткому тексті цілісно розглянути весь законопроект неможливо, тож проаналізуємо лише кілька елементів останньої пропозиції закону представників Партії Регіонів, народних депутатів Сергія Кивалова та Вадима Колесніченка, а саме “Проект Закону про засади державної мовної політики”, номер, дата реєстрації: 9073 від 26.08.2011.

Можна помітити, що у самому визначенні та співвідношенні таких ключових термінів, як: “мовна меншина”, “регіональна мовна група”, “регіон”, “регіональна мова” (або “мова меншини”), “територія, на якій поширена регіональна мова” – міститься, як мінімум, певна неточність.

Отже, якщо замислитися над терміном “регіон”, який цей законопроект у своєму Розділі I “ЗАГАЛЬНІ ПОЛОЖЕННЯ”, Стаття 1. “Визначення термінів”, окреслює як: “регіон – окрема самоуправна адміністративно-територіальна одиниця, що може складатися з Автономної Республіки Крим, області, району, міста, селища, села”, – розуміємо, що від його визначення залежатиме теж визна-

чення наступного терміна “регіональна мова” (або “мова меншин”) [1], тобто мова, яка “традиційно використовується в межах певної території держави громадянами цієї держави, які складають групу, що за своєю чисельністю менша, ніж решта населення цієї держави; або відрізняється від офіційної мови (мов) цієї держави” – за визначенням цього ж законопроекту. Зі співвідношення цих двох термінів випливає: процентна кількість населення, визначеного за мовною ознакою, залежатиме від співвідношення населення носія певної мови до кількості населення в окресленому регіоні. Вочевидь, пропорція мешканців-носіїв, наприклад, гагаузького села, буде змінюватись від того, чи ми будемо розглядати саме гагаузьке село, певний район Одещини як мовний регіон, чи цілу Одеську область. А за стандартами Європейської хартії [2], регіональною або міноритарною мовою визначається та мова, якою послуговуються як мінімум 10% заданого регіону. Отже, непропорційне визначення регіону веде до неправильного визначення статусу регіональної мови. Бо якщо регіоном вважати село, де мешкає 60% гагаузів, то гагаузька мова має право бути визнаною за регіональну, якщо ж натомість брати до уваги співвідношення загальної процентної кількості носіїв гагаузької, грецької чи ін. присутніх мов на Одещині до загальної кількості населення Одеської області, то малоімовірно, що вони досягнуть порогу в 10% населення. Загалом в області його кількість значно перевищить російськомовне населення.

Тут ми підходимо до наступного елемента цього законопроекту, в якому закладене використання регіональних мов як мов у судах, держадміністрації та самоврядуванні [3]. Вочевидь, якщо регіональною мовою вважати виключно російську, то це не ставить жодних перешкод, наприклад, судочинству. Однак якщо мовним регіоном вважатиметься, скажімо, угорське селище на Закарпатті, а підсудний не буде розуміти цієї мови, то все ж суд може визнати мовою процесу – угорську. Звісно, підсудному в крайньому випадку буде надано перекладача, але це пов’язане з додатковими витратами для держави, тоді ж як у пояснювальній записці до законопроекту автори чітко говорять про те, що їхній законопроект не спонукає до додаткових видатків при його застосуванні [6]. Важко уявити, як виглядатиме конкурс держпрацівників у регіонах, де панує кілька регіональних мов, та які витрати матиме держбюджет у випадку потреби використання документації, веденої регіональ-

ними мовами. Без сумніву, держапарат буде змушений збагатитись величезним штатом перекладачів. Щодо узгодження сторін про те, якою мовою має вестись судовий процес, то воно буде ефективним та справедливим тільки при незалежній судовій системі, – чи можна вважати такою системою українську? Інакше несправедливий суд у непрозорому процесі може скористатись незнанням мови іншої сторони. Однак це не зашкодило Українському Конституційному Суду визнати право вести судові процеси російською мовою на правах регіональної мови... [10]

Окрім регіональної та міноритарної мов, існування яких закладає Європейська хартія, законопроект передбачає в багатьох своїх пунктах ще й особливий статус для російської мови. Тут постає певна двозначність: якщо закон ґрунтований на Європейській хартії, то він не повинен передбачати особливих статусів для інших мов, ніж регіональні та міноритарні в межах унітарної (а не федеративної) держави, якою є Україна. Якщо ж він не дотримується стандартів цієї хартії, то немає підстав на неї посилались, позаяк робить з неї інструмент пропаганди на користь поширення прав російської мови в Україні.

Значимо, що питання статусу російської мови в Україні важко звести до проблеми лише регіональних та міноритарних мов. Оскільки відповідно до Європейської хартії мови міграції не вважаються міноритарними чи регіональними [2]. Тут постає питання, чи ми трактуємо російську мову як мову російськомовної меншості (і сприймаємо Хартію так, як її подає офіційний переклад), чи вважаємо російську мову мовою українського населення. У першому випадку російська мова може бути трактована як, головним чином, мова міграції і не підпадати під категорію захисту прав Європейською хартією. Європейська хартія не дає відповідей на ці запитання – тому законопроект Ківалова-Колесніченка перебільшує свою пов’язаність із її нормами, а тим більше з духом [7] її літери.

Останні кілька обраних нами проблематичних елементів законопроекту про мовну політику, – у його частині, що стосується освіти [5], зазначається право представників регіональних мов та мов меншостей на право отримувати освіту відповідною регіональною мовою чи мовою меншості. Натомість статус державної мови не дає підстав україномовним учням та студентам у російськомовних регіонах домагатись відповідних прав, хоча ситуація з їх ви-

конанням аналогічна, наприклад, у Севастополі, Донецьку тощо. Внаслідок чого постає не тільки правова чи адміністративна, але й фактична диспропорція в дотриманні прав громадян. Окрім того, пошук викладачів може бути зведено до пошуку мовних, а не спеціалізованих кваліфікацій. А як відомо, нерідко збільшення кількості перетворюється у зменшення якості. Наприклад, зачасту чим більше фахівець знає мов, тим гірше ними володіє, оскільки освоєння кожної з них потребує певного часу, який не є безлімітним.

Врешті-решт право виступу у найвищому законодавчому органі – Верховній Раді України регіональними мовами (як це передбачає згаданий законопроект) [4] знову ж таки понизить статус державної мови в межах унітарної держави та призведе до додаткових видатків на переклад у випадку, якщо визначення регіональних та міноритарних мов відобразатиме об'єктивну картину та включатиме всі мови, які справді заслуговають на такий статус, а не тільки російську.

Саме з приводу відсутності практичних засобів гарантій прав державної – української мови Веніціанська комісія Ради Європи відіслала згаданий законопроект на доопрацювання [9]. Однак це не зашкодило В. Колесніченку та С. Ківалову писати про позитивну оцінку їхнього твору [11].

Саме така позиція настановує нас на відповідне запитання: чи нова мовна політика на підставі згаданого законопроекту та проекту закону, що йому передував, аторами якого були народні депутати Олександр Єфремов, Петро Симоненко та Сергій Гриневецький [8], не є часом спробою нав'язання більшості волі меншості – тобто типово олігархічною ознакою за визначенням стародавніх мислителів? Чи, можливо, тут криється навіть геополітичний елемент політичної гри? Згадаймо, що Росія на політичному рівні задекларувала, що буде оберігати права російськомовної меншості в Україні [12].

Однак варто зазначити, що будь-яке переслідування мов у слабкій ситуації, як правило, призводить до радикалізації їх захисників та носіїв. А як показує описана нами історична та сучасна ситуація на підставі аналізів провідних науковців у галузі мовного та українського питання загалом, саме українська мова перебуває зараз у слабкій позиції [13].

Отже, якщо “партія влади” і надалі проводитиме настільки не пристосовану до мовного питання політику, досягнувши ситуації не вигідної для себе – його поляризації, а навіть ксенофобії та її наслідків [14], вона мобілізуватиме суспільство до захисту українських цінностей.

Література:

Джерела, офіційні документи:

1. Мови меншин – це термін, який відрізняється від термінології Європейської хартії регіональних та міноритарних мов (протилежність до “мажоритарних”), а не “мов меншин”, як пропонується в українському офіційному перекладі (так само як і в російському) та законопроекті Колесніченка-Ківалова. Порівн. англ. та фр. текст оригіналу. Офіційна інтернет-сторінка трактатів Ради Європи. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://conventions.coe.int/treaty/en/Treaties/Html/148.htm>, (25.01.2012), <http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Treaties/Html/148.htm>. (25.01.2012)

2. “Європейська хартія регіональних мов або мов меншин” – український офіційний переклад, офіційна сторінка ВР України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/994_014 (25.01.2012).

Оригінальна версія тексту французькою, Charte européenne des langues régionales ou minoritaires:

“Partie I – Dispositions générales, Article 1 – Définitions, Au sens de la présente Charte: a par l’expression “langues régionales ou minoritaires”, on entend les langues: i – pratiquées traditionnellement sur un territoire d’un Etat par des ressortissants de cet Etat qui constituent un groupe numériquement inférieur au reste de la population de l’Etat; et ii – différentes de la (des) langue(s) officielle(s) de cet Etat; elle n’inclut ni les dialectes de la (des) langue(s) officielle(s) de l’Etat ni les langues des migrants” – Charte européenne des langues régionales ou minoritaires”, (Європейська хартія регіональних та міноритарних мов... частина перша – Загальні положення, Стаття 1 – визначення, згідно з даною Хартією: виразом “регіональні або міноритарні мови”, розуміються мови, що: i- традиційно практикуються на території Держави вихідцями цієї держави, що складають кількісно меншу групу до решти населення Держави, а також; ii-відмінні від офіційної (офіційних) мови (мов) цієї Держави; вона (Хартія (Я. П.) не включає ні діалектів офіційної (офіційних) мов Держави, ні мов мігрантів), Strasbourg, 5.XI.1992, офіційна інтернет-сторінка трактатів Ради Європ. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Treaties/Html/148.htm>.

3. С. Ківалов, В. Колесніченко Законопроект “Про засади державної мовної політики” № 9073 від 26.08.2011, (Розділ II, стаття 10, 11, 13, 15). Офіційна сторінка ВР України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb_n/webproc4_1?pf3511=41018 (25.01.2012).

4. С. Ківалов, В. Колесніченко, там само, Розділ II, стаття 9, пункт 1.

5. С. Ківалов, В. Колесніченко, там само, Розд. III, стаття 20.

6. С. Ківалов, В. Колесніченко, Пояснення до законопроекту, розділ 5. Фінансово-економічне обґрунтування: “З урахуванням того, що у Державному бюджеті передбачені кошти на забезпечення розвитку і функціонування української мови як державної та на імплементацію Закону України “Про ратифікацію Європейської хартії регіональних мов або мов меншин”, введення в дію цього законопроекту не потребує додаткових бюджетних коштів”. Офіційна сторінка ВР України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb_n/webproc4_1?pf3511=41018 (25.01.2012).

Ш. С. Монтеск’ю одним із перших запропонував бачити в законі не стільки “заповідь”, яку потрібно наслідувати незалежно від обставин, скільки “зв’язок між змінними”, внаслідок якого закон та політика як процес утворення закону є причинно-наслідковими зв’язками між культурою, релігією, кліматом, географією та ін. Без заглиблення в аналіз, який далі проводить Монтеск’ю та який більшою мірою входить у сферу соціології ніж політичної та законотворчої діяльності, хочемо підкреслити, що причинно-наслідкові зв’язки можуть часто не тільки відображати, але і спонукати до певної політичної дійсності. *De l’esprit des lois ou L’Esprit des lois*, 1748. Користаємо з видання, Garnier Flamariion, Париж 1979.

Періодика інтернет видань та блоги за датою консультації:

1. Єфремова-Симоненко, Законопроект про мови (№ 1015-3) – розкритикований, який у Європі розкритикували мовний законопроект Єфремова-Симоненка // Інформаційне агентство УНІАН, [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://human-rights.unian.net/ukr/detail/196600> (15.12.2011).

2. Марина Ставнійчук, Член Європейської комісії за демократію через право (Венеціанська комісія) від України. Заслужений юрист України, кандидат юридичних наук, Святкові уроки невибіркового читання для Вадима Колесніченка // Українська правда, блог, [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/stavniychuk/4ef0693f6f5b2/>, (20.12.2011).

3. Рішення: КСУ дозволив використовувати в судах російську мову // Дзеркало тижня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://>

news.dt.ua/POLITICS/ksu_dozvoliv_vikoristovuvati_v_sudah_rosiysku_movu-93778.html [15.12.2011].

4. Реакція суддів: Дмитро Лилак, Віктор Шишкін, Петро Стецюк // Український Тиждень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tyzhden.ua/Politics/38068> (21.12.2011), <http://tyzhden.ua/Politics/38065>, (21.12.2011), <http://tyzhden.ua/Politics/38070>, (21.12.2011)

5. “Ківалов каже, що Венеціанська комісія схвалила його мовний законопроект” // Українська Правда [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/news/2011/12/17/6845539/> (22.12.2011), і ін.

6. Я. Кендзьор, : “Підрахуй Ківалов знову взявся за фальсифікації”: “За свідому фальсифікацію висновків Венеціанської комісії щодо проекту закону про засади державної мовної політики Сергій Ківалов не має морального права перебувати на посаді голови Комітету з питань правосуддя. Про це заявив народний депутат від партії “За Україну!” Ярослав Кендзьор.”, і ін. // Дзеркало тижня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.dt.ua/SOCIETY/kendzor_pidrahuy_kivalov_znovu_vzyavsya_za_falsifikatsiyi-94264.html (22.12.2011).

7. К. Воробйов // Дзеркало тижня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.dt.ua/SOCIETY/na_kongresi_rosiyskikh_spravivchiznikiv_u_moskvi_pitannya_rosiyskoyi_movi_v_ukrayini_bude_naygolovnis-89301.html (23.12.2011).

8. О. Лукашевич, МЗС Росії // Дзеркало тижня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.dt.ua/POLITICS/rosiya_mae_namir_vidstoyuvati_prava_rosiyskomovnih_v_ukrayini-90876.html (23.12.2011).

9. Г. Мурадов “Росія повинна політичними методами домагатися надання російській мові в Україні статусу регіональної.”, – заступник керівника Федерального агентства в справах СНД, сьогодні // Дзеркало тижня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.dt.ua/SOCIETY/u_rosiyi_mayut_namir_politichnimi_metodami_domagatisya_nadannya_statusu_regionalnoyi_rosiyskiy_movi_-88231.html (23.12.2011).

10. Дослідження: наклад українськомовної преси в Україні в меншості, “За даними аналітичного огляду “Становище української мови в Україні в 2011 році”, оприлюдненого в листопаді цього року Рухом добровольців “Простір свободи” за сприяння Інтернет-видання “Тексти”, наклад газет українською мовою становлять 30%, журналів – лише 10%, книжок – 56%. При цьому з усіх продажів книжок в Україні видань українською мовою продається 13%”, – Всеукраїнський громадський рух “Не будь байдужим!”, [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://nbb.com.ua/news/1369/5/> (23.12.2011).

11. Порівн. Висновок Венеціанської Комісії, офіційна сторінка 1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.venice.coe.int/docs/2011/CDL-AD%282011%29047-e.pdf> (23.12.2012).

12. Володимир Цибулько, Сергій Іщенко-Сіроманець, Do you really speak Ukrainian, mr. Gryshchenko? And you, mr. Poroshenko? Exactly? Are you sure? // Українська правда, блог, [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/tsybulko/4ef8c94c8e984/> (26.12.2011).

13. Пресконференція // Провсе. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://provse.te.ua/2012/01/jak-u-ternopoli-obhovorjuvaly-skandalnu-publikaciju-ocinka-pravoohoronciv-vlady-ta-isterija-z-biznesovym-prysmakom-v-predstavnykiv-universytetiv/> (27.01.2012).

14. Анонімний автор, Les Noirs et les Arabes présentés comme des singes libidineux à la une d'un journal ukrainien // France24, [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://observers.france24.com/fr/content/20120127-vu-ukraine-noirs-arabes-sont-singes-pensent-seduire-nos-femmes> (31.01.2012).

УДК 130.2(477.75)

Галина Абрашкевичус

ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ РІЗНИХ ФОРМ ІДЕНТИЧНОСТІ У СВІДОМОСТІ КРИМСЬКИХ ЛИТОВЦІВ

У статті розглядаються особливості вивчення етнічних меншин в Україні, представлені на прикладі результатів дослідження литовської етнічної меншини у Криму. Розглянуті особливості взаємодії різних форм ідентичності у свідомості кримських литовців; охарактеризовані етнічна та регіональна ідентичності, особливості реалізації культурних потреб етнічних меншин у полікультурному середовищі.

Ключові слова: ідентичність, етнічна та регіональна ідентичності, реалізація культурних потреб у полікультурному середовищі.

G. Abrashkevichus. Features of the interaction of different forms of identity in the minds of the Crimean Lithuanians

In the article the features of the study of ethnic minorities in Ukraine, represented by the example of the results of investigations of the Lithuanian minority in the Crimea. The features of the interaction different forms of identity in the minds of the Crimean Lithuanians, describes the ethnic and regional identity, especially the implementation of the cultural needs of ethnic minorities in a multicultural environment.

Keywords: identity, ethnicity and regional identity, the implementation of cultural needs in a multicultural environment.

Г. Абрашкевичус. Особенности взаимодействия разных форм идентичности в сознании крымских литовцев

В статье рассматриваются особенности изучения этнических меньшинств в Украине, представленные на примере результатов исследования литовского этнического меньшинства в Крыму. Рассмотрены особенности взаимодействия разных форм идентичности в сознании крымских литовцев; охарактеризованы этническая и региональная идентичности, особенности реализации культурных потребностей этнических меньшинств в поликультурной среде.

Ключевые слова: идентичность, этническая и региональная идентичность, реализация культурных потребностей в поликультурной среде.

Проблема впливу культурних чинників на особливості протікання різних соціальних процесів, вивчення змісту соціокультурних трансформацій, міжетнічних взаємодій стає сьогодні ключовою в культурологічному знанні. У кризовій, нестабільній ситуації значущість етнічного “Я”, етнічної ідентичності, самозбереження етнічної культури, таке саме як і її самовираження, істотно підвищується, у періоди стійкості слабшає, поступаючись місцем соціальним характеристикам. Сучасний перехід від директивного управління до гнучкого регулювання культурних процесів, самоорганізація культурно-самобутніх національних меншин розширює наші уявлення про процеси формування етнічної і національної ідентичності в демократичному суспільстві.

Аналізуючи у цьому контексті формування української національної ідентичності можна вважати, що вона виступає як результат минулого соціокультурного розвитку країни і, одночасно, як “ангажованість відносно майбутнього формується в процесі осмислення нацією своєї історії, свого нинішнього положення і можливих бажаних перспектив” [10, с. 139]. Спираючись на минуле, з’ясувавши причини стійкості тих або інших культурних об’єктів, комунікативного взаємозв’язку суб’єктів в часі і просторі, культуролог на прикладах історії шукає відповіді на сьогоднішні проблеми у сфері культури. За образами і символами етнічної культури, ідеями і мотивами, разом зі змінами в інтерпретації або їх порушенні та руйнуванні, стоять ті глибші, діючі чинники і принципи, які складають цю об’єктивну систему соціальної регуляції [1]. Тому етнічні спільності залишаються істотним елементом багаторівневої мінливої картини сучасного світу, у рамках якої кожен народ і регіон намагається зайняти своє особливе, гідне місце.

Визначення ролі і місця суб’єктів соціокультурного розвитку, вивчення механізмів передачі соціального і культурного досвіду в подальших поколіннях ставлять перед Україною проблему знаходження варіанта інтеграції, що влаштовує як домінуючу більшість, так і етнічні меншини. На думку Л. П. Репіної, соціальна пам’ять територіальних та етнічних спільностей, сприяє відтворенню іден-

тичності соціальних груп, спільностей, націй, зберігає “рецепти” практик виживання в кризові періоди, тому затребуваним стає досвід застосування в моделях інтеграції результативного регіонального досвіду добросусідства. Вивчення самобутності окремих регіонів країни торкається культурологічного аспекту, що включає, передусім, виявлення та аналіз тих культурних чинників, які виступають як значимі для становлення і підтримки самобутності різних етнічних груп, культури як пам’яті, що зумовлює ідентичність. Цей зріз проблеми не лише доповнює інші дисциплінарні дослідження в теоретичному відношенні, але і дає можливість глибшого розуміння реальних історичних процесів, міжкультурної взаємодії, що впливають на формування єдиного полікультурного простору регіону.

Створена у рамках полікультурного ландшафту регіональна культура перевлаштовує фізичний простір, повідомляє йому структуру і сенс, створюючи гармонійний ансамбль, “подібно до оркестру, хору, де кожна національна культура веде свою партію. У їх єдиному звучанні твориться масштабна картина загальнолюдських культурних цінностей” [7], активізуються міжкультурні комунікації, формується регіональна свідомість. У мозаїчному візерунку кримської культури є малюнки і нитки помітні – основоположні, але є й те, що менш впадають у вічі, але від цього не менш важливі та значимі, оскільки саме в єдності вони створюють виняткове багатство палітри етнічних ідентичностей, різноманіття культур Криму. Литовська культура і кримські литовці, що ідентифікують себе з нею, мають власні конфігурації в представленому етнічному різноманітті півострова. Метою цієї статті є розгляд багаторівневого, природного поєднання плюралізму ідентичностей представників полікультурного регіону Криму, на прикладі кримських литовців.

Автономна Республіка Крим – це єдина адміністративно-територіальна одиниця в Україні, де з огляду на історичні причини у складі населення домінують представники численних етнічних груп [4; 9], а сформований історико-культурний ландшафт пов’язан з їх світосприйняттям і самоідентифікацією. Регіональна культура Криму являє собою складну, відкриту систему, що саморозвивається, яка виступає як продукт спільної життєдіяльності людей, як комплекс погоджених способів їх колективного існування, впорядкованих норм і правил задоволення групових та індивідуальних

потреб упродовж багатьох поколінь. Тому регіональна ідентичність припускає розгляд півострова для кримчан в двох напрямках. По-перше, з точки зору територіальної нерозривності і цілісності (прив'язка жителів до певної локальної території – територіальна ідентичність); по-друге, як колективної, полікультурної, духовної, асоціативної єдності населення, певної локальної поліетнічної традиції у формуванні регіональної культури добросусідства (соціокультурна ідентичність).

Культура добросусідства, своєю чергою, уся пройнята історією, яка сприймається людиною на основі власного культурного досвіду, що багато в чому ґрунтується на культурній спадщині, пам'яті поколінь. “Чим багатіше і різноманітніше культурний досвід народу або етносу, що реалізується в образі життя, збереженні традицій, підтримці культурно-історичної пам'яті, чим повноцінніше утілюється він на практиці, тим більш комфортно для соціуму і кожної людини, стає його культурне середовище” [1, с. 190]. Тому культурний регіональний простір Криму зумовлює необхідність звернення до духовного багатства різних культур, збереження і розвитку різноманіття в єдності, формування усвідомлення “краси малого”, визнання гідності і ціннісного рівноправ'я культур представників нечисленних народів. Тривалий, складний і часом суперечливий процес взаємодії та взаємовпливу, збагачення культур, наявних у Криму упродовж століть, зумовлює необхідність оцінки їх історико-культурного і духовно-морального потенціалу, досвіду впливу на регіональні та національні, етнічні процеси. При вивченні взаємодії і соціальної самореалізації суб'єктів однієї культури (індивіда, групи, нації) крізь спілкування з представниками іншої культури акцентується увага на системі стосунків між людьми в процесі життєдіяльності. Безумовно, представники різних культур не можуть мати ідентичних ціннісних орієнтацій в усіх сферах життєдіяльності, але можуть виробляти загальні погляди на досягнення оптимальних результатів комунікації. Прояв у культурному ландшафті півострова загальних культурних і регіонально-специфічних рис дозволяє відтворити як у цілому картину світу, так і індивідуальні моделі суб'єктів, що належать до конкретної культурної спільності. Пріоритетним при побудові таких моделей стає досвід дотримання культурних, загальнолюдських норм моралі, принципи добросусідства. Якщо уважно поглянути в

останні десятиліття історії Автономної Республіки Крим, то можна констатувати факт, що саме чинник культури добросусідства виявився тим графітовим стержнем, який не дозволив політичним процесам перейти в стадію ланцюгових реакцій і, як наслідок, до вибуху на конфліктному, етнічному ґрунті. Кримський політикум докладає зусиль і забезпечує підтримку полікультурної специфіки, а у поєднанні з можливістю індивідуумів і груп повноправно брати участь у різних сферах громадського життя, горизонтально самоорганізовуватися – сприяє консолідації поліетнічного соціуму [6].

Розгляд полікультурного середовища виявляє характерні особливості життєдіяльності представників різних етносів і культур, багатоплановість проблем комунікації між ними, представлену на етапах історії. Спільні сторінки історії взаємодії визначають традиційність перебування представників литовської культури на українських територіях. А. Колодій зараховує їх до категорії національних меншин. “До меншин віднесено етнічні спільноти, які традиційно проживають на території сучасної України, мають спільні, відмінні від інших етнічні, мовні, культурні, релігійні характеристики і виявляють бажання їх зберегти та розвивати” [2; 3]. При цьому сталий термін “національна меншість” дуже умовний, етнічні процеси зазвичай важко ідентифікуються лише формальними правовими нормами.

Цілісна система “душі народу” стає недоступною для проникнення, живе своїм життям, створює цінності, передається як досвід, тому соціокультурна діяльність представників різних етнічних груп приводить, з одного боку, до адаптації, інтеграції в поліетнічному середовищі, а з іншого – до збереження і захисту своєї етнокультурної цілісності за допомогою актуалізації культурних традицій, історичного досвіду материнського етносу. За чисельністю тих, що проживають сьогодні у Криму представників етнічних меншин, литовців не можна зарахувати до численної групи. Та і сам “материнський етнос”, що зумовлює етнічну ідентичність, зазнав зміни. Для литовців, що живуть в Україні, співвідношення з первинним “материнським етносом, материнською нацією” визначає Литовську Республіку як державу, на території якої локалізована велика частина етнічних литовців – носіїв литовської культури. Але тільки за офіційними даними після розпаду СРСР з Литви емігрували 500 тисяч жителів, сьогодні за її межами про-

живає більше 1 млн. чоловік. Великі діаспори етнічних литовців нараховуються у Великобританії, Ірландії, США. Тому починаючи з середини 1980-х рр. тема литовської етнічності, литовської ідентичності знаходиться у центрі гуманітарних досліджень у самій Литві, вона широко обговорюється в публіцистиці. Треба підкреслити, що спостерігається високий рівень рефлексії в усьому суспільстві Литовської Республіки щодо теми визначення, що означає бути литовцем. У сучасні характеристики “литовскісті”, “литовського ідентитету – держави можливостей” включаються ревносне наслідування католицької віри (релігійна ідентичність), прагнення до освіти і самоосвіти, опора на сімейні цінності, доля скепсису по відношенню до абстрактного суспільства. Пріоритетними визнаються принципи блага, правди, здоров’я, добробуту, краси. “Зберегти литовскість під час глобалізації – виклик для усіх нас. Це гарант збереження нашої держави на картах світу”, – вважає Президент Литви Даля Грибаускайте. “Батьківщину, народ і литовскість повинно любити”, – вважає литовський поет, публіцист, професор Йельського університету Томас Венцлова. Сьогодні можна бути литовцем і плідно брати участь у житті Литви, навіть якщо твоє житло на іншому континенті. Це, безумовно, впливає на характеристики територіальної ідентичності, а генетичне “ядро” етносу та його збереження приводять до психологічного захисту носія етнічної культури, допомагають адаптуватися. Можна відмітити, що литовці стійко ідентифікують себе незалежно від етнічного середовища проживання (моно- або поліетнічного) [13; 8].

У полікультурному середовищі самовираження етнічних меншин скрізь реалізацію їх культурних потреб орієнтоване на інтеграцію як показник можливостей і шляхів побудови нової регіональної культурної спільності. Ця тенденція простежується щодо кримських литовців, залучених до культурно-інтегративного та інформаційного простору півострову. На відміну від інших етносів, наприклад, німців, греків, болгар, в історії литовців не було масового (добровільного або насильницького) переселення до Криму. Навпаки, етнічні литовці запрошували жителів півострова на свої, одвічні землі. З XIII століття на територію сучасної Литви переселилися караїми і кримські татари, нащадки яких підтримують тісний зв’язок з батьківщиною предків до сьогодні. У 1795 році після пригнічення польського повстання Т. Костюшко Литва

і Курляндія увійшли до складу Російської імперії. Частина литовців, ховаючись від переслідування, бігла в Таврійську губернію, в основному вони потрапляли до Криму після розгрому польських національно-визвольних повстань XVIII-XIX ст. [5].

Сучасні кримські литовці – етнічна група, відірвана від “материнського етносу”, присутність якої на півострові була зафіксована переписами населення, починаючи з 1897 року [11]. На кримських литовців поширюються загальні тенденції і принципи розвитку полікультурного соціуму півострова: замість універсалізації і асиміляції, при якій етнічні групи, з властивою їм культурою втрачають свою самобутність, розчиняються в гомогенному суспільстві, в Криму виробляється стійка тенденція толерантного відношення до культурної диференціації. Етнічність кримських литовців у повсякденному житті проявляється в специфіці мови, релігії, свят і традицій, що постійно освітлюються у публікаціях на сторінках газети суспільства литовської культури “Тілгас” (“Міст”). Важливим свдченням високої внутрішньої самоорганізації, адаптації етнічної групи являється її здатність до розвитку вертикальних і горизонтальних зв’язків, до структуризації і створення етнокультурної громадської організації – Кримське республіканське суспільство литовської культури імені М. К. Чюрленіса, яка виступає певним механізмом ідентифікації і формування толерантних стосунків у полікультурному соціумі.

Інститут національно-культурних громадських об’єднань сьогодні став однією з форм, здатних зберігати і примножувати складові елементи етнічної культури й ідентичності – віросповідання, мову, звичаї і традиції, повсякденний побут, кухню, костюм, музику, пісні та танці і так далі. Представлена в культурно-комунікативному просторі півострова інформація про кримських литовців, як етнокультурна, представляє литовський етнос у цілому, що сприяє збереженню і розвитку етнічної литовської культури, соціальної адаптації, діалогу з навколишнім світом її носіїв.

Для оцінки взаємозв’язку культурної ідентичності з соціальною адаптацією кримських литовців можна використати концепцію акультурації Дж. Беррі [12], яка ґрунтується на двох основних критеріях: ставленні індивіда до своєї культурної ідентичності і взаємозв’язках з соціумом етнічної більшості. Дослідниця литовської ідентичності Н. В. Касаткіна пропонує звертати увагу на те,

як соціальний контекст впливає на хід адаптації. Маючи специфічні властивості, здійснення цілей для представника етнічної меншості пов'язане “ з додатковими труднощами: він стикається із сприятливою або несприятливою реакцією більшості, йому доводиться вирішувати проблему ідентичності і збереження культури, переоцінювати сімейні традиції. Основними складовими адаптації етнічних груп є етнокультурна ідентичність і соціальний статус” [13].

Кримські литовці, їх справжня адаптація як представників культури литовського етносу в регіональній культурі припускає досягнення соціальної і психологічної інтеграції, взаємодії з представниками інших культур. Така взаємодія, наприклад з українцями, росіянами, кримськими татарами, караїмами та іншими представниками різних народів Криму будується на фундаменті історичної пам'яті. Етнічна належність передається з огляду на інерцію, від одного покоління до іншого, а етнічна самоідентифікація досить стійка і носить позитивну спрямованість. На рівні буденної свідомості литовці ідентифікують свою особу, в першу чергу, за національністю батьків. Литовська національність представляється позитивною цінністю більшості опитаних членів суспільства литовської культури імені М. К. Чюрленіса. Водночас з цим, на етапі адаптації і входження в територіально-культурний комплекс регіональної культури Криму, в умовах нової, “Малої батьківщини”, формується регіональна ідентичність. Для кримських литовців з часом відбувається надбання регіону як “сенсу-для-себе”, а регіональна культура, визначається умовами їх життєдіяльності на цій території. Соціальна пам'ять, історичний та індивідуальний досвід формування культури добросусідства, багатовимірність природного поєднання плюралізму ідентичностей дозволяє кримським литовцям адаптуватися і увійти до сучасної соціокультурної моделі Криму.

З вищесказаного можна дійти висновку про те, що побудова алгоритмів оволодіння соціальними комунікативними технологіями й одночасно з тим розуміння шляхів збереження культурного, духовного сенсу у полікультурному середовищі, відбувається як творчий процес саморозкриття й саморозвитку культури етнічних меншин та її носія. Крізь універсалії культури створюється той “фокус”, навколо якого й у якому кристалізуються кращі зразки кожної культури, а з іншого боку, фундамент взаєморозуміння в діалоговому й полілоговому спілкуванні, який дозволяє визначи-

ти стратегії та перспективи постійного, сталого розвитку регіону. Цінність взаєморозуміння представників численних етносів і культур півострову стає пріоритетом між ними, тому на фундаменті добросусідства Крим може справді бути “гарантом розвитку діалогу культур у Чорноморському макрорегіоні” [9].

Принципи полікультурності регіону, культура добросусідства дозволяють розглянутим для приклада кримським литовцям розкрити внутрішній сенс литовської культури, зберігати й пропагувати литовську мову, традиції та звичаї на кримській землі. Розглянута особливість взаємодії різних форм ідентичності у їх свідомості мотивує необхідність самозбереження литовської етнічної ідентичності, водночас стимулює участь у культурно-інформаційному просторі Криму й “активну” толерантність щодо носіїв інших культурних цінностей півострова. Формування толерантності значною мірою впливає на розвиток соціального клімату, оскільки слугує свого роду мостом, що поєднує приватне й спільне, відмінності та єдність, а стаючи соціальною нормою, служить протидією конфліктам на етнічному ґрунті, сприяє забезпеченню миру та безпеки регіону і країни у цілому.

Література:

1. Второй Российский культурологический конгресс с международным участием “Культурное многообразие: от прошлого к будущему”: Программа. Тезисы докладов и сообщений. – Санкт-Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. – 560 с.
2. Законодательная база Украины по обеспечению и реализации прав и свобод этнических меньшинств [Электронный ресурс] // Официальное Интернет-пред-тво Президента Украины. – Режим доступа: www.president.gov.ua.
3. Колодій А. Культурний плюралізм і етнонаціональна політика / А. Колодій // Агора : Подолання розбіжностей – розвиток особливостей. Вип. 4. – К. : Стилос, 2006. – С. 34-52.
4. Крим в етнополітичному вимірі : монографія / авт. кол.: М. Панчук та ін.; редкол.: І. Ф. Курас (голова редкол.) та ін. – К. : Світогляд, 2005. – 568 с.
5. Лаптев Ю. Н. Этнографический туризм в Крыму: состояние и перспективы развития : науч.-метод. пособие / Ю. Н. Лаптев, О. В. Савинова. – Изд. 2-е, доп. – Симферополь : [б.и.], 2003. – 74 с.
6. Межэтнические отношения в Крыму: поиск путей раннего предупреждения конфликтных ситуаций: Сборник исследований, докумен-

тов и материалов / Под общ. ред. М. А. Араджиони. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 612 с.

7. Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития : матер. междунар. конф. / под общ. ред. В. К. Егорова. – М. : Изд-во РАГС, 2008. – С. 692-697.

8. Рыжакова С.И. Балтия как перекресток цивилизационных идентичностей // Светлана Рыжакова / Антропологический форум. – № 13. 2010. – С. 306-311.

9. Стратегія економічного і соціального розвитку Автономної Республіки Крим на 2011-2020 рр. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ark.gov.ua/> – 05.06. 2011 г. – Загл. з екрана.

10. Флиер А. Я. Культурогенез в истории культуры / А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 1995. – № 3. – С. 139.

11. Этническая история Крыма в таблицах, картах и диаграммах (по данным переписей населения): информационно-справочное пособие / Автор-сост. А.С. Петроградская – Симферополь: АнтикВА, 2007. – 20 с.

12. Berry J.W. 1997. Immigration, Acculturation and Adaptation // Applied Psychology: An International Review. 46 (1). – P. 5-68.

13. Kasatkina N., Leoncikas T. Lietuvos etniniu grupiu adaptacija: kontekstas ir eiga. Vilnius: Eugrimas, 2003.

УДК.94(4/9)

Yulia Gordeeva

**KWESTIA DZIEDZICTWA RADZIEKIEGO
I ZMIAN W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ KISZYNIOWA
NA ŁAMACH MOLDAWSKIEJ PRASY
ROSYJSKOJEZYCZNEJ**

Гордєєва Ю. Проблема радянської культурної спадщини та змін міського простору Кишинєва на сторінках молдавської російськомовної преси

У статті досліджується проблема радянської культурної спадщини та зміни міського простору Кишинєва в очах російськомовних громадян Республіки Молдова. Аналізуються статті, опубліковані в молдавській російськомовній пресі протягом останніх 3 років, і визначаються основні тенденції трактування їх авторами ролі радянського Кишинєва. Також у статті показано взаємозв'язок поміж ставленням до радянської спадщини і моделлю культурної та національної ідентичності авторів статей.

Ключові слова: радянська спадщина, Молдова, міський простір, Кишинів, культурна ідентичність, національна ідентичність, модель ідентичності, панславизм-советизм, місця пам'яті.

Y. Gordeeva. The soviet cultural heritage problem and changes in the urban space of Chisinau in the pages of Moldavian Russian language press

The article is dedicated to the problem of the soviet cultural heritage and changes in urban space of Chisinau in the eyes of Russian speaking citizens of the Republic of Moldova. The Author analyzes the articles published in Moldavian Russian language press during the last 3 years and identifies the main tendencies in the interpretation of Chisinau soviet heritage's role by their Authors. The correlation between the attitudes towards the soviet heritage and the model of cultural and national identity to which the Authors of the articles belong is also examined.

Key words: soviet heritage, Moldova, urban space, Chisinau, cultural identity, national identity, the model of identity, panslavism-sovietism, places of remembrance.

Ю. Гордеева. Проблема советского культурного наследия и изменений городского пространства Кишинева на страницах молдавской русскоязычной прессы

В статье исследуется проблема советского культурного наследия и изменения городского пространства Кишинева в глазах русскоязычных граждан Республики Молдова. Анализируются статьи, опубликованные в молдавской русскоязычной прессе в последние 3 года, и определяются основные тенденции в трактовке роли советского наследия Кишинева их авторами. Также в данной статье представлена взаимосвязь между отношением к советскому наследию и моделью культурной и национальной идентичности, носителями которой являются авторы статей.

Ключевые слова: советское наследие, Молдова, городское пространство, Кишинев, культурная идентичность, национальная идентичность, модель идентичности, панславизм-советизм, места памяти.

Republika Mołdawii jest państwem znajdującym się na granicy dwu kultur: romańskiej i słowiańskiej. Jej historia jest ściśle związana z historią Rumunii i Rosji, jednocześnie terytorium jej w różnych okresach wchodziło w sfery interesów Węgier, Polski oraz Turcji. Od ogłoszenia w sierpniu 1991 roku niepodległości, państwo to do tej pory w pewnym sensie poszukuje własnej drogi. Tendencje do unifikacji z Rumunią, które pojawiły się na początku lat 90., nie znalazły poparcia w referendum, przeprowadzonym w 1994 roku, ale wciąż stanowią przedmiot dyskusji. Jednocześnie, pewna część społeczeństwa mołdawskiego wciąż ma sentyment do czasów radzieckich i opowiada się za intensyfikacją kontaktów z Rosją. Bez względu na to, że w społeczeństwie mołdawskim obecne są pewne grupy opowiadające się za przyłączeniem Mołdawii do Rumunii lub, przeciwnie, za zbliżeniem z Rosją, kraj ten już od 20 lat podąża swoją własną, niezależną drogą.

Jeden z istotnych problemów we współczesnym społeczeństwie mołdawskim – duży procent ludności rosyjskojęzycznej (nawet wśród ludności etnicznie mołdawskiej) – jest skutkiem okresu radzieckiego w historii tego kraju. Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie tego, w jako sposób rosyjskojęzyczni mieszkańcy współczesnej Republiki Mołdawii postrzegają kwestię radzieckiego dziedzictwa kulturowego w przestrzeni miejskiej Kiszyniowa oraz zmiany, które zachodzą w wizerunku tego miasta w ostatnich latach.

Jako podstawowe źródło analizy wykorzystujemy materiały z mołdawskiej prasy rosyjskojęzycznej. Do szczegółowej analizy wybraliśmy 3 gazety: "*Komsomol'skaâ Pravda*", "*Argumenty i Fakty*" i "*Kišinevskij Obozrevatel*". "*Komsomol'skaâ Pravda*" i "*Argumenty i Fakty*" są dwoma najbardziej popularnymi wydaniem rosyjskojęzycznymi w Mołdawii; obie gazety powstały jako filie mołdawskie dużych wydań rosyjskich o tych samych nazwach. "*Kišinevskij Obozrevatel*" natomiast jest lokalnym tygodnikiem analitycznym (nakład około 9 tys. egzemplarzy). Taki wybór źródeł wydaje się właściwy ze względu na możliwość porównania różnych punktów widzenia.

Tradycyjnie media rosyjskojęzyczne nie pozostają obojętne, jeżeli dochodzi do zmiany nazw ulic lub usunięcia pomników radzieckich. Jest to związane z faktem, że pomniki i nazwy ulic stanowią szczególną część przestrzeni miejskiej, określoną przez Pierre'a Nora jako "miejsca pamięci, gdzie pamięć krystalizuje się i znajduje sobie schronienie" [13, s. 17]¹. Oprócz funkcji "miejsca pamięci", pomniki i nazwy ulic pełnią również funkcję ideologiczną. To ona jest najczęściej uzależniona od władzy: w sytuacjach, gdy przestrzeń geograficzna zmienia przynależność państwową lub w przypadku zmiany władzy, rządzący podejmują próby "zarządzania pamięcią" za pomocą zmiany "kostiumu nazewniczego" (nazw ulic, pomników) tej przestrzeni [27, s. 219]. Jest oczywiste, że do podobnych zmian doszło i po ogłoszeniu przez Republikę Mołdawii niepodległości. Jak i we wszystkich byłych republikach radzieckich, najbardziej wyraźny i intensywny charakter miał ten proces w pierwszych latach po ogłoszeniu niepodległości, ale w ostatnich latach również doszło do pewnych zmian nazw ulic oraz wznoszenia nowych pomników i przemieszczania starych. W pewnym stopniu jest to związane ze zmianą składu rządu mołdawskiego po "Twitter Rewolucji" i dojściu do władzy partii liberalnych. Spróbujemy zrekonstruować stosunek społeczności rosyjskojęzycznej do tych zmian w oparciu o analizę artykułów prasowych poświęconych następującym kwestiom: kwestia dziedzictwa radzieckiego i rosyjskiego w przestrzeni miejskiej (nazwy ulic, pomniki); problemy, związane z nadaniem jednej z ulic Kiszyniowa imienia poety mołdawskiego Grigore Vieru oraz wzniesienia pomnika poety; kwestia obecności lub możliwości

¹ Wszystkie cytaty ze źródeł i literatury w języku rosyjskim podaję w tłumaczeniu własnym.

pojawienia się w przestrzeni miejskiej Kiszyniowa pomników ofiar okupacji radzieckiej, pisarzy deportowanych w czasach radzieckich oraz wydarzeń z 7 kwietnia 2009 roku.

W czerwcu 2008 roku w gazecie "*Kišinevskij Obozrevatel*" ukazał się artykuł pod tytułem "*Co będzie z "czerwonymi" pomnikami?*". Autor tekstu wyraża obawy, że z przestrzeni miejskiej Kiszyniowa mogą zniknąć pomniki z okresu radzieckiego, tak samo, jak zniknęła już rzeźba *K. Marks i F. Engels*, która stała kiedyś przed budynkiem mołdawskiego Parlamentu. Jak zaznacza Tatiana Solov'eva, autorem większości monumentów z okresu radzieckiego, które mogą być zagrożone, jeżeli nie zostaną wpisane do Rejestru pomników chronionych przez państwo, jest wybitny rzeźbiarz socrealistyczny Łazar Dubinowski. Autorka artykułu wspomina o dużej liczbie przypadków zniszczeń rzeźb socjalistycznych w Kiszyniowie po 1991 roku i oskarża o to "wszechmocną złość, zawiść i ograniczenie umysłowe" nowego pokolenia [20, akapit 5]. Warto również zaznaczyć, że autorka powołuje się na doświadczenie stolic europejskich jako przykład zachowania tradycji historycznej i sugeruje, że w podobny sposób powinny działać również władze mołdawskie [20, akapit 8]. Podejmowane w artykule kwestie były aktualne w ciągu ostatnich 20 lat i pozostają nadal nie tylko w Mołdawii, ale i w całej przestrzeni post-radzieckiej. Każdy nowy rząd dąży do legitymizacji swojej władzy w przestrzeni publicznej państwa, a przede wszystkim w stolicy. Zmiany nazw ulic, zakładów pracy, zmiany patronów szkół oraz wyburzanie starych pomników i wznoszenie nowych – te wszystkie zjawiska stanowią elementy procesu "przyswajania" przestrzeni przez nową władzę. Jest oczywiste, że po 1991 roku takiego rodzaju procesy miały miejsce w stolicy Mołdawii, której przestrzeń została w dużym stopniu zrusyfikowana w okresie radzieckim. Pozostaje pytanie – jak postąpić z pamiątkami pozostałymi po epoce radzieckiej? Poddać je zniszczeniu czy pozostawić w muzeach jako eksponaty? W wielu krajach byłego bloku radzieckiego kwestia ta została już przedyskutowana: dzielnica mieszkalna "Nowyje Czeriomuszki" w Moskwie została uznana za zabytek kultury, w niektórych państwach europejskich (na przykład na Węgrzech, Litwie) stworzono "rezerваты" pomników z okresu komunistycznego.

Autor cytowanego wyżej artykułu ma bardzo emocjonalne podejście do tego tematu: widoczna jest tęsknota za zsovietyzowaną przestrzenią

miasta oraz dążenie do oskarżenia nowej władzy o zniszczenie zabytków sztuki okresu socrealizmu.

W grudniu 2008 roku artykuł, poświęcony kwestii pomników radzieckich, ukazał się w gazecie "*Komsomol'skaâ Pravda*". Artykuł ten, zatytułowany "*W Kiszyniowie wyburzą pomniki Kotowskiego i Lazo?*" opowiada o debacie w parlamencie dotyczącej nadania dużej liczbie pomników radzieckich statusu chronionych przez państwo. Parlament nadał status chronionych przez państwo pomnikom *Grigorija Kotowskiego, Siergieja Lazo, Bohaterów-Komsomolców, Walczącym za władzę radziecką, Wybawcom od okupacji faszystowskiej*. Liberalna opozycja w parlamencie oskarżyła rząd komunistyczny o to, że nadanie takiego statusu pomnikom radzieckim stanowi sposób promowania własnych interesów na poziomie polityki państwowej. Obrońcy pomników, do których się zalicza również korespondent gazety "*Komsomol'skaâ Pravda*" Leonid Râbkov [15], podkreślają, że pomniki te są "nieodłączną częścią historii narodu mołdawskiego" i "mają wartość historyczną i architektoniczną" [2, akapit 7].

Stosunkowo niedawno, na początku maja 2011 roku, w gazecie "*Kišinevskij Obozrevatel*" ukazał się artykuł o kiszyniowskim Łuku Zwycięstwa. Autor tekstu zwraca uwagę czytelników na fakt, że na początku lat 90. XX wieku, kiedy Plac Zwycięstwa został przemianowany na Plac Wielkiego Zgromadzenia Narodowego, z Łuku Zwycięstwa zniknęły tablice pamiątkowe, zawierające nazwiska bohaterów Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Autor postrzega ten fakt jako kolejny krok po zmianie nazw ulic po 1991 roku na drodze do powstania na Placu Wielkiego Zgromadzenia Narodowego kamienia pamiątkowego ku czci ofiar okupacji radzieckiej i reżimu komunistycznego [19].

Nie mniej emocjonalnie reagowano w mołdawskiej prasie rosyjskojęzycznej na zmiany nazw ulic stolicy.

Autor artykułu "*Nie można zrezygnować z historii*" w związku z przemianowaniem ulic Kiszyniowa podejmuje problem pamięci pokoleń. Zdaniem autora, "wobec wielu zasłużonych mieszkańców Kiszyniowa została popełniona niesprawiedliwość" [18]. Zaznaczając, że każda nowa władza w Mołdawii zaczyna zmieniać nazwy ulic zgodnie ze swymi poglądami politycznymi, autor podaje przykłady miast, gdzie w centrum zachowano historyczne nazwy ulic (Moskwa, Odessa, Bukareszt, Sofia). Według autora artykułu, historia Kiszyniowa w dużym stopniu związana jest z "rosyjskim" okresem w historii

Besarabii: “Tak się stało i nie możemy tego zmienić: Kiszyniów stał się miastem właśnie w tym czasie, gdy Besarabia (jak wtedy nazywano kraj) stała się obwodem, a później i gubernią w składzie Imperium Rosyjskiego” [18, akapit 9]. Podkreślając ten fakt, autor wzywa do ponownego przemyślenia historii miasta Kiszyniowa i “przywrócenia pamięci i kolorytu miejscowego” [18, akapit 23], nawet jeżeli w nim “w większym stopniu, niż by tego chciano, obecna będzie toponimia rosyjska” [18, akapit 23].

W artykule pod tytułem “Młotkiem w historię” Olga Švejkina omawia kwestię kolejnej zmiany nazwy dawnego Bulwaru Młodzieży. Autorka wykazuje niezadowolenie z faktu, że zmiany nazwy ulicy dokonano bez przeprowadzenia żadnego referendum w tej sprawie, powołuje się również na wysokie koszty takiego rodzaju przedsięwzięcia. Drugą kwestią, której się przeciwstawia, jest sprawa przemieszczenia pomnika Bohaterów-Komsomolców i postawienia na jego miejscu popiersia mołdawskiego poety Grigore Vieru. Pomysł przeniesienia pomnika Olga Švejkina określa jako “absurdalny” i traktuje jako zhańbienie pamięci bohaterów [23]. Podobnie jak jej koleżanka Tatiana Solov’eva, Olga Švejkina opowiada się przeciwko zmianom nazw ulic i uważa, że taka polityka władz jest sprzeczna z poglądami większości mieszkańców Kiszyniowa. Olga Švejkina również powołuje się na przykład Europy, zaznaczając, że w Europie nie powstają podobne konflikty, ponieważ nie ma tam tradycji wyburzania starych pomników i częstej zmiany nazw ulic [23, akapit 10]. Rok później w gazecie “*Kišinevskij Obozrevatel*” pojawiła się notatka tej samej autorki zatytułowana “*Wojna z pomnikiem trwa*”. Informuje ona o tym, że wykonanie postanowienia Rady Miejskiej o przeniesieniu pomnika Bohaterów-Komsomolców zostało zawieszona przez sąd, a w Radzie Miejskiej pojawił się pomysł wzniesienia popiersia Grigore Vieru w innym miejscu, w celu znalezienia punktu kompromisu [22].

W gazecie “*Komsomol’skaâ Pravda*” kwestiom pojawienia się ulicy Grigore Vieru w Kiszyniowie oraz przeniesienia pomnika Bohaterów-Komsomolców zostały poświęcone trzy artykuły od stycznia do marca 2009 roku oraz cztery artykuły w pierwszej połowie 2010 roku. Na początku 2009 roku ukazała się notatka o tym, że zmiana nazwy ulicy jest dość kosztownym przedsięwzięciem, więc do takiej sprawy trzeba podchodzić ostrożnie [16]. W końcu marca 2009 roku pojawił się artykuł informujący o tym, że została podjęta

decyzja o przemianowaniu bulwaru Renasterii na bulwar Grigore Vieru oraz o tym, że w Radzie Miejskiej większość opowiada się za przesunięciem pomnika Bohaterów-Komsomolców na terytorium "Mołdekspo", gdzie już się znajduje pomnik Lenina [21]. Cztery dni później w "KP" opublikowano artykuł, przedstawiający wynik badania opinii publicznej, które dotyczyło zastąpienia pomnika Bohaterów-Komsomolców w Kiszyniowie pomnikiem Grigore Vieru. Wśród 986 zapytanych 77,69 % opowiedziało się przeciwko przesunięciu pomnika. Autor artykułu zamieścił kilka przykładów wypowiedzi osób biorących udział w badaniu. Większość z nich z różnych przyczyn krytykuje pomysł przeniesienia pomnika – ktoś uważa, że pomnik Bohaterów-Komsomolców jest częścią historii Mołdawii i nie można tego tak po prostu odrzucać, inni zwracają uwagę na fakt, że przemieszczenie pomnika jest kosztownym przedsięwzięciem. Większość respondentów uważa, że najbardziej odpowiednim miejscem dla pomnika Grigore Vieru jest Aleja Klasyków w Kiszyniowie, a pomnik Bohaterów-Komsomolców należy zostawić na jego obecnym miejscu. Autor podkreśla, że pomnik ten jest jednym z najbardziej znanych w Kiszyniowie, i przesunięcie go na "Mołdekspo" spowoduje, że zostanie zapomniany. Poza tym, zdaniem autorki artykułu, miejski budżet Kiszyniowa jest bardzo ograniczony i raczej nie ma w nim zbędnych środków, które mogłyby zostać wykorzystane na przemianowanie ulic, przemieszczanie starych pomników i wznoszenie nowych [17]. Kolejny artykuł, z początku lutego 2010 roku, zawiera wypowiedź eks-prezydenta Mołdawii Piotra Łuczyńskiego o tym, że "walka z historią – to głupota", i że nawet w trudniejszych okresach ten pomnik uznawano za pamiątkę kultury i nie próbowano go zburzyć [3].

W maju – czerwcu 2010 roku na łamach "KP" bardzo dużo miejsca zajmowała dyskusja w sprawie możliwości przeniesienia pomnika Bohaterów-Komsomolców na "Mołdekspo" i wzniesienia na jego miejscu pomnika Grigore Vieru. Artykuł z 13 maja 2010 roku informuje, że Rada Miejska Kiszyniowa ogłosiła konkurs na projekt pomnika Grigore Vieru, który ma zastąpić pomnik Bohaterów-Komsomolców, ale jest jednocześnie dużo przeciwników takiej decyzji – na przykład, sprzeciw wobec decyzji o zamianie pomnika wyrazili komuniści [12]. Artykuł z 25 maja informuje, że decyzja Rady Miejskiej o przeniesieniu pomnika Bohaterów-Komsomolców na "Mołdekspo" została uznana przez Sąd Apelacyjny za niezgodną z prawem. Władze miejskie

złożyły apelację do Sądu Najwyższego, którego posiedzenie miało się odbyć 23 czerwca, “ale do tej pory pomnik będzie bezpieczny: radni miejscy nie będą mogli ani go zburzyć, ani przesunąć” [7]. Artykuł z 23 czerwca 2010 roku informuje, że Sąd Najwyższy podtrzymał decyzję Sądu Apelacyjnego o tym, że Rada Miejska nie ma prawa do podjęcia decyzji o przemieszczeniu pomnika Bohaterów-Komsomolców, ponieważ pomnik ten znajduje się w Rejestrze pomników o znaczeniu państwowym. Artykuł nosi tytuł “*Zostawię w spokoju pomnik Bohaterów-Komsomolców w Kiszyniowie*” [2].

Na początku lutego 2010 roku w gazecie “*Komsomol’skaâ Pravda*” ukazał się artykuł, informujący o zamiarze wzniesienia w Kiszyniowie pomnika ofiar represji stalinowskich [6].

Kolejny artykuł, poruszający kwestię pomników, ukazał się w gazecie “*Kišinevskij Obozrevatel*” w marcu 2010 roku. Artykuł ten, zatytułowany “*Po pomniku dla każdej władzy*”, informuje o tym, że dyskusje rządowe, dotyczące sprawy wzniesienia pomnika ofiar wydarzeń kwietnia 2009 roku, doprowadziły do powstania pomysłu wzniesienia przed budynkiem Parlamentu, na miejscu byłej ławeczki z Marksem i Engelsem, pomnika wolności i ofiar tortur [24]. 19 marca 2010 roku artykuł na podobny temat ukazał się również w gazecie “*Komsomol’skaâ Pravda*”. Opowiadając o projekcie pomnika wydarzeniom 7 kwietnia w Kiszyniowie, autor artykułu używa zwrotów wyrażających niechęć do projektu pomnika, na przykład: “Co tu dodać: mołdawskie osoby twórcze nie szukają łatwych dróg. Wystarczy przypomnieć sobie niedawny pomnik deportowanych – w Internecie inaczej niż “krokodyl” nikt go nie określa...” [14, akapit 7]. Autor kolejnego artykułu w “*KP*” już w tytule porównuje ten projekt pomnika do nagrobków [11], nazywa go “symbolem antykomunizmu” [11, akapit 7] oraz informuje, że Mołdawska Akademia Nauk występuje przeciwko temu projektowi [11, akapit 7].

Kwestii kamienia pamiątkowego ku czci ofiar okupacji radzieckiej i reżimu komunistycznego, który został postawiony w centrum Kiszyniowa i odsłonięty 28 czerwca 2010 roku, w prasie rosyjskojęzycznej poświęcony jest cały szereg artykułów. Ponieważ wzniesienie tego pomnika było bezpośrednio związane z ogłoszeniem dnia 28 czerwca *Dniem okupacji radzieckiej*, kwestia pomnika najczęściej jest poruszana na tle dyskursu o dekreście Mihaia Ghimpu w tej sprawie.

W gazecie "*Komsomol'skaâ Pravda*" 27.06.2010 roku ukazała się notatka pod tytułem "*W centrum Kiszyniowa ustawiono kamień pamiątkowy ku czci ofiar totalitarnego reżimu komunistycznego. Tak postanowił Mihai Ghimpu*", informująca o zainstalowaniu na Placu Wielkiego Zgromadzenia Narodowego nowego pomnika [5].

"*Kišinevskij Obozrevatel*" z 1 lipca 2010 roku zawiera dość obszerny artykuł, poświęcony ogłoszeniu 28 czerwca Dniem pamięci ofiar okupacji radzieckiej przez Mihaia Ghimpu, pełniącego obowiązki prezydenta Republiki Mołdawii. Artykuł nosi barwną nazwę "*Grabarz*" i prezentuje punkt widzenia Bogdana Tirdea, przewodniczącego rosyjskiej fundacji "Uznanie". Autor artykułu postrzega zarządzenie Mihaia Ghimpu o ogłoszeniu 28 czerwca *Dniem okupacji radzieckiej* jako niezgodną z prawem osobistą inicjatywę pełniącego obowiązki prezydenta. Zaznacza również, że zarządzenie to jest niezgodne ze zdaniem większości mieszkańców Mołdawii, 60 % których tęskni za Związkiem Radzieckim i ponad 50 % których widzi w Federacji Rosyjskiej głównego partnera strategicznego Mołdawii. Wydanie dekretu dotyczącego 28 czerwca Bogdan Tirdea interpretuje jako środek do pogłębienia polaryzacji społeczeństwa mołdawskiego, która z kolei ma na celu zwiększenie elektoratu przyjaznego partii liberalnej. Zaznacza również, że dekret ten ostatecznie zepsuje stosunki Mołdawii z Rosją oraz z Ukrainą, a poza tym położy kres próbom uregulowania konfliktu w Naddniestrzu i może skutkować również kolejnym konfliktem z Gagauzją. Na zakończenie autor określa Mihaia Ghimpu mianem "grabarza komunizmu" i ostrzega, że kontynuując taką politykę pełniący obowiązki prezydenta może zostać "grabarzem własnego państwa" [25].

"*Argumenty i Fakty*" z 24 września 2010 roku zawierają notatkę o tym, że mieszkańcy Kiszyniowa żądają natychmiastowego zburzenia pomnika ofiar reżimu komunistycznego, który powstał na skutek zarządzenia pełniącego obowiązki prezydenta Republiki Mołdawii Mihaia Ghimpu. "Mężczyzna powiadomił miejscowe władze, że mieszka w sektorze Centru, i obecność pomnika denerwuje go codziennie rano, gdy idzie do pracy" [4]. Jako kolejny powód, dla którego pomnik musi zostać zburzony, niezadowolony mieszkaniec Kiszyniowa podaje fakt, że Sąd Konstytucyjny uznał zarządzenie Mihaia Ghimpu za niekonstytucyjne, ale skutki tego zarządzenia wciąż pozostają na swoim miejscu.

W październiku 2010 roku w gazecie *“Argumenty i Fakty”* ukazał się artykuł pod tytułem *“Czy rozmieniliśmy kraj na łze-pomniki?”*. Artykuł ten ukazał się z okazji odsłonięcia pomnika upamiętniającego pisarzy, deportowanych i pozbawionych życia przez reżim komunistyczny. Styl, w którym artykuł jest napisany, uwidocznia, że autor jest przeciwnikiem stawiania takiego rodzaju pomników w Kiszyniowie. Drwi on ze wznoszącej te pomniki władzy (na przykład: “Widoczna jest ewolucja potężnej myśli twórczej liberałów! Wcześniej polot fantazji “wrio”¹ (przypomnijmy sobie chociażby kamień ku czci “ofiar okupacji radzieckiej”) ograniczał się tylko do nieobrobionego kawałka granitu”) [10]. Warto również zaznaczyć, że nie tylko w tym artykule, lecz w całej gazecie *“Argumenty i Fakty”* sformułowanie “ofiary reżimu komunistycznego” jest pisane w cudzysłowie. To podkreśla, że autorzy artykułów nie zgadzają się z terminologią używaną przez partię rządzącą i używają określenia “ofiary reżimu komunistycznego” wyłącznie jako cytatu. W dalszej części artykułu autor oskarża Mihaia Ghimpu tymczasowo pełniącego obowiązki prezydenta o wyrzucanie środków państwowych na budowanie takiego rodzaju pomników. Działania pełniącego obowiązki prezydenta postrzegane są jako kolaboracjonistyczne akcje skierowane przeciwko historii mołdawskiej, poza tym podkreśla się tymczasowy charakter jego władzy. Z nieznanых przyczyn autor artykułu powołuje się również na wydarzenia z okresu Twitter Rewolucji i oskarża rząd i prokuraturę generalną o beczynność w stosunku do osób, które umieściły 7 kwietnia 2009 roku flagę rumuńską na budynku administracji prezydenta (osoby te autor artykułu określa mianem “zdrajców ojczyzny”). Przypominając czytelnikowi wydarzenia z początku lat 90., autor sugeruje, że polityka obecnych władz Mołdawii może doprowadzić do kolejnego rozłamu w społeczeństwie, ponieważ “władza po prostu dzieli ludność kraju na “naszych” i “nie naszych” [10, akapit 6]. W dalszej części artykułu autor prezentuje swój pogląd na historię Mołdawii i Związku Radzieckiego, wzywając pod koniec współobywateli do tworzenia państwa mołdawskiego na podstawie kryteriów ideologicznych, a nie etnicznych.

Wśród tekstów prasowych poruszających kwestię kamienia pamiątkowego ku czci ofiar okupacji radzieckiej i reżimu komunistycznego warto wymienić notatkę o posiedzeniu okrągłego

¹ Z ros. tymczasowo pełniący obowiązki.

stołu, na którym przedyskutowano kwestię demontażu pomnika. Według autorów tego artykułu, wznoszenie takiego typu pomników prowadzi do pogłębienia rozłamu w społeczeństwie mołdawskim, a wyżej wymieniony pomnik mianuje się "niezgodnym z prawem" i "narzuconym obywatelom Mołdawii" [8].

W gazecie "*Komsomol'skaâ Pravda*" na początku listopada 2011 roku ukazał się artykuł zatytułowany "*Kiszyniowski pomnik 'ofiar okupacji radzieckiej' mogą wyburzyć 28 listopada*". Autor artykułu zwraca uwagę na fakt, że nie tylko organizacje pozarządowe Mołdawii (przede wszystkim *Liga Rosyjskiej Młodzieży*), lecz także mieszkańcy kraju domagają się zburzenia pomnika. Przywołuje się cytata z wypowiedzi przewodniczącego *Organizacji Weteranów Wielkiej Wojny Ojczyźnianej* Alberta Semuszyna: "Weterani są oburzeni decyzją niekonstytucyjnego dekretu pełniącego obowiązki prezydenta Mihaia Ghimpu o ustawieniu kamienia na placu Wielkiego Zgromadzenia Narodowego. To jest niesłuszna decyzja! Nie było okupacji Mołdawii! Było jej wyzwolenie od niemiecko-rumuńskich najeźdźców przez wojska radzieckie" [9, akapit 16].

W końcu lutego 2011 roku "*Komsomol'skaâ Pravda*" poinformowała czytelników o tym, że 23 lutego (radzieckie święto *Obrońców Ojczyzny*) organizacja *Liga Rosyjskiej Młodzieży* wyraziła protest przeciwko pomnikowi "dnia okupacji radzieckiej" na Placu Wielkiego Zebrania Narodowego. Przedstawiciele *Ligi Rosyjskiej Młodzieży* postrzegają pomnik jako obrazę dla tych, którzy walczyli podczas Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, oraz określają go mianem "symbolu faszyzmu" [1, akapit 11].

Dużą część społeczności rosyjskojęzycznej w Mołdawii stanowią osoby, które przyjechały do tego kraju w okresie radzieckim lub Mołdawianie, którzy uzyskali w Rosji wyższe wykształcenie. Niektórzy z nich do tej pory tęsknią za Związkiem Radzieckim. Można zauważyć, że autorzy cytowanych wyżej artykułów reprezentują model tożsamości, który Natalia Sineaeva-Pankowska określa jako "pansłowianizm-sowietyzm" [26]. Jest to fenomen utożsamiania się pewnej części mieszkańców Mołdawii z cywilizacją radziecką będący skutkiem wydarzeń XX-wiecznej historii Mołdawii. Wynika to z radzieckiej polityki, skierowanej na integrację każdej odrębnej republiki z pozostałą częścią terytorium ZSRR i na wytworzenie poczucia przynależności do radzieckiej przestrzeni kulturowej. Radziecka tożsamość w Mołdawii, jak zaznacza Natalia Sineaeva-Pankowska, ma wymiar słowiański bądź

panstwiański, powiązany z rozumieniem narodu jako wspólnoty losów i pochodzenia. Ten fenomen łączy się także z faktem, że modernizacja terytorium dzisiejszej Mołdawii (rozwój przemysłu, oświaty etc.) odbyła się w sposób najbardziej widoczny w okresie radzieckim [26].

Zmiany w przestrzeni miejskiej, zwłaszcza w stolicy kraju, postrzegane są więc przez społeczność rosyjskojęzyczną w sposób negatywny. Autorzy artykułów podkreślają, że większość społeczeństwa mołdawskiego podziela ich poglądy i jest przeciwna zmianom w postradzieckiej przestrzeni Kiszyniowa. Warto zaznaczyć, że w artykułach, gdzie jest mowa o przeniesieniu lub zburzeniu pomników radzieckich, autorzy “*KP*” wyrażają własną opinię i nie skąpią emocjonalnych komentarzy, podczas gdy w artykułach na temat żądania zburzenia pomnika ofiar okupacji radzieckiej, wyrażonego przez *Ligę Rosyjskiej Młodzieży*, zajmują pozycję obserwatorów, nie komentując działań tej organizacji.

Bibliografia:

1. Батанова А., Губан Д. Лига русской молодежи: “Михай, намусорил – убирай!” // Комсомольская Правда – 24.02.2011. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/25643.4/806841/> (04.07.2011).
2. Виноградов А. В Кишиневе памятник Героям-комсомольцам оставят в покое // Комсомольская Правда – 23.06.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24511/662052/> (04.07.2011).
3. Виноградов А. В Кишиневе памятник Героям-комсомольцам перенесут с бывшего проспекта Молодежи на “Молдэкспо”? // Комсомольская Правда – 01.02.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24433.5/601076/> (01.07.2011).
4. Жители Кишинева требуют сноса камня, установленного перед Домом правительства // Аргументы и Факты – 24.09.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aif.md/index.php/2010/09/24/zhiteli-kishineva-trebuyut-snosa-kamnya-ustanovlennogo-pered-domom-pravitelstva/> (21.07.2011).
5. Зверев Н. В центре Кишинева установили памятный камень жертвам тоталитарного коммунистического режима. Так решил Михай Гимпу”? // Комсомольская Правда – 27.06.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/online/news/691920/> (04.07.2011).
6. Иванченко И. Где в Кишиневе установят памятник жертвам политических репрессий // Комсомольская Правда – 09.02.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24438/604681/> (04.07.2011).

7. Курду И. В Кишиневе памятник Героям-комсомольцам все же останется на своем месте // Комсомольская Правда – 25.05.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24495/649344/> (04.07.2011).

8. Лига русской молодежи требует убрать мемориальный камень из центра Кишинева // Аргументы и Факты – 29.10.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aif.md/index.php/2010/10/29/liga-russkoj-molodezhi-trebuuet-ubrat-memorialnyj-kamen-iz-centra-kishineva/> (21.06.2011).

9. Лябина А. Кишиневский памятник “жертвам советской оккупации” могут снести 28 ноября // Комсомольская Правда – 03.11.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24586/755582/> (04.07.2011).

10. Москалев А. Мы разменяли страну на лже-памятники? // Аргументы и Факты – 23.10.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aif.md/index.php/2010/10/23/my-razmenyali-stranu-na-lzhe-pamyatniki/> (21.06.2011).

11. Мунтян П. Памятник апрельским событиям в Кишиневе напоминает... надгробия на кладбище // Комсомольская Правда – 24.03.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24461/622379/> (04.07.2011).

12. Мунтян П. Памятник Героям-комсомольцам перенесут на “Молдэкспо” // Комсомольская Правда – 13.05.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24489.4/644700/> (04.07.2011).

13. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. – СПб.: СПбГУ, 1999. – 327 с.

14. Памятник событиям 7 апреля в Кишиневе будет похож на крест // Комсомольская Правда – 19.03.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24458/620920/> (04.07.2011).

15. Рябков Л. Кому – памятник? // Комсомольская Правда – 08.12.2008. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24210.5/413992/> (23.06.2011).

16. Рябков Л. Переименование улицы в честь Григоре Виеру произойдет за счет кишиневцев // Комсомольская Правда – 28.01.2009. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24234/434198/> (30.06.2011).

17. Сиротенко И. Григоре Виеру место на аллее классиков, а герои-комсомольцы никому не мешают // Комсомольская Правда – 30.03.2009. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24268.5/464552/> (01.07.2011).

18. Слобозяну М. От истории нельзя отмахнуться // Кишиневский Обозреватель. – № 30 от 2009-08-27. [Электронный ресурс]. – Режим

доступу: http://www.ko.md/main/view_article.php?issue_date=2009-08-27&issue_id=1303 (17.07.2011).

19. Соловьева Т. Арка победы без победителей // Кишиневский Обозреватель. – № 17 от 2011-05-05. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ko.md/main/view_article.php?issue_date=2011-05-05&issue_id=2358 (22.06.2011).

20. Соловьева Т. Что будет с “красными” памятниками? // Кишиневский Обозреватель. – № 23 от 2008-06-19. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ko.md/main/view_article.php?issue_date=2008-06-19&issue_id=457 (22.06.2011).

21. Ткач Л. Кишиневский бульвар Ренаштерий переименуют в бульвар Григоре Виеру // Комсомольская Правда – 26.03.2009. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kp.md/daily/24267.4/463549/> (01.07.2011).

22. Швейкина О. Война с памятниками продолжается // Кишиневский Обозреватель. – № 15 от 2010-04-22. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ko.md/main/view_article.php?issue_date=2010-04-22&issue_id=1736 (22.06.2011).

23. Швейкина О. Молотком по истории // Кишиневский Обозреватель. – № 12 от 2009-04-02. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ko.md/main/view_article.php?issue_date=2009-04-02&issue_id=1030 (22.06.2011).

24. Шикирлийская Т. Каждой власти по памятнику // Кишиневский Обозреватель. – № 8 от 2010-03-04. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ko.md/main/view_article.php?issue_date=2010-03-04&issue_id=1642 (22.06.2011).

25. Цырдя Б. Гробовщик // Кишиневский Обозреватель. – № 25 от 2010-07-01. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ko.md/main/view_article.php?issue_date=2010-07-01&issue_id=1869 (22.06.2011).

26. Sineaeva-Pankowska N. Mołdawskie multikulti // Nowa Europa Wschodnia. – 2009. – nr 3-4 – s. 64 – 71.

27. Zieliński F. Szata ideologiczna miasta – pomniki // Przemiany miasta. Wokół socjologii Aleksandra Wallisa. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe “Scholar”, 2005 – s. 219 – 234.

УДК 327

Marina Jumakanova

KONCEPCJA "MNIEJSZEGO ZŁA" W KREOWANIU OBRAZU ROSJI WE WSPÓŁCZESNEJ KAZACHSTAŃSKIEJ HISTORIOGRAFII

М. Джумаканова. Концепція "меншого зла" у створенні образу Росії в сучасній казахстанській історіографії

В статті на прикладі сучасних шкільних підручників з історії Казахстану проаналізовано основні прояви створювання ними образу Росії. Показано, що з методологічної точки зору ці прояви сягають своїми коріннями до сталінської історіографічної концепції "меншого зла".

Ключові слова: історіографія, образ Росії, концепція "меншого зла".

M. Jumakanova. The concept of "lesser evil" in creating of image of Russia in the modern Kazakhstani historiography

In this article on the example of contemporary textbooks on the history of Kazakhstan the main manifestations of creating by them of the image of Russia are analysed. It is shown that from a methodological point of view these manifestations are rooted in Stalin's historiographical concept of "lesser evil".

Keywords: historiography, image of Russia, concept of "lesser evil".

М. Джумаканова. Концепция "меньшего зла" в создании образа России в современной казахстанской историографии

В статье на примере современных учебников по истории Казахстана проанализированы основные проявления создания ними образа России. Показано, что с методологической точки зрения данные проявления уходят своими корнями к сталинской историографической концепции "меньшего зла".

Ключевые слова: историография, образ России, концепция "меньшего зла".

Kreowanie pozytywnego obrazu Rosji i kompromisowe podejście do oceny kazachsko-rosyjskich stosunków w przyszłości są priorytetowe dla podejść badawczych we współczesnej kazachstańskiej historiografii

przede wszystkim ze względu na ich znaczenie dla kształtowania się nowej kazachstańskiej tożsamości narodowej. W związku z tym ciekawe będzie prześledzenie tego, jakie środki są stosowane przez kazachstańskich historyków dla uzasadniania i wdrożenia pozytywnej roli Rosji w dziejach Kazachów. Najważniejszą, moim zdaniem, taktyką stosowaną w tym celu we współczesnej kazachstańskiej historiografii, jest tzw. koncepcja “najmniejszego zła”, działania której będą przedmiotem analizy niniejszego artykułu.

“Koncepcja mniejszego zła” – to jeden z najbardziej utrwalonych konceptów praktycznie wszystkich narodowych historii byłych republik ZSRR. Powstała w Związku Radzieckim, a “narodowi” historycy włączyli ją do swojego naukowego instrumentarium. Autorstwo jej należy do samego Stalina, który osobiście zaproponował prosty i łatwo przyswajalny schemat rozumowania: przedstawiał on wejście w skład Imperium Rosyjskiego przez podbite narody jako wybór z ich strony “mniejszego zła” zamiast “absolutnego zła”. Po raz pierwszy koncepcja ta została zastosowana w odniesieniu do dziejów Ukrainy i Gruzji, potem urosła do rangi ogólnej rozbudowanej teorii, przeznaczony dla wszystkich republik ZSRR, w tym dla Kazachstanu.

Jeśli chodzi o przedstawianie procesu włączenia Kazachstanu w skład Imperium Rosyjskiego w kazachstańskiej historiografii okresu niepodległości, to pierwszą rzeczą, jaka rzuca się w oczy, jest prawie niezmieniona w porównaniu z opisem tego wydarzenia w historiografii radzieckiej siatka pojęciowa. Tak więc na przykład, prawie we wszystkich podręcznikach do historii Kazachstanu jest dotychczas wykorzystywany termin “**przyłączenie** Kazachstanu do Rosji”, a nie “**podbój** Kazachstanu przez Rosję”.

Drugą rzeczą, która rzuca się w oczy, jest to, że na ogół w kazachstańskich podręcznikach pozytywnie oceniane są trzy historyczne postacie – działacze państwowi, którzy byli głównymi inicjatorami procesu włączenia Kazachstanu w skład Imperium Rosyjskiego: Taukechan, Abułchair-chan i Ablaj-chan.

Pierwszy z nich, Taukechan (1652-1715), był przywódcą Chanatu Kazachskiego w końcu XVII – na początku XVIII wieku. Za jego rządów “Chanat Kazachski odniósł zdecydowane sukcesy w wewnętrznej i zewnętrznej polityce, został sporządzony ogólnokazachski Zbiór ustaw prawa zwyczajowego pod tytułem “*Żety Żarga*”. (...) Działalność chana Tauke była zorientowana na zapewnienie dobrych

stosunków z sąsiednimi narodami i obronę kazachskich ziem przed zewnętrznymi wrogami. Są znane wypadki wysłania przez niego misji dyplomatycznych do Rosji. Główny ich cel polegał na zawarciu sojuszu dla walki z zewnętrznymi wrogami" [1, c. 12-13]. "Taukechan, który reprezentował interesy rządzącej grupy feudalnej, będąc dalekowzrocznym politykiem, stale dążył do wzmocnienia swojego państwa. Pozytywny stosunek Tauke do Rosji był uwarunkowany jego próbą wzmocnienia Kazachstanu poprzez podtrzymanie kontaktów z Rosją" [5, c. 176].

Ocena działalności chana Abułchaira – głównego inicjatora przyłączenia do Rosji rodów Młodszege Żuzu – podobnie jak w radzieckim okresie kazachstańskiej historiografii, ma wyłącznie pozytywny charakter. Używa się epitetów "mądry", "dalekowzroczny", "wybitny", a sam akt przyjęcia rosyjskiego panowania jest reprezentowany niemal jako jedyna możliwość przetrwania jedności narodowej: "W czasach najazdu Dżungarów ze środowiska kazachskich władców wysunął się chan Abułchair. Potrafił on zjednoczyć naród i dać Dżungarom odpór. Ale wojny domowe w walce o władzę nie pozwoliły uwolnić kraju od najeźdźców. Abułchair uświadamiał sobie, że stawić opór wrogowi da się wyłącznie przy poparciu ze strony potężnego sojusznika. Postanowił zatem zwrócić się o pomoc do Rosji. Abułchair był również zainteresowany w handlu z Rosją. Jeśli Chanat Kazachski byłby częścią Imperium Rosyjskiego, rozszerzyłyby się możliwości handlu, swoje produkty w dużych ilościach Kazachowie będą mieli możliwość zbywać w Rosji. W 1731 roku chan Młodszege Żuzu Abułchair, nie potrafiwszy odbić kolejnego najazdu Dżungarów, zwrócił się o pomoc do Rosji. W tym samym roku cesarzowa Anna Joanowna podpisała ukaz o wejściu Młodszege Żuzu w skład Rosji" [2, c. 125].

Trzecim działaczem historycznym, który stał się symbolem państwowości we współczesnym Kazachstanie i któremu poświęca się najwięcej uwagi w podręcznikach do historii kraju, jest Ablaj-chan (chan trzech kazachskich Żuzów w połowie XVIII wieku). Podczas gdy o Tauke-chanie i Abułchair-chanie prawie nie zachowały się jakiegokolwiek obszerniejsze wiadomości, pozwalające na szczegółowe rozpatrzenie ich działalności, to momenty życia chana Ablaja są odzwierciedlone w licznych pisemnych źródłach, pozwalających na zrekonstruowanie nie tylko tej konkretnej historycznej sytuacji, jaka

istniała za jego czasów w regionie Azji Centralnej, ale i cechy jego charakteru i jego polityczne credo.

W najnowszych publikacjach i podręcznikach chana Ablaja przedstawia się jako mądrego przywódcę, działacza państwowego, za rządów którego kazachskie społeczeństwo osiągnęło największe sukcesy – skończyły się wojny domowe, wzmocniło się centralizowane państwo. Akcent został postawiony na sukcesach, osiągniętych przez chana w zewnętrznej polityce, szczególnie w stosunkach z Rosją. Zainicjowane przez Ablaj-chana wejście Młodszego Żuzu w skład Rosji przybiera we współczesnej kazachstańskiej historiografii kształt już znanej nam formuły: “Według tradycji, wielki Buchar-żyrau radził Ablaj-chanowi: “Musimy dokonać wyboru między dwoma potężnymi sąsiadami i bez uzdy nam się nie obejść. Uzda chińska jest żelazna – nie wypuści. Uzda rosyjska jest skórzana – można będzie ją w przypadku konieczności rozciągnąć”” [3, c. 66]. Ciekawe, że jednocześnie nie wspomina się niektórych cech charakteru Ablaj-chana, które psują ten ogólny obraz (okrucieństwo, mściwość), opuszcza się konkretne fakty jego politycznej biografii (bezprawne działania, mające na celu na podbój poszczególnych kazachskich rodów nieuznających jego władzy, agresywna polityka w stosunku do sąsiednich narodów, w szczególności Kirgizów itd.).

W rezultacie, we współczesnym Kazachstanie został stworzony wyidealizowany obraz trzech wybitnych działaczy kazachskich w dziejach, wyabstrahowany z kontekstu rzeczywistości ówczesnego społeczeństwa kazachskiego, rzeczywistych warunków historycznych, słowem ze wszystkiego tego, o czym wiedza umożliwiłaby powzięcie obiektywnej opinii. A przy tym wyidealizowanym obrazom Taukechana, Abulchair-chana i Ablaj-chana towarzyszy też pozytywny obraz inicjatora akcji przyłączenia Kazachstanu do Rosji ze strony rosyjskiej, a mianowicie – cara Piotra I. W podręczniku do historii Kazachstanu dla 5-tej klasy, w rozdziale “Przyłączenie Kazachstanu do Rosji” czytamy: “Dla przeprowadzenia kardynalnych zmian Rosji był potrzebny utalentowany, mądry i silny władca. Takim władcą okazał się być Piotr I” [2, s. 122]; “Piotr I chciał nawiązać kontakty ze wschodnimi państwami. O Kazachstanie mówił: “...to jest klucz i brama do krajów azjatyckich”” [2, s. 122].

Na koniec podam tutaj bez komentarzy szereg innych fragmentów z podręczników do historii Kazachstanu pochodzących z lat 1993-2009,

w których oczywistym jest stosowanie przez ich autorów koncepcji "mniejszego zła":

"Napięta sytuacja na północno-wschodnich granicach wymusiła na kazachskich chanach i sułtanach przystąpienie do negocjacji z rządem Piotra I i za pośrednictwem syberyjskich władz pogranicznych zakomunikowali o swoich zamiarach prowadzenia wojny z Dżungarami w sojuszu z Rosją. W 1717 roku poszczególni przywódcy Kazachów, uwzględniając złożoność sytuacji i realne zagrożenie ze strony zewnętrznych przeciwników, zwrócili się do Piotra I z prośbą o poddaństwo. Ten ostatni, będąc zajęty wojną ze Szwecją i mając informacje o wewnętrznych konfliktach i sporach wśród kazachskich rodów, nie zdecydował się na wtrącenie się w "kazachskie sprawy" [5, c. 177].

"Kazachscy przywódcy w większej mierze kierowali się poszukiwaniem pewnego i użytecznego sojusznika" [5, c. 33].

"Przyczyny przyjęcia rosyjskiego poddaństwa przez Kazachów Starszego Żuzu: Miejscową kazachską ludność często niepokoiły wtargnięcia ze strony państw środkowoazjatyckich, przede wszystkim Kokanda i Chiwy. Kazachowie tego regionu byli zainteresowani bezcelowym handlem z Rosją. Region był podzielony na sfery oddziaływania kilku mało wpływowych kazachskich sułtanów. Brak było mocnej jednoczącej siły, która by potrafiła przeciwstawić się wewnętrznym konfliktom i zewnętrznej agresji... Jednocześnie niewykluczone było wtargnięcie Chin na terytorium Starszego Żuzu" [5, s. 125].

"Na początku XVIII wieku jednym z czynników, hamującym rozwój Kazachstanu, było niebezpieczeństwo zagrażające z zewnątrz. Najazd Dżungarii był wstrząsem dla życia ekonomicznego i politycznego kazachskiego narodu. Kazachowie ponieśli materialne i ludzkie straty, zostały naruszone odwieczne marszruty koczownicze, zniszczone ogniwa rolnictwa, osłabły gospodarczo-ekonomiczne i polityczne związki między kazachskimi Żuzami, wzmocniła się feudalne rozdrobnienie... Zagrożenie nowego najazdu Chanatu Dżungarskiego, mimo zwycięstwa Kazachów w Anyrakau w 1729 roku nie zostało zlikwidowane. Utrzymywały się napięte stosunki Kazachów z Bucharą i Chiwą, ułusy ich niszczyli także wołzańscy Kałmucy, Baszkirzy, kozacy uralscy. **Zostało zagrożone istnienie kazachskiego narodu** [pogrubienie – M.J.]. Przed przywódcami chanatów kazachskich powstało ważne i trudne zadanie – zabezpieczyć kazachskie Żuzy

przed wrogiem zewnętrznym i przezwyciężyć nasilający się proces feudalnego rozdrobnienia kraju. Część kazachskiego społeczeństwa na czele z chanem Abułchajem jedyne wyjście z ciężkiej dla kraju sytuacji widziała w sojuszu z Rosją” [4, s. 3-4].

“Rosyjskie władze posłużyły się różnymi środkami w celu zlikwidowania groźby agresji Chanatu Dżungarskiego. Dżungarski chan Galdan-Ceren został poinformowany przez pograniczne władze, że część Kazachów jest rosyjskimi poddanymi i będą chronieni przez wojska rosyjskie” [5, c. 181-182].

“Wojenne działania carskich wojsk na terytorium Starszego Żuzu i części Młodszego Żuzu doprowadziły do pełnego przyłączenia Kazachstanu do Imperium Rosyjskiego. W wyniku rosyjskich operacji wojennych przeciwko Chiwie, Kokandowi i Bucharze Kazachowie zostali uwolnieni od ucisku tych chanatów środkowoazjatyckich” [1, c. 129].

“Co dało Kazachstanowi wejście w skład Imperium Rosyjskiego? (...) Dla Kazachstanu zniknęło zagrożenie podboju ze strony Dżungarii, Chanatów Kokandzkiego i Chiwańskiego. Rosja znajdowała się na bardziej zaawansowanym stadium rozwoju. To stwarzało możliwość lepszego rozwoju również dla gospodarki Kazachstanu. Zaczęto budować szkoły, fabryki, drogi kolejowe. Szybko rozwijały się rolnictwo i handel, pojawiały się nowe miasta. Miała miejsce wymiana doświadczeń w rolnictwie, co prowadziło do wzrostu wydajności pracy. Miało miejsce wzajemne wzbogacenie się kultur narodów kazachskiego i rosyjskiego” [1, c. 126].

“Wraz z przyłączeniem Kazachstanu do Rosji, zostały stworzone warunki dla gospodarczej wymiany i wspólnych działań koczowników i rosyjskiej ludności, zostały założone podwaliny dla rozpowszechnienia edukacji, ożywienia handlu, włączenia kazachskiego aulu w orbitę kapitalistycznych stosunków produkcyjnych ze wszystkimi wynikającymi stąd skutkami” [5, c. 185].

“Po przyjęciu przez Kazachów rosyjskiego poddaństwa zaczął się energiczny proces badań naukowych kraju. Badania były przeprowadzane zarówno przez naukowe instytucje, jak i przez poszczególne osoby. Liczni rosyjscy badacze stworzyli swoje fundamentalne prace na podstawie materiałów kazachskiego folkloru, genealogii i etnografii” [1, c. 68].

Na podstawie przeprowadzonych w niniejszym artykule analiz można wyprowadzić wniosek, że współczesna kazachstańska

historiografia nie przewyższyła mającej stalinowskie korzenie historiograficznej koncepcji “mniejszego zła”, natomiast nadal dzielnie posługuje się nim w celu podtrzymania pozytywnego obrazu Rosji. Szczególnie koncepcja “mniejszego zła” jest jej użyteczna do opisu i wyjaśnienia jednego z kluczowych momentów w dziejach Kazachów, a mianowicie wejścia kazachskich Żuzów w skład Imperium Rosyjskiego. To wydarzenie dziejowe przedstawiane jest z perspektywy nieuchronności wyboru między “złem absolutnym” w postaci kompletnego wyniszczenia kazachskiego narodu przez wrogów zewnętrznych i “złem mniejszym” w postaci dobrowolnego wejścia Kazachów w skład Imperium Rosyjskiego. Ilustrację takiego podejścia do tego wydarzenia znajdziemy w różnych miejscach treści oficjalnych podręczników do historii Kazachstanu, wykorzystywanych obecnie w kazachstańskich szkołach.

Література:

1. Бабульдинов З., Кайыпбаева А. История Казахстана (XVIII в-1914 г.). Учебник для 8-го класса образовательных школ. – Алматы, 2008.
2. Байпаков К. Дикань М. Рассказы по истории Казахстана. 5-й класс. – Алматы, 2009.
3. Искалиев Н. Внешняя политика Казахстана. Сборник статей. – Алма-Аты – Москва, 1995.
4. Каражан К. Новая и новейшая история Казахстана. – Книга 2: Курс лекций. – Алматы, 2005.
5. Козыбаев М. История Казахстана. Очерк. – Алматы, 1993.

УДК 325.1

Олеся Малюгина

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В статье исследуется проблема национальной идентичности жителей Российской Федерации (принимающего социума и иммигрантов) в период активных миграционных процессов. Отдельное внимание уделяется формированию миграционной политики государства в аспекте интеграции.

Ключевые слова: национальная идентичность, иммигранты, миграционная политика, Российская Федерация, интеграция.

O. Malyugina. The problem of national identity in the context of migration process in modern Russia

This article deals with the problem of national identity of inhabitants in Russian Federation (host society and immigrants) in the period of active migration. Special attention is paid to the formation of migration policy in the aspect of integration.

Key words: national identity, immigrants, immigration policy, the Russian Federation, integration.

О. Малюгіна. Проблема національної ідентичності в контексті міграційних процесів в сучасній Росії

У статті досліджується проблема національної ідентичності жителів Російської Федерації (приймаючого суспільства та іммігрантів) в період активних міграційних процесів. Окрема увага звертається на формування міграційної політики держави в аспекті інтеграції.

Ключові слова: національна ідентичність, іммігранти, міграційна політика, Російська Федерація, інтеграція.

Важнейшим фактором роста культурного многообразия в условиях глобализации становится миграция, в короткий срок изменяющая этнокультурный облик населения стран. Для России в условиях усложнения этнической структуры, увеличения культурного

многообразия под влиянием миграционных процессов проблемы интеграции мигрантов в культурный контекст принимающей страны и этнокультурной безопасности начинают приобретать все большую значимость.

В России на 2008 год прибывало порядка 6-7 млн. только трудовых мигрантов. Из них около 2 млн. имеют статус легальных работников. Москва подтверждает общероссийскую пропорцию: 200 тыс. легальных мигрантов и около 1-го миллиона “теневых” гостей столицы. В конце этого же года количество безработных в Российской Федерации составляло 5,4 млн. [1].

Россия стала крупнейшим центром миграции в Восточном полушарии и уступает по величине миграционных потоков только США. Такие данные опубликовал Всемирный банк (ВБ) в 2008 году [2, с. 188]. В Россию ежегодно прибывают более 12 млн. и одновременно выезжают около 11 млн. мигрантов. При этом гостарбайтеры ежегодно отправляют из России более 11,4 млрд. долларов США. Очевидно, что зависимость России от труда мигрантов в ближайшие десятилетия будет нарастать, поскольку потери собственных трудовых ресурсов к 2025 году превысят 18-19 млн. человек.

В мировом миграционном пространстве Россия занимает статус страны, принимающей мигрантов. Положительный миграционный баланс сегодня демографически оправдан: он частично возмещает катастрофическую убыль собственного населения и возникающий при этом дефицит трудовых ресурсов.

С другой стороны, этническая миграция сегодня – это, в какой-то степени, новый тип колонизации, захвата территорий и ресурсов. Отсюда вытекает неотвратимость роста социальной напряженности и этнических конфликтов. Взаимоотношения между мигрантами, приезжающими в Россию, и коренным населением (принимающей средой) становятся одним из наиболее значимых факторов жизни российского общества в настоящее время.

Результаты данных VI этапа Мониторинга социальной сферы России [3, с. 2], которые в определенной степени позволяют очертить некоторые, протекающие в этой сфере, тенденции. Отвечая на вопрос “Какова должна быть государственная политика в отношении мигрантов?”, 36,2% россиян указывают, что “мигранты должны жить как можно более изолированно, занимаясь только

тем видом деятельности, который им разрешен, не вмешиваясь в жизнь коренного населения”. Всего около 14% респондентов считают, что “следует способствовать тому, чтобы мигранты стали в России “своими”, растворяясь в российском обществе, изучали русский язык, российскую культуру”; ещё 14% отмечают, что мигранты должны сохранять свою самобытность.

В свою очередь, этнические мигранты, приезжающие в Россию, тоже не проявляют активного желания к интеграции и не спешат “раствориться” в российской социокультурной среде, а, наоборот, конструируют и поддерживают свою этническую идентичность, создают свои поселенческие, хозяйственно-экономические и культурные ареалы, формируют этнические анклав.

Уже к 2002 году, при существенном увеличении общей численности представителей закавказских народов в Москве, выделились микрорайоны и районы (Чертаново, Бирюлево, Сабурово, Дегунино, Преображенское, Измайлово, Гольяново, Соколиная Гора, Вешняки) большей концентрации населения названных национальностей.

Одновременно с территориальной локализацией этнических групп по этническому признаку дифференцируются сферы экономической деятельности, сферы бизнеса. Происходит монополизация торговли, рынков, индустрии развлечения и т. д. отдельными этническими группами.

Экономическую дифференциацию углубляет культурная изоляция этнических групп России. Сегодня уже не редкость, когда “россияне – этнические мигранты” плохо владеют русским языком и не стремятся совершенствовать его знание, а также приобщиться к культуре коренного населения.

Современное общество устроено таким образом, что мигранту выгоднее не менять идентичность, более того, жестко противопоставлять ее государству. Появление мигрантов ведет в современном обществе не к их ассимиляции, а, напротив, к распаду общества на ряд “меньшинств”, групп, объединенных по принципу общности (в том числе этнической) и взаимовыручки. Далеко не все эти группы признают государство, которое в этих условиях оказывается перед угрозой распада на этнические анклав) [4].

В условиях увеличения числа диаспор, этнических культурных центров, национальных школ и детских садов владение рус-

ским языком постепенно перестает быть обязательным условием комфортного существования в России, что вызывает естественное раздражение коренного населения, подрывает единый социокультурный фундамент общества и, безусловно, представляет угрозу безопасности страны.

Острые конфликты на этнической почве показывают, что нельзя в качестве приоритета демографической стратегии развития страны ставить активное привлечение этнических мигрантов без тщательной программы подготовки к их принятию российского общества, а иммигрантов – по подготовке к жизни в принимающем государстве. Последствия таких непродуманных мер корректировки демографической ситуации в могут спровоцировать социальный взрыв.

Показательный пример эффекта “замедленной бомбы” непоследовательной иммиграционной политики – беспорядки в Москве 11 декабря 2010 года. В субботу 11 декабря на Манежной площади, по оценке правоохранительных органов, собралось около 5 тысяч молодых людей, представляющих различные сообщества – от футбольных фанатов до сторонников националистических организаций. Произошла массовая драка, в которой пострадали более 30 человек. Ввиду чрезвычайных мер 15 декабря во время “Ответной акции северокавказцев” массовых драк удалось избежать, но состоялось множество локальных стычек.

Само название ответной акции указывает на появление в настоящее время новой, обобщенной идентичности среди иммигрантов. Эта вырисовывающаяся идентичность “Я-кавказец” объединяет представителей народов Армении, Грузии, Азербайджана с Дагестанцами, Чеченцами, Ингушами, Осетинами, Абхазами и других народностей Кавказа. После событий в Чечне эта идентичность стала функционировать как стереотип и за ней закрепилась формулировка “Лицо кавказской национальности” [5].

Так же как многие приезжие в новой среде осознают свою этническую идентичность или обретают новую, обобщающую, так и некоторые представители принимающего социума формируют свою идентичность в противовес “чужакам”. Например, очень популярным является Движение Против Нелегальной Иммиграции – экстримистская националистическая организация, которую 18 апреля 2011 года Мосгорсуд признал экстремистской и

запретил на территории Российской Федерации. Суд признал, что экстремистский характер носили публичные высказывания участников движения, а также его незаконные собрания, которые, как правило, заканчивались беспорядками и столкновениями с полицией. Однако, после получения постановления суда о запрете организации, представители ДПНИ подали жалобу на это решение. После запрета ДПНИ была создана объединенная организация русских националистов “Русские”. Примечательно, что далеко не все участники и даже лидеры движения являются этническими русскими, то есть идетничность “русский” тоже становится новой, обобщенной, конструирующейся по принципу противопоставления с иммигрантами.

Борьба с миграцией или, напротив, поддержка мигрантов, разделяют российский социум. В целом отношение россиян к приезжим имеет тенденцию к ухудшению, и не только по вышеназванным причинам (культурно-бытовым и экономическим). “Народ натравливают на мигрантов. То убеждают, что нелегалы заполонили Россию – озвучиваются шокирующие цифры вплоть до 25 миллионов. То убеждают, что это мигранты спровоцировали у нас кризис. То нагло клеветают на этих бесправных трудяг: якобы 50 процентов всей российской преступности – от мигрантов (по официальной статистике, не более чем 3,8 процента). Тут и впрямь испугаешься. А зачем и кому это нужно? Причины самые разные. Иным политикам-спекулянтам через пробуждение ненависти к чужакам легко обратить на себя внимание электората. Сервильным СМИ нужны жареные сенсации. Для милиции ловля нелегалов – доходный бизнес. А самую большую выгоду получают, конечно, наниматели мигрантов, эксплуатирующие их рабский труд. И весь этот кавардак происходит под прикрытием нашего противоречивого, утыканного шипами запретов законодательства, будто специально запутанного, чтобы вытолкнуть желающего легально работать в серую зону бесправия” [6].

Решающее действие имеет позиция государства. Очевидно, что комплексная миграционная политика невозможна только в рамках ведомства внутренних дел (Федеральная миграционная служба передана в МВД) [7]. Остро стоит проблема необходимости смены понятия “национальная политика” на понятие “этнокультурная или этническая политика” или политика многокультуры [8].

Примером попытки регулирования этнокультурной политики без соответствующей базы (предварительных исследований, привлечения некоммерческих организаций, сотрудничества с самими иммигрантами), может служить возникший почти стихийно на уровне городского управления “Кодекс москвича”. Он стал одной из главных тем обсуждения в СМИ. Речь идет о правилах, помогающим приезжим адаптироваться в “русском городе”. Председатель комитета межрегиональных связей и национальной политики Москвы Михаил Соломенцев в интервью “Российской газете”, заявил, что в Москве уже есть неписанные правила поведения: не резать барана во дворе, не жарить шашлык на балконе, не ходить по городу в национальной одежде, разговаривать по-русски. Инициатива, озвученная московскими властями, немедленно встретила сопротивление со стороны правозащитников, которые полагают, что эта идея дискриминирует людей других национальностей, которые живут в столице. Проблема интеграции действительно сложна, но подобными кодексами можно только усугубить ситуацию, считают они. По мнению ряда экспертов, эта инициатива опасна и оскорбительна, а ее авторов можно обвинить в шовинизме и расизме.

Необходимо привлекать грамотных операторов услуг в сфере трудовой миграции и создавать специальные региональные центры. Например, в Пермском крае уже создан подобный центр, где прибывающие мигранты получают помощь в трудоустройстве, медицинском страховании, социально-правовом аспекте, изучении русского языка и культуры России. Как результат – на 70% уменьшился теневой рынок трудовой миграции и на 32% снизилось количество межнациональных конфликтов [9].

В настоящий момент подавляющее число мер, направленных на разрешение этой проблемы – инициатива общественных организаций, научно-исследовательских учреждений (например, международный комплекс адаптации мигрантов при Институте Содружества Независимых Государств), либо инициатива местного самоуправления (Санкт-Петербург). Специальное подразделение, которое занимается адаптацией и интеграцией мигрантов в России, основано в Федеральной миграционной службе только в конце 2010 года.

Программа “Толерантность” (Санкт-Петербург), по сути, носит рекомендательный характер и не содержит никаких конкретных

и решительных мер, которые заставили бы мигрантов ассимилироваться на новой родине. Но по мнению начальника отдела по межнациональным отношениям Санкт-Петербургского дома национальностей Владимира Михайленко, “Толерантность” охватила очень много людей, “начиная от детских садов и заканчивая госучреждениями”: “В школах, детских садах мы говорим о том, что все должны уважать друг друга, что у нас в городе многообразие культур. Программа позволила создать механизм такой целенаправленной работы. Отмечу, что в прошлом году она получила премию ЮНЕСКО. Петербургская программа “Толерантность” была отмечена как образец для европейских стран в плане выработки механизмов реализации политики межнациональных отношений в мегаполисе” [10].

На государственном уровне миграционная политика в настоящий момент не занимается проблемами социальной интеграции репатриантов и иммигрантов, адаптации временных трудовых мигрантов, сохранения национальных идентичностей и построения идентичности жителя России. Например, новую миграционную политику еще на этапе подготовки директор Федеральной миграционной службы К. О. Ромодановский описывает так: “супердоминантой здесь должны быть интересы российских граждан. Миграционная политика должна быть гибкой, должна быть экономической. Во главе должны быть обозначены интересы российских граждан” [11]. Концепцию новой миграционной политики он определил ее следующим образом: “она должна способствовать стабилизации и увеличению численности постоянного населения страны; помогать обеспечению потребности экономики в рабочей силе; содействовать модернизации, инновационному развитию и повышению конкурентоспособности отечественной экономики; обеспечивать национальную безопасность и международные интересы страны” [12].

Однако в настоящий момент очевидно, что для поддержания безопасности и устойчивости ситуации в стране сегодня нужна продуманная твердая, целенаправленная, комплексная (в частности языковая, этнокультурная) политика в этно-национальных вопросах.

Литература:

1. Информация о социально-экономическом положении России – 2009 год. Федеральная служба государственной статистики.
2. Migration and Remittances Factbook 2008.pdf.
3. Носкова А. В. / Миграция в Россию: угрозы и последствия // “Демографические исследования”. – № 8-9.
4. Святенков П., России нужна новая политика по отношению к миграции и мигрантам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ethnocid.netda.ru/articles/060126kremlorg_svatenkov.htm, (03.12.2010).
5. Арсланбекова З. Идентичность и миграция в реальности сегодняшнего дня [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.peoples-rights.info/2010/11/identichnost-i-migraciya-v-realnosti-segodnyashnegodnya/\(10.05.2011\)](http://www.peoples-rights.info/2010/11/identichnost-i-migraciya-v-realnosti-segodnyashnegodnya/(10.05.2011)).
6. Графова Л., Мигранты нужны. И точка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rg.ru/2011/04/06/grafova.html>, (18.04.2011).
7. Статья 32 Федерального конституционного закона “О Правительстве Российской Федерации” от 7 декабря 1997 года N 2-ФКЗ (в ред. Федерального конституционного закона от 19.06.2004 N 4-ФКЗ).
8. Тишков В. А. Культурная мозаика и этническая политика в России (Доклад на III международной конференции “Россия: тенденции и перспективы развития”, Москва, 16-17 декабря 2002 г.).
9. Пост-релиз. II Международного Форума “Трудовая миграция в России: сотрудничество или безопасность?” [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://kadozor.ru/ru/novosti_industrii_truda/3222/, (10.04.2011).
10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kurban-aka.livejournal.com/32986.html>, (14.09.2011).
11. Стенограмма встречи председателя Правительства России В. В. Путина с директором Федеральной миграционной службы К. Ромодановским [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://premier.gov.ru/events/news/15114/>, (12.05.2011).
12. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://2020strategy.ru/g7/news/28934500.html>, (18.04.2011).

УДК 32

George Tarkhan-Mouravi**SOME CHARACTERISTICS OF IDENTITY AMONG
ETHNIC GROUPS IN GEORGIA AND THE CAUCASUS**

Some characteristics of ethnic identity (multi-level structure, dynamism, fuzziness of boundaries...), influencing factors (historical trajectory, external interactions, ideological influences, state policies...), and the role of ethnic markers (language, confession, appearance, family name, everyday culture, vernacular/accents...) are discussed for the specific cases of Georgia and the Caucasus.

Key words: ethnic identity, nationalism, ethnic markers.

Г. Тархан-Моураві. Деякі характеристики ідентичності серед етнічних груп у Грузії і на Кавказі

В роботі обговорюються деякі характеристики етнічної ідентичності (багаторівневість; динамічність; розмитість меж), які визначають її чинники (історична траєкторія, зовнішня взаємодія, ідеологічний вплив, державна політика ...) і роль маркерів (мова, конфесія, зовнішність, прізвище, побутова культура, говірка/акцент ...) на прикладі специфічних умов Грузії і Кавказу.

Ключові слова: етнічна ідентичність, націоналізм, етнічні маркери.

Г. Тархан-Моурави. Некоторые характеристики идентичности среди этнических групп в Грузии и на Кавказе

В работе обсуждаются некоторые характеристики этнической идентичности (многоуровневость; динамичность; размытость границ), определяющие ее факторы (историческая траектория, внешние взаимодействия, идеологические влияния, государственная политика ...), и роль маркеров (язык, конфессия, внешность, фамилия, бытовая культура, говор/акцент ...) на примере специфических условий Грузии и Кавказа.

Ключевые слова: этническая идентичность, национализм, этнические маркеры.

The Caucasus is renowned for its ethnic, linguistic and cultural diversity. Georgia, in its turn, is probably the most culturally diverse country in South Caucasus (even if unable to compete in this with such areas of North Caucasus as Dagestan). It counts tens of ethnic, confessional and language groups within its borders, but is also burdened by the history of interethnic and territorial conflicts. Therefore, understanding the nature and the specificities of ethnic identities in Georgia and the Caucasus are essential for comprehending the broader social and political transformations in the region.

The notions of ethnic and national identity refer to rather complex social phenomena, and studying these is made even more difficult due to ambiguities and fuzziness of related terminology¹. It is not without reason that the European Framework Convention for the Protection on National Minorities would not offer any definition what national minority is, strange as it may be for a legal document dedicated some issue not to define it in precise terms.

The concept of ethnicity, although obviously related to more legalistic terms of ethnic and national minority, and that of nationality, is even more ambiguous, causing much controversy and confusion. It is mainly based on cultural specificity of a group, including linguistic or confessional. Still, as it has been admitted for some decades already, different definitions tend to converge around two main paradigms:

a) that ethnicity and ethnic groups are certain objective phenomena of fundamentally fixed belonging to a group, defined by objective criteria such as common ancestry and common biological characteristics, and existing beyond the subjective perceptions of either the members of these groups, or the ‘others’ – outsiders. Such definitions are commonly labelled as ‘primordial’, and are favoured by nationalist politicians, in particular in the post-Soviet space.

b) alternative – ‘subjective’ or ‘constructivist’ approaches stress the key importance of subjective perceptions, by members themselves and by the non-members, although thus constructed identities are in their turn usually rooted in objective characteristics such as culture, history, language, or appearance. Therefore, the term refers to human groups that explicitly regard themselves and are regarded by others as

¹ For the up to date general overview of the theory of identity see: Seth J. Schwartz, Koen Luyckx, Vivian L. Vignoles (eds). *Handbook of Identity Theory and Research* (2 volumes). Springer, 2011.

culturally distinctive, as the product of historical forces, and therefore characterized by fluidity, contingency, and negotiated nature. As Max Weber would write about a century ago: “We shall call ‘ethnic groups’ those human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or of customs or both, or because of memories of colonization and migration; this belief must be important for the propagation of group formation; conversely, it does not matter whether or not an objective blood relationship exists. Ethnic membership differs from the kinship group precisely by being a presumed identity, not a group with concrete social action, like the latter.”¹ He maintained that ethnic groups were social constructs because they were based on a subjective belief in shared communality.

While unable yet to precisely define ethnicity, we still can discuss some of its properties particularly relevant for the Caucasus, in that way developing a more descriptive approach to interpreting this complex term².

One of the most interesting aspects of ethnic identity is its frequently multi-level structure, counting more than two or sometimes even three levels of identity, although of varying strength. So, e.g. a small group of Batsbi (Tsova-Tushins) in North-East Georgia (Tushetia) may possess the identity such as a) Batsbi; b) Tushetian (forming one of the fore Tushetian communities); c) Kakhetian (as Tushetia is a part of Eastern-Georgian province of Kakheti); d) Georgian (notwithstanding the fact that the Batsbi language is related to Georgian, and belongs to Vaynakh/Nakh linguistic group, along with Chechen and Ingush). There is also an umbrella identity of being a Caucasian, although how far this relatively weak identity (although strengthened when meeting co-Caucasians somewhere abroad) should be considered as ‘ethnic’ depends once again on how ethnicity is defined. In other cases the number of identity levels may appear less multiple, but never really simple (e.g. consider the complex structure of ethnic identity of Adyghs in North-West

¹ Max Weber. *Economy & Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press, 1978. Vol. 1, p. 389.

² Two books by Charles King offer a good introduction into the history of ethnicity in East Europe and the Caucasus: Charles King. *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus*. 2008; Charles King. *Extreme Politics: Nationalism, Violence, and the End of Eastern Europe*. Oxford University Press, 2010.

Caucasus). Worth noting that politicians as well as ordinary people tend to ascribe important political meaning to ethnicity, therefore some of the lower levels of ethnic identity are frequently ascribed to ‘sub-ethnic’ group, in order to stress the lower, secondary significance of this or that levels (e.g. the ethnic sub-groups of Georgians such as Khevsurs, Tushins, Megrels, Svans, even although the latter two groups speak languages although related but not mutually comprehensible with Georgian. Along the same lines, there is a tendency among ‘patriotic’ politicians or even scholars to classify these two strongly distinct languages as ‘dialects’ of Georgian).

It is interesting to consider the relationship between ethnic identity and national identity, as these two are closely related, and frequently overlap. Of course, as both terms are not defined precisely, the distinction too will depend on the definitions, and will vary in the interpretations of different scholars. Indeed, national identity is one more poly-semantic and ambiguous term, related to the concept of ‘nation’. Nation, like ethnicity, may be interpreted in ‘primordial’ or ‘subjectivist’ terms, although it is even more politicized and burdened by value-based connotations than the notion of ethnicity. Unlike ethnic identity, however, it would not reveal the same multi-level, vertical structure, even although some individuals may possess more than one national identities, weak national identity, or even none at all. One may assume that as a rule, national identity will on one hand coincide with the strongest level of ethnic identity, creating what I would call ‘ethno-national identity; on the other, it may be close to the idea of citizenship, related to what may be called ‘civic-national’ identity.

Lower level ethnic identities seem to have developed more spontaneously than national identities, of course in cases when they do not coincide with the latter, and to originate in the fragmentation of some bigger groups, or in experience of isolated existence and prolonged cohabitation in a single location, divided by natural or artificial barriers from the ‘others’ that would allow the consolidation of cultural traits. However, the issue of isolation should not be overestimated. As Fredrik Barth has demonstrated, “ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built. Interaction in such a social system does not lead to its

liquidation through change and acculturation; cultural differences can persist despite inter-ethnic contact and interdependence”¹.

While ethnic identity may be, and predominantly is, multi-level, and again – its dominant level may coincide with national identity (although sometimes it is otherwise), it also may happen that persons with the same ethnic identity at some level possess different national identities (one may consider the ethnic Laz communities in Georgia and Turkey as an illustration, whereas the Laz (with quite strong common ethnic identity, and speaking a distinct language related to Megrelian, and therefore, more distantly, to Georgian), living in Georgia have developed Georgian ethno-national identity, unlike the majority of the Laz living in Turkey, with Turkish civic but also frequently ethnic national identity.

The Laz, as well as some other groups, illustrate the phenomenon of shifting identities, as due to some cultural developments. So, astonishingly, the popularity and influence of a single person – Turk folk-rock singer and activist in environmental and cultural issues of Laz ethnicity, Kâzım Koyuncu (1971-2005), that appeared to play an enormous role in strengthening the Laz self-identity and even Laz-Georgian affinity.

Another interesting but also unique example of changing identity is that of the Ubykh, seminomadic people inhabiting the Black Sea shores of the North-Western Caucasus who under the Russian pressure, left their homeland in their entirety after the tragic spring of 1864, mainly in 1878, and eventually settled in western Turkey around the municipality of Manyas. It appeared to be a deliberate decision of Ubykh elders to encourage their people to give up their ethnic identity. The Ubykh language was displaced by Turkish and Circassian, the last native speaker of Ubykh, Tevfik Eсенç, died in 1992². As a result, while there are still many who claim Ubykh ancestors, scattered around Turkey (a couple of villages are still found in Turkey where the vast majority of the population is Ubykh by descent) and—to a much lesser extent—Jordan, the Ubykh ethnic group *per se* no longer exists, at least in the sense of imagined community discussed above.

¹ Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries*. 1969. p. 10.

² Tevfik Eсенç was the prototype of the main character in Abkhaz writer Bagrat Shinkuba’s novel “The Last of the Departed”. http://www.circassianlibrary.org/lib/html/Shinkuba-The_Last_of_the_Departed/contents.html

Now, in case of national identity, there is a very important political dimension to that. In most cases nations develop through aggregating or sometimes assimilating a number of ethnic groups through certain political process, be it statehood (e.g. through the use of such instruments as education, mass propaganda, policy of privilege/ discrimination, or military service/conscription), political ideology of nationalism, migration (e.g. ‘melting pot’ process in case of migrant nations, even if somewhat discredited by now), or some other political process (e.g. mass deportations or other types of repressions).

Although national identity may share many features with ethnic identity, and in many cases itself coincides with the dominant level of ethnic identity, there are some important differences. National identity is as a rule just one, or at most two-level. One we may designate as ethno-national identity, and the second as civic-national identity, the latter related to belonging to a certain formally and symbolically delineated territory, or most frequently, related to the citizenship of a state. Of course, in the case of national states, ethno-national identity of ethnic majority representatives would coincide with the civic-national identity, although not so in case of minority groups.

National identity, like the ethnic one, is considered by contemporary scientific paradigm as a social construct. Today it is widely accepted by scholars that it is nationalism that forms the ‘imagined communities’ (the term coined by Benedict Anderson)¹ of modern nations, and not another way around. Ernest Gellner² and other renowned students in the area such as Eric Hobsbawm, stressed the element of construction, symbolism, and social engineering – underlying the process of creation of nations.

“...with Gellner I would stress the element of artifact, invention and social engineering which enters into the making of nations. Nations as a natural, God-given way of classifying men, as an inherent ... political destiny, are a myth; nationalism, which sometimes takes preexisting cultures and turns them into nations, sometimes invents them, and often obliterates preexisting cultures: that is a reality.”³

¹ Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991

² Ernest Gellner. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983, pp. 6-7.

³ Eric J. Hobsbawm. *Nations and Nationalism since 1780 – Programme, Myth, Reality*. 1992.

Therefore, national identity in such an interpretation becomes a secondary, derivative phenomenon as regarding nationalism, and it emerges as a result of the existence of a state, which frequently would precede its development, and/or sue to the existence of a nationalist ideology. Nationalism thus becomes a midwife for a nation, or in more precise wording it is the ideology of its creation and development.¹ As this was described by Miroslav Hroch²:

“Now the ‘nation is not, of course, an eternal category, but was the product of a long and complicated process of historical development in Europe. For our purposes, let us define it at the outset as a large social group integrated not by one but by a combination of several kinds of objective relationships (economic, political, linguistic, cultural, religious, geographical, historical), and their subjective reflection in collective consciousness. Many of these ties could be mutually substitutable – some playing a particularly important role in one nation-building process, and no more than a subsidiary part in others.”³

Nevertheless, the popular interpretation of the terms ‘ethnicity’ and ‘nation’ is often quite different in theoretical constructions, and again post-Soviet space is specific on that. The tendency, labeled “Geertz’s primordialism”, and espoused by anthropologists Edward Shils and Clifford Geertz, is based on the fact that humans in general attribute an overwhelming power to primordial human “givens” such as kinship and blood ties, language, territory, confession, and other

¹ Anthony D. Smith. *Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations*. *Nations and Nationalism* 1, no. 1 (1994): 3-23. p. 18.

² Miroslav Hroch. *From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe*. in: Gopal Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*. New York and London: Verso, 1996: p. 79.

³ It seems interesting to compare this with a much earlier formulation by Ernest Renan: "A nation is therefore a large-scale solidarity, constituted by the feeling of the sacrifices that one has made in the past and of those that one is prepared to make in the future. It presupposes a past; it is summarized, however, in the present by a tangible fact, namely, consent, the clearly expressed desire to continue a common life. A nation's existence is, if you will pardon the metaphor, a daily plebiscite, just as an individual's existence is a perpetual affirmation of life." Ernest Renan. *What is a Nation?* in: Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (eds.) *Becoming National: A Reader*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1996: pp. 52-53.

biological and cultural differences. As Geertz argued, ethnicity is not in itself primordial but humans perceive it as such because it is embedded in their experience of the world.¹ Indeed, like as in case of ethnicity, national identity too is frequently interpreted in ‘primordial’ terms, as nation is understood as something objectively existing and developing, although contemporary scholars would prefer to speak in terms of self-identity, perception, and subjectivity. As a result, in societies that judge a person’s ethnic identity and belonging as something historically and biologically pre-determined, the subjective nature of ethnic identity is actually restricted to sticking to objective markers of ethnicity.

Whether ethnic identity is understood along primordial or constructivist lines, markers are of utmost important. Even although ethnic self-identification is important, not less important is the identification by ‘others’, which as a rule is based on a number of ethnic markers. These markers, as already mentioned, include such essential aspects of identity as confession, family history/descent, language, and physiognomic characteristics, but also such secondary items as dress, family name, or accent, that seem more easily modified. None of these markers are universal, of course, and their importance depends on cultural and political environment of their realization. While in such regions as Balkans religion acquires critical significance as the main marker of ethnic identity dividing Croats, Serbs and Muslim Bosnians, in the Caucasus the language is a more important aspect of identity, although not universal either (as was already illustrated above on the example of Batsbis, Megrelians and Svans)². Even racial anthropological type may appear misleading here, as e.g. in Abkazia’s Kodori valley, in the village of Adzyubzha and a few neighbouring settlements one encounters a small group of Abkhazians obviously of African descent, nevertheless with rather strong Abkhaz ethnic identity.

¹ Anthony Smith. The problem of national identity: ancient, medieval, and modern? *Ethnic and Racial Studies*, Volume 17, Number 3, July 1994. pp. 375–399. See also: Francisco J. Gil-White. How thick is blood? The plot thickens . . . : if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy? *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, # 5, September 1999. pp. 789–820.

² For an interesting discussion of ethnic markers, see: Levon Abrahamian. *Mother Tongue: Linguistic Nationalism and the Cult of Translation in Post-communist Armenia*. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, UC Berkeley, 1998.

While among Georgians there are quite a number of Muslims, or Catholics, and while the confessional identity is not in fact an independent divisive factor in the society (as it is e.g. in the Balkans), still Eastern Orthodoxy appears to be an important marker and a value in the nationalist discourse. There is also a specific attitude toward the ethnic origin, interpreted as a slowly changing characteristic feature of a family that would need a few generations in order to legitimise the Georgian identity.

Still, whatever scientific merit the ‘subjective’ interpretation of nationhood and ethnicity may claim, one should clearly recognize the fact that for the absolute majority of population in the Caucasus, and broader, in the post-Soviet space, primordial interpretation of ethnicity and nationhood is taken as granted, as Clifford Geertz has argued. This is related to a number of factors, including the Soviet propaganda for decades relying on the so called ‘Stalin’s definition of nationhood’ (as presented in his ‘Marxism and the National Question’¹): A nation is a human group which possesses certain definite characteristics. It is a historically stable community of people. It has a common vernacular language. It occupies a single piece of territory. It has an integrated, coherent economy. It possesses a community of psychological make-up’ (a folk-psychology, or national character). And it is ‘a historical category belonging to a definite epoch, the epoch of rising capitalism’. While many of Marxist and Stalinist concepts are openly rejected by the majority of post-Soviet scholars, and resented by the population, this concept of nationhood appeared surprisingly strong and continues to affect the minds.

Another important reason for the dominance of such primordial notions of ethnicity/nationhood is the centuries-long lack of statehood and prolonged existence of the Caucasian nations under the Russian and then the Soviet empires, whereas it was the ethnic nationalism that on one hand enabled them to preserve their identity, but on the other – did

¹ J.V. Stalin. *Marxism and the National Question*. First Published: Prosveshcheniye, Nos. 3-5, March-May 1913. <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03.htm>. For alternative Marxist perspectives see e.g.: Michael Löwy. *Marxists and the National Question*. In: Georges Haupt, Michael Löwy and Claudie Weill. *Les Marxistes et la Question Nationale: 1848–1914*. Paris, 1974. <http://www.solidarity-us.org/pdfs/cadreschool/fws.lowy.pdf>.

not allow any form of civic identity to take root. In case of Georgia and other two South Caucasian states, 2-3 years of statehood (1918-1921) were not sufficient to develop any version of civic identity, and even the initially cosmopolitan social-democrats in power (as Mensheviks in Georgia, or Dashnaksutyun in Armenia) eventually moved to essentially nationalist policies.

One may assume that one of the reasons why a nation remains numerically small is its attitude towards either assimilating others or being assimilated itself into another group. Indeed, in the Caucasus, people tend to look with certain suspicion at individuals who claim identity that is not corroborated by their ethnic markers. So, even in contemporary Georgia there still common are discussions of the ethnic identity/origin of political figures such as president Saakashvili or late prime-minister Zhvania. Similar attitude can be also found in other Caucasian communities. Nevertheless, in some cases assimilation of individuals with more remote ethnic identity is even greeted, as in the case of Georgians with Polish or other European family names and ancestry.

Whatever the public perception and the rigidity of national identity, there is little doubt about historical forces constructing it, and the key role of nationalism, ideology and national project in its formation. While strongly negative evaluative flavour is ascribed in the western political discourse to the term ‘nationalism’, as well as to its derivative – ‘nationalistic’, referring in an associative way to some shameful pages of the European history; However, among the peoples and states (nations) that are still in the process of active nation-building these terms do not sound so hideous, and it is not surprising that Georgia’s ruling political party is named – *National movement*. In another characteristic case in the very end of 1980s, Georgia’s Communist Party was considering a possibility to get renamed and change its rather discredited name to ‘*erovnul-socialisturi partia*’ – until it was realized that its translation – ‘national-socialist party’ – could cause quite undesirable associations.

In order to understand the process of the formation of a nation it is necessary to understand nationalist discourse behind it¹, and thence the

¹ “Since the mid-nineteenth century national identity construction has most powerfully been about a single unitary identity, not a multiplicity of self-understandings, embedded in a long history and attached to a specific territory. The power of that identity lay within a broad transnational discourse of the nation, which justified both territorial possession and statehood to

process of nationalist ideology (or competing ideologies) taking root among various groups and layers of the population and of elites. It is not surprising that the emergence of nations is linked to the development of the mass media and propaganda technologies needed to indoctrinate the population and create public support for the national project.

On one hand nationalism is not only an ideology but rather a value system on which such an ideology can be based; at the same time 'nationalism' acquires evaluative connotations in such a relativist framework, where it from one side borders with patriotism (i.e. a positively considered emotional dimension of nationalism expressed in the love for the homeland, whether it is a nation, a state or a territory), from the other – with ultra-nationalism and chauvinism (in which case more negative emotional dimensions are put forward, mainly as intolerance toward 'the other').¹

Any nationalism should determine its interpretation of the notion of

those with prior and exclusive claims based on language, culture, or race. As a new form of political legitimation, the nation brought culture together with a strong political claim to self-rule that ultimately found its sanction in a story about the past." Ronald G. Suny. *Why We Hate You: The Passions of National Identity and Ethnic Violence*. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Spring 2004. p. 6.

¹ Cnf. "Nationalism' means two things: a theory and a practice. As a political theory – that each 'nation' should have its own 'state' – it derives from the nineteenth century. However, that general principle motivates few nationalists. In practice nationalism is strong only in particularist terms, deriving from the belief that one's own ethnic or national tradition is especially valuable and needs to be defended at almost any cost through creation or extension of its own nation-state. If nationalism became theoretically central to western political thinking in the nineteenth century, it existed as a powerful reality in some places long before that. As something which can empower large numbers of ordinary people, nationalism is a movement which seeks to provide a state for a given 'nation' or further to advance the supposed interests of its own 'nation-state' regardless of other considerations. It arises chiefly where and when a particular ethnicity or nation feels itself threatened in regard to its own proper character, extent or importance, either by external attack or by the state system of which it has hitherto formed part; but nationalism can also be stoked up to fuel the expansionist imperialism of a powerful nation-state, though this is still likely to be done under the guise of an imagined threat or grievance." Adrian Hastings. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press, 1997. p. 3.

its own nation, and its key characteristics (be it a language, statehood, religion, ethnic origin, tradition, appearance, family name, or any other identifiable markers); secondly, determine the place of own nation with regards to ‘other’ nations; and, finally, formulate own vision of the national future, a national project, based on above-described identity. Particularly relevant is a picture of nationalism in a polyethnic state at the stage of its formation proposed by Brubaker, as it is to this group of nations that the South Caucasian states belong.

“These nationalisms are interlocking and interactive, bound together in a single relational nexus. This can be characterized on first approximation as a triad linking national minorities, the newly nationalizing states in which they live, and the external national ‘homelands’ to which they belong, or can be construed as belonging, by ethnocultural affinity though not by legal citizenship. This triadic nexus involves three distinct and mutually antagonistic nationalisms. The first are the ‘nationalizing’ nationalisms of newly independent (or newly reconfigured) states. Nationalizing nationalisms involve claims made in the name of a ‘core nation’ or nationality, defined in ethnocultural terms, and sharply distinguished from the citizenry as a whole. The core nation is understood as the legitimate ‘owner’ of the state, which is conceived as the state of and for the core nation. Despite having ‘its own’ state, however, the core nation is conceived as being in a weak cultural, economic, or demographic position within the state. This weak position – seen as a legacy of discrimination against the nation before it attained independence – is held to justify the ‘remedial’ or ‘compensatory’ project of using state power to promote the specific (and previously inadequately served) interests of the core nation.”¹

An issue may deserve a special focus – that is the role of a charismatic (or other) leader in the formation of a national consciousness, but also that of a deep (and prolonged) social crisis on the forms of reaction of a society to the challenges of the state-building, and as well in the actual process of a nationalist discourse. Both these factors play an important role in Georgia’s political life, as well as in other South Caucasian states. One should mention here the contribution of psychologist Vamik Volkan in understanding associated relationships, and in particular

¹ Rogers Brubaker. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, 1996. p. 5.

introduction by him of the notion of ‘group regression’ which is rather relevant for the description of nationalism in transitional societies¹:

“Large-group regression after a society has faced a massive trauma—involving drastic losses of life, property, or prestige, and/or humiliation by another group—reflects the efforts of a group and its leader to maintain, protect, modify, or repair their shared group identity... In general, I regard well-functioning democratic societies as non-regressed and totalitarian societies as regressed. However, societal regression can occur in democratic societies as well—for instance, after massive trauma, humiliation, or under regressed, excessively paranoid leaders...

Signs of large-group regression: Group members lose their individuality; The group rallies blindly around the leader; The group becomes divided into “good” segments—those who obediently follow the leader—and “bad”—those perceived to oppose the leader; The group creates a sharp “us” and “them” division between itself and “enemy” groups; The group’s shared morality or belief system becomes increasingly absolutist and punitive toward those perceived to be in conflict with it; The group feels “entitled” to do anything to maintain its identity; Group members experience increased magical thinking and reality-blurring; The group’s chosen traumas and glories are reactivated, resulting in a time collapse; The leadership creates a break in the historical continuity of the group and fills the gap with elements such as “new” nationalism, ethnic sentiments, religious fundamentalism or ideology, accompanying “new” morality, and sometimes a “new” history of the group purged of unwanted elements; ...”

It is interesting to observe that, quite paradoxically, it was the internationalist Soviet regime that brought around the consolidation of the Georgian nation and the spread of the ideas of (peripheral and ethnic) nationalism among the population.²

¹ Volkan Vamik D. Large-Group Identity: Border Psychology and Related Social Phenomena. *Man and Human Interaction*. Vol. 13, No 2, 2003. pp. 49-76; See also his: September 11 and societal regression. *Man and Human Interaction*. Vol. 12, No. 3, 2001. pp. 196-216; Ethnonationalistic rituals: An introduction. *Mind and Human Interaction*, 4, 1992. pp. 3-19; Leaders’ Personalities and Socio-Political Processes.

² Such opinion has been earlier expressed by Ronald Suny. See, e.g.: “The ironic result of Soviet nationality policy, long unrecognized by Sovietologists, was that a Marxist state dedicated to an internationalist ideology and an

As it tend to happen in the situation of a crisis of mass consciousness caused by the destruction of the Soviet regime and further aggravated by the bloody events of 1989 in Tbilisi and Sukhumi, the most radical forces, united under the leadership of Zviad Gamsakhurdia into the electoral bloc "Round Table – Free Georgia", came a year later to power on the wave of universal anti-Communist and (ethno) nationalist sentiment.¹

Now, what was different and characteristic with the Georgian nationalism, distinguishing it from nationalism in other post-Soviet societies, or, on the contrary, how is it similar to these, and different from other types of nationalisms? Caucasian nationalisms are far from being static, but would change in response to external influences and internal successes or failures, the same as in the neighbouring countries. Let us turn once more to Ronald Suny:

"... national identities and conceptualizations of interest can change rapidly in politically fluid moments. In Georgia, for example, within a few years (1989-93) exclusivist nationalism gave way to a more pragmatic inclusive idea of the nation that opened discussion of the possible restructuring of the state along federalist lines. But it took defeat and state collapse for this shift to occur. Georgia's experience differed from that of Armenia, where victory in war and opposition from the international community resulted in a turn toward a more exclusivist nationalism, an increasingly self-reliant foreign policy, and a more uncompromising position on the Karabakh question. In neighboring Azerbaijan successive failures of national mobilizations and a nationalist government gave way to a pragmatic tactician who plays down nationalism and emphasizes his own competence and an oilrich future. Most ominously, in Russia the problem is less one of changing national identity than of a chronic failure to construct an antinationalist agenda actually fostered the formation of relatively cohesive national communities in the union republics and other autonomies Ronald Grigor Suny. Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia. International Security, Vol. 24, No. 3. (Winter, 1999-2000), p. 155. See also: Ronald G. Suny. The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993).

¹ For useful insights on the role of nationalism in the collapse of USSR, see e.g.: Mark R. Beissinger. Nationalism and the Collapse of Soviet Communism. Contemporary European History, 18, 3 (2009), pp. 331–347.

identity effectively. Prediction of Russia's future intentions, even what it might consider its interests, thus, is rendered particularly difficult."¹

A rather characteristic illustration of the variability of the Georgian nationalist project is the story of the changing relation of the national movement toward the repatriation of Meskhetian Muslims (Meskhetian Turks). Indeed, public opinion underwent a complex metamorphosis in its attitude toward the Meskhetian Muslims during the last decades. In 1970s repatriation of Meskhetian Muslims was one of the key demands among patriotically inclined intelligentsia and dissident groups, including the future president – Gamsakhurdia. By the end of 1980s, when the Communist leadership finally agreed to repatriation, it was the political opposition to the regime suddenly changed their attitude turning hostile with regards to the repatriation idea, and even the Meskhetians themselves. Only recently, especially since the law on repatriation of Meskhetians have been adopted in 2007, the Georgian society turns slowly to become more sympathetic to the Meskhetian case².

Nevertheless, such examples are rare, and as a rule what changes is the intensity of the emotional component of nationalism, and the degree of its mobilizing potential, while many other characteristics remain unchanged. So, for instance, Georgian nationalism is mainly directed inside the country, where it envisions its main tasks, and also threats related to the formation of the nation and the state building. In this it differs both from Armenian nationalism, which directs much of its attention outside respective state borders (Karabakh, Javakh, Diaspora), or Azerbaijan (where, along with the nation building an important element of the national project is determining attitudes toward Iranian Azerbaijan, as well as toward Turkey, in the light of pan-Turkic value orientations).

Georgian nationalism recognizes its (ethnic) loneliness in the world, and while there is certain public interest toward the Georgian communities in Azerbaijan, Iran and Turkey, these issues remain on the periphery of the national project design. Outward orientation, in its turn, is only related to the theme of the strengthening of the state, its security *vis-à-vis* the Russian threat, and economic development seen in its pro-western leaning, and, what may appear somewhat paradoxical

¹ Ronald Grigor Suny. Provisional Stabilities. p. 141.

² Tom Trier, George Tarkhan-Mouravi, Forrest Kilimnik. Meskhetians Homeward Bound. ECMI, Tbilisi, 2011.

from the viewpoint of a classical theory of nationalism, in European integration. East, and, surprisingly, also the rest of the Caucasus, play only marginal role in nationalist discourse.

There exist at least two key problems linked to the interethnic relations. One of these is the problem of discrimination of exclusion of minorities, and the circle of issues coupled to this. Another one is linked to the minorities themselves, their fear of assimilation and the efforts to retain the ethnic identity, and/or the control over resources and power. In principle, these are two different aspects of the relationship between ethno-confessional groups, particularly acute in post-conflict territories or where demographic balance tends to be unstable.

“Post-Soviet states have been confronted with the immediacy and simultaneity of two contradictory challenges: they are engaged in a process of nation- and state-building and consolidating the new central ‘national’ authority, while concurrently grappling with challenges to the centre posed by ‘sub-national’ ethnic or regional political mobilization and demands for autonomy or secession. Moreover, due to the nature of the post-communist transition process, where state assets are being redistributed and appropriated by elites through so-called ‘privatization’ schemes, the political and economic incentives involved in the struggle for power are immense – a configuration which significantly increases the conflict potential. In such conditions, issues of self-determination and autonomy may be raised instrumentally by territorialised elites as a response to the central state being captured by a rival elite network or networks. There may be a substantive ‘ethnic’ content to inter-elite or mass struggles, or this element may be instrumentally employed in conflicts as part of a mobilizing strategy.”¹

Overall situation in Georgia and the South Caucasus in general², in particular as referring to conflicts and interethnic relations, has a strong impact on the public discourse. General mistrust toward other

¹ James Hughes, Gwendolyn Sasse. *Comparing Regional and Ethnic Conflicts in Post-Soviet Transition States: An Institutional Approach*. London School of Economics and Political Science. 2001.

² For the discussion of North Caucasus, see e.g.: Victor Shnirelman. *The Politics of a Name: Between Consolidation and Separation in the Northern Caucasus*. *Acta Slavica Iaponica*, Tomus 23, 2004. pp. 37-73. В.А. Шнирельман. *Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке*. Новое литературное обозрение, Москва, 2006.

ethnic groups, to great extent mutual, appeared to be the most obvious outcome of the political immaturity of the Caucasian societies in 1990s, and at the same time a complex, self-perpetuating problem. One would observe that ethnic nationalism observed today has not essentially changed from its early form of the late 19th century. The formulas, instrumental in consolidating nation at that time, continue to influence minds, instead of being replaced by more contemporary notion of civic nationalism. Historical trajectory experience by the Caucasian nations throughout the 20th century would not allow such development, as under Soviet rule it was ethnic nationalism that helped them to survive. However, under the changed situation of statehood and independence, these patterns seem to have become counterproductive.

Ethnic nationalism continues to play a significant role in the political life and in the civil society. However, as demonstrated by the contemporary history of Georgia, by far not always would nationalism facilitate internal accord and stable unity in the country, or, if we speak about the current proto-democratic reality, the end of divisive practices. In Georgia nationalism has briefly played certain mobilizing role, but by now its state-building potential has been to great degree exhausted. Rather, ethno-nationalism of an exclusive type may acquire a dangerous and destructive force. However, it is only slowly that it gives way to emergence of strong civic identity.

However, the societies in question are undergoing rapid changes, related to the processes of modernisation and globalisation, but also economic crises, and geopolitical shifts in the region. The new wave of modernisation implies accelerated urbanisation of the population, as agriculture, still occupying the significant portions of the populations, play diminishing role in new economies (in case of Georgia, ca. 52 per cent of labour force engaged in agriculture produces just 8 per cent of GDP). However, urbanisation, intra- and interstate migration, and possible re-industrialisation of the societies, along with educational and other state policies tend to strengthen civic-national identification, homogenizing the population that may weaken ethnic identities. Thus modernization, along with globalization, represent a serious threat to weaker ethnic identities and smaller ethnic groups with regards to preserving their identities. However, globalization is not just a threat but it also provides hope, as technological advancement and computerisation give small and dispersed communities to materialise

their imagined communities in the virtual space, helping to preserve some adaptable aspects of traditional culture and identity¹. In any case, the phenomenon of ethnic identity in Georgia and the Caucasus is undergoing dramatic changes, and although there are no signs it will disappear, one may expect strengthening of civic identity in the situation of peaceful and fast economic, democratic and social development, but reversal to archaic forms of radical ethnic nationalism and exclusive identities when ethnic conflict is mixed with authoritarianism, external threats and widespread frustration.

¹ Jonathan Amos. Digital tools 'to save languages'. BBC News 18.02.12
<http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-17081573>.

УДК 321

Руслан Ключник

ВПЛИВ ЧИННИКА ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ В БЕЛЬГІЇ

У статті досліджено проблему ідентичності у Королівстві Бельгія. Проаналізовано вплив культурних і мовних чинників на політичні процеси у Бельгії. Розглянуто кризу бельгійської політичної системи як результат протиріч між етнічною та політичною ідентичностями.

Ключові слова: етнічна ідентичність, політична ідентичність, федерація, політична криза.

R. Kliuchnyk. The influence of the factor of identity on the political process in Belgium

The article is dedicated to the problem of identity in the Kingdom of Belgium. The influence of cultural and language factors on the political process in Belgium are analyzed. The crisis of the Belgian political system as a result of the conflict between ethnic and political identities is considered

Key words: ethnic identity, political identity, federation, political crisis.

Р. Ключник. Влияние фактора идентичности на политические процессы в Бельгии

В статье исследована проблема идентичности в Королевстве Бельгия. Проанализировано влияние культурных и языковых факторов на политические процессы в Бельгии. Рассмотрен политический кризис в Бельгии как результат противоречий между этнической и политической идентичностями.

Ключевые слова: этническая идентичность, политическая идентичность, федерация, политический кризис.

Актуальність дослідження політичних процесів у Бельгії зумовлена насамперед тим, що ця держава протягом тривалого часу була і залишається однією з провідних країн Європи, на території якої розташовані штаб-квартири деяких інституцій ЄС. Крім того,

Бельгія – одна з найдавніших демократій континентальної Європи. Унікальною рисою королівства є те, що воно є продуктом синтезу романської (французької) та германської (нідерландської) культур, а саме існування бельгійської ідентичності доводить можливість гармонійного співіснування двох культурних світів.

Серед праць, присвячених цій проблемі, варто відзначити передусім роботи таких авторів, як С. Бірюков, С. Єсаулов, І. Крилова, М. Ламенш і М. Штабенюв. Крім того, при проведенні дослідження було використано Конституцію Бельгії.

Королівство Бельгія є державою з дуже високим індексом розвитку людського потенціалу і належить до малих індустріальних країн Європи. Площа країни становить 30,15 тис. кв. км, населення – 10,3 млн. осіб [1, с. 142]. Столицею є місто Брюссель. Головою держави з 1993 року є король Альберт II. Згідно з Конституцією, Бельгія є федерацією, що складається зі спільнот та регіонів. Територія держави поділяється на три громади (Французьку, Фламандську та Німецькомовну) і три регіони (Валлонський, Фламандський та Брюссельський). Крім того, законодавчо закріплено поділ на чотири лінгвістичні регіони: регіон французької мови, регіон нідерландської мови, двомовний столичний регіон Брюссель та регіон німецької мови [2, с. 341].

Територія сучасної Бельгії у різні часи входила до складу потужних європейських держав: Іспанії, Австрії, Священної Римської імперії, Нідерландів. Історія незалежної Бельгії розпочалася у 1830 р. після народного повстання проти нідерландської корони. Першим монархом став Леопольд I, з іменем якого пов'язане становлення бельгійської державності.

Саме в середині XIX століття з'явилися перші передумови конфлікту між Фландрією та Валлонією, які пізніше перетворилися на потужний дестабілізуючий чинник. З перших десятиліть існування Бельгії провідну роль в її розвитку відігравала Валлонія, економіка якої фактично була локомотивом промислової революції. Вона була лідером у видобутку вугілля, виробництві сталі, будівництві залізниць. Фландрія була допоміжним елементом в економічній системі королівства: її порти використовувалися для експорту продукції валлонської промисловості, а сама вона залишалася аграрним регіоном.

У цих умовах єдиною державною мовою залишалася французька. Фламандське населення вважало це несправедливим, і вже у

1847 р. виник фламандський культурний рух за рівність нідерландської і французької мов.

У 1873 р. нідерландська мова стала мовою судочинства у Фландрії, у 1878 р. її дозволили використовувати в органах управління, у 1890 р. почалося викладання нідерландською в університетах. Законодавство 1932 р. забезпечило кожній комуні право самостійно визначати свій лінгвістичний режим [3, с. 109]. Таким чином, потреби фламандців у визнанні їх права користуватися рідною мовою були в цілому виконані. Друга світова війна і повоєнна відбудова країни відсунули на другий план міжетнічні суперечності.

У 1960-х роках економічна ситуація почала змінюватися: Валлонія пропустила другу промислову революцію (розвиток нафтової промисловості, автомобілебудування та будівництво автодоріг). Промислова структура Валлонії, що ґрунтувалася на видобутку вугілля та металургії, поступово застарівала, інвестори все менше вкладали капітал у традиційні галузі, віддаючи перевагу новим, більш перспективним.

Погіршувалася й демографічна ситуація у франкомовному регіоні: якщо у 1880 р. там проживали 42,23% усіх бельгійців, то у 1961 р. лише 33,07% [4, с. 16].

Натомість Фландрія скористалася новими можливостями, що відкрилися після Другої світової війни. Вдале географічне розташування, наявність морських портів, політична стабільність стали чинниками інвестиційної привабливості регіону. Економічна перевага Фландрії викликала піднесення масового національного руху.

Точкою відліку федералізації держави можна вважати 1962 р., коли було ухвалено Закон про фіксацію лінгвістичного кордону. У 1970 р. було законодавчо закріплено існування трьох громад і трьох регіонів. У 1971 р. усім громадам королівства було надано широкі культурні права. Але компетенція регіонів в економічній сфері, на думку лідерів фламандського руху, виявилася недостатньою.

У 1980 р. Фландрія і Валлонія отримали статус автономій, а їх фінансові та законодавчі повноваження були значно розширені. Було створено дві національні асамблеї, що формувалися з депутатів національного парламенту від виборчих округів у відповідних регіонах. У 1989 р. статус регіону отримала також столиця королівства.

Завершальним етапом федералізації Бельгії стало підписання у 1993 р. Сен-Мішельських угод провідними політичними

об'єднаннями фламандців і франкофонів. Ці домовленості були формально закріплені в оновленій Конституції Бельгії 1994 р., яка передбачає два типи суб'єктів федерації: громади та регіони, причому їх кордони не збігаються. Таким чином, Бельгія реалізувала модель децентралізованої держави, заснованої на принципах етнічного та лінгвістичного плюралізму.

На початку XXI століття ідея регіоналізму, підкріплена ідеологією націоналізму, поставила під сумнів майбутнє королівства як єдиного державного утворення. Етнічна ідентичність відсунула на другий план політичну: жителі королівства дедалі більше усвідомлюють себе не бельгійцями, а в першу чергу фламандцями чи валлонами. Короля Альберта II, який послідовно відстоює необхідність консолідації нації, іноді називають “єдиним справжнім бельгійцем”.

Федеральні вибори 2003 р. засвідчили зростання популярності у Фландрії радикальних правих сил, зокрема партії Фламандський інтерес (Vlaams Belang), яка не виключає можливості утворення незалежної держави Фландрії з включенням до неї Брюсселя.

В останні роки предметом конфлікту є статус двомовного виборчого і судового округу Брюссель-Хал-Вілворде, який об'єднує 19 комун регіону Брюссель і 35 комун від провінції Фламандський Брабант. Протягом останніх років фламандська більшість у парламенті королівства неодноразово ставила питання про поділ цього округу. Фламандські націоналісти виступають за збереження двомовного статусу лише за містом Брюссель та його найближчими передмістями. Валлонці вважають такий проект неприйнятним, оскільки він, на їхню думку, суперечить Конституції та попереднім угодам, укладеним представниками обох громад.

Вибори до парламенту 2007 р. стали точкою відліку нового етапу політичної кризи. Найбільшу кількість місць у нижній палаті парламенту отримала Фламандська християнсько-демократична партія (CD&V), а її основним союзником стала партія Фламандський національний альянс (NV-A). Ці політичні сили висунули вимогу збільшення автономії Фландрії, проте зазнали невдачі при формуванні уряду. Компромісом у цій ситуації стало формування тимчасового Кабінету міністрів на чолі з Гі Верховстадтом. У березні 2008 р. головою уряду став лідер християнських демократів Ів Летерм.

В опозиції до уряду знаходилися франкофони, особливо лідер Валлонського руху оновлення Дідьє Рейндерс. Він розробив рекомендації щодо спільного фламандсько-валлонського проекту, який мав сприяти виходу з кризи. Ці рекомендації передбачали приведення кожним рівнем влади до рівноваги своїх фінансів, повноважень і сфер компетенції та забезпечення рівного представництва мовних груп у Сенаті. Але план Рейндерса не підтримали не лише фламандці, а й деякі валлони, зокрема франкомовні християнські демократи. Таким чином, чергова спроба вирішення політичної кризи виявилася невдалою.

Сьогодні Фландрія інвестує у власний Фонд майбутнього, спрямований на фінансування нових компетенцій, які вона може отримати в результаті реформи федерації. Фламандці прагнуть передусім регіоналізації ринку праці та змін податкового законодавства, а саме збільшення частки податків, які наповнюють місцевий бюджет і скорочення фінансування Брюсселя та Валлонії. За підрахунками фахівців, ці реформи принесуть Фландрії від 360 до 500 мільйонів доларів [6, с. 8]. Фландрія, яка є економічним локомотивом Бельгії, бореться за політичне домінування на федеральному рівні.

Німецький експерт М. Штабенів виділив три основні причини бельгійської політичної кризи: культурно-мовні суперечності, економічні протиріччя та кризу міжпартійної коаліційної структури, яка дозволяла створювати бельгійський коаліційний уряд [7, с. 1].

За результатами парламентських виборів 13 червня 2010 р. найбільшу кількість місць у нижній палаті парламенту отримали представники Нового фламандського альянсу. Король доручив лідеру валлонських соціалістів Елію ді Рупо координувати переговорний процес, який у вересні 2010 р. зайшов у глухий кут через небажання його учасників йти на поступки [8, с. 5]. Проте, незважаючи на гостру політичну кризу, Бельгія з 1 липня до 31 грудня 2010 р. очолювала Європейський Союз. Отже, внутрішні суперечності між мовними громадами і відсутність уряду не вплинули на авторитет країни на міжнародній арені.

У січні 2011 р. бельгійські громадські організації провели “Марш ганьби”, спрямований проти бездіяльності політиків і на підтримку єдності країни. Акцію було організовано за допомогою соціальних мереж, без участі політичних партій. Маніфестанти вимагали якнайшвидшого формування уряду на основі компромісу

між провідними політичними силами. Серед організаторів та учасників акції були як фламандці, так і валлони, а отже, політична ідентичність бельгійців поступово починає переважати над етнічною самосвідомістю окремих мовних груп. Загроза розпаду країни мобілізувала найбільш свідомих і політично активних громадян.

З другого півріччя 2011 р. спостерігаються певні зрушення у вирішенні політичної кризи. Так, наприкінці вересня 2011 р. провідні партії дійшли компромісу: Фландрія погодилася продовжити фінансування Валлонії в обмін на перегляд розподілу державних повноважень. Втім, варто зазначити, що ці домовленості ще не можна вважати остаточними, а отже, політична криза в Бельгії станом на 1 листопада 2011 р. не є остаточно вирішеною [9, с. 8].

Враховуючи поточну ситуацію в королівстві, не виключеним є варіант розпаду держави. У цьому випадку невизначеним залишається статус Брюсселя, який є переважно франкомовним, але оточений територією Фландрії. Серед гіпотез, які висувуються бельгійськими політиками щодо можливої долі столиці у випадку розпаду держави, варто відзначити прогноз міністра-президента уряду столичного регіону Шарля Піке, який не виключає можливості створення незалежного Брюссельського державного утворення, анклаву на зразок Монако [10, с. 39].

Отже, підбиваючи підсумок, можна стверджувати, що основним підґрунтям політичної кризи в Бельгії є конфлікт етнічної та політичної ідентичностей. Нині значна частина виборців усвідомлює себе насамперед фламандцями або валлонами, а вже потім бельгійцями. Відтак зростає представництво сепаратистських сил (особливо фламандських націоналістів) в органах державної влади, що ускладнює досягнення компромісу і створює умови для можливого розпаду країни. На нашу думку, майбутнє Бельгії як єдиної держави залежить значною мірою від трансформації політичної свідомості громадян, їх самовизначення як представників єдиної політичної нації.

Література:

1. Енциклопедия стран мира : [текст] / Глав. ред. Н. А. Симония. – М. : ЗАО “Издательство “Экономика”, 2004. – 1319 с.
2. Конституция Бельгии : [текст] // Конституции стран мира: В 3 т. – Т. 1 / Под общей редакцией Л. А. Окунькова. – М. : Издательство НОРМА, 2001. – 824 с.

3. Крылова И. Бельгия: опыт решения национальных проблем : [текст] / И. Крылова // Политическое образование. – 1989. – № 6. – С. 108-112.
4. Намазова А.С. Межнациональные отношения в Бельгии : [текст] / А. С. Намазова // Новая и новейшая история. – 1990. – № 4. – С. 14-22.
5. Бирюков С. В. Бельгийский федерализм как модель кризиса европейского федерализма : [текст] / С. В. Бирюков // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2009. – № 4. – С. 21-37.
6. Lamensch M. Riche, la Flandre prepare l’avenir [Text] / M. Lamensch // Le Soir. – 2008. – 3 jan. – P. 8.
7. Stabenov M. Belgiens Kernfrage [Text] / M. Stabenov // Frankfurter Allgemeine. – 2007. – 20 dez. – S. 1.
8. Коваль А. “Мы должны начать готовиться к концу Бельгии” : [текст] / А. Коваль // Зеркало недели. – 2010. – № 33 (11-17 сентября). – С. 5.
9. Паниев Ю. Раскол Бельгии отменяется [Текст] / Ю. Паниев // Независимая газета. – 2011. – 16 сентября. – С. 8.
10. Єсаулов С. Зовнішня політика “по-бельгійськи”, або Сепаратизм як наступна стадія федералізму : [текст] / С. Єсаулов // Політика і час. – 2007. – № 1. – С. 37-39.

УДК 378

Ніна Тверезовська, Тетяна Мельничук

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО СУТНОСТІ ПОНЯТТЯ “КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ” ПРИ ПІДГОТОВЦІ СТУДЕНТІВ

У статті розкрито сутність і зміст поняття “культурна ідентичність”. З культурологічної точки зору охарактеризовано художньо-творчу діяльність студентів як складову культурної ідентичності особистості. На прикладі Національного університету біоресурсів і природокористування України розкрито форми художньо-творчої діяльності студентів, показано їхній розвиток у пізнавчальній діяльності.

Ключові слова: ідентичність, культура, культурологічний підхід, театр, студія, гурток, клуб, позанавальна діяльність, творча діяльність, естетична діяльність.

N. Tverezovska, T. Mel'nychuk. Cultural studies approach to the essence of the concept of “cultural identity” in preparing students

The paper disclosed the nature and content of the concept of “cultural identity”. From the cultural point of view characterized by artistic and creative activities of students as part of the cultural identity of the individual. In the case of the National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine disclosed forms of artistic and creative activities of students, showing their development in extracurricular activities.

Keywords: identity, culture, cultural studies approach, a theater, studio, club, clubs, extracurricular activities, creative activity and aesthetic activity.

Н. Тверезовская, Т. Мельничук. Культурологический подход к сущности понятия “культурная идентичность” при подготовке студентов

В статье раскрыта сущность и содержание понятия “культурная идентичность”. С культурологической точки зрения охарактеризована художественно-творческая деятельность студентов как составляющая культурной идентичности личности. На примере Национального универси-

мета биоресурсов и природопользования Украины раскрыты формы художественно-творческой деятельности студентов, показано их развитие во внеучебной деятельности.

Ключевые слова: *идентичность, культура, культурологический подход, театр, студия, кружок, клуб, внеучебная деятельность, творческая деятельность, эстетическая деятельность.*

Постановка проблеми в загальному вигляді. Незалежність української держави, її трансформація у європейське співтовариство утворило нове культурне середовище, яке гостро потребує долати розрив між минулим і майбутнім задля духовної та семантичної “безпеки” з метою уникнення репрезентації своєї ідентичності через чужі культурно-антропологічні схеми та структури.

Шляхи пошуку демократичного й зрівноваженого балансу між “старими” та “новими” культурними ідентичностями простежуємо в інтелектуальних та мистецьких практиках, які наділяються привілеєм виходити поза межі повсякденної рутини, звільняти уяву, відновлювати те, що загубила більшість, набувати художніми чи іншими засобами нових ідентичностей, розширювати межі свободи, наданої в межах громадянського або посттоталітарного суспільств.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Категорія “ідентичність” – одна із найпоширеніших у філософії, психології, ентології, культурології, соціальної антропології тощо. У значенні “особистісного-Я” вона вперше була застосована У. Джеймсом, одночасно поєднуючи в собі два аспекти “Я-об’єднуюче” та “Я-об’єкт”. Послідовники У. Джеймса З. Фрейд, Е.Еріксон вивчали механізми взаємодії між особистістю та соціальною групою.

Мета – з культурологічного погляду розкрити культурну ідентичність у процесі навчання студентів.

Виклад основного матеріалу. Багатоаспектність характеру категорії ідентичності зумовлює й широкий свій зміст, включаючи різні сторони соціального буття, багатогранність людського досвіду та практичної діяльності людей. Сутність цього поняття змінюється з історичними соціальними і політичними умовами. У контексті зазначених процесів проблема ідентичності в сучасній Україні набуває особливо актуального значення. Таким чином, становлення української державності передбачає акцентування уваги

на цьому феномені. Мова йде як про ідентичність особистості, так і про ідентичність етносу в цілому, його матеріальної і духовної культури.

Культура – одне з найскладніших філософських і соціологічних понять, що охоплює величезний світ явищ. Сам термін походить від латинських слів “*colo*”, “*cultio*”, що означає обробіток, “*colore*” – обробляти, вирощувати, а пізніше – поклонятися та вшановувати богів чи предків. До середини I ст. до н. е. ці слова пов’язувалися із землеробською працею, але М. Катон пише, що обробіток окремої ділянки неможливий без особливого душевного настрою селянина. З часом це слово стало вбирати в себе все більш широке коло предметів, явищ, дій, загальними властивостями яких були їх неприродний, так би мовити “протиприродний”, характер, людинотворче, а не божественне походження. Відповідно і сама людина тією мірою, в якій розглядалася як творець себе самої, плід перетворення богоданного або природного матеріалу, потрапила в сферу культури і придбала поняття “освіта”, “виховання”.

Поступово поширюючись на виховання і навчання у XVII ст. слово “культура” починає вживатися як самостійний термін для означення духовного світу людини, яка здатна протистояти природі.

Отже, в буденній свідомості “культура” виступає як образ, що об’єднує науку, релігію, мистецтво та ін. Саме вона відрізняє людину від решти живих істот, тобто, означає універсальне відношення людини до світу, через яке створює світ і себе. Кожна культура є способом інтелектуально-творчої самореалізації людини. Тому вивчення інших культур збагачує нас новими знаннями, творчим досвідом.

Таким чином, культура – універсальний спосіб творчої самореалізації людини через прагнення розкрити і ствердити сенс людського життя у співвідношенні з сущим, постаючи перед людиною як смисловий світ, що надихає, об’єднує і визначає спосіб буття і світовідчужання людей [2, с. 14].

Динаміка взаємин культури і людини виявляється в тому, що в різні періоди свого життя вона опановує і розвиває різні пласти життєдіяльності: матеріальний, технологічний, сенситивний, художній, духовний, плотсько-емоційний. Залежно від багатьох об’єктивних та суб’єктивних чинників у самій людині переважає та або інша позиція щодо культури: споживча, креативна, творча, новаторська,

відтворююча. Але за будь-яких обставин культура є потужним джерелом розвитку людини, її соціалізації й індивідуалізації.

На основі вищесказаного ми узяли за основу поняття про культуру як особливий соціальний механізм накопичення, зберігання і трансляції людського досвіду. Одним із проявів культури виступає система норм і цінностей, які трансформуються в соціальну пам'ять. Отже, в суспільстві культура виконує функцію соціальної генетики [3, с. 25].

Культура особистості – це система знань, поглядів, переконань, умінь, що сприяють виникненню механізмів і технологій використання накопиченої соціальної інформації, яка, своєю чергою, транслюється в усі аспекти життєдіяльності людини, утворюючи культурний генофонд суспільства. У зв'язку з цим і культура, і особистість – поняття взаємопов'язані та взаємообумовлені [1].

Освіта як сфера соціокультурної діяльності, дає великі можливості для усвідомлення світової культури і формування в особистості культурологічної основи [4, с. 146].

Основні напрями культурологічних досліджень визначаються можливостями культурології в художньо-естетичному впливі на особистість.

Ось чому культурологічна парадигма професійної освіти має бути орієнтована на розвиток особистості як основного творця і носія культурних цінностей.

Художньо-творча діяльність студентів – активна форма виховання й водночас прояву естетичного ставлення молоді до мистецтва, що відрізняється особливим естетизмом мети, обраних засобів, різноманітністю художніх дій, креативністю результату. Очевидно, що відображення життя в різних формах художньо-творчої діяльності співвідноситься з наявним для конкретної особистості естетичним ідеалом, який несе в собі красиве в міру своєї істини, народності, гуманізму, адже людина розглядає й оцінює навколишніх і себе в цьому світі з огляду на усталені суспільні уявлення про прекрасне і потворне, трагічне і комічне, високе і низьке. Саме тому науковці вбачають творчу діяльність частиною естетичної, оскільки мета першої має естетичну спрямованість на адекватне сприймання творів мистецтва.

У художньо-творчій діяльності відбувається формування й водночас відбиття духовних потреб особистості. Активна в ній

участь особистості поступово призводить до реалізації творчого потенціалу, якісної зміни світогляду, переконань і поведінки, перетворення її в суб’єкт естетичної діяльності (В. Бутенко, В. Волкова, О. Глузман, О. Кучерявий, О. Пономаренко та ін.). Отже, між потребами й діяльністю існує взаємозворотній процес, який безпосередньо стосується художньо-творчої діяльності студентів (Л. Виготський, М. Джижар’ян, О. Леонт’єв, В. Петрушина, С. Рубінштейн). Саме діяльність виступає універсальною формою самоствердження людини, у реалізації якої відбувається активне засвоєння об’єктивної дійсності, створення нових суспільно-природних комплексів і соціальних утворень.

Зауважимо, що найчастіше художньо-творча діяльність спонукається низкою мотивів-потреб, а саме: потребою у спілкуванні з музикою; потребою у спілкуванні з людьми через музику; потребою в самореалізації творчого потенціалу, тощо.

Результати наукових досліджень і власний досвід дозволили дійти висновку щодо позитивного впливу художньо-творчої діяльності на інші аспекти професійної підготовки та діяльності студентів, які гармонійно поєднують навчання з творчою діяльністю й мистецтвом. Адже саме в художньо-творчій діяльності, на основі естетичного досвіду відбувається удосконалення смаку, мобілізуються репродуктивні та продуктивні сили й здібності, творча уява. Творчість надає вихід реалізації індивідом унікальних потенцій, тому між процесом творчості й здатністю людини до виконання суспільно значущої діяльності, що набуває характеру самореалізації, існує прямий зв’язок. Науковці доводять: якщо людина освоїла творчість повною мірою – і за процесом її впливу, і за результатами – значить, вона вийшла на рівень духовного розвитку, оскільки їй доступне переживання моментів поєднання всіх внутрішніх позитивних якостей (Г. Горбуліч, І. Карпенко, О. Кучерявий та ін.).

Найповніше риси творчої особистості (швидкість мислення, здатність до аналогій і протиставлень, експресивність, уміння переключатися з одного класу об’єктів на інший, адаптаційна гнучкість або оригінальність, уміння надавати художній формі необхідних рис), які виявляються в будь-якому виді творчої діяльності, визначив Д. Гілфорд.

Художня діяльність як діяльність митця, неможлива без творчості, проте вона передбачає досягнення соціально-значущого ре-

зультату завдяки надзвичайним здібностям музикантів, художників, поетів тощо, які роблять ці досягнення можливими.

Мистецтвознавці та психологи відзначають особливу роль натхнення, що пробуджує незвичайну творчу енергію, робить процес художньої творчості надзвичайно плідним і результативним. Вони визначають його як специфічний творчо-психологічний стан ясності думки, інтенсивності її роботи, багатства й швидкості асоціацій, глибокого проникнення в суть життєвих проблем, могутнього сплеску накопиченого в підсвідомості життєвого й художнього досвіду й безпосереднього включення його у творчість (Н. Миропольська, Б. Теплов, Б. Юсов та ін.).

Художньо-творча діяльність розуміється як самодіяльність, що охоплює зміну дійсності й самореалізацію особистості в процесі створення матеріальних і духовних цінностей.

Естетична діяльність визначається як форма специфічно людського активного ставлення до світу, змістом і метою якої є зміна й перетворення світу за законами краси; специфічний вид практично-духовної (створення творів мистецтва, фольклор, дизайн) і духовної (естетичне споглядання, естетичне сприймання) діяльності.

Ю. Борєв, характеризуючи художньо-творчу діяльність у більш широкому значенні, виділяє в ній два паралельні рівні – діяльність, спрямовану безпосередньо на внутрішній світ людини, яка включена в художньо-естетичну діяльність, її самооцінку, самотворення, внутрішній діалог із собою, і діяльність, спрямовану назовні. Основою художньої діяльності, яка ґрунтується на одному з видів мистецтва, учений вважає творчість за законами краси. Естетичну діяльність він підрозділяє на практичну, художньо-практичну, художньо-творчу, художньо-рецептивну (сприйняття творів мистецтва), рецептивно-естетичну, духовно-культурну (відтворення ідеалів особистого смаку, винесення смакових суджень, оцінок).

М. Каган у продовження діалогу щодо сутності художньої та естетичної діяльності виділяє п'ять її видів, зокрема перетворювальну, пізнавальну, ціннісно-орієнтаційну, комунікативну й художню. Саме художня діяльність утворюється за допомогою синтезу інших видів діяльності. У результаті виникає своєрідне взаємопроникнення видів діяльності зі структурними елементами мистецтва, з чого автор доходить висновку про мистецтво як “образну модель людської життєдіяльності”.

Найближче до характеристики саме художньо-творчої діяльності наблизився С. Раппопорт. Духовно-практичний вплив, за його твердженням, передбачає художнє пізнання дійсності, художньою оцінкою в процесі сприймання твору; переживання, роздуми, викликані твором, виконавчою чи творчою діяльністю під впливом отриманих вражень.

Важливим питанням виступає проблема ієрархії ціннісних рангів, що характеризує ступінь схильності людини до художньої творчості. До таких учені зараховують: здібності – обдарованість – талановитість – геніальність. Художня обдарованість припускає гостру увагу до життя, уміння вибирати об’єкти уваги, закріплювати в пам’яті ці враження, витягати їх з пам’яті й включати в багату систему асоціацій і зв’язків, які диктуються творчою уявою. Діяльністю в тому чи іншому виді мистецтва, у той чи інший період життя займається багато хто з більшим або меншим успіхом. Людина художньо обдарована, створює твір, що має стійку значимість для певного суспільства на значний період його розвитку. Талант породжує художні цінності, що мають неминуче національне, а часом і загальнолюдське значення. Геніальний же майстер створює найвищі загальнолюдські цінності, що мають значимість на всі часи.

Ставлячи художньо-творчу діяльність на один з головних щаблів навчально-виховного процесу, ми намагались включити у неї студентів, починаючи із загострення їхньої уваги до явищ світу музики, розвитку вміння утримувати їх у пам’яті та осмислювати, самореалізуватись у різних видах художньо-творчої практики (Б. Юсов).

Художньо-творчу діяльність більшість науковців розглядає у нерозривній єдності сприйняття – виконавства – творчості під впливом сприйнятого. Забігаючи уперед, зазначимо, що в побудові програми експериментальної роботи ми також урахували значення цієї тріади, проте не завжди її елементи були невід’ємні в часовому й просторовому вимірах.

Проаналізуємо найбільш поширені види художньо-творчої діяльності студентів в умовах позааудиторної роботи Національного університету біоресурсів і природокористування України.

Найбільш доступним видом творчого виконавства є *вокально-хоровий спів*, який, звертаючись до емоцій та почуттів, зароджує

різноманітні складні переживання, надає можливість для самовираження та самореалізації молоді. Заняття співом приводить у дію всю систему емоційно-образного мислення, має велике значення психічного ставлення особистості, розвитку її загальнолюдських і особистісних якостей. Образи вокально-хорової музики збуджують емоційні переживання, усвідомлення змісту художнього твору, примушують замислитися над пошуком істини, ідеалу. Заняття співом запускає в хід усю систему емоційно-образного мислення, має велике значення в психічному становленні людини, у розвитку її особистісних якостей. Образи вокально-хорової музики спонукають до емоційного співпереживання, усвідомлення змісту хорової музики змушує задуматися над пошуком істини, прагненням до ідеалу.

Мова вокально-хорової музики – мелодія, слово, музична форма, ритм, динаміка, тембр, темп тощо – викликають роботу всіх органів почуттів, розвивають музичні здібності, сенсорну культуру, виховують музично-естетичний смак, впливають на розвиток особистості. Усе це разом узятє є засобом досягнення однієї мети – дати змогу молоді завдяки голосу зблизитися з музикою настільки, щоб бути не тільки пасивним або в кращому випадку сприятливо налаштованим мовчазним слухачем, а прийняти її, відтворити власні враження, переживання всіма доступними художніми засобами.

Народний ансамбль пісні і танцю “Колос” (художній керівник та диригент – заслужений працівник культури України С. Семановський) створено у 1957 році з метою розвитку професіоналізму, ритму, розширення народного жанру, географії танцю, виховання інтелігентності, художнього та естетичного смаку, самоорганізації студентів, удосконалення художньо-виконавського рівня, організація концертної діяльності.

Репертуар ансамблю багатий і різноманітний. Основу складають обробки українських народних пісень, авторські пісні, народні танці в оригінальних постановках, масштабні вокально-хореографічні композиції.

Провідним колективом серед аграрних закладів України є *Народний духовий оркестр* університету (керівник – лауреат Міжнародного конкурсу В. Якимчук) створений у 1947 році. Колективу притаманна громадська активність, високий професіоналізм, бажання здобувати нові мистецькі вершини.

За значні досягнення у пропаганді музичного мистецтва у 1976 році колективу оркестру було присвоєно високе звання “Народний”. Його основу складають студенти різних факультетів. Провідну роль відіграють також професійні музиканти – концертмейстери груп.

Репертуар складається зі старовинної музики, творів сучасних композиторів, обробка популярних й українських народних мелодій тощо.

Вокальний гурт і студію “Октава” (художній керівник – Г. Каргальцева) створено у 1998 році як ансамбль солістів.

Вокалісти знайомляться з різноманітними стилями в музиці. У репертуарі – джазові композиції, сучасні обробки народних пісень світу, низка українських пісень. Гурт є неодноразовим лауреатом Всеукраїнських конкурсів та фестивалів народної творчості.

Багато років в університеті працює *студія академічного співу* (керівник – заслужена артистка України, доцент кафедри культурології Н. Шелепницька). Її учениця (аспірантка Інституту бізнесу) – Худіч Лілія – вступила до Національної музичної академії ім. П. І. Чайковського (клас народної артистки України Є. Мірошниченко).

Вихованці студії – призери різноманітних фестивалів та конкурсів.

Камерний академічний хор (художній керівник – Л. Шкварун) було створено у 2005 році. На базі хору діє вокальний ансамбль, основним завданням якого є ознайомлення студентів із неповторною скарбницею світової та української хорової музики.

Колектив виконує твори вітчизняних та зарубіжних композиторів, класиків.

Розвиток духовності студентів засобами музики; формування ціннісних орієнтацій; вироблення естетичного ставлення до музичного мистецтва; відвідання київських театрів з наступним аналізом мистецтва лежить у діяльності гуртка *“Духовність і музика”*.

Іншим видом художньо-творчої діяльності студентів є *спеціально організоване сприймання музичних творів* з наступною *художньою комунікацією* в межах факультативного курсу чи гуртка. Незважаючи на те, що науковці вбачають першочерговість сприймання серед інших видів художньо-творчої діяльності, ми розглядаємо його на другому місці, оскільки, на жаль, в університетському житті організоване художньо-естетичне сприймання музичних

творів не є поширеною формою роботи. Водночас значення культури у формуванні особистості, розвитку її музично-естетичних смаків важко переоцінити.

Музичне сприйняття за В. Остроменським – найбільш всеосяжний вид музичної діяльності – ґрунтується на всіх здібностях тих, хто входить у структуру музикальності. Але разом з тим музичне сприйняття, якщо воно є єдиним або основним видом музичної діяльності, також позначається на характері музикальності.

Музичне сприйняття як один з видів музичної діяльності, поєднаний з музичною творчістю, музичним виконавством і сприйняттям музичних творів. Творчість, виконавство і сприйняття музики підлеглі загальним, єдиним музичним закономірностям, обумовленим специфічною сутністю музики як різновиду мистецтва. І якщо хоч один з цих видів музичної діяльності, незважаючи на властиві тільки йому особливості, не підкорився б цим закономірностям, музика не змогла би бути самостійним видом мистецтва, своєрідною формою суспільної свідомості.

Учений справедливо визначає музичне сприйняття найбільш всеосяжним видом музичної діяльності, яке вимагає необхідної певної підготовки, що дає можливість розбиратися в музичних творах, оцінювати їх, відбирати у свій художній фонд лише найбільш яскраві зразки музичного мистецтва. Визначаючи процес музичного сприйняття єдиним і неподільним, учений все-таки виділяє в ньому кілька етапів. Зокрема, *первісне сприйняття*, що є, по суті, емоційно-образним відбиттям музичного твору в його об'єктивній цілісності й різноманітті; сприйняття – переломлення змісту музичного твору в призмі творчих можливостей та індивідуального досвіду слухачів; сприйняття збагачене індивідуально-особистісним ставленням слухача.

У низці наукових праць розкривається значення окремих видів художньо-творчої діяльності студентів, характеризуються особливості її перебігу, підкреслюється роль певних чинників, що стимулюють її активність. Так, Т. Скорик досліджує окремі види художньо-творчої активності студентів як складової естетичного досвіду. Застосуванню засобів інструментальної музики у професійній підготовці присвячено дослідження Л. Гончаренко. О. Дем'янчук вказує на роль музично-естетичних інтересів як вибіркової спрямованості особистості на пізнання мистецтва саме під впливом його емоційної

привабливості, що проявляється в активному прагненні до музично-творчої діяльності та в потребі естетичної діяльності. Вивченню досвіду організації художньо-творчої діяльності в естетичному вихованні майбутніх педагогів присвячено дослідження С. Мельничука, в якому охарактеризовані різні види художньо-творчої діяльності студентів у різні роки минулого століття: творчу продуктивну (образотворчу, літературну, засобами декоративно-прикладного мистецтва); репродуктивну естетичну діяльність, зокрема хорів, вокальні, хореографічні, музичні колективи; творчо-репродуктивну, до якої належить діяльність творчих колективів, що мають високе звання “народних” – театри, ансамблі, хорів колективи тощо; дослідницьку естетичну діяльність.

Досліджуючи природу музично-естетичних орієнтацій студентської молоді В. Дряпіка підкреслював, що людина намагається в музично-творчій діяльності одержати задоволення, естетичну насолоду, що стає можливим, якщо вона відчуває глибокий музично-естетичний інтерес, який зумовлює ту чи іншу глибину впливу на людину, оскільки сприяє добровільному перетворенню цінностей музичного мистецтва на глибоко особистісні цінності.

Отже, аналіз досліджень з питань організації художньо-творчої діяльності, ознайомлення з досвідом окремих університетів свідчить, що одним з ефективних засобів мотивації та формування у студентів потреб до творчої самореалізації в різних видах художньо-творчої діяльності є вивчення вихідного рівня естетичної обізнаності, що дає можливість усвідомити прогалини в естетичній та художній освіті, цілеспрямоване заохочення студентів, починаючи з перших місяців навчання, до участі в активних формах художньо-творчої діяльності.

Привабливою, престижною й перспективною для молоді є *соціокультурна дозвілєва діяльність* у межах вільного від навчання часу, яка визначається як якісно новий рівень використання молоддю свого дозвілля, що виявляється в активній діяльності, спрямованій на особистий розвиток через засвоєння певної системи знань, цінностей, норм, зразків. Інакше кажучи, це певний рівень використання свого вільного від навчання часу, що охоплює не лише його обсяг і структуру, а й змістовну, якісну сутність – культурні й соціальні цінності, норми, знання, зразки художньої творчості.

У Національному університеті біоресурсів і природокористування в позанавчальний час значна увага студентів спрямовується на художньо-творчу діяльність. Запропоновані кафедрою культурології гуртки, клуби, молодіжні організації тощо дали змогу це здійснити. Так, за бажанням студенти могли відвідувати гуртки, танцювальні, естрадні, вокальні ансамблі; краєзнавчі клуби; музичну вітальню; народні та бальні танці; тощо.

Розглянемо ці форми роботи.

Заняття у вітальні “Золота ліра” дають можливість студентам ознайомитися з музичними шедеврами світової та національної класики; удосконалюючи виконавчу майстерність у вокальному та інструментальному жанрах студенти самоорганізують себе як особистість з почуттям власної гідності та національної самосвідомості.

Гурток створено з метою виховання естетичних смаків студентів, розширення і поглиблення знань молоді про класичну музику, прищеплення любові до духовних цінностей людства, виховання освічених культурних громадян України.

Завдання реалізуються через організацію діяльності виховного студентського колективу, який ставить за мету вивчення історії народної та світової музики; київської філармонії; відвідування музичних вистав з наступним їх обговоренням, що сприятиме розвитку художньо-естетичних здібностей студентів.

В основу роботи гуртка покладено принципи національного виховання, а саме: національної самосвідомості; любові до рідної землі, свого народу, української мови; шанобливе ставлення до культурної спадщини народів світу та українського народу.

Гурток любителів театру “Мельпомена” створено з метою виховувати естетичні смаки студентів, розширювати і поглиблювати знання молоді про драматургію і театр, прищеплювати любов до духовних цінностей людства, виховувати освічених культурних громадян України. На заняттях студенти вивчають особливості театру Стародавньої Греції, шкільний театр і вертеп в Україні, західноєвропейський театр у добу Відродження та Класицизму, знайомляться з творчою діяльністю Івана Котляревського – драматурга і організатора театру, історією київських театрів, творчістю режисера Леся Курбаса, сучасним театральним життям Києва.

Практичним втіленням набутих знань стали відвідування студентами театральних вистав: “За двома зайцями”, “Весілля Фігаро” (Український драматичний театр ім. І. Франка), “Кайдаші”, “Голубка” (Молодий театр), “Свідок обвинувачення” (студентський театр “Березіль”).

Художня студія “Голосіївська палітра” за мету ставить: виховання у студентства почуття прекрасного (естетичне виховання); розкриття їхніх творчих здібностей; підвищення культурного та загальноосвітнього рівнів.

Основні завдання художньої студії полягають у: навчанні основам образотворчого мистецтва (поняття про композицію, колорит, перспективу тощо); ознайомленні з видами і жанрами образотворчого мистецтва; опануванні різноманітною технікою малювання на рівні, необхідному для занять зі своїми дітьми або веденні гуртка образотворчого мистецтва тощо.

У гуртку *“Харизматичний оратор”* (керівник – ст. викладач І. В. Грищенко) студенти оволодівають практичними навичками різноманітних комунікативних стратегій, знайомляться із засобами ведення дискусії, вчать ся майстерності почувати себе впевненими, сильними ораторами, які легко спілкуються з будь-якою аудиторією, навчаються долати страх перед аудиторією, невербально впливати на людей, конструктивно критикувати, грамотно давати поради тощо.

Отримані знання та вміння мають допомогти студентам реалізувати свої ідеї, мрії та прагнення, використовуючи ораторське мистецтво як інструмент для зміни світу на краще.

Екскурсія – пізнавальний вид діяльності, що сприяє активному сприйняттю студентами нових знань із національної історії та культури. Екскурсійна робота є важливою формою позааудиторної навчально-виховної роботи, дієвим засобом здійснення комплексного підходу у справі національного і патріотичного виховання студентської молоді.

Гурток *“Київ – очима студентів НУБіП України”* є складовою частиною освітньої та культурно-виховної роботи студентської молоді.

Народний студентський театр “Березіль” (керівник – М. Вороненко, актор Молодого театру) своєю метою ставить розвиток акторських здібностей і творчих талантів студентів. Займаючись у театрі студенти ставлять вистави: “Стіна” (Ю. Щербак), “Циліндр”

(Е. де Філіппо), “Підступність і кохання” (Ф. Шіллер), “Кохання по-французьки” (М. Камулетті), “Весілля Фігаро” (Бомарше), “Свідок обвинувачення” (Агата Крісті).

У травні 2008 р. Постановою Колегії Головного управління культури і мистецтв студентському театру “Березіль” присвоєно звання “Народний”.

Студентський клуб “Культура твого регіону” створено з метою поглибленого вивчення історії та культури свого села, селища та містечка, де народився і проживає студент, особливостей культурного розвитку цієї місцевості, життя та діяльності визначних представників науки, літератури та мистецтва, що народилися, або проживають в ній, інтелектуального виховання студентів, поваги та любові до історико-культурної спадщини своєї країни, регіону, власного місця проживання, формування високої культури та естетичного смаку, відчуття громадянської відповідальності.

Гурток “Мистецтво сервірування” було створено з метою виховання естетичних смаків студентів, розширення і поглиблення знань щодо культури харчування.

Основними завданнями гуртка виступають ознайомлення з історією сервірування; навчання основам мистецтва сервірування; опанування різноманітним технікам сервірування тощо.

Заснований у листопаді 1996 року ансамбль бального танцю “*Чарівність*”, підготувавши понад 500 пар, більшість з яких є лауреатами та призерами міських, обласних, республіканських та міжнародних змагань зі спортивного бального танцю, мистецьких конкурсів та фестивалів народної творчості, є справді тією формою діяльності, яка допомагає студентам розкрити свої здібності й таланти.

Майже за 16 років свого існування ансамбль став активним учасником культурних заходів, запроваджених керівництвом НУБіП України, Київською міською та Голосіївською районною державними адміністраціями, іншими державними, мистецькими та спортивними установами. Учасники ансамблю виступають майже на всіх найпрестижніших сценах та танцювальних майданчиках м. Києва – це Національний палац “Україна”, Національний оперний театр ім. Т. Г. Шевченка, театр ім. І. Франка, театр ім. Лесі Українки, Палац спорту, Будинки кіно та ін.

Висновок. Отже, культурна ідентичність має не аби-який вплив на розвиток особистості. Кафедра культурології, опікуючись різнобічним розвитком студентства університету, сприяє розкриттю талантів кожної особистості.

Література:

1. Ананьев Б. Г. К психофизиологии студенческого возраста / Б. Г. Ананьев // Современные психолого-педагогические проблемы высшей школы / Под ред. Б. Г. Ананьева, Н. В. Кузьминой. – Вып. 2. – Л. : ЛГУ, 1974. – С. 3-15.
2. Культурология : учебное пособие / Сост. и отв. ред. А. А. Радугин. – М. : Центр, 2001. – 304 с.
3. Лайзанс П. Этика Канта и современность / П. Лайзанс. – Рига : АВОТС, 1989. – 225 с.
4. Хейстер И. М. К вопросу о моделировании объема знаний выпускников ВУЗа / И. М. Хейстер // Научная организация труда в ВУЗе. – М., 1989.

УДК 37.013

Ганна Павлова**ЯКІСТЬ ОСВІТИ ЯК АКсіОЛОГічна КАТЕГОРіЯ**

У статті розглядається розуміння якості освіти як аксіологічна категорія, що зумовлює необхідність постійного безперервного переформулювання навчального наповнення, а також уможливорює ідеологічну зміну, основною цінністю якої є якість життя або якість життєдіяльності, що фокусується на ситуаціях, в яких цінність є невід'ємною частиною.

Ключові слова: якість освіти, цінність, аксіологічна категорія, освіта, особистість.

G. Pavlova. Quality of education as an axiological category

The article is devoted to studying of quality of education as an axiological category, which leads to the need to constantly redefine an educational content for a deeper understanding of the impacts of human culture, to a new consideration of more integrated and balanced understanding of experience, as well as, enables an ideological change, the basic value of which is quality of life.

Key words: quality of education, value, axiological category, education, individual.

A. Павлова. Качество образования как аксиологическая категория

В статье рассматривается изучение качества образования как аксиологическая категория, что приводит к необходимости постоянного переформулирования учебного наполнения, которое имело бы более глубокое определение достояний человеческой культуры, а также делает возможным идеологическое изменение, основной ценностью которого является качество жизни.

Ключевые слова: качество образования, ценность, аксиологическая категория, образование, личность.

Освіта є органічною частиною духовного життя суспільства, в системі якої створюється майбутнє, продукуються і передаються соціокультурні та особисті цінності. Мета будь-якої освітньої системи полягає у формуванні такого практичного світогляду людини, який би якнайкраще поєднував власну професійну діяльність

із тими загальними світоглядними цінностями, які є основою цієї системи. У зв'язку з цим виховний процес як невід'ємна частина освіти безпосередньо пов'язаний із природним введенням різноманітних аксіологічних орієнтирів у духовно прагматичну систему ставлення людини до відомого і невідомого в собі, а також в тому, що є навколишнім середовищем існування особистості. Якісність освіти егалітарно уможливує створення необхідних умов для власного усвідомлення різноманітних цінностей, діаметральність яких надає змогу особистості крізь власну сутність відчувати буттєві цінності, що є відтворенням світу.

Зміст цінностей зумовлений як соціально, так і історично. У процесі становлення людства й окремих етносів змінювався характер ставлення людей до навколишнього світу, до самих себе, до інших людей, до праці як необхідного способу самореалізації, і одночасно з цим змінювалися і вектори стосунків, що визначають цінності суспільної свідомості. Ціннісні пріоритети завжди були пов'язані з людиною, змістом її життя і діяльності, що відбувається у певному етнокультурному контексті. Мислення та усвідомлення світу крізь призму цінностей безпосередньо пов'язані зі специфічною, вкоріненою в глибинах психофізіологічною і діяльнісною природою людини щодо осягнення світу як світу таких предметів, речей та ідей, що осмислюються як важливі, істотні, значущі, в якому світ соціального буття, під яким розуміють культуру як ціннісно-смислову реальність, відкривається людині лише будучи тією чи іншою мірою осмисленим, тобто таким, що має диференційну значущість, постає організованим за ієрархічним принципом, отже, є ціннісним.

Така ціннісна, понятійна оцінка є умовою збереження і розвитку індивіда. Цінності, що трактуються у філософському плані, фіксують універсальну характеристику буття, ієрархічність його пластів і рівнів, а також світ людських предметів та ідей з приводу цих предметів як особливих модусів буття, що реально творять культуру, в той час як знання є опосередкованим не лише суб'єктивними переконаннями дослідника, але і тим світом ідей, образів, концепцій, способів організації соціального буття, що детермінують дослідницькі переконання як відправні точки пізнання. Людське знання завжди є детермінованим цінностями, постаючи ціннісно орієнтованим. Український дослідник І. Г. Стрелецька зазначає, що в ході еволюції і становлення свідомості як рівня психічної орга-

нізації суб'єктивного людина набула фундаментальної властивості з організації свого буття – виокремлювати значуще і незначуще за допомогою механізму оцінки, що дозволяє у формі психічного процесу (діяльність регуляторної формації мозку) розсікати (ділити) реальність, телеономно й ціннісно її освоювати, закріплювати в індивідуальній пам'яті й колективній свідомості “значуще” (значення і смисли) як елементи знання про дійсність. Єдність значень і смислів як структурних компонентів будь-якого предмета як цінності й утворюють ціннісно-смыслову “тканину” соціального буття, упорядковуючи та ієрархізуючи його в систему соціальних відносин моделей життєдіяльності, соціальні інститути [12].

Якість освіти має безпосереднє відношення до наповнення освіти, основи для формування ціннісних орієнтацій особистості, де зміст освіти – це педагогічно адаптована культура людства, що виявляється в породженні нових культурних значень, цінностей, форм діяльності, в підтримці старої спадщини через її переосмислення й інтерпретацію в індивідуальному культурному космосі людини [11]. Як опорна категорія, що характеризується “Енциклопедією освіти” як “комплексна характеристика, яка відображає діапазон і рівень освітніх послуг, що надаються системою освіти відповідно до інтересів особи, суспільства і держави” [3, с. 1016], якість освіти – це безперервний процес переформулювання та перепрочитання ідеалів для максимально швидкого узгодження швидко зростаючого рівня культури “з просторово-часовою та індивідуально-природною обмеженістю людини у споживанні культурної спадщини” [6, с. 74] з метою максимального узгодження суперечностей між індивідуально неосяжним масивом культури та межами пізнання окремого індивіда, а також підвищення життєвої соціокультурної відповідності освіти, що “полягає у гармонізації відносин освіти з суспільством, людиною, природою, культурою” [6, с. 76].

Якість освіти як сукупність “середнього нейтрального”, що безперервно оновлюється, разом із варіантами й інваріантами норм, які є необхідними в теперішньому для розуміння стандартів ідеалу освіти майбутнього, є суттєвою категорією моделювання, що, згідно з Е. С. Макаряном, становить якісно новий механізм самозбереження людства, нову форму випереджаючого відображення [7, с. 239]. Основною проблемою моделювання трансформації освітніх систем в умовах “вибухового оновлення масиву культури,

що детермінує людську діяльність” [6, с. 73], є та, що механізми зворотних зв’язків із залученням культурної традиції не встигають реагувати на швидкоплинні зміни у соціокультурному житті. У цьому контексті прогностичне моделювання повинне бути перенесене з індивідуального рівня на соціумний із, на думку Е. С. Макаряна, потісненням характерного для процесів стихійної еволюції методу “спроб і помилок”, що полягає в апробації системою на власному досвіді різних альтернатив розвитку та у відборі відповідних способів діяльності [7, с. 264]. В такому контексті якість освіти має забезпечувати соціокультурну підтримку індивідуальним задаткам і обдаруванням особистості, що формується [2].

Якість освіти як безперервний процес забезпечення і гарантування усіх можливих умов для всебічного розвитку особистості, пізнання власної сутності, набуття необхідного досвіду для адаптації в навколишньому середовищі, уможлиблює пріоритетність формування “автентичної” особистості, яка здійснює вчинки, що відповідають природі речей, розуміє і відчуває Істину й Красу, здійснює Добро, протистоїть цинізму й здійснює вчинки на тому рівні моральності, який вона справді вважає відповідним внутрішній та зовнішній реальності, вчинки, що відповідають її сутності та сутності взаємозв’язку “Я – інше” (люди, соціум, природа, Всесвіт), і несе відповідальність за свої вчинки. Така особистість є розвинутим суб’єктом діяльності й соціальних відносин, характер яких детермінований стійкою системою гуманістичних буттєвих (екзистенціальних) цінностей [9].

Потрібно наголосити на тому, що якість освіти як категорія філософії не є категорією оцінювання цінностей. Однак важливим, на нашу думку, є те, що чим вище ступень якості освіти, тим безмежніший є доступ людини до інформації, що уможлиблює пред’явлення ціннісних домінант (загальноприйнятих та альтернативних). Розуміння якості освіти як аксіологічної категорії є передумовою імплементації егалітарного доступу до багатовимірної інформації. Рух інформації, що розгортається, трансформується у взаємодії з іншою матеріальною та інформаційною реальністю, матеріалізується в біологічній та соціальній, є основною формою руху, що забезпечує становлення і розвиток особистості. При цьому досвід свободи та творчості особистості варіюється залежно від кількості, масштабу і глибини (або якості) інформації, що забезпечення якості освіти робить доступною егалітарно.

Аксіологічними домінантами освітнього простору виступають свобода і творчість особистості. Поняття свободи є однією з фундаментальних філософських категорій і трактується як “універсальна культура суб’єктного ряду, що фіксує можливість діяльності й поведінки в умовах відсутності зовнішнього цілеспрямування [4, с. 935]”. Категорія свободи характеризує всі специфічні прояви суб’єкта, так само як і культури, і соціуму. Свобода становлення особистості в освітньому процесі не лише артикулюється як оптимізуючий чинник, а й обґрунтовується як необхідна умова внутрішнього становлення самосвідомості, що детермінується умовами його внутрішньої суб’єкт-суб’єктної структури. При цьому об’єктивні детермінанти (тобто цінності, що привносяться в освіту суспільством) не випускаються з уваги, але (у випадку особистісного людського розвитку) вони діють, лише будучи охопленими й асимільованими внутрішньою структурою свідомості. В такому розумінні свобода обумовлена не усвідомленням зовнішньої необхідності, проте пов’язана умовами суб’єкт-суб’єктної позиційності свідомості, і в такому значенні є внутрішньо визначеною [8].

Іншою базисною цінністю сучасної освіти є творчість. Феномен творчості є багатоаспектним і багатограним, в той час як філософський аспект творчості розуміється як діяльність людини зі створення нових об’єктів, якостей, образів, знань, смислів. Традиційно творчість визначається через новизну створюваного матеріального або ідеального продукту. Однак, у контексті сьогодення уявляється важливим наголосити неklasичне розуміння творчості через позицію смислової домінанти “Іншого”. Творчість – творення – у принципі пов’язана з екзистенціальною самовіддачею, а зовсім не зводиться до самовираження або до винаходу нового. Творчий потенціал особистості будується на здатності до творчої самовіддачі; гранично – на можливості пожертвувати собою заради буття іншого. Самовираження і новизна є лише поверхневими і вторинними характеристиками творчості. Г. Батіщев справедливо вказує: “Людина у творчості передусім сотворяє ... свій долетворчий шлях і самого себе як подорожнього [1, с. 272]”. Творчість як творча самовіддача набуває смислу в “іншодомінантному” (проінтерпретований Г. Батіщевим термін О. Ухтомського) типі особистості [9].

Однією з проблем реалізації якості освіти крізь призму таких ціннісних домінант освіти, як свобода і творчість, є те, що забез-

печення якості освіти має відношення до сфери управління якістю освіти, отже, до авторитарності. Авторитарність вимагає покори, де така покора може бути конструктивною лише за умови, якщо директиви підлеглим не ставляться під питання, отже приймаються без будь-якого сумніву з боку підлеглих. Таким чином, суб'єктами освіти крізь призму авторитарності є підлегли, чия поведінка має характеризуватися автоматичністю без рефлексії, згодою стосовно ідентичності та цілей, відсутністю сумнівів для забезпечення неоспорення дій. Вирішення конфлікту між якістю освіти як аксіологічної категорії та якістю освіти як політичної категорії управління освітою може бути знайдено шляхом постійної безперервної модифікації, доповнення, узгодження і розуміння неузгодженості розуміння якості освіти як багатовимірного поняття.

Свобода і творчість особистості як аксіологічні доміанти освіти також входять у протиріччя із авторитарністю самі по собі. Загальні цінності спільноти не завжди збігаються із особистими, проте забезпечення егалітарної якості освіти вимагає пред'явлення як соціокультурних цінностей, що оцінюються як позитивноцінними крізь призму визначеної спільнотою, суспільством, людством системою цінностей, так і альтернативних цінностей. Розуміння якості освіти як аксіологічної категорії зумовлює можливість вибору особистістю власного оціночного судження щодо будь-якої цінності, в той час як власний досвід розуміння цінності ґрунтується на власному виборі системи аксіологічних координат – або абсолютному, або порівняльному підході щодо пред'явлених цінностей.

Якість освіти – це сукупність внутрішніх і зовнішніх властивостей освітньої системи, що забезпечують можливість суб'єктивного вибору цінностей із подальшою можливістю вибору цілей, яких бажає досягнути особистість у процесі освіти, в той час як розуміння якості освіти як аксіологічної категорії уможливорює гарантування і забезпечення вибору не лише загальноприйнятих, проте і альтернативних загальним цінностей і цілей, а також гарантує надання егалітарного доступу до будь-якої (всієї) інформації із метою отримання особистістю розуміння відповідальності за ті цінності і цілі, що обираються.

Варто наголосити на тому, що саме егалітарний доступ уможливорює те, що людина відкривається до будь-якого, а отже, до всього власного досвіду, що, своєю чергою, зумовлює те, що поведінка людини стає творчою. Згідно з К. Роджерсом, в тому ступені,

в якому індивід відмовляється визнавати (або пригнічує) значну частину власного досвіду, продукти його творчості можуть бути патологічними або соціально шкідливими, або і тим, і іншим одночасно; в тому ж ступені, в якому індивід відкритий до усіх боків власного досвіду, в той час як усі різноманітні відчуття його організму є доступними для його усвідомлення, нові продукти його взаємодії із навколишнім світом будуть швидше конструктивними і для нього самого, і для інших [10]. Таким чином, відкритість людини до власного досвіду зумовлює усвідомлення усіх сторін такого досвіду як передумову вірогідності соціалізованої діяльності.

Найголовнішою метою освіти сьогодення є набуття людиною досвіду у ставленні до акту інтерпретації як до різноманіття, що постійно втручається, де інтерпретація – це формуючий творчий процес, результатом якого є створення, згідно з власним розумінням та правилами, значень, що не були визначені заздалегідь і не є визначеними незалежною варіативністю, лише ставить під питання загальноприйняте нейтральне середнє, крізь яке проявляється незалежна варіація. Саме такий досвід уможлиблює більш високий рівень адаптації людини у навколишньому середовищі. Освіта розуміється крізь призму якості освіти як фундаментальна основа створення реальної уяви про справжні та уявні цінності людини в різних життєвих сферах, де якість є процесом вдосконалення особистості завдяки створенню умов для реалізації відмінності, в той час як відмінність – це несхожість, визначеність крізь власну несхожість; вибір альтернатив або варіацій щодо орієнтації, тенденції або якості; різноманіття; контроверсійність. Таке розуміння освіти відповідає сучасній місії освіти, чотири наріжних камені якої, згідно з доповіддю Жака Делора на Міжнародній комісії з “Освіти для XXI віку”, ЮНЕСКО, – це: 1) вчитися жити разом; 2) вчитися, щоб знати; 3) вчитися творити; 4) вчитися жити [5, с. 20].

Досить розповсюдженою є думка про те, що нормативна природа індикаторів якості освіти, а також стандарти, ступінь відповідності яким вважається наочним показником забезпечення якості освіти, обмежує якість освіти як аксіологічну категорію. Проте сьогоденні процеси в суспільстві та у світовій спільноті зумовлюють визначення таких норм, стандартів і індикаторів на основі постійного переосмислення, введення нового розуміння, варіативності, що, своєю чергою, надає можливість розуміти якість освіти

як категорію, що не лише уможливило варіативність і інтерпретацію цінностей, але і розуміється крізь призму відповідності та невідповідності нейтральному середньому, а також набуття досвіду вибору і відповідальності за власний вибір для поліпшення якості життєдіяльності людини в суспільстві.

Саме крізь якість освіти як аксіологічну категорію ми маємо можливість усвідомити освітню систему як культуротворче та природо-відповідне освітнє середовище, що сприяє розвитку та становленню особистості. Воно повинне враховувати широку варіативність природних і вікових особливостей, інтересів та нахилів тих, хто здобуватиме освіту (тобто розвиватиметься у широкому філософському смислі). Процес становлення особистості в процесі освіти відбувається крізь розуміння та розкриття власних потенційних можливостей, крізь набуття все складнішого і різноманітного досвіду, в той час як творча адаптація особистості відбувається в умовах навколишнього середовища, що постійно змінюється та оновлюється, що зумовлює вірогідність безперервного нового сприйняття навколишнього світу, себе в ньому, себе та “Іншого”. Якість освіти як безперервний процес обговорення і нового переосмислення цінностей, що гарантує можливість набуття суб’єктивного досвіду інтерпретації цінностей, розуміння варіантів та інваріантів норми, нейтрального середнього, відповідає розумінню освіти відповідно до гуманістичної теорії, згідно з якою сучасна освіта виходить із загальнолюдських цінностей, узгоджених з конкретними цінностями інших етнокультур, в той час як метою освіти є самореалізація особистості, розвиток якої відбувається цілісно, у єдності розуму і відчуттів, душі та тіла [5, с. 20]. Таким чином, якість освіти – це безперервний процес гарантування і забезпечення реалізації права людини на вільний вибір змісту, форм, режиму освіти. Розуміння якості освіти як аксіологічної категорії призводить до необхідності постійного безперервного переформулювання навчального наповнення, яке мало б більш глибоке філософську та метафізичну основу, більш глибоке визначення надбань людської культури, нове обміркування більш інтегрованого та збалансованого розуміння досвіду. Переосмислення освіти крізь якість освіти як категорії аксіології уможливило ідеологічну зміну, основною цінністю якої є якість життя або якість життєдіяльності, що фокусується на ситуаціях, у яких цінність є невід’ємною частиною. Саме таке переосмислення освіти зумовлює розуміння невідчужуваності освіти, того, що

її якість пов'язана із часом і орієнтує людину на світ саме такими шляхами, які є для неї цінними, які вона цінує.

Література:

1. Батищев Г. С. *Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности* // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. – М. : Наука, 1989. – С. 245–272.

2. Євтодюк А. В. *Синергетичні засади моделювання освітніх систем: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії”* / А. В. Євтодюк; АПНУ, Ін-т вищої освіти АПН України. – К., 2001. – 198 с.

3. *Енциклопедія освіти* / В. Г. Кремень (голов. ред.). – К., Юрінком Інтер, 2008. – 1040 с.

4. *История философии: Энциклопедия*. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002. – 1376 с.

5. Крижко В. В., Мамаєва І. О. *Аксіологічний потенціал державного управління освітою: Навч. посібник*. – К.: Освіта України, 2005. – 217 с.

6. Луговий В. І. *Педагогічна освіта в Україні: структура, функціонування, тенденції розвитку* / За заг. ред. акад. О. Г. Мороза. – К. : МАУП. – 1994. – 196 с.

7. Макарян Э. С. *Теория культуры и современная наука: (логико-методологический анализ)*. – М.: Мысль. –1983. – 284 с.

8. Плахотнік О. В. *Суб'єкт в освітньому просторі: соціально-філософський аналіз: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії”* / О. В. Плахотнік; Нац. аерокосмічний ун-т ім. М. Є. Жуковського “ХАІ”. – Х., 2004. – 218 с.

9. Подмазін С. І. *Особистісно орієнтована освіта (соціально-філософський аналіз): дис. на здобуття наук. ступеня док. філософ. наук: спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії”* / С. І. Подмазін; Дніпропетр. нац. ун-т. – Дніпропетр., 2006. – 418 с.

10. Роджерс К. *Взгляд на психотерапию. Становление человека*. – М.: “Прогресс”, 1994. [Електронний ресурс] / Терминологическая правка – В. Данченко – К. : PSYLIB, 2004. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/roger01/index.htm>.

11. Савченко О. О. *Західна парадигма освіти на початку XXI століття (соціально-філософський аналіз): дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 “соціальна філософія та філософія історії”* / О. О. Савченко; Харьк. ун-т повітрян. Сил ім. І. Кожедуба. – Х., 2008. – 232 с.

12. Стрелецькая І. Г. *Цінність як предмет соціально-філософського аналізу (методологічний і лінгвoseмантичний аспекти): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії”* / І. Г. Стрелецькая; Донецький національний ун-т. – Донецьк, 2008. – 17 с.

УДК 262.16:396

Марія Петрушкевич

ОРДИНАЦІЯ ЖІНОК ЯК ПРОЯВ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ОГЛЯД)

У статті розглядається проблема жіночої ординації – висвячення у духовний сан. Аналізуються світові та національні релігії і особливості ставлення у цих релігіях до жіночої духовності. Доводиться, що специфіка релігійної ідентичності значною мірою залежить від періоду виникнення релігії та її відповідності патріархальним стандартам.

Ключові слова: релігійна ідентичність, ординація, священнослужитель, жіноча духовність, християнство, іслам, буддизм.

М. Петрушкевич. Ординация женщин как проявление религиозной идентичности (социокультурное обозрение)

В статье рассматривается проблема женской ординации – рукоположению в духовный сан. Анализируются мировые и национальные религии и особенности отношения в этих религиях к женской духовности. Доказывается, что специфика религиозной идентичности во многом зависит от периода возникновения религии и ее соответствию патриархальным стандартам.

Ключевые слова: религиозная идентичность, ординация, священнослужитель, женская духовность, христианство, ислам, буддизм.

M. Petrushkevych. Ordination of women as a manifestation of religious identity (social-cultural review)

This article is devoted to the problem of women's ordination. The author analyzes global and national religion, and especially the attitude of these religions to women's spirituality. It is shown that specific religious identity largely depends on the origin of religion and its conformity to patriarchal standards.

Keywords: religious identity, ordination, priest, female spirituality, Christianity, Islam, Buddhism.

Ідентифікація та самоідентифікація людини містить декілька складових, серед яких і релігійна. Цей вид ідентичності по-різному конструюється для чоловіка та для жінки. Релігія належить до основних ресурсів обґрунтування гендерних ролей та гендерної ідентичності. Незважаючи на те, що церква – досить консервативний соціальний інститут, ролі чоловіків та жінок у ній постійно змінюються. Найчастіше ці зміни пов'язані із потребами адаптації релігійної общини до змін зовнішнього середовища.

Канони офіційної релігії залишають незмінними низку архаїчних стосунків, які є специфічними для тієї історичної стадії розвитку суспільства, на якій ця релігія формувалася. Хоча частково консерватизм зумовлений самою природою релігійного мислення – його спрямованістю на вічність і абсолют.

Тетяна Барчунова зазначає, що офіційні релігії формувалися у той час, коли жінки були в основному виключені із суспільного життя. Архаїчні соціальні норми та заборони призводять до протиріччя між світською повсякденністю, з одного боку, і вірою – з іншого, і далі – до конфліктів поколінь, до замикання релігійної общини на самій собі [1].

Церква є релігійною організацією із формальною системою підпорядкування. У релігійній ієрархії, так само як і в інших царинах суспільного життя, жінки найчастіше відсторонені від влади. Подібна ситуація простежується в усіх великих релігіях. У цьому і полягає актуальність теми дослідження.

Поряд з тим класична релігія пропонує механізми, за допомогою яких жінка може проявити свою спіритуальність, задовольнити бажання духовного спілкування із божественним, підтвердити власну релігійну ідентичність. Одним із них є ординація жінок – висвячення їх у духовний сан (проте поширена не в усіх світових релігіях).

Свідчення про виконання функцій жерця жінками має місце в джерелах Давнього Єгипту, Межиріччя, Греції та Риму. Відповідно до концепції Марії Гімбутас (американський археолог та культуролог литовського походження, авторка трилогії “Богині і боги Старої Європи”, “Мова Богині”, “Цивілізація Богині”) жіноче жрецтво було поширеним і в доіндоєвропейській Європі. Також жінки-жриці присутні і в сучасних язичницьких культурах Америки, Африки, Австралії та Океанії.

Одним із найвідоміших римських культів, у якому існували лише жінки-жриці, був культ Вести, яка відповідала за домашнє вогнище. Римляни дуже шанували богиню, шість жриць, що були живим втіленням Вести, наділялися величезними правами та користувалися великою пошаною. Як зазначає Генадій Левицький, їх імена часто з’являлися у творах античних авторів [6].

Оскільки східні релігійні вчення пропонують для віруючого проявляти свою релігійність у рамках патріархальної парадигми – це значною мірою обмежує можливості офіційно проявити жіночу спіритуальність. Класичним варіантом релігійної ідентичності жінки є монашество. У буддизмі існує інститут жінок-монахинь, духовний орден для яких заснував сам Будда. Заснування релігійного ордену було революційним кроком для давньої Індії, оскільки до цього не існувало жодної общини для жінок. Організуючи орден для жінок, Будда взяв до уваги специфіку соціального становища жінок у традиції брахманізму того часу.

У буддизмі жінка за своїми релігійними можливостями здатна досягнути тих самих результатів, що і чоловік. Але жінці важче подолати свою емоційну природу, обумовлену психофізичними особливостями. Для досягнення просвітлення – кінечної цілі вчення – не існує ніякої різниці між чоловіками та жінками, за умови, якщо як одні, так й інші стануть монахами [8].

Поряд з тим у іншій східній релігії – індуїзмі – зберігається культурна практика посвятити жінок у різні духовні стани поряд із чоловіками (пурохіти та пуджарі). Також жінки можуть бути гуру – духовним наставником, хоча для того, щоб стати гуру, ординація не потрібна. У японському синтоїзмі релігійна ідентичність жінки інститується через жриць-саїн – родичок імператора по жіночій лінії. Проте інституювання своєї духовності передбачає відмову від одруження та народження дітей. Хоча, у післявоєнний період отримало поширення жіноче жрецтво загалом.

Зовсім інший погляд на жіночу духовність розробляє класичний іслам. Смісловим центром дискусій є питання про можливість існування жінок-імамів, що керують колективною молитвою. Три із чотирьох сунітських шкіл, а також шіїтські вчені, дотримуються думки, що жінка може керувати зборами лише жінок у загальній молитві. Відповідно до усіх релігійно-правових шкіл, що існують, у ісламі, жінка не може керувати спільною молитвою обох статей.

Поряд з тим у мусульманських общинах останнім часом дискусії, які стосуються цього питання підкріплюються аргументом про те, що дух Корану та деякі неоднозначні хадіси показують, що жінки здатні керувати також і змішаними молитовними зборами. Заборона на таку діяльність є лише результатом статевої дискримінації середньовіччя і не є частиною істинного ісламу [5].

Національна інтерпретація релігійної ідентичності жінки представлена феноменом нусі у китайській культурі. Нусі – це мечеті, якими користуються виключно жінки. Імами та всі прихожани у таких мечетях – жінки, у той час як чоловіча присутність заборонена. Група жінок здобуває релігійну освіту для того, щоб працювати у таких мечетях. Проте у спільнотах, де функціонують нусі, жінок не пускають у чоловічі мечеті. Останнім часом робляться спроби відкрити мечеті такого зразка у Індії та Ірані.

Описана ситуація є досить символічною, вона представляє загальну тенденцію світових та великих національних релігій щодо жіночої релігійності. Жінці надається можливість духовної реалізації, але лише за умови, що така реалізація не буде зашкоджати розвитку чоловічої духовності. Жінка може проявити свою спіритуальність лише у рамках патріархальної системи духовності. В основному, духовні практики, що пропонуються жінкам, є копією чоловічого релігійного досвіду, схематично підлаштованого під жіночу ситуацію.

Свій погляд на жіночу ординацію має іудаїзм, у межах якого можна простежити еволюцію ставлення до місця жінки в офіційній структурі церкви від повного заперечення до прогресивної лояльності. У талмудичний та постталмудичний періоди ортодоксальний іудаїзм відкидав можливість для жінок бути рабинами. Проте у першій половині ХХ ст. з'являються спочатку одиничні випадки призначення жінок рабинами прихильниками реформованого іудаїзму, що отримали досить значне поширення у післявоєнний період. Такій ситуації особливо посприяло рішення Єврейської теологічної семінарії, яка у 1983 році допустила жінок до призначення рабинами [10].

Йосеф Телушкін вважає, що фактично таке рішення було немінучим, оскільки реформісти почали призначати жінок рабинами уже на початку 1970-х років. Протягом десятиліття після призначення рабином Саллі Присанд, здійсненого Коледжем єврейського

союзу у 1972 році, жінки становили більше третини учнів школи реформованих рабинів. Так само вчинив і реконструктивістський Рабинський коледж у Філадельфії [10].

За останні 30 років, як тільки жінки почали ставати рабинами, збільшилась можливість того, що неортодоксальне рабинство все частіше стає жіночою професією. Характерним є і те, що жінки-рабини, особливо у консервативній течії, скаржаться, що їх називають ребецин – дружина рабина.

Ситуація, яка вимальовується із допуском жінки до церковної ієрархії, в іудаїзмі значною мірою суголосна тим ідеям та новаціям, що відбуваються у християнстві. Ця світова релігія найбільш відкрита до реформ та новацій, особливо тих, що зумовлені ідеологічним чинником. Сучасний християнин має можливість конструювати свою релігійну ідентичність у досить широкому діапазоні конфесійного розуміння християнського канону.

У християнстві прибічники ординації жінок часто наводять слова апостола Павла, який стверджував, що у Христі гендерні відмінності нівелюються (Гал. 3:28), крім того, у Старому Заповіті є низка образів пророчиць, а у християнській церкві перших століть існували служіння пресвітерид та дияконіс.

Противники жіночої ординації зазначають, що зняття гендерних відмінностей має сотеріологічний, а не функціональний характер, і наводять як контраргумент інші слова апостола Павла, у яких він забороняє жінкам говорити у церкві (1 Кор. 14:34), а також навчати та панувати над чоловіками (1 Тим. 2:12). Думку свою аргументують логікою творіння та переважною провиною Єви у гріхопадінні. Зазначається також і той факт, що, згадуючи ступені служіння у церкві, апостол говорить про єпископів, пресвітерів та дияконів виключно у чоловічому роді, і що, відповідно до початкового Божого задуму, жінка була створена як помічниця чоловікові.

Підтверджуючи такі межі, у яких жінка може конструювати свою релігійну ідентичність, за словами Ентоні Гідденса, Священна конгрегація доктрини віри у Римі в 1977 році офіційно проголосила, що жінок забороняється вводити у сан священника. Обґрунтуванням такого рішення послугував той факт, що серед дванадцяти апостолів не було жодної жінки. А пізніше 1987 рік був офіційно оголошений католицькою церквою “роком Богоматері”; жінкам рекомендувалося згадати про свої традиційні ролі дружин та матерів [2].

Хоча в історії християнської церкви є прецеденти жіночого служіння. Дияконісами була особлива категорія жінок протягом I-VIII ст., які приймали висвячення та мали певні церковні обов'язки, але були відсторонені від участі у здійсненні таїнств. Проте інститут дияконіс існував недовго та зник після поширення жіночого монашества. До завдань, які покладалися на дияконіс, належало:

- Приготування жінок до хрещення.
- Допомога священнослужителям при самому хрещенні жінок.
- Справи милосердя – відвідування хворих та бідних.
- Розміщення жінок у храмі по-порядку та нагляд за їх поведінкою під час богослужіння.

Апостольські послання вказували, що дияконіса повністю залежна від священника-чоловіка і без його дозволу нічого не може робити чи говорити (постулат який зустрічається також і у буддистському жіночому монашестві), але при цьому жінки, які приходять до диякона чи єпископа, не можуть зробити цього без дияконіси. Зараз обговорюється відновлення інституту дияконіс (хоча цей інститут історично притаманний пресвітеріанам).

Також у давній християнській церкві існував особливий вид священнослужителів, які обиралися з поміж вдов – вдовиці церковні. Його походження пов'язують із словами апостола Петра із 1-го послання до Тимофія.

Обов'язками цих жінок було постійне перебування у храмі, співання псалмів, прикрашання церков. Також до їх діяльності належить відвідування хворих. Офіційно останній раз про вдовиць церковних згадується у правилах Трулльського собору (691-692 рр.). Із розвитком жіночого монашества вдовиці церковні, так само як і дияконіси зникають із церковної ієрархії, їх владні функції переходять до монахинь.

Проте зникнення цих способів жіночої релігійної ідентичності можна пов'язати із остаточним утвердженням християнства як державної ідеології, що користується владними механізмами патріархальної культури, у яких місця для жінки просто немає. Християнство вимушене вилучити жінок за межі церковної ієрархії, оскільки їх спосіб релігійної ідентичності не вписується у ієрархічну структуру церкви.

Реформоване християнство дотримується дещо іншої позиції стосовно жіночої ординації. Щодо цього питання, протестантські

церкви поділяються на лібералів та консерваторів. За словами Тетяни Барчунової, гострота питання пов’язана з тим, що на відміну від католицької та православної церков протестанти не вважають себе пов’язаними традицією та відстоюють право на самостійне тлумачення Священного Писання. Крім того, ординація жінок може розглядатися як наслідок діяльності протестантського вчення про священство усіх віруючих [1].

У протестантських церквах питання рукопокладення жінок у сан священника почало обговорюватися у той самий час, коли постали питання виборчого права жінки та права власності, приблизно у 80-ті роки XIX ст. Це призвело до того, що на початку XX ст. з’явилися перші жінки-священники.

Проте найбільш суттєві зміни почалися лише у середині XX ст., коли було прийняте рішення про ординацію жінок в єпископи у методистській та пресвітеріанській церквах, а у 1970 році – в лютеранській та єпископальній церквах. Також практика ординації жінок прийнята у деяких баптистських та старокатолицьких церквах.

В англіканській церкві жінкам дозволено займати посади дияконів, але їх становище є досить невизначеним. Офіційно вони належать до мирян, і до останнього часу їм заборонялося виконувати основні релігійні ритуали, у тому числі шлюб. З іншого боку, дияконіса може, так само як і священник, виконувати деякі таїнства, наприклад, проводити обряд хрещення. Як зазначає Ентоні Гідденс, у 1986 році постійний комітет генерального синоду, керівного органу англіканської церкви, підготував звіт, у якому розглядалися юридичні аспекти допущення жінок до священства [2]. Число жінок-пастирів у протестантських церквах США за десять років подвоїлось – з 5% у 1999 році до 10% у 2009 році. Це результати дослідження, проведеного агентством “Barna Group” [9].

Віра як психологічний досвід, особистісна довіра Богу є гендерно нейтральною, зазначає Тетяна Барчунова. У різних священних писаннях зберігаються ідеї рівності статей перед Богом, а отже, і рівні можливості представлення своєї релігійної ідентичності. Але при цьому відбір уявлень про чоловічі та жіночі ролі у релігійних співтовариствах так само, як і у випадку з біологічними та психологічними уявленнями, відбувається на користь підкреслення відмінностей статей та вторинності жінки щодо чоловіка. Зміна гендерного режиму офіційних релігій відбувається, але дуже по-

вільно. Деякі релігійні спільноти не наважуються вносити суттєві зміни у форми жіночої релігійності та служіння, оскільки остерігаються внутрішнього розколу [1].

Соціокультурний огляд феномена ординації жінок показав, що ординація є одним із проявів релігійної ідентичності, вона безпосередньо пов'язана із канонами, культурною традицією релігії, а останнім часом, і зрушенням у бік гендерної паритетності не лише суспільства, а й конкретної релігії.

Література:

1. Барчунова Т. Человек верующий: гендерная наука и религия // Гендер для “Чайников” / Фонд имени Генриха Белля [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://gender-route.org/articles/sex_gender_practice/chelovek_veruyuwij_gendernaya_nauka_i_religiya/.

2. Гидденс Э. Гендер и религия. Религиозные образы // Социология [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://society.polbu.ru/giddens_sociology.

3. Гунский А. Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://dhamma.ru/lib/authors/gunsky/women.html>.

4. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классические буддийские практики: Путь благородной личности – СПб.: “Азбука-классика”; “Петербургское Востоковедение”, 2006. – 304 с. [Мир Востока]. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.orientalstudies.ru/rus/>.

5. Женщины имамы? [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://musulmanka.ru/statyi/19-zhenshhiny-imamy.html>.

6. Левицкий Г. Весталки (культ Весты) // В плену страстей. Женщины в истории Рима [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://baubo.ru/drevnie-kulty-svyazannye-s-pokloneniem-woman/>.

7. Ординация женщин [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki>.

8. Полевая Ю. Женская тема в буддизме. Гендерная проблема в истории и практике буддийского вероучения [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://religo.ru/journal/13750>.

9. США: число женщин-пасторов выросло вдвое [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://nuntiare.org/?p=1349>.

10. Телушкин Й. Женщины-раввины // Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. – М.: Лехаим, 1998. – 574 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://countries.ru/library/countries/israel/women-rav.htm>.

УДК 111.1:130.121

Світлана Киселиця

ДВОВІР'Я В УКРАЇНІ ЯК СПАДОК “ЧУЖОЇ” ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті досліджується світоглядна значимість віри як екзистенційної реальності на українському підґрунті, двовір'я визначається не як релігійний, а культурний чи-то ментальний феномен. Автор прагне тлумачити проблематику “іншого” та “чужого” у контексті діалогічної спрямованості вітчизняної етнофілософії.

Ключові слова: віра, вірування, двовір'я, “інший”, “чужий”, національна культура.

С. Киселиця. Духверие в Украине как наследие “чужой” идентичности

Статья посвящена исследованию веры как экзистенциальной реальности в украинском контексте, духверие определяется не как религиозный, а культурный или ментальный феномен. Преследуется задача рассмотреть проблематику “другого” и “чужого” в контексте диалогической направленности отечественной этнофилософии.

Ключевые слова: вера, верование, духверие, “другой”, “чужой”, национальная культура.

S. Kyselytsya. Double-faith in Ukraine as “alien” identity

Thesis is devoted to the problem of forming the phenomenon of belief as existentialist reality, double-faith as cultural phenomenon, but not religion's or mentality phenomenon. The article aims to examine issues other and alien from vector of ethnophilosophy.

Key words: belief, trust, double-faith, “other”, “alien”, national culture.

Свідченням того, що за прадавніх часів українство було високо розвинутою цивілізацією, є знахідки Мезенської стоянки, Кам'яної могили, Трипільської культури, а пізніше прагнення самоідентифікації через “Велесову книгу”, геніальну пам'ятку українського народу, що викристалізувалася протягом V–IX сторіч і, ймовірно,

но, переписана в XVI чи XVII сторіччі. Формування національної ідентичності – надзвичайно складний процес вживання людини у космічний простір загалом, а для України з її геополітичним становищем, де екзистенційно поєдналися розмаїті релігійні, політичні, психологічні тенденції, й поготів. Різновекторність інтересів співмешканців – це завжди випробування, позаяк взаємодія з “чужим” спонукає до інтелектуальної, вольової та емоційної напруги, пов’язаної із постійним пошуком Себе. Особливої актуальності цей процес набуває саме за часів чи-то повернення, чи-то здобуття незалежності, коли Новітня Україна все ще знаходиться у світоглядно-теоретичній невизначеності щодо своїх національних пріоритетів.

Філософська думка етносу повсякчас формується через розв’язання суперечностей поміж Особистістю та Спільнотою. Київська Русь – перша східнослов’янська держава, яка усталенням проблеми етнічної самосвідомості виявила закономірний перехід від міфологічного до релігійно-філософського рівнів світогляду, сформувала екзистенціальні підвалини специфічної різновекторної української духовності. Цей перехід прискорився з офіційним впровадженням на Русі у 988 році християнства, яке логічно та історично (чи геополітично?!) було підготовлене розвитком її попередньої язичницької культури мислення та поступу, що хвилюю “накотилися” із Північно-Західної (із варяг – у князі) та Південно-Східної Європи (Константинопольський родинно-релігійно-політичний союз). Філософсько-антропологічне підґрунтя тієї доби виразно демонструє через літописи, проповіді, повчання та інші твори церковно-богословського характеру крихку межу поміж культурою переважно унітарного європейського Заходу (Римська імперія) і багатоголосого євразійського Сходу (Візантія)

У філософській думці Київської Русі переважала етична проблематика: філософська картина світу, людські стосунки розглядалися крізь опозицію Добра і Зла. А в соціальній філософії домінували патріотичні ідеї єдності всіх руських земель, зміцнення і централізації держави для відсічі “чужим”. Як справедливо зазначає автор концепції розбудови новітнього напрямку народознавства – філософії етнокультури Володимир Личковах: “...з прийняттям християнства, виникає феномен “двовір’я”, коли язичницька міфологія, давні культи і обряди “сплавляються” з християнською догматикою,

церковним календарем і святами. Як би там не було, традиційна народна релігійність українства є метарелігійною, тобто вшановує світ, природу, людину, життя як сакральні цінності, освячені Духом, що, може, й виходить за межі церковного канону” [1, с. 19].

Екзистенціальними підмурівками в дослідженні будь-якої культури є з’ясування її джерел: природного оточення на кшталт фізичних, біологічних чи-то генетичних особливостей носіїв; етнокультурних успадкувань від давніх історичних періодів; особливостей історії або історіософського досвіду; взаємин із сусідами, зовнішніх культурних впливів; професійної духовної творчості, особливо ментальність, онтологічним різновидом яких є філософська та релігійна діяльність її носіїв. Правильного й усебічного уявлення про традиційну народну культуру можна набути, глибоко ознайомившись із широким колом фольклорних явищ, які протягом століть становили сутність культурного буття українського народу.

На вітчизняному підґрунті виникають самобутні різновиди віри у вигляді політеїстичних, монотеїстичних, пізніше пантеїстичних систем цінностей. У слов’янському світі з речовинністю, несвободою та обмеженістю божества пов’язане багатобожжя. Боги втілюють у собі вищі потенції природи, і будь-яка сила, з якою доводиться мати справу людині, має аналог у божественному світі. Усі язичницькі боги несуть у собі хтонічне (земне) начало, пов’язане з ідеєю могили і статі, тління і проростання. Цим вони подібні до природи. Термін “язичництво” зазвичай застосовують щодо різних культів.

Міфологічному розумінню простору властива певна унормованість, на відміну від хаосу. Важливі напрямки руху – вперед, назад, праворуч, ліворуч – пов’язували зі сторонами світу. Усі вони навантажені (“хороші” або “погані”). Східні слов’яни ділили світ на “свій” і “чужий”, поріг вважали межею між ними, вікно – “оком” дому. Знайдені на території України ранні слов’янські землянки орієнтовані на сторони світу стінами або кутами. Просторова структура має відповідники у часовій структурі, на основі якої формуються смислові ланцюги: уперед – схід – ранок – весна; праворуч – південь – день – літо; назад – захід – вечір – осінь; ліворуч – північ – ніч – зима [2, с. 178].

Слов’яни пов’язували свій побут із історією впорядкування Космосу, системою норм життя, елементами культу, які відтво-

рювали у ритуалах. Душі, за їх уявленнями, – стверджує знаний український філософ та культуролог Мирослав Попович, – відповідають функціям духовної діяльності. Душа, яка бачить-розуміє, ототожнюється з оком, головою. Чуття пов'язане із серцем, серцевиною. Вітальність, життєва сила, ототожнюється з нутрощами. Мікрокосм людини – її власне “Я” і сімейне коло водночас. Члени родини асоціюються з небесними символами: “ясен Місяць – пан господар, красне Сонце – жінка його, Дрібні зірки – його діти” [3, с. 120]. Тож, за змістом основного міфу слов'янства, що має індоєвропейське коріння, боротьба небесного громовержця з його супротивником із Нижнього світу відбувається на освоєній слов'янами території, її перебіг пов'язаний із землеробським циклом і позначений сезонно-календарними святами.

Увесь багатий міфопоетичний світ язичництва виступав уособленням природних сил, з якими людина взаємодіяла в реальному житті. Ритуальність, символіка були виявом прагнення людини до активного втручання в природні процеси, виявом її віри у власні сили [4]. Слов'яни завжди вірили в нечисту силу. Етнографи вважають, що більшість образів української демонології має дохристиянське походження. Вірування народу в злих духів пов'язувалися з їх уявленнями про навколишній світ як чужий, ворожий. До найпоширеніших в українській демонології образів належать відьми, русалки, мавки, домовики, упирі, вовкулаки, змії, песиголовці, вурдалаки тощо. Частина з них є генетичним продовженням та своєрідною трансформацією образу чорта, диявола, мефістофеля, люцифера, змія-спокусника, демона, сатани тощо, які, згідно з народними віруваннями, виникли раніше, ніж із хаосу утворився світ.

Із поширенням на давньоруських землях християнства язичництво тривалий час боронило себе від християнської проповіді. Народ важко сприймав чужу віру, в нього були власні релігії, культу, божества. Оскільки їх було кілька і вони були неподібні між собою, результат ідейної боротьби християнства з язичництвом був визначений наперед, адже православ'я мало продуману організацію, підтримку влади і надавало своїм адептам можливість долучитися до світової культури, сприяло зміцненню держави. Здобувши політичну перемогу, тогочасна офіційна релігія, видається, все ж не змогла подолати прадавній світогляд, який так і залишався строкатим, еkleктичною культурною сумішшю. У Русі (Київ, Чер-

нігів, Переяслав) двовір'я існувало довго, а найдавніший культ – поклоніння духам померлих – частково залишився дотепер. Тож, двовір'я – це самобутній культурний феномен, що поєднує міфологічний та християнський типи світогляду, вірування, ритуали.

Етнокультура – найконсервативніший елемент культури: її архетипи, в яких закодовано певні особливості світосприймання і світорозуміння, є одним із важливих чинників самоідентифікації. Вона охоплює міфи, звичаї, фольклор, народне ремесло, мову. До української етнофілософії можна зарахувати деякі символи, образи тисячолітньої давності (в колядках помітні елементи магічних ритуальних дій, деякі з них походять із часів трипільської культури тощо). Вітчизняна духовна культура, попри її консерватизм, не залишалась упродовж своєї історії незмінною, оскільки на неї постійно впливали розмаїті ідеологічні та соціально-політичні явища.

Навіть із появою та розвитком в Україні професійних мистецьких форм, фольклор залишився важливим виявом двовір'я. Більшість сучасних цивілізованих націй майже втратила живу традиційну народну культуру, в Україні ж цей процес не набував ще катастрофічних форм, хоча й зазнав через відомі історичні обставини невідшкодованих втрат. Адже вітчизняна духовна спадщина складається із загальнолюдських цінностей, що виникли на підмурівках слов'янської міфології і народних традицій, одухотворених християнською вірою. Так звані різновекторні моральні, релігійні, естетичні тенденції надавали наснаги творцям культурно-антропологічного простору, що “засвітилося” в історії цивілізації не стільки як двовір'я, скільки як віра у можливість олюднення природного світу.

Отже, віротворчість [5, с. 29-33] набуває ознак симбіозу означених культур, що формується навколо етико-морального вирішення низки загальнолюдських світоглядних проблем із особливим національним колоритом у вигляді так званого “двовір'я”. Це моральне спрямування було співзвучне християнській парадигмі. Проте справедливим видається і протилежне твердження: духовне середовище тогочасного українства виявляє народний характер, глибоко вкорінений у людське буття, що граничить із побутовою масовою культурою (“Велесова книга”, усна народна творчість, образотворче мистецтво, первісні релігії тощо). Відтак двовір'я необхідно по-

ціновувати як історично успадкований від предків стан: один рівень віри походить від книжників, сформований за часів Київської Русі, а інший – від пересічного люду, у побуті як певна звичаєвість, обрядовість, шанування...

Із сивої давнини в Україні “уживалися” розмаїті релігійні вірування. За геополітичною спадковістю ми приречені на екстравертивний характер національної культури загалом та кожного із нас зокрема. Ця особливість світосприйняття виявляється через прагнення долучити до свого знання про світ думку не стільки “чужого”, як “іншого”, що “аргіогі” визначається як ймовірно істинна. Відтак українство вирізняється з-поміж інших європейських спільнот неабиякою толерантністю, оскільки довелося “всмоктувати із молоком матері” повагу до багатьох етнокультур, що так щедро прихистила наша земля.

Абсолютні, поза простором і часом, цінності, без огляду на конфесійно-корпоративну спрямованість, є загальнолюдськими, тож мають універсальне значення та необмежену царину впливу (віра у доброту, любов, чесність, гідність, красу, мудрість, справедливість, чемність, порядність, толерантність, поміркованість, гречність тощо). У сучасній Україні в життя та побут народу входять нові знаменні дати й урочистості. Є в народному календарі дати, пов’язані з релігійними святами як християнського віросповідання, так і язичницького. Часто спостерігаємо дивовижне поєднання народних звичаїв та релігійних ритуалів, канонізованих православною, греко-католицькою, римо-католицькою, протестантською церквами, діяльність яких поширена у Новітній Україні часів незалежності.

Проте, як і споконвіку, основна складова народного календаря – родинний календар, який охоплює важливі віхи життя сім’ї, кожного її члена, де Всі Свої. Велика увага в українському культурно-антропологічному просторі завжди приділялася моральним стосункам, які накладають відбиток на все життя людини, оскільки їх вплив пов’язаний із сильними емоційними переживаннями, тому що саме так закладаються підвалини інтелектуально-вольового ставлення людини до “Іншого” (і не завжди “Чужого”!).

Виходячи із опозиційної налаштованості назви нашої скромної теоретичної розвідки, варто дослухатися до дещо парадоксальної думки знаного українського філософа, який в останні десятиріччя

набув статусу “сумління нації” Сергія Кримського: “Діалог культур неможливий! Діалог – це означає мати спільну метамову... Сама сократівська методика діалогу включає наявність спільної мови. Адже кожна культура має свої цінності. Можлива взаємодія, можлива імітація, запозичення, можливе й насильницьке придушення однієї культури іншою. Але не діалог! Бо взаємодія не потребує спільної мови. Це просто якісь елементи взаємодії” [6]. Тож творчим віддзеркаленням ментальної різновекторності є світовідношення українців як переважно плюралістичне, антеїстичне, екзистенціальне і кордоцентричне.

Наголошуючи на важливості формування особистісної самоідентифікації, все ж обстоюємо позицію домінування національної ідентифікації у процесі соціалізації українця (як і будь-якої іншої за національною приналежністю людини). Оскільки саме остання має сенсоутворююче підґрунтя і є результатом завжди колективної творчості, отже, стимулює виникнення такої фундаментальної ознаки антропосоціального простору як спілкування, що походить від слова “спільне”, “спільнота”. Ситуація, коли інший залишається чужим (непізнаним, нецікавим, непочутим, неприємним, неприйнятним тощо), призводить до хворобливості нації. Бажання повного подолання відчуженості може, своєю чергою, спричинити трагічну колізію самототожності, що ідентифікується як націоналізм, фашизм, нігілізм, цинізм, фанатизм у розмаїтті моральних, політичних, правових, релігійних форм особистісної недолугості чи загальноентнічної обмеженості. Прагненням долучитися до чужої культури із вищезазначених мотивів співвітчизники вигідно вирізняються від “Інших”.

Так склалося, що українство протягом багатьох сторіч має можливість (чи змушене?!) долучатися до надбань інших культур, технологій, традицій, тому що на щастя (чи на біду?!), кожен із нас, на кшталт стародавніх греків ідентифікується із оточенням, виявляється надзвичайно довірливим, незахищеним, геополітично та психологічно відкритий світові. Відтак, є правильним зі світоглядно-теоретичних міркувань двовір’я поцінувати не як релігійний феномен, а, насамперед, як феномен самобутньої вітчизняної культури, оскільки віру варто розглядати як цивілізаційний процес вкоріненості особистості у буття, що оптимізує стосунки поміж “Собою, Улюбленим” та “Іншим, Чужим”. Наостанок: якщо

Бог існує в людській уяві, то він Один, в який би спосіб не тлумачився різними системами віровчень. Тож, і віра як екзистенціальна реальність виявляється загальнолюдською абсолютною цінністю, а двовір'я на українському підґрунті позиціонується як її різновид, який сприймає розмаїття світів з позиції “хай буде як Свій”.

Література:

1. Личковах В. А. Методологічне значення концепцій світовідношення і ментальності для дослідження духовного світу слов'янських культур // Личковах В. А. Слов'янський Sacrum – скарбниця Європи. – Чернігів: ЧНПУ ім.Т. Г. Шевченка, 2010. – 144 с.
2. Шкепу М. А. Время и пространство “Логоса” в древнеславянском мирозерцании и современный иррационализм // Греко-славянское духовное единство. – Донецк, 1993. – 278 с.
3. Попович М.В. Мироззрение древних славян. – Київ: Наукова думка, 1985. – 257 с.
4. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. – Київ: Абрис, 1994. – 265 с.
5. Киселиця С. Віротворчість у слов'янській духовній культурі // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення: Збірник наукових статей. – Чернігів: ЦНТІ, 2006. – 180 с.
6. Кримський С. Б. Людство живе на вулкані, що зветься історія // День. – 2003. – № 206.

УДК 398(477):17

Ірина Грищенко

СПЕЦИФІКА СУБ'ЄКТ-СУБ'ЄКТНОГО МОДЕЛЮВАННЯ ЕТНІЧНОГО “ІНАКШОГО У ФОЛЬКЛОРІ”

У статті досліджується суб'єкт-суб'єктний зв'язок між персонажами-представниками різних етносів у фольклорному тексті та з'ясовується специфіка суб'єкт-суб'єктного моделювання етнічного “Інакшого”. Встановлено, що це дозволяє говорити про сприйняття етнічного “Чужого” з позиції “Свого” та фольклорну ретрансляцію цього через призму “Інакшості”.

Ключові слова: фольклор, фольклорний текст, суб'єкт, полілог, етнічний “Інакший”, етнічна “Інакшість”, суб'єкт-суб'єктний зв'язок, суб'єкт-суб'єктне моделювання.

I. Grishchenko. The Specific features of subject- subject designing of Ethnic Other in Folklore

The article is devoted for the investigation of the subject-subject connection between the character-agents different ethnics in the folklore text and the establishing the specific of the subject-subject modeling of ethnic Other. It ascertained that we have perception ethnic Alien from the position of ethnic Own and the folklore retranslation through the prism of ethnic Otherhood.

Key words: folklore, folklore text, subject, polylogue, ethnic Other, ethnic Otherhood, subject-subject connection, subject-subject modeling.

И. Грищенко. Специфика субъект-субъектного моделирования этнического “Иного” в фольклоре

В статье исследуется субъект-субъектная связь между персонажами-представителями разных этносов в фольклорном тексте и устанавливается специфика субъект-субъектного моделирования этнического “Инакого”. Установлено, что именно это позволяет говорить о восприятии этнического “Чужого” с позиции “Своего” и фольклорную ретрансляцию этого сквозь призму “Инакшости”.

Ключевые слова: фольклор, фольклорный текст, субъект, полилог, этнический “Инакий”, этническая “Инакость”, субъект-субъектная связь, субъект-субъектное моделирование.

Проблема суб’єкта має вагоме значення, оскільки суб’єктність пов’язується з процесом пізнання. Актуальність дослідження зумовлюється тим, що проблема суб’єкта нині належить до числа головних проблем у просторі гуманітарних досліджень. “Це пов’язано з тим, що ця категорія надає можливості розкрити цілісність основних якостей людини, які формуються у процесі її активної діяльності, яка відбувається у системі відносин з іншими людьми і з культурою” [4].

Предметом дослідження є специфіка фольклорної інтерпретації суб’єкт-суб’єктного зв’язку між персонажами-представниками різних етносів та моделювання образу етнічного “Інакшого”. Мета полягає у визначенні специфіки формування суб’єкт-суб’єктного зв’язку у фольклорі та трансформація етнічної Чужинності на етнічну Інакшість.

Проблему суб’єкта та суб’єктності досліджували Аристотель, Р. Декарт, І. Кант, І. Фихте, К. Маркс, А. Шопенгауер, Е. Фромм, М. Хайдеггер, К. Ясперс, С. Рубінштейн, Б. Ананьєв, О. Ільїн та ін. В аспекті фольклористики суб’єкт розглянуто у дисертаційному дослідженні О. П. Івановської “Суб’єктно-образна система фольклору: категоріальний аспект” (2007).

Звичайно, виникає питання: чому суб’єкт-суб’єктний зв’язок? Звичнішою є дихотомія суб’єкт/об’єкт, проте у фольклорній міжетнічній взаємодії все ж відбувається взаємообмін, взаємопроникнення, або й відторгнення інерідної інформації. За висновками В. Гончарова, що суб’єктами є людство (етнос, соціум), різноманітні спільноти людей і, відповідно, окремо взяті особи. Важливим є уточнення, що суб’єктами когнітивного розвитку виступають носії культури [1, с. 31-32]. О. Івановська в аспекті фольклористики відзначає характерні особливості, які дозволяють визначити суб’єкта як носія “творчої діяльності, продуктом якої є простір знаків, значень та смислів, що структурують принципово новий позаприродний світ культури. Своєю чергою, суб’єкт фольклорного простору – це носій традиційної складової культури, відповідальний за неперервність та оновлюваність традицій як умов ноосферного

розвитку [2, с. 46]. Доречною є думка І. Сідорської, яка акцентує увагу на очевидній міжсуб’єктності взаємодії: “виходячи з позиції, що на іншому полюсі комунікативного ланцюга перебуває саме суб’єкт зі своїми ціннісно-смысловими засновками і зі своїм світом означення реальності, від початку вибудовуються комунікативні відносини як спроба діалогу, спільного пошуку істини” [9]. Дослідники відзначають заміну концепції “суб’єкт-об’єкт” альтернативною концепцією “суб’єкт-суб’єктною моделлю”, згідно з якою “суб’єкт уже не стільки протиставляється чому-небудь, скільки поєднується з чимось; у цьому випадку, з іншим суб’єктом” [4]. У трансформуючому конструюванні структур знання (суб’єктивізації інформації) можна досить упевнено виділити послідовність двох етапів: 1) добування структур-патернів з інформації; 2) суб’єктивізація цих виділених структур у знання [5]. Важливо, що спілкування є прикладом суб’єкт-суб’єктного зв’язку: інформація циркулює між партнерами, оскільки вони рівно активні, і процес спілкування має двоспрямований характер; спілкування – діалогічне за своїм характером [9]. Важливим доповненням є О. Назаренко, що “акт діалогу передбачає суб’єкт-суб’єктний зв’язок, визнання в іншій людині та в іншій культурі суверенного суб’єкта, повагу до нього, а це вже й є початком етичного зв’язку [6, с. 1].

Дослідниця полілогу у сучасному суспільстві Є. Іванова, вказує, що “полілог як інтеракціональна комунікація у сучасному суспільстві має у собі кілька способів прояву: по-перше, як інноваційна форма спілкування респондентів, яка ґрунтується на спільній творчості, суб’єктів; по-друге, як процес колективного вироблення результуючої інформації усіма учасниками акту мислєдіяльності; по-третє, як вид діяльності, який зіставляє дії різних людей один з одним [3, с. 18]. А. Гасельбах наголошує, що “специфіка використання ярлику на позначення явища, яке називають “полілог”, полягає у тому, що учасники таких комунікативних процесів мають різний досвід і відповідний досвід, накопичений ними у різних культурах” [11]. До того ж “логіка полілогу як інтерсуб’єктивної події взаємодії індивідів повинна сприяти виконанню узгоджених дій світів суб’єктів на основі удосконалювання вистояні програми колективної діяльності” [3, с. 17]. У контексті дослідження міжетнічного полілогу у фольклорних текстах акцент на суб’єкт-суб’єктному зв’язкові є важливим, оскільки саме у цих категоріях

і можливий відхід від етнічної “Чужинності” і моделювання етнічного Інакшого, що є свідченням інтолерантності.

Неоціненним джерелом для з’ясування процесу і специфіки моделювання етнічного “Інакшого” є фольклорні тексти, як репрезентація народного світогляду. О. Івановська визначає фольклорний текст “як сукупність лінгвістичних та екстралінгвістичних – прагматичних, соціокультурних, психологічних чинників; текст, узятий у подієвому аспекті; мовлення, яке розглядається як цілеспрямована соціальна дія <...> комунікативний аспект у фольклорі для нас становить ряд специфічних засобів і форм передавання, сприйняття і закріплення традиційного смислу в функціонально-образній системі” [2, с. 43]. В. Гончаров як структурний компонент культурного середовища виділяє “оповідь, яка стає у центрі людської думки (Дж. Брунер). Відображений в оповіді досвід народу задає межі для інтерпретації індивідуального досвіду. Відсутність таких оповідних меж призвело б до повного хаосу у житті людей. Оповідь є способом пізнання світу людських відносин, відмінні від логічних та емпіричних перевірочних процедур, які більше підходять для вивчення світу природи. Опис подій і створення історій підпорядковуються оповідній необхідності, а не причинній, або логічній необхідності” [1, с. 21]. Психологи підкреслюють, що обстоювати власну думку (навіть, якщо вона є хибною) набагато легше, ніж вслухатися до доводів опонента і сприйняти чужу інформацію. Відповідну ситуацію маємо й у фольклорному процесі: усе чуже має блокуватися. О. Івановська вказує на суб’єктність етносу, яка “реалізується на рівні рушійного начала нації, домінуючої віри, оскільки через пошук іновірця-ворога запускаються механізми самозбереження свого народу, або своєї релігії. Тому фольклорні зразки, створені в локальних культурах, повинні мати антагоністичний характер задля збереження цінності цих культур. Можна сказати, що фольклорному тексту заборонено виходити за межі локального світу своєї нації та віри, бо, прийнявши “чужі” культурні принципи, така нація чи віра робить крок до самознищення [2, с. 86]. Проте дослідження засвідчують заміну фольклорної діади “свій-чужий” фольклорною тріадою “Свій-Інакший-Чужий”.

Звичайно, не можна говорити, що процес формування інтолерантності, моделювання етнічного “Інакшого” започатковане сьогоднішнім. Усвідомлення та науковий інтерес до етнічної “Інакшості” відбу-

валося ще XIX ст. Наприклад, П. Чубинський у “Трудах...” вказує, що представниками “старообрядцев”, які зберегли традиційний устрій життя, проте у побутовому плані та у мові є численні ознаки процесу іноетнічної асиміляції. Важливим моментом є укладання міжетнічних шлюбів: “розкольники” одружуються з українцями; дітей же виховують відповідно до православних традицій [10, с. 292]. Мазури (мешканці польської південно-східної області Мазурії) зберігають вірність своїй етнорелігії, не втратили своєї мови, та все ж відчувається український вплив: знають як свій фольклор, так й український: “хотя не забыли своих песен, но поют и малорусски” [10, с. 317], в одязі надають перевагу українському вбранню тощо. Дослідник фольклору Слобожанщини XIX ст. П. Иванов, відзначаючи вагомність фольклорних творів для процесу осмислення етнічної специфіки та своєрідності, підкреслював: “творам народної словесності належить одне з перших місць в низці фактів, які допоможуть усвідомити народне світосприйняття. Та для досягнення поставленої мети, для того, щоб з пам’яток народного слова рельєфно виступили саме ті, які притаманні цій народності, необхідно не лише зібрати масу словесного матеріалу, а й систематизувати його, вказавши при цьому, що в зібраних матеріалах належить безпосередньо творчості народності, яку вивчаємо, і що вона сприйняла з інших джерел” [7, с. 13]. Сучасна дослідниця І. Павленко, досліджуючи фольклор Нижнього Подніпров’я, відкидає будь-які припущення про насильницьке нав’язування та деструктивного домінування російського фольклорного начала, а наголошує на “взаємній рецепції” [8]. Дослідниця наводить численні приклади взаємообміну “у місцях спільного проживання росіян та українців в обрядовості домінує українське начало (у російських сім’ях проводять обряди Щедрого вечора, виконують щедрі вальні пісні, приймають і дають гостинці щедрувальників, готують пасхальний хліб, а не сирну паску). У не обрядовому фольклорному репертуарі дуже багато українських пісень, іноді їх перекладають російською мовою, але частіше виконуються українською” [8].

Процес отримання, сприйняття іноетнічного фольклору та ре-трансляція уже з позицій власної культури демонструють побудову нових взаємин, гальмування відторгнення “Чужого” та появу етнічного “Інакшого”. Усвідомлення етнічної “Інакшості” дозволяє змінити характер, зміст і сутність міжетнічних стосунків на глибинному фольклорному рівні.

Література:

1. Гончаров В. С. Основы проектирования когнитивного развития школьников : монография. – Курган : Изд-во Курганского ун-та, 2005. – 200 с.

2. Ивановська О. П. Суб'єктно-образна система фольклору : категоріальний аспект. : дис... доктора філол. наук : спец. 10.01.07 “Фольклористика” / О. П. Ивановська. – К., 2007. – 428 с.

3. Иванова Е. М. Полилог как трансформация диалога в современном обществе : автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.01 “Социальная философия”. – Томск, 2009. – 24 с.

4. Ильин А. Н. Антропология субъекта // Философия. Политология. – № 1. – 2010 / Информационный гуманитарный портал “Знание. Понимание. Умение”. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.zpu-journal.ru>.

5. Караваев Н. Л. О субъективизации паттернов, извлекаемых из информации. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kmcpr-club.ru>.

6. Назаренко О. А. Етичні аспекти діалогічних концепцій культури : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 09.00.04 – “Філософська антропология, філософія культури” / О. А. Назаренко. – К., 2003. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://librar.org.ua>.

7. Народні казки, зібрані Петром Івановим / Упоряд., підготовка текстів, вступ. стаття, приміт. та словник І.В.Неїло. – К. : ТОВ УВПК “Екс-Об”, 2003. – 512 с.

8. Павленко И. Полилог культур (на материале фольклора Нижнего Поднепровья). [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://polonia.org.ua>.

9. Сидорская И. В. Социальная коммуникация как субъектно-субъектное взаимодействие // Коммуникация в социально-гуманитарном знании, экономике, образовании : Материалы II Междунар. науч.-практ. конф., 13-14 ноября 2008 г., Минск / Ред. совет : А. В. Рубанов (пред.) и [и др.]. – Минск : Изд. центр БГУ, 2008. – С. 35-37. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.infocomtech.bsu.by>.

10. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Т. VII. – Вып. 1. – СПб., 1872. – 337 с.

11. Haselbach A. Polylogue a paradigm for cultures (Based on a different notion of “polylogue”). [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.inst.at/studies>.

УДК 008

Марія Удуд

ТРАДИЦІЙНА ОБРЯДОВІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті осмислюється проблема етнокультурної історії України. Розглядається питання розуміння традиції, поліетнічності українського населення як основний носій етнічних традицій, самобутньої спадщини матеріальної і духовної культури. Також представлено переосмислення традиційної сімейної обрядовості українців на основі вивчення польових та соціологічних досліджень.

Ключові слова: традиція, етнокультурологія, національна ідентичність.

M. Udud. Traditional ritualism as a component of ritual preservation of national identity

This paper is dedicated to understanding the problem of ethnic and cultural history of Ukraine. The author considers the issue an understanding of tradition, multiculturalism of the Ukrainian population as the main medium ethnic traditions and heritage of original material and spiritual culture. Also in paper there is presented reconsideration of the traditional family ritualism of the Ukrainian based on sociological research.

Key words: tradition, ethnocultural, national identity.

М. Удуд. Традиционная обрядность как составляющая сохранения национальной идентичности

В статье осмысливается проблема этнокультурной истории Украины. Рассматриваются вопросы понимания традиции, полиэтничности украинского населения как основного носителя этнических традиций, самобытного наследия материальной и духовной культуры. Также представлено переосмысление традиционной семейной обрядности украинцев на основе изучения полевых и социологических исследований.

Ключевые слова: традиция, этнокультурология, национальная идентичность.

Характерні для початку III-го тисячоліття тенденції активізації глобалізаційних процесів, втілення міжконтинентальних стандартів розвитку та життєдіяльності суспільства загострюють питання збереження національної самобутності, підґрунтям якої є традиційна народна культура в усіх її регіональних варіантах.

Феномен традиції у своїй універсальності є визначальним для всіх сфер людського буття, і, відповідно, традиція стала предметом уваги не лише філософії, але й різноманітних галузей гуманітарного знання, суспільної думки. Таким чином, традиція як поняття набуває стану поліфонічності.

Послаблення традицій національної культури у конкретній історичній ситуації ще не означає, що народ перестане існувати. Інколи здається, що народ уже стоїть на краю провалля. Тоді творці його культури намагаються зберегти для прийдешніх поколінь культурну спадщину свого народу: його спосіб життя, звичаї, фольклор, історію, присвячуючи цій меті всю свою енергію і талант.

Сучасні теоретичні розробки, присвячені розв'язанню проблем традиції, свідчать про зростаючу зацікавленість у розробленні цієї теми як у вітчизняних, так і в зарубіжних науковців. Серед дослідників, що займаються вивченням проблеми традиції, можна назвати таких західноєвропейських та американських авторів, як С. Верба, Д. Лернер, У. Мур, Т. Парсонс, С. Хантінгтон, Є. Шацький. Серед українських дослідників можна виділити: В. Бакірова, Є. Бистрицького, О. Забужко, І. Огієнка, Г. Щедрову. Як стверджує польський науковець Є. Шацький, сама по собі зацікавленість цією проблемою так і "не принесла плодів у вигляді розвинутої теорії традиції" [7]. Українські вчені-народознавці розробили етнографічну програму зі збирання польових матеріалів, окреслили контури досліджень, здійснили заглиблення у пізнання найскладніших етнопсихологічних проблем. Цю проблематику досліджують такі вчені як Г. Лозко, Г. П. Маковій, С. А. Макарчук та ін.

Традиція в культурі виступає своєрідним механізмом, формою передачі людського досвіду. Традиція в культурі є певним типом відношення між послідовними стадіями культурного розвитку, коли "старе" переходить у "нове" і продуктивно "працює" у ньому. Якщо ця продуктивна традиція здатна перетворюватись у контексті соціально-культурного нового, сприяючи його розвитку, вона набуває сталості. Традиція, яка перешкоджає подальшому розви-

тку культури, поступово відживає себе і відходить у минуле, у забуття.

Російський дослідник Б. В. Попов розглядає традицію як “масову народну творчість у сфері побуту, праці, повсякденних і святкових форм сумісної діяльності”. Як традиції виступають певні звичаї, обряди. При цьому як головна ознака традицій розглядається спадкоємність, що існує протягом багатьох поколінь.

Основним змістом поняття “традиція” є не просто досвід минулих поколінь, а саме такий досвід, який включає умови майбутнього розвитку на певному історичному етапі в конкретних соціально-культурних умовах для даного суспільства, класу, соціальної групи. Адже успадковується й розвивається лише те, що не втратило своєї суспільної і культурної значущості.

Тема традиція зараз звучить фактично в усіх підходах до дослідження суспільства в аспекті історії та культури. Підходи філософії життя і герменевтики звели поняття традиції у філософський горизонт, додавши йому онтологічний статус. Традиція, що замикає і розмикає життєвий світ людини, мислиться як сфера передрозуміння, що створює передумови налагодження людських контактів. Традиція виступає неминучим учасником нашого буття.

У культурі етносу можна виділити два генетично різних шари: “нижній” (традиційний) і “верхній” (інноваційний). На відміну від традиційного, інноваційний шар включає в себе нові щодо традиції явища. Саме в тому, що в будь-якій культурі містяться і традиційний, і інноваційний шари, складається запорука її розвитку.

Більш вдалий поділ запропонував С. А. Арутюнов, який вважає, що культурна трансформація, що здійснюється через введення інновацій, може відбуватися трьома способами: 1) спонтанно (всередині культури за рахунок чинників її власного розвитку без впливів ззовні); 2) стимульовано (не будучи прямим запозиченням з будь-якої іншої культури, виникає під непрямим впливом зовнішніх обставин); 3) шляхом запозичення (пов’язана з прямим зовнішнім впливом) [1, с. 42].

Цікавим є той факт, що обрядовість дає можливість відтворити ідентичність як групову, так і особисту через її здатність впливати і визначати стиль життя великих колективів у межах цілих етнографічних груп, так і окремої людини. В цьому ракурсі нас цікавить взаємозв’язок сімейної обрядовості з ідентичністю людини. Якщо

говорити про ідентичність як про унікальність, своєрідність, то в цьому плані саме сімейна обрядовість дає можливість людині відчувати свою належність до певної обрядової традиції і будувати на цій основі свою ідентичність на рівні світогляду і світосприйняття.

Варто також зазначити про тісний зв'язку між традицією і стереотипом. По суті, якщо обмежити розгляд поведінковим ракурсом, очевидно, що дотримання традиції передбачає стереотипізацію соціальної та індивідуальної поведінки, жорстке домінування стереотипу над індивідуальним волевиявленням, особливими особливостями й прагненнями. Соціальний стереотип становить механізм реалізації традиції. На це звертає увагу дослідник Е. С. Маркарян, визначаючи традицію таким чином: “Культурна традиція – це виражений в соціально організованих стереотипах груповий досвід, який шляхом просторово-часової трансмісії акумулюється і відтворюється в різних людських колективах” [3].

Серед широкого кола актуальних проблем етнокulturології та суміжних дисциплін важливе місце посідають питання вивчення культури та побуту населення сучасної України, зокрема їх соціологічний аспект. Особливу увагу слід приділити питанню сучасних сімейних орієнтирів населення країни. Така пильна увага, з одного боку, зумовлена темою збереження національної ідентичності українського народу, з іншого – виявом зростання серед певної її частини інфантильності, споживацьких настроїв, нігілізму, скептицизму, посилення впливу гірших зразків культури, бездуховності.

Особливе місце у вітчизняній етнокulturології посідає регіональне дослідження обрядів сімейного циклу, оскільки вони є ключовими у житті людини, найкраще збереглися з усього комплексу традиційної народної обрядовості й якнайяскравіше ілюструють специфіку історико-етнографічних регіонів. Сьогодні відбувається відродження обрядів і звичаїв, пов'язаних з народженням, шлюбом, смертю людини. Це є надзвичайно важливим чинником для збереження етнічної самобутності українців. Втім, треба відзначити, що родинна обрядовість збереглася краще, ніж календарно-трудова. Саме в сім'ї відбувається передача традицій від покоління до покоління.

Хотілося б проаналізувати сьогоднішню ситуацію в Україні у напрямку розвитку та збереження сімейних традицій. Варто згадати про святкування “Тижня Подружжя” у місті Луцьку, яке впер-

ше відзначалося з 15 до 22 травня 2011 року. Паралельно з цим, можемо бачити саркастичне зловживання традиціями весільних церемонії для підняття соціально-громадського настрою мешканців міст. Зокрема, 28 травня 2011 року відбулися “масові весілля” прямисінько на зупинці громадського автотранспорту в Черкасах. Квест “Марш!ROUTE” мав на меті привернути увагу до обіцяного владою розкладу руху.

Важливими є риси сучасного суспільства у зацікавленості збереження сімейної обрядовості. Вивчаючи стан сьогоденних сімейних зацікавлень людей, етнологія на стику з культурологією таким чином прилучається до корегування культурної політики держави, що має виняткове значення у розбудові незалежної України. У сучасному суспільстві, незважаючи на відмову від традиційних цінностей, патріархальні відносини в модифікованому вигляді зберігаються в сім’ї і суспільстві та залишаються основною формою цивілізаційного способу життя.

Сьогодні завдання модернізації бачать вже не в тому, щоб змінити традиційні принципи організації життя, але в тому, щоб освоїти сучасні технічні засоби цивілізації і поставити їх на службу збереження традиційних принципів індивідуальної та громадської самоорганізації в нових умовах. При цьому, як зауважує Гаман, “традиційні цінності тільки тоді мають шанс на виживання в умовах модернізації, коли технологія їх трансляції також є об’єктом постійної модернізації”.

Для реалізації запланованих дій першочергово необхідно сформувати майданчик для наукової дискусії із заданої проблематики; артикулювати діалог у контексті інших регіонів. Виявленою проблемою є недостатність інформації про локальні особливості сімейних обрядів, а також мотивації до їх збереження. Важливим є також залучення молодих людей та дорослого населення до участі в ролі активного учасника через дослідження своєї власної родини, збереження сімейних фото- та відео матеріалів. Як результат, хотілося б отримати в результаті друкований матеріал у вигляді інформаційного збірника, низки публіцистичних статей у пресі, брошури.

Отож, варто зазначити, що показовим все-таки є ставлення населення України до сімейної традиційної культури. Усвідомлення своєї національної ідентичності й реалізація її у різних видах культурно-історичної творчості є необхідною передумовою розвитку

української спільноти, успішності українського державотворення.

У сучасних соціально-політичних умовах ставлення до традиційної культури є часто визначальним, коли йдеться про збереження та відтворення культурної спадщини для наступних поколінь. Проблематика традиції звучить у всіх підходах, які заявили себе з початку століття, коли історики повернулися до проблеми культури. Сьогодні специфічна раціональність традиції викликає живий дослідний інтерес.

Література:

1. Арутюнов С. А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. – М.: Наука, 1985. – С. 42.
2. Борисенко Р. Традиції та життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. – К.: Унісерв, 2000. – 191 с.
3. Зеленков А. И. Социокультурный статус традиций и их роль в динамике науки // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. – Сер. № 3. – Минск, 1996. – С. 3-8.
4. Краснокутська Ю. Особливості становлення національної ідентичності в сучасному українському суспільстві // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Харків, 2004. – С.277.
5. Сміт Ентоні. Національна ідентичність. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm> (10.11.2010).
6. Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/17.php (09.03.2009).
7. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: “Прогресс”, 1990. – 455 с.

УДК 392.51 (477.85) “19/20”

Ірина Красовська

**СЕМАНТИКА ОБРЯДОВОГО ПРОСТОРУ
У ВЕСІЛЛІ СОКИРЯНИЦІНИ 90-Х РР. ХХ – ПОЧ. ХХІ СТ.**

У статті розглядається семантика обрядового простору в сучасному весіллі Сокирянщини. Стаття побудована на основі матеріалів польових розвідок, проведених автором протягом 1993-2011 рр. у 23 селах Сокирянського району Чернівецької області.

Ключові слова: весілля, семантика, обрядовий простір, житловий локус.

I. Krasovska. The Semantics of Customs' Space in Wedding of Sokyryanschyna in 90s of XX – the Beginning of XXI Centuries

This article is devoted to the understanding of the semantics of customs' space in modern wedding of Sokyryanschyna (Chernivtsi region). The author determines the customs' space on the basis of her own field materials. Also some parts of dwelling, which play an important role in the context of the development of the wedding event, are defined in the paper.

Key words: wedding, semantics, customs' space, parts of dwelling.

И. Красовская. Семантика обрядового пространства в свадьбе Сокирянщины 90-х гг. ХХ – нач. ХХІ в.

В данной статье рассматривается семантика обрядового пространства в современной свадьбе Сокирянщины. Статья построена на основе материалов полевых разведок проведенных автором на протяжении 1993-2011 гг. у 23 сел Сокирянского района Черновицкой области.

Ключевые слова: свадьба, семантика, обрядовое пространство, жилищный локус.

У контексті розгортання етапів весільної структури як цілісної системи важливим є не лише огляд обрядодій як складових певного етапу, а й їхнє місце в житловому просторі. Розвиваючись у межах окремих локусів хати, двору, вулиці, села, ритуал набуває

додаткового семіотичного статусу, зумовленого загальною світоглядною моделлю, в якій простір має свої закони існування та розвитку: “Структура володіє і просторовим фактором з нерівномірним устроєм, який містить ядерні утворення та периферію” [10, с. 29]. При цьому ідея центру та периферії, відзначена низкою дослідників, є для архаїчного світогляду організуючою [1, с. 30].

Як засвідчують зібрані автором на Сокирянщині польові матеріали одним із матеріалізованих ритуальних локусів виступає *дорога*, з якою пов’язаний розвиток окремих частин дійства. Вона розділяє і разом з тим з’єднує весільні роди. Кількаразове долання шляху – складова весільної структури. Як обрядовий простір вона має диференційовані ознаки. Неоднаково здійснюється шлях молодого з “поїздом” по молоду, молодих від церкви або до нашок, до розпису і від розпису тощо. Так, наприклад, у Шебутинцях, Ломачинцях, Струмку й ін. обов’язково до церкви і від церкви весільний кортеж рухається іншою дорогою. Як зазначає Г. В. Зла: “Щоб життя не було одноманітним” [4]. На думку окремих дослідників, дорога є посередником фольклорного простору, який з’єднує простір внутрішній та зовнішній [21, с. 76]. Дорога є одним з найбільш яскравих втілень теми переходу у сучасному весільному ритуалі досліджуваного району і позначена складною семантикою. Вона має як духовне, так і матеріальне вираження через низку обрядодій. Тут зустрічаємо елементи ініціаційного, гадального змісту, коли успіх пізнається під час зупинок, зустрічей.

Потрібно зауважити, що загалом усі місцеві вірування та погляди, пов’язані з дорогою, передбачають усвідомлення її як життєвого шляху взагалі. Тут, як суцільнорегіональна традиція, виконуються дії очисного (перехід через рубіж-воду, так зване “переливання”) та з’єднувального, прилучального змісту – через частування хлібом, вином, цукерками і т. ін. У Романківцях, наприклад, якщо молода там перелила дорогу, то наречений переносить молоду на руках через “рубіж”, у Шишківцях взагалі перед нареченими старший дружба поливає дорогу водою, а молодий несе наречену на руках, аж поки не дійдуть до дому молодої (місця проведення святкової гостини). Таке обрядове поливання водою як у молдавській обрядовості, так і в українській означає магічне викликання родючості. *Вода* – символ очищення, “священна стихія” [22, с. 54]. За дослідженням А. Максимова, вода є символом здоров’я, вона вирізня-

ється “силою чудодійною, цілющою. Це залишок глибокої старовини” [12, с. 2].

Характерним для всіх сіл Сокирянщини є те, що молодий, долаючи шлях, повинен постійно відкуповлюватись – якщо перелили дорогу, то наречений кладе гроші у ємкість, з якої їм перелили шлях, і цілує того, хто це зробив. Вода наділена багатьма функціями. У фольклорі вода – це рубіж, який переходять молоді, в цьому випадку від стану неодружених до стану одружених. Умовну річку-рубіж утворювали переливанням дороги, по якій йшли молоді. В цьому випадку магічна функція води несе очищення від всього поганого, що було у попередньому періоді життя, і з цим очищаючим знаком-символом щастя молоді вступають у нове подружнє життя. Тобто у більшості обрядів вода наділена очисними й обереговими функціями. Водою скроплювали і наречених під час виконання певних обрядових дій, і весільні атрибути, наприклад, барвінкові вінки молодят тощо.

Одним з елементів обрядів з використанням магічних ознак води загальнослов'янського періоду є рух за напрямом течії ріки. Виконання обряду в контексті “за течією” чи “проти течії” означало спрямування магічної сили води на творіння добра чи зла. Оскільки майже вся територія Сокирянського району географічно пов'язана з річкою Дністер, то обрядодії з водою в сучасному весіллі набули особливого значення. Наприклад, у селах Василівка, Ожеве, Ломачинці, у м. Новодністровську урочисту реєстрацію шлюбу проводять безпосередньо на воді. Для цього спеціально облаштовано катер. Також рух весільного кортежу від оселі і до оселі відбувається переважно “по ходу води”. Можливо в цьому випадку дотримуються магії швидкої течії, яка, як зазначають дослідники, забезпечує, зокрема, молочність майбутньої матері [15, с. 388]. Ймовірно, що й символіку поливання дороги перед молодими водою і утворення таким чином “швидкої води” варто розглядати в цьому ж ракурсі.

Весільна дорога повинна стати щасливою. Удача забезпечується через здійснення таких весільних реалій, як родова трапеза за столом із посадом молодого (молодої) перед доланням дороги по всій території Сокирянського району, що засвідчують матеріали нашого етнографічного спостереження. Дорога повинна мати свій початок і кінець. Таким пунктом, на наш погляд, є ворота. *Воро-*

та – у сучасному весільному дійстві виступають умовною межею, подолання якої має статус семантичної зміни символів. Тут пролягає один з кордонів між внутрішнім і зовнішнім простором, між сакральним і світським. Адже огорожі були зокрема знаковим втіленням духовної концепції розмежування “часу-простору” [11, с. 84]. Ворота в профанному світі порушували абсолютну замкненість двору. Семантика останнього ґрунтувалася, насамперед, на його межовому статусі щодо внутрішнього житлового континууму окремої сім’ї, тому у весіллі вони мають полісемантичні функції. Ворота як культурна межа є просторовим контекстом початку шлюбного дійства.

У традиційній обрядовості культурні межі репрезентовані поперечно орієнтованими борознами, жердинами, ослонами, столами і, нарешті, воротами та порогами. Всі вони членують простір на окремі частини. Ритуальна функція межі у вигляді її “показування” досліджувалась свого часу В. Борисенко, а пізніше О. Курочкіним [3, с. 165; 9, с. 56]. В середині поселень (вулиць) місця створення культурних перепон загалом збігаються з природними межами. На садибі обрядово позначеними були ворота, які ділили простір на “відкритий” і “закритий”. Відкритий простір заселений різноманітними силами, як добрими, так і злими, він не є контрольованим, а отже, захищеним. На противагу йому, замкнений (закритий) простір завжди пов’язаний із вибором “чистого”, а отже, доброго місця. Так, у сучасному весіллі Сокирянщини ще напередодні дівич-вечора у господі, де відбуватиметься весілля, обов’язково прикрашають ворота. Над ворітьми споруджують аркоподібну конструкцію з гілок ялини або ж сосни, які прикрашають різнокольоровими квітами, стрічками, кульками тощо.

На нашу думку, така конструкція над ворітьми стала втіленням весільного *гільця*, яке в сучасному весіллі Сокирянщини відсутнє. А тому арка над ворітьми набула складної та багатогранної семантики, яка пов’язана, насамперед, з символікою світового дерева як образу простору і часу. Якщо традиційне гільце (вильце) дослідники вносять до групи символів, таких як вовна, льон, конопля і особливо кужіль (сировина, яка пройшла первинну обробку, але ще не стала готовою продукцією), з яким пов’язують звання як процес перетворення персонажу, отримання ним іншого соціального статусу [1, с. 218, 220], то і арка над ворітьми у сучасній весільній

обрядовості стає, на нашу думку, таким символом. Спорудження і прикрашання якої можемо вважати за процес звивання, оскільки наречені проходять під аркою, коли йдуть до шлюбу/розпису ще не одруженими, а, повертаючись, проходять під аркою вже будучи подружжям. Тобто арку над ворітьми вважатимемо символом переходу двох осіб (молодого і молодої) від одного стану життя (незаміжнього) до іншого (заміжнього). Але ритуальна функція такої арки не обмежується тільки фіксацією переходу. Вона має сприяти ще й щасливому подружньому життю. Тому оздоблення, яке нагадує вбирання гільця у традиційній буковинській весільній обрядовості, має символічне значення, де квіти і кольорові стрічки мають забезпечити молодому подружжю щастя, здоров'я, благополуччя і злагоду в сім'ї [8, с. 100]. Як зазначає І. Несен, встановлення зеленої гілки над житлом (а в нашому випадку оздоблення арки над ворітьми) в різних обрядових циклах є його жертвна функція. Остання може володіти амбівалентним значенням, пов'язаним із проводами душ померлих родичів і їх зв'язком із верхнім світом та небесними явищами, які наділяли молодих плідністю [13, с. 78]. Взагалі оздоблення арки над ворітьми гілками сосни чи ялини є традиційним для досліджуваного району, оскільки на Буковині для виготовлення деревця найчастіше використовувалась верхівка ялини або сосни [8, с. 99].

Благословення молодих також пов'язане з дорогою і реалізується у хаті сіданням наречених, нанашок, старших дружби і дружки, молоді і всіх присутніх у хаті після триразового обходу столу, ударянням палицею об одвірки при виході з хати, обсіпанням молодят зерном, копійками, листям барвінку, кропленням свяченою водою перед виходом з хати, з двору за ворота. Отже, перехід весільних у відкритий простір завжди супроводжується діями оберегового змісту.

Загальнорегіональною є традиція *ударяння палицею* в одвірки при входженні до хати або виході з неї. Так, наприклад, у Ломачинцях, Волошковому старший дружба, коли заводить наречених до хати і виводить молодят з хати в двір, б'є палицею по одвірках навхрест, відганяючи все лихе від наречених, оскільки, як вважають дослідники східнослов'янської етнології, двері відділяють один від одного два різних за якістю світи – зовнішній (ворожий) і внутрішній (знайомий, свій) [6, с. 78]. На думку Ф. Вовка та М. Сумцова [5; 16],

палиця позначена солярною символікою, а дія ударяння генетично споріднена з плідністю. Вона, на думку дослідників, пов'язана із сонячним промінням. Є. Кагаров трактував цей предмет як фалічний символ, що, на його думку, в міфології існував поза солярним культом [7, с. 177]. Але первинним значенням палиці була тотожність між нею і жеребом [20, с. 691]. Звідси, очевидно, і випливає її участь у сучасному весіллі досліджуваного нами району.

Дії, що відбуваються перед ворітьми у дворі, пов'язані лише з підготовкою до дороги, долання якої – завжди випробування. *Двір* – територія, де відбувається об'єднання роду. Воно втілене в круговому обході сакральню позначеного атрибута. В контексті нашого дослідження таким є *стіл*. У традиційній культурі стіл сприймається як “сакральний центр дому”, який сильно пов'язаний з темою роду і сім'ї. Він семантично зіставляється з церковним престолом, що стверджує його сакральний статус, а також може співвідноситися з темою шляху, переходу зі “свого” світу в “чужий” і навпаки [2].

Число “три” займає особливе місце в сучасній весільній обрядовості Сокирянщини, оскільки доволі часто несе в собі символічний і навіть магічний зміст (тричі наречені просять прощення і благословенства (“проща”), тричі виводить батько нареченої “дурних молодих” нареченому під час викупу молодої, тричі старший дружба намагається покрити молоду і т. д.) [19]. За дослідженням В. Топорова, три вважається першим числом в низці традицій. Воно відкриває числовий ряд і кваліфікується як довершене число. Три – не тільки образ абсолютної довершеності (трисвятий, триклятий і т. ін.), але й основна константа міфопоетичного макрокосму і соціальної організації. Число три символізує динамічну цілісність [17, с. 34].

Процесія рухається навколо сакралізованого ритуалом атрибута (стола, по центру якого стоїть хліб-сіль), ніби вбираючи його силу та порядок. Рух по колу визнається у весільному ритуалі ідеальним. З нього починається і ним завершується долання будь-якого лінійного простору, насамперед дороги. Обходи навколо як невеликих об'єктів (в нашому випадку столу), так і значних територій (сільських поселень) мають упродовж дійства особливу символіку. Можна припустити, що першоджерелом народної традиції обрядового колообігу були давні геоцентричні уявлення, які, на думку провідних науковців-археологів, сформувалась в епоху бронзи і

чітко простежувались у символіці народного мистецтва до XIX ст. Коло також є архетиповим зображенням духовної цілісності світу. Часові і просторові точки у весільному ритуалі часто збігаються, і ті, й інші втілені у замкненій лінії кола: “Коло Землі – коло часу, як вияв ідеї Всесвіту і Року. Циклічність часу і круглість Землі відображають спільну вихідну схему, яка задає певний спільний ритм і простору і часу” [18, с. 14]. Знакові системи в обрядах мають, як правило, поліфонічний контекст. На перший план у ритуальному дійстві виходять символічні, а не утилітарні показники. Низка дій: ударяння в одвірки над порогом, круговий обхід столу можуть бути реліктовими способами вшановування хатнього божества, яке у народній свідомості зливається з образом першопредка [14, с. 44].

Висновки. На основі проведеного аналізу встановлено, що у структурі сучасного весілля Сокирянщини обрядовий простір на усіх етапах розгортання весільної драми має складне семантичне значення.

Найбільш яскравим втіленням теми переходу є *дорога*, яка розділяє і разом з тим з’єднує весільні роди. Місцеві вірування та погляди, пов’язані з дорогою, передбачають усвідомлення її як життєвого шляху, під час додання якого виконуються дії очисного (перехід через рубіж-воду, так зване “переливання”) та з’єднувального, прилучального змісту – через частування хлібом, вином, цукерками і т. ін. Кількаразове додання шляху – складова весільної структури. “Переливання” є своєрідною перешкодою на шляху наречених. Додання умовного водяного рубежу семантично пов’язане з переходом наречених до стану одружених. У цьому випадку *вода* виконує магічну функцію очищення.

У контексті нашого дослідження початком і кінцем дороги є *ворота*, які виступають умовною межею, подолання якої має статус семантичної зміни символів. Ворота ділять простір на “відкритий” і “закритий”, внутрішній і зовнішній, сакральний і світський.

У сучасному весіллі ворота обрядово позначаються *аркоподібною конструкцією*, яка прикрашена гілками ялини/сосни, різнокольоровими квітами, стрічками, кульками тощо. Така арка над ворітьми стала втіленням весільного гільця, яке в сучасному весіллі Сокирянщини відсутнє. Арку над ворітьми вважатимемо символом переходу молодят від стану неодружених до стану одружених.

Територією, де відбувається об'єднання роду, є *двір*. Таке об'єднання втілене в *круговому обході* сакрально позначеного атрибута, яким є *стіл* як “сакральний центр дому”, що пов'язаний з темою роду і сім'ї, може співвідноситися з темою шляху, переходу зі “свого” світу в “чужий” і навпаки.

Література:

1. Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. – Санкт-Петербург, 1993. – 240 с.
2. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 150 с.
3. Борисенко В. Традиції та життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців. – К.: Унісерв, 2000. – 192 с.
4. Власні записи. Інформатор: Зла Галина Василівна 1964 р. н. вчитель українознавства, с. Білоусівка Сокирянського району Чернівецької області.
5. Вовк Ф. Этнографические особенности украинского народа. Украинский народ в его прошлом и настоящем. – Пг., 1916. – 688 с.
6. Кагаров Е. Г. О значении некоторых русских и украинских народных обычаев // Известия АН 1917. – № 9. – С. 77-82.
7. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. – Т. 8. – Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – С. 152-195.
8. Кожолянюк О. В. Весільне деревце як елемент весільної обрядовості Буковини (на прикладі Заставнівського району) // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали та дослідження. – Том 4: Збірник наукових праць. – Донецьк, 2004. – С. 99-101.
9. Курочкін О. В. “Метод синкретичних вузлів” і давні весільні ігри українців // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. – К., 2003. – Вип. 3 (6). – С. 53-59.
10. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. 3. – Львів, 1900. – С. 70-73.
11. Лукичев П. Н., Скорик А. П. Фаллический культ: социоисторический анализ // Социс. – 1994. – № 12. – С. 80-88.
12. Максимов А. М. Вода, как эмблема брака у древних славян по данным этнографии и произведениям народного творчества. – Место из-ва и год из-ва отсутствуют (после 1888 г.), 18 с.
13. Несен І. І. Житловий простір у весільному ритуалі Центрального Полісся // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. – К., 2003, Вип. 3 (6). – С. 76-80.

14. Несен І. І. Міфобрядовий аспект простору у весіллі Центрального Полісся // Етнічна історія народів Європи. – К: Унісерв, 2002. – С. 41-45.

15. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого: В пяти томах. – Т. 1: А-Г. – Москва: "Международные отношения", 1995. – 584 с.

16. Сумцов Н. Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. – К., 1885.

17. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. – М.: Наука, 1980. – С. 24-53.

18. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988. – С. 7-60.

19. Трофимова Ю. М., Калмыкова Е. В. Семантика числа в англоязычном поэтическом тексте [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://study-english.info/article104.php>.

20. Философский энциклопедический словарь // Редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.

21. Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1978 – Вып. 10. – С. 65-85.

22. Чеховський І. Г., Мойсей А. Є. Дохристиянські витоки і слов'янські паралелі шлюбної обрядовості молдаван Верхнього Попруття. – Чернівці: Рута, 1998. – 71 с.

УДК 271.2-23-732-675-46-526.62

Роман Галуїко

ПОЯВА НОВИХ ІКОН У ХХІ СТ. В УКРАЇНІ

Розглянуто церковні традиції та іконописний канон іконографічних типів Богородичних ікон. Досліджено найбільш суперечливі зображення на релігійну тематику – храмовий розпис у с. Верин (Львівська обл.) та ікона-оберіг до Євро-2012 художника Василя Стефурака. На основі іконографічних типів Богородичних ікон за В. Лазаревим показано суперечливість існування українських ікон ХХІ ст.

Ключові слова: канон, церковні традиції, іконографічні типи Богородичних ікон.

R. Galuiko. The emergence of new icons in the XXI-th century in Ukraine

It has been considered a church tradition and iconic canon iconographic types of Marian icons. It has been researched the most controversial images of religious subjects – temple painting in the village Veryn (L'viv region) and icon-charm for Euro 2012 painted by Vasyl' Stefurak. It has been shown contradictory existence of Ukrainian icons in the XXI-th century on the basis of iconographic types of Marian icons by V. Lazarev.

Key words: canon, church traditions, iconographic types of Marian icons.

Р. Галуїко. Появление новых икон в ХХІ веке в Украине.

Рассмотрены церковные традиции и иконописный канон иконографических типов Богородичных икон. Исследованы наиболее спорные изображения на религиозную тематику – храмовая роспись в селе Верин (Львовская обл.) и икона-оберіг к Евро-2012 кисти Василя Стефурака на основе иконографических типов Богородичных икон по В. Лазареву показано противоречивость существования украинских икон ХХІ века.

Ключевые слова: канон, церковные традиции, иконографические типы Богородичных икон.

Християнська ікона, яка займає особливе місце у православній церкві, переживає сьогодні новий етап в українській культурі.

Про це свідчить хоча би той факт, з якою зацікавленістю до ікони звертаються науковці, богослови, мистецтвознавці, філософи, історики. Протягом останніх років незалежності нашої держави з’явилося багато нових досліджень на іконографічну тематику. Але разом з тим як виникають теоретичні напрацювання, з’являються і конкретні практичні результати – нові ікони, такі ікони, які не вписуються в канон.

Для початку нам необхідно зробити історичний екскурс, щоби з’ясувати зародження ікони на українських землях з особливостями та традиціями. Беззаперечним є той факт, що у 988 р. Київська Русь прийняла християнство візантійського віросповідання. Геополітичне розташування України між західною римо-католицькою традицією та східною греко-візантійською традицією поставило Україну на роздоріжжі двох культурних традицій. “...це прирікало Україну стати полем змагань двох систем церковної обрядовості, двох концепцій віровизнання” [4, с. 5]. Саме в таких умовах і творилася українська іконографія, де, як зазначає Д. Степовик: “лики Ісуса Христа, Богородиці і святих створювалися за принципами подібності до облич місцевого населення, а не за принципами іконографії, прийнятої у греків і народів Східного Середземномор’я” [4, с. 6]. У цьому науковець вбачає позитивний момент в українській духовній візуальній культурі, вважаючи, що “уподібнення ликів святих до облич людей, які моляться перед цими ликами, скорочує відстань між високим небом та очевидним і близьким до людини земним світом” [4, с. 7]. Відтак, ми можемо ствердно заявити, що українська духовна культура у своєму надбанні має українську ікону з властивим для неї поєднанням ренесансно-барокових ідей. Найвідомішою є Київська школа ікони, найвищий злет якої припадає на Гетьманську добу XVII – XVIII ст. [4, с. 291].

Проте ми не повинні забувати, що батьківщиною ікони є Візантія. Саме ця культурна духовна традиція подарувала світові не лише перших художників, але й релігійні діячі розробили концепцію ікони. Апологети священних зображень виробили основні засадничі принципи, розкрили смисл та ідею ікони, пояснили призначення ікони. Було вироблено канон – свого роду взірць, за яким слід творити ікони. Чи це не означає, що іконописний канон раз і назавжди утвердив своєрідні еталони іконописних зображень, і відхилення від канону суперечить традиції та вченню Церкви?

Це питання хвилювало і відомого російського богослова С. Булгакова, який ще з більшою силою загострює це питання. “Має бути вирішене й інше питання: чи можуть і тепер виникати нові ікони догматичного змісту... або ж навпаки, можливості їх обмежені і всі вичерпані іконописним каноном? Відповідь на це питання безсумнівна: так, можуть” [1, с. 120-121].

На прикладі українського іконописного мистецтва, ми впевнено можемо заявити, що українська ікона в її історичному і національному розвитку зазнавала багатьох змін та нововведень. Пам’ятаючи про те, що в іконі не можна порушувати канонічні та богословсько-філософські основи, апологети священних зображень залишили для майбутніх поколінь, які прийняли православну віру, можливість розвитку ікони відповідно до національних традицій даного народу. В іконографічну тематику вводяться зображення українських князів, монахів та осіб, які сприяли розвитку церкви, як наприклад, Володимира і Ольги, Кирила і Мефодія, Антонія і Феодосія – але після їхньої канонізації Церквою. Д. Степовик говорить, що цікавим нововведенням в українське ікономалярство було зображення віруючих поряд зі святими небожителями. У XVII ст. на іконах Богородиці Покрови малярі Центральної (Наддніпрянської) і Східної (Лівобережної) України іноді малювали портрети конкретних людей під благословляючим покровом Богородиці. Були також ікони з зображенням розіп’ятого Ісуса Христа перед яким стояли конкретні люди, що моляться [4, с. 6-7].

І в наш час починають повертатися до такої традиції розпису храмів. Зокрема, в селі Верин, Миколаївського району Львівської області, художник Микола Гаврилів з благословення настоятеля Михайлівської церкви – о. Василя Говгери. “На куполі головною на зображенні є Богородиця з Ісусом Христом на руках. А під її покровом – два римські папи Іван Павло II та Бенедикт XVI, кардинал Любомир Гузар, два єпископи Стрийської єпархії, двоє вояків УПА, Віктор і Катерина Ющенки та їх син Тарас” [5]. Така неординарна подія викликала жваве обговорення у суспільстві. І 26 серпня 2011 р. на одному з львівських телеканалів відбулася дискусія навколо розпису цього храму. Але, попри дискусії, які точаться навколо розпису храму, прихожан у церкві не стало менше [6]. При цьому художник Микола Гаврилів говорить, що, розписуючи храм, він не порушив жодних церковних канонів. А зображення на східному куполі – ба-

жання самого настоятеля отця Василя Говгера. Той каже – змальовувати історичних постатей є традицією українського церковного розпису [7]. З цього можна дійти висновку, що сучасний стан речей і суспільний розвиток по-новому розглядає іконописне мистецтво, яке складалося довгими віками. І тепер, за бажанням настоятеля храму, на іконописних зображеннях можна малювати людей, які до вподоби отцю настоятелю: можна малювати фундаторів і меценатів храмів, наближених до настоятеля, найщедріших жертводавців храму, не беручи до уваги церковних традицій та канонів.

Для цього нам необхідно зробити екскурс у церковну історію. Протягом 726-843 р.р. у Візантійській імперії велася офіційна боротьба проти ікон. Такий стан справ змусив найвищі церковні чини імперії розглянути традицію шанування ікон та прийняти тверді правила іконописного мистецтва, що увійшов в історію під назвою “канон ікон”. Його розробляли священнослужителі, отці-іконологи, богослови-теоретики, апологети священних зображень. Коли схему було опрацьовано на теоретичному рівні, її представили практикам-іконографам, які втілювали ідеї в конкретних іконах, мозаїках та фресках [4, с. 20]. Канон ікон складався з трьох основних частин: вимоги до іконографії (кого зображувати на іконах), вимоги до стилю (якими творчими засобами виконувати зображення), вимоги до матеріалів і техніки виконання зображень (на яких матеріалах і якими фарбами слід було малювати). “Як бачимо, – говорить Д. Степовик, – систему було ретельно продумано, зважено і регламентовано до деталей. Митцеві залишалося тільки виявити високий рівень майстерності” [4, с. 20]. Відтак, ми можемо з упевненістю сказати, що в іконі не можна порушувати канонічні та богословсько-філософські основи.

Для того щоби не порушувати іконописних канонів потрібно бути обізнаним у цій галузі. Замало володіти знаннями в галузі мистецтва та художньою майстерністю. Необхідні знання у сфері богословських наук, історії Церкви, візантології, філософії. Бо як зауважує Д. Степовик: “Іконотворчість теж належить до тих рідкісних мистецтв, тому дається вона не кожному творцеві” [4, с. 290]. Сьогоднішні, на превеликий жаль, приходиться констатувати, що до іконописного мистецтва приходять люди з вулиці, які володіють художньою технікою і майстерністю, але не мають богословсько-духовного підґрунтя [4, с. 290].

Відтак церква наповнюється іконами незрозумілого змісту, за створення яких беруться непрофесіонали. Так, тепер вже в Івано-Франківській області, місцевий селянин Василь Стефурак намалював до Євро–2012 ікону-оберіг. Пан Василь не має художньої освіти. Малювати навчився наслідуючи класиків. Ікони малює у вільний час і те на замовлення [8]. 8 жовтня 2011 р. ікона-оберіг була представлена мешканцям м. Коломиї. На іконі зображена Богородиця з дитятком Ісусом, який у руках тримає футбольний м'яч, над футбольним полем, по краях якого національна символіка країн-господарів євро чемпіонату [9].

Найбільш інтригуючим дійством було освячення ікони. До останнього ніхто не знав, як духовенство поставиться до такої нетрадиційної святині. Проте місцевий архієрей Микола Сімкайло сказав таке: “Це є добрий знак. Ми подивилися – ересі немає, і тому ми поблагословили. Хай у добрий шлях, у добру путь іде. Попробуємо цього разу з Богом зробити щось добре” [10].

Мабуть, при цьому церковний ієрарх забуває призначення ікони, яке полягає в тому, щоб викликати у людині внутрішні пориви її душі, підсилити її віру, засудження гріховного. Можливо, ця ікона має підсилити віру українців у перемогу української збірної на Єврочемпіонаті, а згодом, якщо перемога буде досягнута, – гравці збірної України будуть увіковічені зображенням в іконостасному ряді як ті, що прославили нашу державу та прославляють українську церкву. Про таку загрозливу ситуацію, яка заповонила українську духовну культуру, говорив український дослідник Д. Степовик: “Церкви наповнюються неканонічними іконами, виконаними без спеціальних знань, певних традицій. Виразно окреслюється тенденція так званої модерної ікони” [4, с. 290-291]. При всьому цьому популяризація модерністських настроїв в іконописному мистецтві губиться багатовікова традиція. “Тут допускаються надмірні деформації ликів святих, порушується масштабність, нехтується ритміка, гармонія, закони колориту. Композиція будується за абстрактними геометризованими схемами, вводяться позахристиянські символи. Святі наділяються надмірною експресією або, на зразок портретів, піддаються психологізації всупереч спокоеві, миловидності й безпристрасності образів святих на іконах” [4, с. 291]. Це є висновок фахівця в галузі мистецтвознавства щодо порушення принципів та норм художніх прийомів в іконописному каноні.

Схожою є думка спеціаліста в галузі богослів'я. Так, відомий богослов С. Булгаков нагадує, що раніше не було освячувальних молитов щодо ікон. “Тоді ікона безпосередньо освячувалась прийняттям Церквою, силою дійсності самого зображення...” [1, с. 104]. Тепер, у наш час є певне розмежування між іконою та іншими зображеннями на церковну тематику. “Ми повинні сказати, що не всяке зображення, не всяка ікона має силу іконності, а лише освячена, а тому віддати неосвяченій іконі іконне шанування не можна” [1, с. 104]. Через освячення ікона набуває іншого значення: “Освячення тайнодієво змінює природу ікони, надає їй таку силу і значення, ставить її у таке відношення до першообразу, якого немає зображення як таке...” [1, с. 104]. Із актом освячення ікона набуває нової сили: “ікона стає місцем присутності в образі самого Зображуваного, і в цьому розумінні вона сміло ототожнюється з ними самим. Ікона є місцем явлення Христового, нашої з Ним молитовної зустрічі” [1, с. 104]. Далі С. Булгаков ще більше підсилює значення освяченої ікони, говорячи: “... всяка освячена ікона принципово є чудотворною, оскільки їй властива сила богоприсутності, хоча вона і не завжди чуттєво проявляється” [1, с. 108].

Щодо існування ікони, присвяченої Євро-2012 року, то необхідно звернути увагу не лише церковної влади, а й українського суспільства та усіх науковців і мистецтвознавців, що займаються в цій галузі сакрального мистецтва. Ця ікона намальована з порушення усіх канонічних вимог. Іконописне мистецтво не є проти новацій та нововведень, але усі зміни мають відбуватися згідно з церковними традиціями та канонами. “Аналіз історії показує, що найвидніші місця посідали ті, хто дивився вперед, але при цьому пильно оглядався назад” [4, с. 253]. Кожен митець, який намагається привнести щось новаторське в іконописне мистецтво, “повинен рахуватися з фактом, що священне мистецтво лежить у руслі канону, є частиною богослів'я. Причому богословського в ньому більше, ніж суто естетичного” [4, с. 253].

Для того щоби довести неканонічність ікони до Євро-2012, на якій зображені Богородиця із немовлям Ісусом, футбольним полем та м'ячем, нам необхідно звернутися до історії канонічного зображення Богородичних ікон. Церковні зображення Божої Матері поділяють на дві групи. До першої належать ікони, на яких зображуються сцени із земного життя Діви Марії, від Різдва до Успіння.

Друга група включає зображення Богородиці, в яких виявляється материнське ставлення Марії до свого сина Ісуса Христа у дитячому віці. Це добрі відомі образи Марії з маленьким Ісусом на руках, коли Він або благословляє людей, або притуляється до обличчя Матері, обнімає за шию або ссе її груди [4, с. 24]. Цей іконописний канон Богородичних ікон утвердився у церковній традиції ще до X ст.

Тому зовсім окремо виділяють ікону Покрова Пресвятої Богородиці, яка присвячена події, що відбулася 14 жовтня 910 р. у Влахернській церкві. Мусульмани оточили місто, а віруючі християни молилися у церкві та просили заступництва у Богородиці. Подвижник Андрій Юродовий та його учень Епіфаній мали видіння в храмі: “Богородиця в оточенні Йоана Хрестителя, апостола Йоана Богослова та великої кількості святих в білих і сяючих одягах, зняла з голови покривало і, торжественно тримаючи його в руках, розкинула над усіма людьми в церкві” [3, с. 380]. У таких православних країнах, як Візантія, Греція, Болгарія, Румунія, Албанія, Сербія, Грузія, Вірменія свято Покрова навіть не входить до великих дванадесятих свят. Натомість в Україні це свято дуже вшановується, а заступництво Богородиці вшановується у військових та збройних силах нашої держави з часів прийняття християнства і протягом усієї історії визвольних змагань українського народу за незалежність держави [4, с. 24].

Історичну подію, що сталася у Влахернському храмі у 910 р. вирішено було перенести на полотно, тому на священних зображеннях Богородиця тримає в руках пояс, яким покриває людей. Але в українській традиції Покровських ікон мафорій¹ в руках Богородиці набув вигляду рушника. На відміну від інших країн, де рушник виконую функціональне призначення для витирання рук чи обличчя, “в Україні це – багатий і місткий символ людської долі, материнської любові, родинного затишку, чистоти шлюбних відносин,

¹ “Вважається, що покровом, яким Божа Мати захистила людей від напасті, був її верхній плащ – так званий мафорій. Для жінок Сходу цей плащ мав крій широкої накидки-хустки, яка водночас слугувала верхнім одягом. Жінки були нерозлучні з мафорієм, бо, окрім захисту від спеки чи холоду, він виконував і певну символічну роль: свідчив про жіночу гідність, чистоту і порядність”. (Степовик Д. В. Сучасна українська ікона: З іконотворчості Христини Дохват. – К.: Мистецтво, 2005. – С. 25).

віри в Бога, захисту від напастей” [4, с. 25-26]. Тому в Покровських Богородичних іконах ми можемо побачити в руках Богородиці вишиваний рушник. І в таких іконах не буде порушення іконописного канону, адже вишиваний рушник є багатівковим символом українського народу, а те, що Богородиця тримає вишиваний рушник у руках, символізує захист (покрова – Р. Г.) саме над українським народом. Ікона з Богородицею, немовлям Ісусом та футбольним м'ячем аж ніяк не вписується в культуру українського народу, та й узагалі не відповідає іконописному канону та традиції іконописних Богородичних зображень. “Тут про традицію не можна говорити як про бажаний чи небажаний фактор. Це обов'язковий, невідмінний фактор!” – наголошує Д. Степовик [4, с. 253].

Для того щоби встановити, чи відповідає ікона-оберіг, приурочена до Євро 2012 р., церковній традиції та іконописному канону нам необхідно розглянути греко-візантійську традицію Богородичних ікон. Відомий дослідник візантійського мистецтва В. Лазарев у розділі “Етюди по іконографії Богоматері” у праці “Візантійське мистецтво” розглядає такі іконографічні типи Богородичних ікон, як Єлеуса, Галактотрофуса та “Загравання” та сидяча Одигитрія, появу яких у пізньовізантійському мистецтві інший дослідник М. Кондаков приписував італійським впливам [2, с. 275].

1. Ікона Богородиці Галактотрофуса, або Годувальниці. Іконописне зображення, на якому Богородиця груддю годує Младенця Ісуса. Найдревніше зображення Годувальниці знайдено на фресці III ст. У катакомбі Присціли [2, с. 276]. Тип Годувальниці був занесений з Єгипту на Захід та у Візантію, де він вже був відомий, але був відомий не як встановлена іконописна схема, а як простий жанровий мотив, успадкований від ранньохристиянського і пізньоелліністичного мистецтва [2, с. 278]. Може виникнути цілком логічне запитання: як суворий візантійський канон міг дозволити з'явитися на іконі відвертій сцені, як годування груддю? Проте на думку Д. Степовика: “... нічого надзвичайного тут не малося на увазі, якщо пам'ятати, що в той час тривала жорстока боротьба з монофізитами, які ставили під сумнів людську природу Господа Ісуса Христа. Саме на протигагу їм богослови використовували ікони, щоб стверджувати, що Ісус Христос в усьому був людиною, тільки без гріха. Тому суто материнські моменти і проникли в ікони” [4, с. 259]. Але незважаючи на це, образ Годувальниці не здобув

широкого розповсюдження у Візантійській імперії. Проте як зауважує В. Лазарев: “Звідси не слідує, що він (образ Годувальниці – Р. Г.) залишився абсолютно невідомим візантійцям. Він був їм знайомим, але вони приймали його як своєрідний “іконографічний раритет” [2, с. 278]. На підставі дослідження пам’яток візантійського мистецтва Лазарев доходить висновку: “Образ Годувальниці був більше популярним у грецьких провінціях (печерська церква Пантократора на о. Латмос) і в країнах християнського Сходу, ніж в Константинополі [2, с. 278].

2. Ікона Богородиці Єлеуса, або Глікофілуса, або Милування. Іконописне зображення на якому Богородиця зображена з немовлям Ісусом, що притуляється до її щоки. Найвідомішими древніми іконами цього типу є ікона з монастиря св. Катерини на Синаї (XII ст.) та ікона з грецької католицької церкви у Валетті на о. Мальта (XII-XIII ст.). На о. Мальта ікона потрапила з о. Родос у 1530 р., її перевезли рицарі ордену св. Йоана [2, с. 317]. Є традиція зображення поясних та на увесь ріст. В. Лазарев доводить, що іконографічний тип Єлеусирозвинувся з іншого типу богородичної ікони – Одигитрії: “Так як традиційна Одигитрія зображала Богоматір стоячою, то є підстави вважати, що Єлеуса викристалізувалася саме з цього типу. В її образі материнське начало отримало більш емоційне забарвлення” [2, с. 284]. На підставі археологічних пам’яток: фреска в SantaMariaAntiqua в Римі (бл. 650 р.) та коптська різьблена кістка у WaltersArtGallery у Балтіморі (IX ст.) Лазарев доходить висновку, що іконографічний тип Єлеуси утвердився вже задовго до IX ст. І що він був відомий як константинопольським, так і східнохристиянським художникам. Але широкого розповсюдження він отримав лише з XI-XII ст., коли став одним з улюблених образів Богоматері [2, с. 286].

3. “Взиграніє”, або “Загравання” – іконописний тип, де немовля Ісус заграє з Матір’ю, торкаючись своєю рукою щоки матері. В. Лазарев називає такий іконописний тип “особливим видом Єлеуси” [2, с. 291]. Немовля сидить на правій або лівій руці Богородиці, тягнеться до її обличчя; “вся його фігура, сповнена живого, нетерпеливого поруху, позбавлена характерної для більшості візантійських ікон ієратичності” [2, с. 291]. Найдревніші пам’ятки архітектури цього типу Богородичної ікони: сирійська мініатюра до Книги псалмів (1203 р.) у Британському музеї [2, с. 291]; мініа-

тюра сербського Євангелія III ст. у білгородській Народній бібліотеці та сербська фреска на вівтарній перегородці церкви св. Георгія у Старо-Нагорічіно – дають підстави В. Лазареву дійти висновку, що цей тип ікон існував на християнському Сході з XIII-XIV ст. Немовля, яке грає, навіть віддалено не нагадує Суддю Світу, що вселяє страх, і така концепція могла скластися на периферії Візантійської імперії, ніж у її столиці [2, с. 292]. Самими візантійцями цей іконописний тип сприймався як занадто неканонічний мотив, тому й не був широкорозповсюдженим. “...тому на чисто грецьких іконах він зустрічається надзвичайно рідко. Ригористично налаштовані візантійці віддавали перевагу усталеним традиційним іконографічним типам, все нове їх безсумнівно лякало” [2, с. 295].

4. Одигитрія – один з найпопулярніших іконографічних типів у візантійському мистецтві. Божа Матір стоїть на повний ріст і тримає немовля Ісуса на правій руці. У процесі розвитку повнофігурне зображення Богородиці було витіснене напівфігурною композицією, де Богородиця тримає немовля або в правій, або в лівій руці. В. Лазарев виокремлює сидячий тип Одигитрії, оскільки вважає, що такий тип іконописного зображення має “особливе положення у східнохристиянській іконографії” [2, с. 299]. Прототип сидячої Одигитрії В. Лазарев віднаходить у катакомбній композиції “Поклоніння волхвів”: “Младенець торжественно возсідає на лівому коліні Богоматері, яка притримує його лівою рукою, правою ж вітає волхвів” [2, с. 301]. Далі науковець простежує цей прототип іконописного типу у Єгипті та Сирії, потім цей тип “через неприйняття столичним константинопольським мистецтвом” [2, с. 303] розповсюджується на Кавказі: Вірменський рельєф у купольній базиліці в Одзуні [2, с. 303] та фрагмент вівтарної перегородки поч. VIII ст. з Цебелди (у музеї “Метехі” у Тбілісі) [2, с. 304]. Знову ж таки образ сидячої Одигитрії не здобув у Візантії широкої популярності, але є пам’ятки архітектури, що виникли у провінціях або беруть свій початок із сирійсько-єгипетської традиції. До таких можна зарахувати: мініатюру коптського Євангелія XII ст. зі сценою “Поклоніння волхвів” та дві печатки патріарха Миколая [2, с. 306]. Цей невеликий перелік пам’яток сидячої Одигитрії дає всі підстави В. Лазареву стверджувати, що “Візантія явно віддавала перевагу тим традиційним типам, які, як найбільш розповсюджені, використовувалися у сакральному мистецтві Візантійської імперії.

Ми зовсім коротко розглянули найбільш суперечливі щодо іконописного канону чотири типи Богородичних ікон, проте зуміли віднайти прототипи цих іконографічних зображень у найдревніших пам'ятках архітектури. На підставі усього вищенаведеного, вищезгадані “зображення на релігійну тематику” (саме так пропонуємо називати ікону-оберіг до Євро-2012 авторства Василя Стефурака) потрібно вважати такими, що не відповідають церковним традиціям та іконописним канонам. А слова місцевого архієрея Миколая Сімкайла: “Ми подивилися – ересі немає, і тому ми поблагословили” [10] – піддати сумніву, а цю ікону-оберіг відкликати з церковно-богослужбового вжитку, оскільки вона несе загрозу українській духовній культурі та підриває авторитет Церкви як інституції в очах пересічних віруючих українців та й людей у цілому.

Література:

1. Булгаков С. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. – М.: Русский путь, 1996. – 159 с.
2. Лазарев В. Н. Византийская живопись. – М.: “Наука”, 1971. – 405 с.: ил.
3. Поселянин Е. Богоматерь. Описания Ее земной жизни и чудотворных икон: В 2 т. – Т. 2. – М.: АНО “Православный журнал “Отдых христианина”, 2002. – 704 с.
4. Степовик Д. В. Сучасна українська ікона: З іконотворчості Христини Дохват. – К.: Мистецтво, 2005. – 304 с.: іл. – Текстівки і ред. англ.
5. ТСН.ua “У Львівській церкві Ющенко зобразили поруч з Богородицею”, Львів 24 вересня [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tsn.ua/article/print/ukrayina/u-lvivskiy-cerkvi-yuschenka-zobrazili-poruch-z-bogorodiceyu.html> (10.01.2011).
6. “Особистий прийом”: владика Венедикт про розпис церкви в с. Верин, 29 серпня 2011р. [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tv.zik.ua/news/detail/2933> (10.01.2011).
7. Вавришук О., Радіон Є. Сюжет про церкву з унікальним стінописом на Львівщині (відео) / Львівщина, 5 канал. [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://5.ua/newline/184/1/68135/> (10.01.2011).
8. Житель Ивано-Франковщины нарисовал икону-оберег для Евро-2012 / Подробности, 18 июля 2011. [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://podrobnosti.ua/podrobnosti/2011/07/18/780935.html#comments> (11.01.2011).
9. о. Перцович В., Благословення ікони, присвяченої Євро-2012 / Коломийсько-Чернівецька єпархія. 2009-10-09. [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kolomyya.org/se/sites/ep/19851/> (11.01.2011).
10. Мацьків М. Футбольна ікона / Культура й стиль життя 05.11.2010. [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,6163844,00.html>. (11.01.2011).

УДК 130.2

Дарина Мельник

ВТЕЧА З ДОМУ ЯК СТРАТЕГІЯ ЗДОБУТТЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті аналізується втеча і повернення додому як етапи здобуття екзистенційної ідентичності. Здійснюється спроба окреслити сутність вищезначених форм переходу у контексті дослідження Дому як способу вкорінення людини в бутті.

Ключові слова: екзистенційна ідентичність, Дім, Поріг, втеча, повернення.

D. Melnyk. Escape from Home as a strategy of gaining existential identity

The Author analyzes escape and returning home as the phases of gaining existential identity. The attempt to outline the essence of forms of transition mentioned above in the context of the research of the House as the way of enrooting of the human being.

Key words: existential identity, House, Border, escape, returning.

Д. Мельник. Бегство из Дома как стратегия обретения экзистенциальной идентичности

В статье анализируется побег и возвращение домой как этапы обретения экзистенциальной идентичности. Также в статье предпринята попытка обозначить сущность вышеуказанных форм перехода в контексте исследования Дома как способа укоренения человека в бытии.

Ключевые слова: экзистенциальная идентичность, Дом, Порог, бегство, Возвращение.

Дім¹ є “першосвітом”, першою реальністю для людини [2], способом і порядком, якими вона вкорінює себе, прокладає своє буття у світі і здійснюється буттям. Його значення для формування екзистенційної ідентичності є тому визначальним.

¹ Йдеться про Дім в емерджентному вимірі, Дім як метакатегорія, проекція свідомості людини на простір.

Проте для цього людина повинна *здобути* Дім через втрату і відновлення себе в його структурі. Дитина здійснює втечу (або марить про неї так, наче вона вже здійснена) для того, щоб за допомогою зустрічі з Іншим і повернення сягнути цілісності, гідної цілісності Дому¹.

Людина, як істота прочинена², втікає (і *втікає* – у втечі явлене водне начало) також для того, щоб за допомогою мрій про своє майбутнє закрити провалля в бутті Дому. До цих проваль нас наближає жах, якого повний Дім до втечі-повернення. Наприклад, для дітей притаманні антропокосмічне побоювання підвалу і ніктофобія як прояви глибинного страху перед неконтрольованими стихіями [2, с. 41]; світ загалі наповнений жахом для того, хто не знає себе [2, с. 165]. Стрічка Мебіуса: щоб пізнати себе, потрібно піти на свій страх і повернутися додому як у безпечне, спокійне місце (часто як в останній притулок спокою у світі); страх, з іншого боку, ув'язнює в Домі.

Найстрімкішою буває втеча з-під тиску, коли ми маємо справу з агресивністю насильно замкнутого динамічного начала [2, с. 58]. Втеча з Дому – це завжди самовигнання з Раю через спробу зустрітися з Іншим. Тюрма (як одне з втілень Дому) теж постає “раєм”. Для неї притаманний ідилічний хронотоп (можна навіть виділити особливий підвид трудової ідилії – тюремна ідилія (дисциплінарно-трудова): присутня і прирощеність усіх подій до місця, і відірваність цього місця від решти світу, і пом’якшені межі між індивідуальностями, і сувора обмеженість ідилії лише основними реальностями життя, і спільні трапези, і редукування статевого життя сублімованими його формами [2]), що після втечі в’язень несе з собою (фактор звикання до неволі), домислюючи до ідеального кокона. Втеча – це абсолютно заборонена стратегія (Франсуаза Дольто, дитячий психолог, стверджує, що перехідний період, – а втеча є одним із ключових його етапів – через який людина проходить наодинці³, переживається як порушення [4]) і як

¹ Цілісність – засаднича характеристика Дому, яка проявляється через взаємодію замкнутої внутрішності з безмежною на-зовнішністю.

² Прочиненість (образ Г. Башляра) можна означити як окремий випадок межовості людського існування, долю невизначеності в структурах вірогідного.

³ Колись випробування були колективними, і відчуття “порушення”

така є необхідним кроком до набуття екзистенційної ідентичності через перехід неперехідної межі – порогу Дому як одного з його основних екзистенціалів.

Втечу можна назвати реалізацією потреби в Ти. Для того, щоб зустрітися з собою, потрібно відшукати відображення – буквальне (дзеркало) і пов’язане з міжлюдськими стосунками (потреба в Ти). Дзеркала *повертають нам нас*, вони створені для того, щоб ми могли доглядати і пильнувати себе.

Історія людини – це фіксація місць, де було “я”; *сліди вкоріненості* чи, радше, *сліди здобуття права на вкоріненість* (і використання його). Втеча – це вихід за межі внутрішності як дарованої людині предками вкоріненості, в ту на-зовнішність, де можна здобути іншу (або здобути-повернути ту ж саму, як іншу). Як писав Гастон Башляр у праці “Поетика простору”, зовнішнє і внутрішнє формує діалектику розриву. Саме через розрив людина здобуває шанс до ототожнення з самою собою. На-зовнішність – це “потойбічність”, де панують хаос, примарні формації, події, що поділяються на можливі і неможливі (перші і другі постійно міняються місцями), безмежна свобода, яка проявляється через проникнення Іншого у внутрішність, розчиняючи єдність людини й місця.

Поріг – амбівалентний символ оселі й початку шляху, особлива форма розриву-розмежування, наслідок мутацій архетипу Дороги [3]. Вдаючись до просторових метафор, він не є лінією і взагалі не двовимірний. Поріг нагадує призму, оскільки зовні і всередині – поняття асиметричні; між конкретним і безмежним немає прямої опозиції [2, с. 185]; внутрішнє сконцентроване, зовнішнє розсіяне. Перше проектується на друге (космос структурується за законами ойкосу), але не навпаки. А. Павленко, розкриваючи навантаження висловлювання “усьому свій час”, стверджує, що будь-яке володіння часом має свої межі, “...строго кажучи, не “все” має “свій час” [6]. Перехід через межу означає, що щось отримує, чи має “чужий час” [6]. Гість, який минає поріг, неодмінно стає в’язнем часу господаря, проте він приносить і крихту своєї темпоральності – поріг є абсолютним розмежуванням. Людина-втікач звільняється від влади часу Дому для того, щоб здобути свій власний час і захопити ним той Дім, у який вона повернеться. Втеча – це вихід з циклічного часу

не було. Втеча з Дому не була власне втечею.

в час лінійний. Рух починається з набуття легкості і відмови від речей і звичок, які накопичилися в обжитому часопросторі; за Гайдегером, це зречення і дозвіл сутності вступити у “дещо” [7, с. 114].

Втеча логічно завершується поверненням. Повернення – це окремих модус людського буття, за допомогою якого людина віднаходить своє “я”. Тільки пройшовши певну дорогу, ми можемо бути певними, що повернемося до себе, а не до когось іншого, не втрапимо випадково у альтер-его, або задзеркальний, примарний варіант особистості [5]. А. Павленко писав, що життя, як і шлях – це розгортання до початку [6]. Розгорнутися до справжнього початку, таким чином, можна лише дійшовши до кінця.

Куди саме, в який пласт Дому, повертається втікач? У той, де його раді бачити, де він принципово невинний. Невинність – це відсутність необхідності виправдовуватися, пояснювати, доводити своє право на перебування у Домі, а також відчуття абсолютного спокою. Варто додати, що ми повертаємося не стільки до самих себе, скільки до того, що нас зумовлює. Так ми отримуємо дозвіл на конструювання власного “Я”.

Сучасне суспільство сприймає підліткові втечі з дому (а також потяг дорослих людей до мандрів, одісеїв пафос незвіданого) як девіантну поведінку, але насправді вони є рудиментом ритуалу ініціації. Це переосмислення себе, переосмислення простору, смислове коло, яке починається з прагнення неозорого шляху і закінчується усвідомленням цінності і значення Дому. Така втеча найчастіше залишається проектом, який не може замінити ритуали перехідного періоду [4], проте здатен полегшити їх, а отже, – спростити (а часто й уможливити) шлях до набуття екзистенційної ідентичності.

Література:

1. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе : Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. – М. : Худож. лит., 1975. – С. 234-407.

2. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / Гастон Башляр ; [перевод с фр]. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 376 с.

3. Гусева Е. В. Архетип дороги в мифопоэтическом творчестве восточных славян [Электронный ресурс] / Е. В. Гусева – Режим доступа <http://www.museum.murom.ru/modules/smartsection/item.php?itemid=485>. – Назва з екрану.

4. Дольто Ф. На стороне подростка / Франсуаза Дольто ; [перевод с фр]. – Екатеринбург : Рама Паблицинг, 2010. – 423 с.

5. Мельник Д. Повернення як модус людського буття. // Молода наука Волині: Пріоритети та перспективи досліджень. : Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції студентів і аспірантів / Мельник Д. – Луцьк. – С. 155-158.

6. Павленко А. Бытие у своего порога [Електронний ресурс] / А. Павленко. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/pav.html>. – Назва з екрана.

7. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 187 с.

ТЕЗИ

УДК 1:316.3+130.2

Тетяна Мала

ПОЛІТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ В СУЧАСНИХ ПОЛІЕТНІЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

У тезах розглядається поняття мультикультуралізму як соціального феномену та державної політики у поліетнічному соціокультурному просторі. Доведено, що основою для запровадження політики мультикультуралізму є світоглядна і культурна готовність членів суспільства.

Ключові слова: мультикультуралізм, поліетнічність, культурний плюралізм, культурна ідентичність.

T. Mala. The policy of multiculturalism in modern polyethnic societies

The article deals with the concept of multiculturalism as the social phenomenon and the government policy in polyethnic social-cultural area. It is also proved that the ideological and cultural readiness of members of society is the basis for the implementation of policy of multiculturalism.

Key words: multiculturalism, polyethnicity, cultural pluralism cultural identity.

T. Малая. Политика мультикультурализма в современных полиэтнических обществах

В тезах рассматривается понятие мультикультурализма как социального феномена и государственной политики в полиэтническом социокультурном пространстве. Доказано, что основой для внедрения политики мультикультурализма является мировоззренческая и культурная готовность членов общества.

Ключевые слова: мультикультурализм, полиэтничность, культурный плюрализм, культурная идентичность.

Явище мультикультуралізму на сучасному етапі розвитку суспільства постає як проблемна стратегія, ідеологія та дискурс, що

стверджують значимість існування різноманітних культурних форм. Світова практика так званої зворотної дискримінації та інституалізації відмінностей призвела не до прогнозованого мирного співіснування культур, а, навпаки, до загострення відносин між різними культурними та етнічними спільнотами. Тому можна стверджувати, що проблема взаємодії культур та їх діалогу є надзвичайно актуальною та важливою у сучасному світі. Людина у сучасній соціокультурній ситуації перебуває на межі різних культур, взаємодія з якими вимагає від неї діалогічності, розуміння, поваги до культурної ідентичності інших людей.

В основі концепції мультикультуралізму – відхід від ідеалу чітко окресленої, базованої на єдиній мові, спільній естетичній та ідейній традиції національної культури – на користь рівноправного співіснування численних культур, стилів життя та творчих практик, притаманних різним етнічним, соціальним, релігійним, чи навіть віковим групам з їхніми специфічними ідентичностями. Саме таке поняття мультикультуралізму закладене в численні документи, ухвалені останнім часом поважними міжнародними організаціями. Зокрема, проект Декларації з міжкультурного діалогу та запобігання конфліктам, що обговорюється нині в Раді Європи, передбачає: принцип “культурного різноманіття” не може бути застосований у термінах “більшості” або “меншості”, бо такий підхід відокремлює культури і спільноти одна від одної, рубрикує таким чином, що соціальна поведінка й культурні стереотипи формуються на основі відповідного статусу тієї чи іншої групи [3].

За одним з визначень, мультикультуралізм, або ж культурний плюралізм – термін, що характеризує співіснування в межах однієї території (країни) багатьох культур, з тим, що жодна з них не є панівною. Із визнання суспільства мультикультурним випливають два основні наслідки:

– переосмислення уявлень про культурну єдність (цілісність) суспільства, що включає відмову від спроб “інтегрувати” різні етнічні групи, оскільки інтегрування передбачає перетворення на “невідрізненну” частку домінуючої культури;

– переосмислення поняття культурного різноманіття: варто враховувати владні взаємини, відносини домінування між різними культурними (етнічними, соціальними) групами, аналізувати міжкультурні взаємини як такі між сильними (домінуючими) та

слабкими (пригнобленими) культурами, а не просто стимулювати “інтерес до екзотичного” [2, с. 57].

Мультикультуралізм продуктивний саме як ідеологія чи методика, що кладеться в основу культурної та соціальної (зокрема – освітньої) політики. У такому плані детальний аналіз цього та кількох споріднених підходів до управління культурною різноманітністю суспільства здійснено у праці хорватського культуролога Саніна Драгоєвича. Однією з перших (і поки що найвпливовішою в інтелектуальних колах) концепцією “управління культурною різноманітністю” стала концепція мультикультуралізму, яка, за С. Драгоєвичем, означає, що державні освітні й культурні органи мають визначати політику, конкретні заходи та ініціативи, які б надавали можливість різним культурам розвиватися у межах однієї країни. Ключова ідея цієї концепції у створенні державою рівних (хоча б потенційно) можливостей розвитку для меншин, у подоланні ієрархії культур – від домінуючої до “непрестижних” та зовсім “неперспективних”.

Окрім науковців, своє тлумачення мультикультуралізму як державної політики дають і законодавці. Серед піонерів у справі реального впровадження його засад у державне життя виявилася багатоетнічна Канада, де поруч з європейськими, африканськими, азіатськими іммігрантами (та їхніми нащадками) живуть численні корінні народи – індіанці, ескімоси, алеути. Канадським федеральним парламентом у 1988 році було прийнято “Закон про канадську багатокультурність” (The Canadian Multiculturalism Act).

Американський педагог-мультикультураліст Пітер Макларен, вказуючи на елементи культурного колоніалізму в суспільствах країн, де значну частку чи й більшість становлять недавні іммігранти, пропонував запровадження “постколоніальної педагогіки” – педагогіки, яка піддаватиме сумніву ті базові категорії, на яких ґрунтується викладання історії колонізованих [1, с. 233].

Запровадження засад мультикультуралізму в освітній сфері (яке почалося в деяких країнах Заходу ще в 70-х роках, але й досі далеко не стало загальним явищем) відбувалося за двома основними річищами:

– по-перше, реформування (чи створення) освіти для меншин (як “традиційних”, тобто інонаціональних етнічних груп, що здавна й компактно проживають в межах держави, так і “нових меншин” –

іммігрантських громад), з метою забезпечення для них та їхніх культур рівних можливостей, що і є головною метою, поставленою мультикультуральним підходом;

– по-друге, виховання взаємного культурного розуміння та толерантності між представниками різних етнічних (мовних, релігійних, культурних) груп у суспільстві, що досягається реформуванням навчальних програм, підручників та методів навчання для всієї системи освіти, а не лише для меншин.

На погляд П. Майо, що посилається на провідних теоретиків мультикультурної освіти – американців П. МакЛарена та бразильця Пауло Фрейре, а також на “ідейних батьків” так званих постколоніальних студій – Франца Фанона й Арістіда Перейру, основною метою такої освіти має бути “деколонізація свідомості” представників меншин, аби вони втратили почуття меншовартості, перестали дивитися на себе і свою культуру очима західноєвропейців, як на відсталі, аби свої мова й культура (а також мови і культури інших меншин) набули в їхніх очах унікальної цінності.

Україна за сучасними стандартами є порівняно етнічно однорідною країною – етнічні українці становлять майже 78% населення. Проте в багатьох місцевостях, здебільшого прикордонних, компактно мешкають чимало різних етнічних груп: росіяни, кримські татари, угорці, румуни, молдавани, болгары, поляки, білоруси, вірмени, євреї, греки, цигани та інші етнічні групи. Подібна ж неоднорідність має місце й у мовному відношенні.

Однак не слід пов’язувати багатокультурність лише з етнічними аспектами. Адже існують інші аспекти культурного плюралізму, наприклад, релігійні. Стереотипні уявлення про православ’я як традиційну і мало не єдину віру України дедалі меншою мірою відповідають дійсності. На Заході України нині домінує греко-католицька конфесія; зростає вплив римо-католицької. По всій Україні, особливо у великих містах, чимало прихильників протестантських конфесій (баптистів, адвентистів тощо), в Криму – ісламу. Єврейське населення дедалі частіше повертається до іудаїзму. Загальна картина ускладнюється ще й внутрішньо-православними проблемами (суперництво церков). Серед молоді певної популярності набули східні релігії – наприклад, кришнаїзм. Нова релігійна реальність значною мірою зумовлює нову багатокультурну реальність, яка практично малодосліджена. Отже, українське суспільство є

багатокультурним де-факто, але ця багатокультурність є далеко не гармонійною.

На сьогодні в Україні створено та активно діють понад 780 національно-культурних товариств. Чимало громадських організацій мають статус всеукраїнських та об'єднують товариства, що мають представляти національні меншини різних областей і регіонів.

Міністерство культури і мистецтва розробило і узгодило із зацікавленими міністерствами, відомствами і громадськими організаціями комплексні заходи щодо розвитку культур національних меншин України. Ці заходи покликані скоординувати зусилля державних органів, установ і закладів культури, освіти і науки, громадських організацій національних меншин і спрямовані на підтримку розвитку культури і мистецтва, вдосконалення системи освіти, задоволення мовних і інформаційних потреб, реалізацію законодавства у сфері забезпечення прав етносів України.

Після проголошення незалежності України виникли умови для кращого усвідомлення та вирішення національно-культурних та освітніх проблем. Втім, закоріненню ідей мультикультуралізму перешкождали складні соціально-політичні обставини, неадекватність ідеологічних уявлень щодо реального становища суспільства. Наприклад, традиційні уявлення про те, що мовні й культурні кордони в основному збігаються з етнічними ареалами, суперечать сучасним реаліям, коли в Україні маємо не традиційну для багатьох країн ситуацію (співіснування домінантної культури “титульної” нації та численних “пригноблених” культур і субкультур меншин), а дві домінуючі культурні традиції – україномовну і російськомовну (й обидві протягом більшої частини ХХ ст. розвивалися під потужним впливом загальнорадянської ідеологічної й культурної традиції). При цьому механізм домінування для кожної з цих двох традицій у сучасній Україні – майже діаметрально протилежні: якщо україномовні практики мають коріння в традиційній селянській культурі, натомість у багатьох публічних сферах (освіта, мас-медіа, урядування) існують чи утверджуються завдяки підтримці держави, часто не надто потужній і переконливій, то російськомовні культурні практики, які в Україні, поза окремими місцевостями на східному пограниччі, майже не мають традиційно-селянського коріння, в багатьох сферах явно домінують завдяки ринковим механізмам, наявності поруч з Україною значно потуж-

ніших російських культурних індустрій, які, подібно до Голівуду в кіноіндустрії, мають можливість продукувати велику кількість дешевого продукту – книжок, фільмів, музики тощо та давній традиції споживання саме російськомовного культурного продукту – як російськомовним міським населенням, так навіть і україномовним, міським та сільським [1, с. 236].

Отже, можна дійти таких висновків. Тема мультикультуралізму має велике значення для дослідження проблем ідентичності населення поліетнічних регіонів. Гармонізація міжетнічних стосунків – проблема, яку мусять розв’язувати усі європейські країни, в тому числі й Україна. Складність і неоднозначність відношення до проблем багатокультурності та їхнього вирішення проявилася, зокрема, у ставленні різних держав до Європейської хартії регіональних мов або мов меншин 1992 року. Її головною метою є захист і сприяння розвитку регіональних мов або мов меншин, які перебувають під загрозою як європейський культурний спадок.

Та загалом доводиться констатувати не стільки інституційну чи методичну неготовність до запровадження засад полікультурності, скільки глибинну світоглядну, власне культурну неготовність українського суспільного загалу, хоча й об’єктивно багатокультурного, до послідовної, осмисленої полікультурності.

Література:

1. Дрожжина С. В. Полікультурність сучасної України / С. В. Дрожжина // Інтелект. Особистість. Цивілізація: Тематичний збірник наукових праць із соціально-філософських проблем. – Донецьк : ДонДУЕТ, 2003. – Вип. 1. – Т. 2. – С. 232-243.
2. Куропятник А. И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических общества / А. И. Куропятник. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2000. – 208 с.
3. Кушнарѡва М. Б., Гриценко О. А. Вивчення світового досвіду підтримки меншинних культур та подолання колоніальної спадщини в культурній сфері. Аналітична записка / М. Б. Кушнарѡва, О. А. Гриценко. – 2003. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.culturalstudies.in.ua/zv_2003_7.php.

УДК 94: 374

Світлана Ганаба

“НОМО COMPLEXUS” ЯК ОБРАЗ ЛЮДИНИ ІНФОРМАЦІОНАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Акцентується увага на обставині, що в умовах інформаційно-комунікативного способу розвитку суспільства відбувається становлення нового типу людини, якій властиві не лише нове мислення, але й нові відчуття, нова інтуїція, нові адекватні способи бачити себе та навколишній світ.

Ключові слова: комунікація, людина складна, інформаційне суспільство.

S. Ganaba. “Homo Complexus” like the image of the human in the informational society

This article pays attention to the problem that in the context of informational-communicative means of the development of society we can see the development of a new type of the person who has not only the new thinking but new feelings, new intuition, new adequate ways of seeing himself and the environment.

Key words: communicative, Homo Complexus, informational society.

С. Ганаба. “Номо Complexus” как образ человека информационного общества

Акцентируется внимание на том, что в контексте информационно-коммуникативного метода развития общества происходит возникновение человека нового типа, которой принадлежит не только новое мышление, но и новые ощущения, новая интуиция, новые адекватные способы видеть себя и окружающий мир.

Ключевые слова: коммуникация, человек сложный, информационное общество.

Телекомунікаційні, комп'ютерні, мультимедійні технології, Інтернет-технології тощо міцно увійшли у життя сучасного соціуму та зумовили кардинальні зміни в ньому. В результаті стрімкого розвитку та конвергенції інформаційних і комунікаційних технологій фор-

мується суспільство нового типу – інформаціональне (М. Кастельс). Його визначальною рисою є інформація та знання. Виробництво інформаційного продукту приходить на зміну матеріального продукту. Інформація та знання, на думку Ж.-Ф. Ліотара, отримують нову вартісну форму. Вони виробляються з метою продажу, а споживаються для того, щоб отримати нову вартість у наступному виробництві для продажу [2, с. 4]. Інформаційний продукт є певною практичною цінністю, завдяки якій можна отримати нові конкретні результати. Реальністю сучасної цивілізації Е. Тоффлер проголошує розпад універсальної картини світу, що супроводжується кризою індивідуальної та групової ідентичності. “Ті, кому доведеться жити на нашій планеті, у цей вибуховий період, у повній мірі відчують вплив Третьої хвилі на себе. Розрив сімейних вуз, коливання в економіці, параліч політичних систем, руйнування наших цінностей – на все це здійснює вплив Третя хвиля... Виникаюча цивілізація пише для нас нові правила поведінки і веде нас за межі стандартизації, синхронізації і централізації, за межі уявлень до накопичення енергії, грошей чи влади”, – зазначає дослідник [5, с. 33].

В умовах інформаціонально-комунікативного способу розвитку суспільства “*Homo Sapiens*” опиняється і перебуває у просторі небезпеки, безпорядку та потенційних ризиків, з якими до цих пір не зустрічався. Він стає заручником світу, який сам створив, щосекунди зустрічаючись з реаліями майбутнього та виявляючи недостатню здатність адаптуватися до швидкоплинного життя. Такі обставини спонукають до пошуків нових життєвих смислів, що покликані подолати всеохоплюючий стан ситуативної тривожності, задовольнити вітальні та духовні потреби людини, окреслити шляхи її самовираження та самовдосконалення, культивувати здатність збагнути та розкрити світ власної унікальності та духовно-культурної самотності.

В умовах інформаційного суспільства необхідно підготувати людину до швидкого сприйняття і переробки великих масивів інформації, оволодінні людиною сучасними засобами, методами, технологією роботи. Окрім того, нові умови роботи породжують залежність інформативності однієї людини від інформації, набутої іншою людиною. Відтак, людина має набути певний рівень культури з користування інформації, тобто оволодіти інформаційною культурою.

В умовах, коли світ постійно еволюціонує, змінюється, трансформується, на думку Л. Горбунової, ми “маємо знайти свою тотожність як історичну нетотожність, тобто як тотожність, що перманентно долає себе в процесі розвитку, свою ідентичність, як безперервний процес ідентифікації – діяльності, відкритій у не визначеність майбутнього, у яке всі ми закономірно вже залучені” [1, с. 43]. Дослідниця стверджує: “Без кінця озиратися в минуле і лише в ньому шукати свою ідентичність, намагатися протягнути лінію долі з минулого, екстраполюючи її в майбутнє, все одно, що йти вперед з поверненою назад головою, – це заняття щонайменше безперспективне” [1, с. 43].

Сучасні суспільні екзистенції зумовлюють необхідність становлення людини нової формації, здатної до створення та сприйняття нового. Така людина відіграє провідну роль у розгортанні соціальних процесів. Вона уявляє, бачить, розуміє, сприймає світ не лінійно. Діяльність людини здобуває істотно нелінійний, інноваційно-циклічний характер. Змінюється її зміст: з діяльності активного суб’єкта епохи модерну, що цілеспрямовано й агресивно засвоює світ, вона спрямовує свою діяльність у напрямі до креативного комунікативного конструювання активних нелінійних середовищ складних реальностей. Відбувається становлення нового типу людини – людини складної (Homo Complexus), якій властиві не лише нове мислення, але і нові відчуття, нова інтуїція, нові адекватні способи бачити самих себе та навколишній світ. Відтак, наявне різноманіття соціокультурних систем, на думку І. Предборської, у сучасному світі перестають сприйматися як певні етапи єдиного закономірного процесу сходження людства до вершини світлого майбутнього, а починають розумітися як реалізація багатоваріантності шляхів розвитку “Homo Sapiens”. Дослідниця наголошує на тому, що не лише соціум, але й людина також все частіше розуміється як феномен багатомірний [4, с. 94].

Своє бачення людини як багатомірного, складного суб’єкта презентує Е. Морен. Дослідник звертає увагу на ту обставину, що пізнавальні парадигми, які спрощують, редукують світ людини до світу природи чи розглядають його лише як елемент соціуму заважають розумінню складності людської природи як подвійної єдності людського буття (одночасної приналежності людини до природи та відокремлення людини від світу природи). Людина за

своєю природою є множинною єдністю та унікальною багатоманітністю, своєрідною “точкою голограми, яка несе у собі Космос” [3, с. 52]. “Нам належить також зрозуміти, що будь-яка людина, навіть найбільш пересічна, в найбільш банальних ситуаціях життя, творить у собі певний великий світ. Він несе у собі свою внутрішню множинність, свої віртуальні індивідуальності, нескінченість химерних персонажів, поліекзистенцію у реальному та мрійливому, у сні та наяву, у покорі та порушеннях, у явному та таємному... в своїх потаємних печерах та у своїх бездонних глибинах”, – пише Е. Морен [3, с. 52]. Однак складність, багатомірність людини полягає не лише у сукупності фізичних, фізіологічних, психологічних, ментальних, емоціональних, інтелектуальних тощо характеристик, але і у визнанні між ними очевидного та прихованого взаємозв’язку. “Раціональна людина є також емоційною людиною, людиною міфу, безумства. Людина праці є також людиною гри. Емпірична людина є також людиною з уявою. Економічна людина є також людиною “споживання”...”, – стверджує дослідник [3, с. 52]. Тому набуття сучасною людиною сукупності раціонально-технічних знань, ніякою мірою не знищило у ній чуттєвого, поетичного, міфічного, символічного тощо пізнання світу. Усе різноманіття людського ества та його проявів сплетено, зіткано у певну єдність, цілісність, що створює людську тканину, становить світ людського буття, тобто є зв’язком між єдністю та множинністю. Такий погляд на людську сутність дозволяє Е. Морену кваліфікувати її як людину складну – “Homo Complexus”.

Такі складні утворення, як суспільство та людина не лише засвідчують про свою багатомірність, багатоаспектність, багатогранність та множинність проявів, але й потребують освітньої моделі, яка б враховувала та визнавала складність як суспільства, так і світу людини. Навчально-пізнавальна діяльність покликана допомогти людині швидко адаптуватися до мінливостей сьогодення, навчитися вчитися, орієнтуватися серед великого обсягу інформації і водночас не втратити зв’язок із традиціями, духовними надбаннями попередніх поколінь. Така людина – “Homo Complexus”, має не лише вижити в умовах інформаційної епохи, але й своєю діяльністю, своїми ціннісними орієнтаціями та світоглядними орієнтирами сприяти сталому розвитку світової спільноти.

Література:

1. Горбунова Л. Складне мислення як відповідь на виклик епохи / Людмила Горбунова // Філософія освіти. – № 1 (6). – 2007. – С. 40-55.
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб. : Алетейя, 1998. – 188 с.
3. Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24-96.
4. Предборська І. Багатомірні образи соціуму: на шляху до нової парадигми / І. Предборська // Філософський метод: перед лицем нових парадигм / ред. М. Верніков. – Львів : філ. Спілка “Cogito” – Львів – Одеса, 1997. – С. 91-94.
5. Тоффлер Э. Третья волна: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М. : Новый мир, 2004. – 781, [2] с. – Philosophy. – С. 31-32.

УДК 316.4.063.3

Артем Гергун

МОДЕРНІЗАЦІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті розглядаються взаємозв'язки між феноменом модернізації та сталими традиційними ідентичностями. Автор прагне показати, що глобальні та локальні ідентичності не є протилежностями і можуть бути поєднані у процесі модернізації.

Ключові слова: ідентичність, модернізація, глобалізація, рефлексія, моральна автономія.

A. Gergun. Modernization and Identity in the Context of Globalization

The purpose of this article is to define connections between phenomenon of modernization and stable traditional identities. The author shows that global and local identities are not opposites. They can be combined in the process of modernization.

Key words: identity, modernization, globalization, reflection, moral autonomy

A. Gergun. Модернизация и идентичность в контексте глобализации

В статье рассматриваются взаимосвязи между феноменом модернизации и устоявшимися традиционными идентичностями. Автор намеревается показать, что глобальные и локальные идентичности не являются противоположностями и могут сочетаться в процессе модернизации.

Ключевые слова: идентичность, модернизация, глобализация, рефлексия, моральная автономия

Під терміном “ідентичність” часто розуміють лише певну локальність, неповторність та своєрідність, що вкорінена у історичному та культурному контекстах. Однак виходячи з такого визначення ідентичності, важко пояснити феномен модернізації, що постає у різноманітних культурних та соціально-економічних проявах, які ставлять під сумнів валідність локально зумовлених

ідентичностей, особливо в контексті суспільного життя. Зрештою космополітизм теж може творити власну ідентичність, відмовляючись від локальності та традиції (згадаймо хоча б знаменитий вислів Діогена: “я – громадянин світу”).

Здатність до рефлексії як оцінки та перегляду тих смислів, що становлять “життєвий світ” людини, не виникає на пустому місці. Свобода перегляду цінностей та норм, що були “прищеплені” людині в ході соціалізації, має передбачати певний локальний та соціокультурний контекст. Слушно зауважує канадський філософ і дослідник лібералізму Віл Кимліка про те, що “культурний контекст є невід’ємною частиною моральної автономії людини” [3, с. 234]. Ця теза має також і більш давні витoki у філософії Гегеля, який вбачав свободу в належності індивідів до політичних інституцій суспільства [1]. Якщо останні є об’єктивами розуму, тоді ми вільні їх змінювати та вдосконалювати.

Отже, глобальні ідентичності мають передбачати локальні ідентичності як свою передумову. Вони не можуть виникати виключно завдяки певним конструктам розуму, суспільним угодам чи реальному балансу сил між найпотужнішими націями світу. Глобальні ідентичності також не можуть постати лише завдяки діалогу культур, а швидше як результат критичної рефлексії над власними ідентичностями. Адже простий обмін думками ще не означає, що ми досягли порозуміння, сприйняли аргументацію учасників діалогу і зробили вибір на користь певного ціннісного універсуму.

Глобалізація ринків капіталу та праці, виробництва та споживання, масової комунікації та інформації веде до посилення процесів взаємозалежності. Наслідком цих процесів часто є руйнація традиційних культур, втрата мовного та релігійного розмаїття світу. Однак подібні процеси відбувались і раніше: наприклад, різні народності, що населяли середньовічний Китай чи Францію, не так давно стали розмовляти однією мовою.

Ці тенденції виникли задовго до появи масової культури чи таких засобів комунікації, як Інтернет та телебачення. Так само як і перехід від сільського до урбаністичного способу життя, вони є невід’ємним аспектом модернізації. Як зауважують американські соціологи Рональд Інглхарт та Крістіан Велцель, “модернізація лише починається як ціннісно-нейтральне бажання покращення добробуту, однак має своїм наслідком зміну ціннісних орієнтацій”

[2, с.31]. Часто традиційні цінності не витримують конкуренції з матеріальними вигодами та благами, які приносить модернізація. Однак відмова від традиції не означає її заперечення. Культурні наслідки модернізації є амбівалентними: з одного боку, вони здатні ставити під сумнів традиційні цінності, з іншого – бути джерелом їх розвитку. Отже, модернізація – це не просто “покращення вашого життя вже сьогодні”, вона здатна як до руйнування традиційних ідентичностей, так і до творення нових.

Оскільки поява глобальних ідентичностей має передбачати рефлексію стосовно локальних ідентичностей, модернізація не завжди продукуватиме лише негативні наслідки. Переосмислення традиції не означає її заперечення чи радикальну відмову від неї. Гіршим “злом” є обмеження свободи доступу до інформації, що може бути виправдане під гаслами збереження культурної автентичності. Культурне розмаїття і свобода доступу до інформації є необхідними передумовами діалогу культур. Відсутність такої свободи підважує саму здатність до рефлексії.

Література:

1. Гегель Г. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мир книги, 2009. – 464 с.
2. Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия. Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель / пер. с англ. – М. : Новое издательство, 2011. – 464 с.
3. Кимлика У. Современная политическая философия / У. Кимлика. – М. : Высшая школа экономики, 2010. – 592 с.

УДК 316.344.424 168.5

Оксана Добридень

СПОЖИВАЦЬКА ІДЕНТИФІКАЦІЯ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У тезах здійснюється соціально-філософський аналіз потенціалу гуманістичних підвалин споживацького простору в Україні в контексті глобалізаційних трансформацій, доводиться необхідність переосмислення споживацьких процесів на засадах християнських традицій українського народу.

Ключові слова: гуманізація, християнські традиції, споживацький простір, протистояння національно-духовного й раціонально-глобального, глобалізація.

O. Dobryden. Consumptionidentity in Ukraine in context of globalization

In the theses socio-philosophical analysis of potentials of the humanisticbase of the consumptionspace in Ukraine in context of globalizationtransformations is given, the necessary of consumptionprocesses of Ukrainian nation on base of christians traditions are explained

Key words: humanization, christians traditions, consumptionspace, opposition of national – soul and rational – globalise, globalization.

О. Добридень. Потребительская идентификация в Украине в условиях глобализации

В тезисах осуществляется социально-философский анализ потенциала гуманистического фундамента потребительского пространства в Украине в контексте глобализационных трансформаций, обосновывается необходимость переосмысления потребительских процессов на основании христианских традиций украинского народа.

Ключевые слова: гуманізація, християнські традиції, потребителське простір, протистояння національно-духовного і раціонально-глобального, глобалізація.

Перманентність кризових явищ вимагає постійного пошуку нових життєвих смислів, які від кожної окремої особистості екстра-

полюються в сучасну цивілізаційну культуру, розвиток якої відбувається в умовах панування економічних і політичних стереотипів на фоні занепаду духовності. Актуальність дослідження системи сучасного споживання і споживацької культури зумовлюється низкою нових кризових викликів і ризиків фізіологічній та духовній безпеці особистості в контексті інтенсивного використання новітніх технологій в усіх галузях людської діяльності. З огляду на дуалістичну сутність наукомістких технологій виникає об'єктивна необхідність осмислення сучасного споживання як соціального феномену та розробки теоретичних засад концепції національного споживання для створення системи ефективного захисту прав споживачів і національних інтересів України.

Своєрідним атрибутом сучасних соціокультурних перетворень в Україні в умовах глобалізації є відсутність більш-менш загального світоглядного фундаменту, на якому б здійснилась загальна консолідація громадськості. Саме цей факт унеможливорює конструювання духовно, економічно й політично сталого українського суспільства. Зрештою й будь-які потенційні очікування на вирішення актуальних, передусім культурно-моральних і соціально-економічних проблем, здебільшого свідчать сьогодні про наївність, інформаційну обмеженість, невиправданий оптимізм або ж певну заангажованість мислення соціального суб'єкта. Звісно ж, завдяки такому підходу постулюється зневіреність, а згодом і байдужість до власної причетності й значущості у протистоянні духовній кризі суспільства. Натомість вважаємо доцільним, не абстрагуючись від часу, від усвідомлення загроз, бути не стороннім інертним спостерігачем, який замкнувся на особистому добробуті, а поглянути на сучасну дійсність через вікові православні істини.

Якщо поглянути на сучасну дійсність з погляду гуманістичної філософії, то виявиться, що задекларована всюди свобода особистості зведена до абстрактної дефініції, а насправді завуальовано діє як механізм із споживання нав'язаних культурних, економічних, політичних штампів соціального буття, що перебуває під натиском глобалізаційних стратегій і призводить передусім до невпинної духовної кризи. Духовна криза є продуктом матеріалістичної ідеології, яка визнає людину як виключно фізичний об'єкт і продукує споживацький погляд на світ і відповідну соціальну поведінку.

Пізнання споживання в контексті процесу насичуваності свідо-

мости особистості як історичного, соціально-економічного, психологічного і політичного явища є вкрай потрібним, адже сучасне життя – це споживання. Споживання культурно-духовних традицій і інновацій у цьому випадку розглядаємо як аксіологічне підґрунтя для подальшої самоорганізації суб'єктів споживання. Споживання модерної світоглядної продукції вочевидь передбачає невтішний репертуар перспектив для України. Економічний тоталітаризм завдяки сучасним інформаційним технологіям насаджує стереотип абсолютної влади грошей, які щодалі збуджують апетити, які є умовою задоволення будь-яких потреб і звільнення від будь-яких соціальних перепон, і формують новітній тип “розпещеної людини”. При цьому знецінюються одвічні моральні цінності добра, справедливості, гідності, чесності, любові й поваги до людей, а визначальною метою життя є зростання накопичення та збільшення речей і розваг. Сучасна людина перебуває в оточенні зростаючих споживацьких можливостей і споживацьких загроз. Споживацькі процеси сьогодні можна визначити як вкрай неблагополучні на загальному тлі відмови від дотримання норм моралі та християнських заповідей. Як не прикро, доводиться визнати жалюгідний стан сучасної споживацької культури і невпинне насаджування стандартів життя, які знижують психобіологічні вітальні спроможності населення, насамперед молодій генерації, для якої сучасний глобалізований суспільний простір схожий на лабіринт, який чатує явними і прихованими спокусами і небезпеками.

Спроби глобальної уніфікації культурної спадщини зумовлюють пригнічення української національно-культурної традиції, підміну людяності, чуйності, гостинності, працелюбності, що були традиційними і значущими у моделі поведінки українця, індивідуалізмом, який орієнтований на пріоритет лише власного матеріального успіху.

В антагонізмі національно-культурних традицій і глобально-наднаціональних впливів православні традиції є рушійною силою у збереженні української самобутності. Втім, не буде зайвим наголосити, що православ'я не є панацеєю у здоланні всіх особистісних і суспільних труднощів. Карл Поппер свого часу справедливо застерігав: “Ми потребуємо віри – діяти, жити без віри понад наші сили...Проте релігія не повинна замінити мрії й здійснення бажань, вона не повинна нагадувати ні витягання квитка в лотереї,

ні отримання страхового поліса в страховій компанії” [1, с. 303]. Православ’я – не комерційна угода, що гарантує квиток до раю, православ’я – безумовний духовний імператив сьогодення, без якого ми приречені на потворне зубожіння людини, на повернення до варварства.

Непоодинокі декларативні заяви на кшталт: “Введення в загальноосвітніх школах у шкільний курс предмету “Християнська етика” суперечитиме секуляризованій природі сучасної української держави, тобто суперечитиме тому досвідіві західної цивілізації, який став для всього світу модельним. Таким чином, вузьке коло осіб намагається маніпулювати суспільною свідомістю, пронизує всі сфери життя суспільства, витискує істинне екзистенційне буття людини, заперечує гуманістичні цінності й сам процес гуманізації суспільства” [2, с. 88] викликають неабияку занепокоєність, бо у відмові від традиційних православних цінностей та вивчення їх історичного становлення та впливу на українське суспільство й полягає глибинна причина сучасних морально-культурних проблем в Україні. Заклики українських дослідників долучитися до “досвіду західної цивілізації”, яка насправді об’єктивно й сама сьогодні переживає кризу моральної ідентичності, не мають ані морального, ані раціонального підґрунтя. Чи може суперечити нормам чинного законодавства України вивчення християнської етики, яка має тисячолітню історію на теренах України і є невід’ємною її частиною? Безсумнівно, забезпечення збалансованості інтересів сучасного поліконфесійного соціуму України є важливою передумовою соціальної стабільності, але при цьому не слід зрікатись історичної правди, суть якої в тому, що Україна і християнська спадщина нашого народу є неподільними за своїм духовним змістом.

Впровадження концепції національного споживання вимагає правдивого висвітлення загроз від досягнень у сфері сучасних технологій, рішучої свідомої перебудови, адаптованої до комфортності й незамінності новітніх технологій масової споживачької культури, консолідації української громадськості задля створення громадянського суспільства, яке ґрунтується не на показових гаслах про правові, соціально-економічні і політичні свободи, а на надійному захисті здоров’я та гідності українців. Звісно ж, ми не стверджуємо, що пропонуваній підхід може розглядатися самодостатньою моделлю у створенні нових форм і змістів спо-

живацьких процесів в Україні. Однак, на наше глибоке переконання, всезагальна християнсько-гуманістична скерованість сучасних соціокультурних, економічних і політичних перетворень залишається, вочевидь, тим світоглядним метафундаментом, без якого пересічний українець самотужки нездатний протистояти подальшій духовній деградації суспільства.

Література:

1. Карл Поппер. Відкрите суспільство та його вороги / Перекл. з англ. О. Буценка. – К. : Основи, 1994. – Том 2. – 494 с.
2. Гамідов В. М. Проблема світоглядної свободи особистості у сучасній науці й освіті // Зб. наук. праць: Філософія і соціологія в контексті сучасної культури. – Дніпропетровськ: ДНУ, 2007. – 463 с.

УДК 008

Віктор Рябокляч

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЛОКАЛЬНИХ ТА ГЛОБАЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

Досліджено співвідношення локальних та глобальних ідентичностей в контексті сучасних глобалізаційних процесів та культурної інтеграції.

Ключові слова: глобалізація, локальна ідентичність, глобальна ідентичність, культурна інтеграція

V. Ryaboklach. The problem of relation between local and global identities

Author investigates the relations between local and cultural identities in context of modern processes of globalization and cultural integrity.

Key words: globalization, local identity, global identity, cultural integrity

В. Рябокляч. Проблема соотношения локальных и глобальных идентичностей

Исследовано соотношение локальных и глобальных идентичностей в контексте современных глобализационных процессов и культурной интеграции.

Ключевые слова: глобализация, локальная идентичность, глобальная идентичность, культурная интеграция.

Діалог взагалі, а особливо діалог культур, передбачає паритетність, визнання рівноцінності, рівнозначності усіх сторін, включених у цей процес. У будь-якому випадку, мають бути найбільш значимі положення, які дозволяють визнати рівність. Можливо, такими положеннями розглядаються дотримання Декалогу, певних звичаїв, традицій, заборон. Але чому тоді діалог легко переходить у суперництво, конфлікт? Взаємообмін перетворюється в елементарне загарбання, адже культурні надбання суперника виявляються привабливими настільки, що виникає дія насильницького присвоєння здобутків та знищення колективного їх власника і ви-

робника. Щоправда, сам власник оголошується не достойним, щоб володіти подібним надбанням.

Було б легко списати подібне на тоталітарні та посттоталітарні режими, агресивність яких спрямована як на власне населення, так і на інші країни. Але як бути з демократично розвинутими країнами, які теж спрямовують значні зусилля не на захист своїх здобутків, а на привласнення чужих? Плюрастичність розвитку, яка до певної міри покликана зняти напругу зіткнень, конфліктів, дозволяє розширювати межі діяльності, виявляється, такою ж мірою утримує зіткнення культур, перетворення діалогу на подавлення. Навіть самі назви поширених теорій розвитку культури утримують в собі ворожнечість, агресивність: “культурне запізнення”, “культурний релятивізм”. Підкреслюються такі риси, як меншвартість, творча нездатність, замкнутість, яка робить культуру певного суспільства не зрозумілою, відділеною, а отже чужою, ворожою. Справа, звичайно, не в назвах, а в тому, що є неприховане прагнення відсторонитись від загального процесу, до певної міри виправдати владну бездіяльність і водночас підкреслити велич “культурного випередження” чи “культурної відповідності”. Навряд чи є основою діалогу культур подібна самооцінка, як і не доречно критеріям “відповідності” розглядати рівень технічного або фінансового розвитку.

Перевагами глобалізації якраз і розглядались зняття протилежностей, встановлення загальноприйнятих зразків, які однаково сприймалися би і поділялись більшістю. Діалог культур здійснюється через такі провідники, як мова, мистецтво, обмін артефактами, туризм, обмін провідними фахівцями тощо. Проте, вочевидь, цей обмін однобічний і в мовах будь-якого народу, держави легко зустрінемо лінгво-включення англомовні, але потрібно досить напружено пошукати, щоб знайти такі ж включення не російськомовні, а технологічно розвинутих країн – Японії, Нідерланд. Можливо, доречно говорити про певні етапи розгортання діалогу, де навіть однобічне проникнення (мови, образу життя, символів) є необхідним кроком становлення рівнозначності, а не подавленням однієї суперкультури іншою. Адже тоді національна мова досить швидко втрапить своїх носіїв, перетвориться в “регіональну говірку”, якщо точніше, як показує досвід емігрантів, третє покоління з першим спілкуватись буде через перекладача. (Іншими словами, глобалізація може перетворитись на панування однієї культури). Якщо ви-

знати взаємопроникнення етапом діалогу культур, то наступними, мабуть, будуть інтенсифікаційні проникнення на основі ідеологічно обґрунтованого заохочення та свідомого внутрішнього захисту, спрямованого на заохочення розвитку власної суперкультури; поява множинності субкультур, в основу яких будуть покладені не статеві, вікові особливості (наприклад, молодіжна субкультура, гендерна субкультура), а професійні, екологічні та інші спрямування. Їх специфіка буде не в регіональності, а, навпаки, в подоланні регіональних обмежень, встановленні нових об’єднуючих чинників глобального характеру.

Чинниками культурної інтеграції можуть стати будь-які дії, які здатні охопити усе суспільство, можливо, стати символом, навколо якого відбувається цей процес. Добре відомо, наприклад, що робітничий клас в Англії відвоював права на вихідний день, а заповнив його запозиченою аристократичною грою ногами – футболом. Або ж, навпаки, “плебейські” уподобання поділялись аристократичними колами та поступово перетворювались в певне дійство, яке переставало бути примітивним поглинанням пива, а ставало майже освяченим культурно-національним процесом.

УДК 130.2 : 316.723

Наталя Зражевська

ПРО ДІАЛОГ КУЛЬТУРИ І СУБКУЛЬТУР

У статті осмислюються проблеми діалогу культури і субкультур в сучасному мультикультурному суспільстві. Аналізується вплив субкультурності на процес поступу культури, розглядаються субкультури як зони накопичення культурних потенцій, що надалі актуалізуються у культурному просторі.

Ключові слова: культура, субкультура, мультикультурне суспільство, ідентифікація, глобалізація, духовність.

N. Zrazhevska. About dialogue of the culture and subcultures

The article is dedicated to the problem of the dialogue of the culture and subcultures in modern multicultural society. The author analyses the influence of subcultures on process of the development of the culture, considers subcultures as zones of the accumulation cultural potencies, which hereinafter become actual in field of the culture.

Key words: culture, subculture, multicultural society, identity, globalization, spiritual.

Н. Зражевская. О диалоге культуры и субкультур

В статье осмысливаются проблемы диалога культуры и субкультур в современном мультикультурном обществе. Анализируется влияние субкультурности на процесс развития культуры, рассматриваются субкультуры как зоны накопления культурных потенций, которые далее актуализируются в поле культуры.

Ключевые слова: культура, субкультура, мультикультурное общество, идентификация, глобализация, духовность.

Культура є невід'ємною складовою людського буття: саме через культурну ідентифікацію людина актуалізує свою людську природу, реалізуючи свої сутнісні інтенції та можливості. Вступаючи у систему представлених культурою зв'язків, вона встановлює приналежність до них й тим самим окреслює простір свого життєвого пошуку.

Однак різноманітність виявів духовності, складна діалектика культурних процесів, їхня неоднозначність та різновекторність зумовлюють мультикультурний характер сучасного світу. Його вивчення з необхідністю спрямовує увагу дослідників на стосунки, що існують між його багатоманітними культурними утвореннями, одним з яких є явище субкультурності.

Пропонуючи свої цінності та культурні норми, певну картину світу та світовідчуття, субкультура обов'язково маніфестує себе зовнішньо, створюючи відповідні маркери субкультурності: одяг, стиль зачіски, вид макіяжу тощо. Їхня провокативність, зафіксована дослідниками у більшості випадків, має на меті акт протиставлення пануючій культурній нормі попри генетичну зв'язаність субкультури із загальнокультурними витоками. Породження культури, субкультурність актуалізує її приховані потенції, що з різних причин не вилились в офіційний культурний потік, а пробиваються, як рівчачки, крізь інерцію звички, байдужості, консерватизму до креативних інтенцій людини. Вивчення цих процесів є водночас аналізом стану людського суспільства, перевірки його здатності до відтворення “великого задуму про людину” у кожному з його діянь.

Мультикультурність є однією з основних характеристик сучасного людства, чому посприяли розгортання процесу глобалізації та поява єдиного інформаційного простору, позбавленого жодних меж та кордонів. Водночас ускладнилася сама внутрішня структура культур, що досліджується соціологами як явище її полістилістичності, пов'язане передусім із субкультурністю.

У сучасному суспільстві, де руйнується стара, традиційна, система людської “вбудованості” у світ, усталені зразки самоідентифікації перестали бути дієвими. Тому людина спрямовує свої інтенції у ті рiчища, що здатні надати бажаний для неї рівень самореалізації: прямуючи у простір тієї чи іншої субкультури, вона зустрічає більший спектр відповідних можливостей. Своєрідні форми “осучаснення” культури, субкультури надають людині певний набір для її соціокультурної адаптації, більш безболісної, ніж у випадку підпорядкування офіційному культурному полю, з яким вона внутрішньо не збігається.

Справді, офіційне пред'явлення культури зазвичай орієнтоване на її традиційний пласт, відгороджений від нових тенденцій, а тим більше – від їх вияву у соціумі, переважно епатажному та заде-

рикувату. Водночас субкультура не сприймає загальні культурні норми як щось передвизначене, саме собою зрозуміле, обов'язкове і тому схильна піддавати їх критиці.

Цей породжений культурними практиками конфлікт є своєрідним діалогом: з позицій загальноприйнятого, субкультурні практики виглядають як виклик перевіреному, встановленому порядку, прийнятому більшістю, як заклик до руйнації; субкультура ж протиставляє себе загальній культурі як тому, що не здатне задовольнити духовних потреб субкультурної групи, як щось штучне, насажене згори, а тому аморфне до запитів індивідуальності, відкритої до духовного пошуку, в якому маршрути нав'язати не можна. За цим – переконання, що цінності, ідеали та смисли мають яскраво виражені особистісні інтенції, прийняті у сферу Я-буття добровільно, щоб стати поведінковими регулятивами.

Пошук особистістю власних шляхів самореалізації через нові форми культури має місце в людській історії як одна з її закономірностей. На нашу думку, субкультурність є однією з її сталих характеристик, що підтверджують дослідники її розвитку. Існує вона поряд з іншою тенденцією, спрямованою на культурне оновлення – все, що не відповідає актуальним духовним запитам людини, набуває рис музейної скам'янілості, відсувається на задній план, звільнюючи простір для культурних новацій.

Викреслити субкультури із сучасного, орієнтованого на індивідуальність суспільства, неможливо. Існуючи як її складові, вони – важелі її актуалізації – надають культурі можливість здійснювати саморефлексію, оновлюючи себе перед наступним етапом розвитку. Таким чином, постійний діалог культури і субкультур забезпечує нескінченність культурного поступу.

УДК 130.2:39 (= 161.2)

Ольга Шевчук

ЕТНІЧНА САМОСВІДОМІСТЬ ТА ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

У статті розглядаються проблеми, дослідження феноменів усталення етнічної самосвідомості та етнічної ідентичності за сучасних умов в Україні. Аналізуються чинники мобілізації етнічної ідентичності у трансформаційних процесах сьогодення, розглядаються наявні методи дослідження ідентичностей, та їх співвідношення з етнічною самосвідомістю. Запропоновано такий варіант погляду на етнічну самосвідомість та етнічну ідентичність як у локальному, так і глобальному масштабі, який би дозволив запобігти протиставленню, що існує.

Ключові слова: етнічна ідентичність, етнічна самосвідомість, трансформаційні процеси, національна ідентичність, мобілізація, міжетнічна взаємодія.

O. Shevchuk. The ethnic self-consciousness and ethnic identity in contemporary Ukraine

This article is devoted to problems associated with the phenomenon of establishing ethnic identity and ethnic self-consciousness in the current situation in Ukraine. Factors of mobilization of ethnic identity in the modern transformation processes and existing methods of researching identities are analyzed by the author. In this research a variant of approach to ethnic self-consciousness and ethnic identity, which would allow to prevent interregional contrast is proposed.

Key words: ethnic identity, ethnic self-consciousness, processes of transformation, national identity, ethnic mobilization, interethnic interaction.

О. Шевчук. Этническая идентичность в современной Украине

В статье рассматриваются проблемы, которые связаны с феноменом формирования этнического самосознания и этнической идентичности в современной Украине. Анализируются факторы мобилизации этнической идентичности

в условиях трансформационных процессов современности, рассматривает популярные методы исследования идентичностей и их соотношение с этническим самосознанием. В данной работе предложен такой взгляд на этническое самосознание и этническую идентичность как в локальном, так и в глобальном смыслах, который бы позволил снять существующее противопоставление.

Ключевые слова: *этническая идентичность, этническое самосознание, трансформационные процессы, национальная идентичность, этническая мобилизация, межэтническое взаимодействие.*

У складній та багатогранній системі суспільних зв'язків і стосунків особливо чітко, на нашу думку, вирізняється етнічна приналежність людини, яка, почасти, є первинною щодо інших, ідентичністю. Тобто, перш, ніж презентувати себе представником різних соціальних, економічних, політичних тощо общин, людина, насамперед, є носієм того чи іншого етносу. Цей статус набувається при народженні. Навіть тоді, коли особа зумисно або мимоволі заперечує свою національну приналежність, тобто намагається вважати себе представником іншого етносу, її антропологічні і лінгвістичні дані, в багатьох випадках, ілюструють достатньо інформації про справжнє походження.

Варто констатувати, що незнання історії свого народу, його культури може бути причиною заперечення людьми свого істинного походження через комплекс меншовартості чи елементарне невігластво. Етнічна самосвідомість – складне соціально-психологічне явище, яке є продуктом історичного розвитку. В різні періоди історії, залежно від трансформаційних процесів всередині тої чи іншої держави, рівня розвитку суспільних зв'язків, її полі- або моноетнічності, аксіологічне ставлення людей до феномену етнічної самосвідомості формувалось по-різному. Відповідно, демонстрація етнічної самосвідомості та заохочення людей до подібних проявів також були неоднаковими. Найяскравіше це простежувалося у поліетнічних державах, якою є і була Україна.

Етнічна ідентичність – це відчуття людиною приналежності до своєї національності, її стале усвідомлення про власний народ, його характерні риси, культуру, мову, територію проживання, історичне минуле, тобто усталений образ “ми”. Вищепераховане

повинно емоційно відображатись у самості індивіда, до нього виникає певне ставлення, наприклад, почуття гордості, емпатії, що стимулюють і визначають вчинки.

Деякі сучасні дослідження етнічної ідентичності виокремлюють 4 “етнічних джерела”, що наповнюють етнічну самосвідомість:

- родове;
- психологічне;
- культурне;
- соціальне.

Ми погоджуємось з такою класифікацією, наголошуючи лише на тому, що слід враховувати пізнавальну та емоційну форми етнічної ідентичності, перша з яких, власне, формує і дозволяє усвідомити власну приналежність, а інша надає можливість санкціонування етнічної спільноти традицій, норм та моделей поведінки. Емоційний бік етнічної самосвідомості включає в себе відчуття власної гідності, бажання пишатись за досягнення своєї країни та потяг до примноження її статків.

Структура етнічної самосвідомості досі не є остаточно визначеною. На нашу думку, туди варто зарахувати:

- національну ідентичність;
- усвідомлення типових рис своєї спільноти, її властивості, як цілісної системи;
- знання минулого власного народу;
- чітке бачення територіальної спільноти (“рідної землі”).

Самостійним елементом є ставлення до матеріальних і духовних цінностей нації, а також розуміння ролі та значення рідної мови. Навіть за сучасних умов в Україні, для середньостатистичного селянина, мова пращурів є єдино можливою і єдино правильною. З появою великих міст, чи, беручи до уваги урбанізацію загалом, пріоритети комунікації дещо змінились. Постало питання про “престиж” рідної мови, про її носіїв, про можливість здобуття освіти та роботи. Щоб посісти гідне місце в сучасному глобалізованому світі, володіння лише рідною мовою є замало. Мобілізація росту населення, міграційні процеси посилюють вплив визначеної в кожний різний період універсальної чи то пануючої “імперської” мови. Незнання або погане володіння такою мовою підкреслювало різницю між тими носіями етнічної ідентичності, в яких вона формувалась локально, і тими, хто установлював її глобально. По-

діне можна спостерігати і стосовно релігійної приналежності, і стосовно звичаїв та правил повсякденного життя. Крок за кроком, із різною швидкістю, з різними досягненнями у сфері етнічного, соціального, лінгвістичного, конфесійного трансформаційні процеси сучасної Української держави стимулюють пошуки нового “ми” і “вони”, тим самим оптимізуючи міжетнічну взаємодію. Роль влади, еліти в усталенні етнічної ідентичності і підвищенні етнічної та національної самосвідомості переоцінити складно.

Підсумовуючи наведене вище, доходимо висновку, що питання етнічної самосвідомості напряму пов’язане з проблемою балансу влади в сучасному українському суспільстві. Потреба мобілізації етнічної ідентичності в Україні зараз, мабуть, мало у кого викликає сумніви. Ми вважаємо, що особливу роль у цьому процесі відіграє володіння рідною мовою та її престиж, відчуття гордості за те, що ти репрезентуєш певний етнос на світовій арені. Гідною відповіддю на інтерференцію може бути стандартизований варіант мови. Зараховуючи до цього традиції, історію, релігійні уподобання, любов до власної землі та пошану до влади, формується підґрунтя прирівнювання цих чинників до наріжних каменів усталення етнічної ідентичності.

УДК [392:130.2]:[130.122:303.094.4]

Валентина Гриценко

ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ПАРАДИГМА ІДЕНТИФІКАТІВ

Доповідь присвячено проблемі традиційних культурних комплексів далекосхідного культурного ареалу – Китаю та Японії – як стійких духовних утворень, що впродовж віків визначають морально-естетичні топоси культурної ідентифікації всередині суспільства, чие відтворення з покоління на покоління є постійним та неослабним.

Ключові слова: традиційна культура, духовний ідентифікат, культурний комплекс, далекосхідний ареал, морально-естетичні топоси.

V. Grytsenko. Traditional culture as paradigm of spiritual identifiicates

The paper is dedicated to the problem of traditional cultural complexes of Far East habitat – China and Japan – as a stable spiritual formations, which determine the morally-aesthetic apexes of cultural identification in society during the centuries, whose reproduction from generation to generation is constantly and unremitting.

Key words: traditional culture, spiritual identifiicates, cultural complex, Far East habitat, morally-aesthetic apexes.

В. Гриценко. Традиционная культура как парадигма духовных идентификатов

Доклад посвящен проблеме традиционных культурных комплексов дальневосточного ареала – Китая и Японии – как устойчивых духовных образований, что на протяжении веков определяют нравственно-эстетические топосы культурной идентификации внутри общества, чье воспроизведение из поколения в поколение является постоянным и неослабным.

Ключевые слова: традиционная культура, духовный идентификат, культурный комплекс, дальневосточный ареал, нравственно-эстетические топосы.

У розвитку культурознавства проблема культурних традицій є перманентною. Її масштаб, визначений діалектикою культуротворення, зумовлює дотичну пошукову неосяжність – від з'ясування природи цього явища до спроб його експлуатації у конструюванні ідеологем. І те, що перше співіснує з другим, засвідчує складність зазначеного питання й необхідність його сутнісного вирішення. Посприяти цьому має глибоке дослідження проблем найближчого смислового ряду, однією з яких є, на нашу думку, феномен традиційних культур.

Змістово найбільш загальна й, водночас, сутнісна його характеристика полягає в тому, що це культура, де не відбувся історичний розрив між витоковими принципами і її сьогоденними духовними орієнтирами. При цьому слід наголосити, що сучасні мешканці ареалів, де розквітли культури Давнього Єгипту та Еллади, не виступають їх безпосередніми спадкоємцями, а культурні здобутки античних територіальних попередників у суворому сенсі не є для них автохтонними. Тим більшим є значення цього духовного резерву.

Справжніх традиційних культур залишилося небагато. Їх наявність на мультикультурній мапі не свідчить про маловартісність інших, як і про можливість їх ранжирування за духовним рівнем, адже, як відомо, культури єдиносутнісні (В. П. Іванов). Класикою традиційного культурного комплексу вважається так звана “конфуціанська модель”, представлена Китаєм, Кореєю, Японією, де поєднались процеси її формування, свідомого переймання та багатовікового відтворення. Характерний для неї високий моральний стандарт мобілізує сьогодні все більше і більше прихильників, що за її межами здійснюють спроби своєї проконфуціанської ідентифікації. Це, звісно, гіпертрофує уявлення про непересічність духовних першоорієнтирів, створюючи ґрунт для їх абсолютизації як національно-особливого, іноді – аж до насадження націонал-шовіністичних настанов.

У цілому ж традиційний культурний комплекс – це діюча система культурних форм, підпорядкованих єдиному духовному стрижню, що продукує регулятиви особистісного самоздійснення в межах відповідно центрованого соціуму. Системою їх координат є діалектична єдність моральнісного і естетичного, де на точках перетину створюються духовні константи, через які “іннервують”

сутнісні інтенції людини. Виглядаючи по-різному, ці топоси набувають значення законів, незмінних правил, виконуючи водночас роль індикаторів *культурності* (вень – *кит.*), яка, на нашу думку, є *вмінням сприймати, освоювати та передавати духовні смисли*. Відсутність культурності народжує небезпеку бути вловленим світом вульгарності, що закритий для здійснення будь-яких духовних програм.

Ця заданість формує систему відповідних ідентифікатів, що широко пропагуються, пропонуються для засвоєння, знаходячись під турботливим захистом суспільства. Популярність традиційних видів мистецтва, прагнення оволодіти ними під керівництвом надзвичайно шанованих у традиційних суспільствах майстрів-наставників є найдієвішим, перевіреним віками способом їх формування, чому сприяє багаточисельність збереженого художнього континууму. Типізовані у символах і знаках, духовні ідентифікати об’єднані уявленнями про взаємозв’язок усього суцього, про людину як його складову, про міжособистісне спілкування як колективне моделювання універсуму, про красу як іманентну властивість будь-якої, навіть непривабливої, речі. Вони маніфестують прагнення до споглядальності при напруженому самовдосконаленні (ке цзи – *кит.*), надчуттєвість духовного бачення світу в різноманітті його природних форм, загострене насолодження красою як виявом потаємного, постійний контакт з мистецтвом для “входження у духовність” (жу шень – *кит.*). Показово, що своєрідним знаменником системи цих традиційних ідентифікатів виступає принцип краси простоти (вабі-сабі – *яп.*), що вчить людину перетворювати життя на дію творчої волі.

УДК 130.2

Ольга Наумкіна

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ

Досліджено сучасні проблеми культурної ідентичності в Україні, проаналізовано визначні маркери ідентичності української культури.

Ключові слова: ідентичність, етнос, маркери ідентичності української культури

O. Naumkina. Cultural identity of Ukrainian nation

Author investigates the contemporary problems of cultural identity in Ukraine and analyzes the most important markers of Ukrainian culture identity.

Key words: identity, nation, markers of Ukrainian culture

O. Naumkina. Культурная идентичность украинского этноса

Исследуются современные проблемы культурной идентичности в Украине, проанализированы наиболее значимые маркеры идентичности украинской культуры.

Ключевые слова: идентичность, этнос, маркеры украинской культуры.

В сучасних умовах усе більшої значущості набуває проблема ідентичності, особливо її культурологічна складова. Культурна ідентичність – це психологічне цілісне уявлення людини про власне “я”, ототожнення людиною самої себе з певними типологічними категоріями. На сучасному етапі проблема культурної ідентифікації людини проходить новий етап переосмислення у зв’язку і з появою нових культурних явищ, з якими себе можна ідентифікувати: масова культура та інформаційна культура. Та базовою для культурної ідентифікації особи залишається національна культурна ідентичність. В основі української культурної ідентичності лежить декілька елементів: національний характер, традиції, цінності, норми.

Зовнішнім проявом ідентичності є спосіб її маркування, тобто спосіб, який визначає наявність деяких спільних для групи, етносу

знаків чи символів. Для багатьох груп найбільш значущими смислами ідентифікації є мова, релігія, спосіб мислення, спосіб харчування, стиль одягу тощо. Варто підкреслити, що людина не завжди усвідомлює параметри своєї культурної ідентичності, але весь набір символів-маркерів закріплює її причетність до конкретної культури. Зокрема слід відзначити двосторонній зв'язок між мовою та ідентифікацією. З одного боку, використання мови як культурного смислу і маркера є наслідком ідентифікації, з іншого, – існування мови є необхідною умовою самоідентифікації людини в культурі. Ось чому проблема мови в сучасній Україні напружено обговорюється і її місія неоднозначно інтерпретується в державотворчому процесі.

Складність сучасної ситуації зумовлюється тим, що паралельно із плеканням власного ядра культури Україна опинилася в умовах культурного тиску системи матеріальних маркерів західних цінностей. Така ситуація неминуче диктує необхідність вибору: які цінності культивувати, як їх культивувати і чи варто взагалі культивувати саме ці цінності, а не якісь інші. У розв'язанні цієї проблеми важливе значення належить культурній ідентичності.

Визначальними маркерами ідентичності української культури в ціннісному вимірі є рухливість її етичних і юридичних норм (що створює можливості для відкритості зовнішнім запозиченням і здатності до внутрішніх змін), дієвість таких цінностей, як свобода, воля, готовність до співпраці й кооперації із сусідами, працелюбність і працездатність, миролюбність, доброзичливість, освіченість, індивідуалізм у поєднанні з повагою до іншої людини, шанобливе ставлення до жінки, пошанування релігійної традиції, раціональний характер, можливість несистемного об'єднання тощо.

Однак названі цінності за своєю природою не є чимось завершеним і закріпленим. Навпаки, вони весь час перебувають у стані перетворення: на зміну одним цінностям за певних обставин приходять інші. Але при цьому вся сукупність цінностей ніяк не страждає від часткових і безперервних змін, а тільки вдосконалюється, стає більш гнучкою і змістовною.

В Україні розбудова культурної складової ідентичності потребує делікатного балансу між певною пріоритетизацією культури українського етносу та ефективною підтримкою інших культур у рамках політики багатокультурності та концепційного розуміння української культури як культури всіх етносів, що проживають в Україні, культурно доповнюючи й збагачуючи одне одного.

УДК 130.122/655.11

Наталія Божко, Леонід Цубов

РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОГО ДРУКАРСТВА ЯК ФАКТОР ВДОСКОНАЛЕННЯ КОМУНІКАТИВНИХ ЗВ'ЯЗКІВ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТТЯ

Тези доповіді присвячено розвитку українського друкарства як чинника вдосконалення комунікативних зв'язків кінця XVI – початку XVII століть, розглянуто діяльність перших українських друкарень у період піднесення суспільно-політичного руху українського народу, що привів до відродження власної культури та державності.

Ключові слова: культурна ідентичність, друкарство, культурна пам'ять, першодруки.

N. Bozhko, L. Tsubov. Development of Ukrainian Typewriting as a Factor of Improving of Communicative Connections at the end of XVI c. – beginning of XVII c.

Thesis of this speech is dedicated to the topic of development of Ukrainian typewriting as a Factor of Improving of communicative connections at the end of XVI c. – beginning of XVII c., the activity of the first Ukrainian publishments at the time of rising of social-political movement of Ukrainian people, that leded to the flourishing of own culture and state power.

Key words: cultural identity, typewriting, cultural memory, first typing.

Н. Божко, Л. Цубов. Развитие украинского книгопечатания как фактора усовершенствования коммуникативных связей конца XVI – начала XVII века

Тезисы доклада посвящены развитию украинской печати как фактору усовершенствования коммуникативных связей, рассмотрена деятельность первых украинских типографий во время возрастания социально-политического движения украинского народа, что привело к возрождению собственной культуры и государственности.

Ключевые слова: культурная идентичность, книгопечатание, культурная память, первые печатные издания.

На цивілізаційному шляху кожного народу ми бачимо не тільки зусилля із вдосконалення знарядь праці, а й могутній духовний процес розвитку комунікативних зв'язків, що свідчить про поступ культури генезису. Знання, досвід, мудрість, які необхідно було зберегти для наступних поколінь, сприяли утворенню одного з найбільших досягнень у людській історії – писемності. Її виникнення поділило історію людської цивілізації на два величезних комунікативних періоди: один із них – дописемної історії, інший – писемної. Тисячі років писемність була одним з методів навчання, способом збереження і передачі інформації, формою образотворчого мистецтва тощо. Писемність зумовила появу ще одного артефакту – книги. Значення книги у розвитку людської культури переоцінити важко. Все, що пов'язано з розвитком свідомості, нагромадженням знань, передачі різноманітної інформації, яка вела людство вперед, – все це містилося у книзі. Але оволодіти цим комунікативним зв'язком було складно. Це залежало не лише від уміння читання, але й від обмеженого розповсюдження рукописної книги.

Перехід від феодальної культури до культури Нового часу ознаменувався винаходом друкарського верстату. Цей, досить простий механізм (з точки зору сьогоденних новітніх технологій), змінив наш людський світ, відкривши для нього широкий простір до знань, науки, культури, здійснивши велику духовну революцію у свідомості мільйонів людей.

Книга в епоху Відродження відкрила новий комунікативний шлях до вдосконалення людської цивілізації. Про здобутки на цьому шляху написано тисячі книг, але у більшості з них, все розпочинається з винаходу німецького майстра Гуттенберга та його учнів. Метою нашого дослідження є простежити шлях виникнення, розповсюдження української книги, яка стала дороговказом для нашого народу не тільки до знань, але й свободи.

Один з найбільших знавців історії українського друкарства, проф. І. Огієнко, писав, яке велике значення для нас прийдешніх поколінь українців має знання цього шляху, тому, що “...воно особливо яскраво підкреслює стан нашої давньої культури, ...показує якими культурними ми були в старовину. Стан нашого давнього друкарства давав нам тоді повну змогу не тільки займати почесне місце серед цілого слов'янського світу, але й дорівнюватися технікою своїх видань культурним народам Європи” [1, с. 34].

Перші друковані книги кириличним шрифтом серед цілого слов'янського світу були українськими. У 1492 р. краків'янин Швальпольд Фіоль видрукував “Часословець” і “Октоїх”. Згодом, німецький майстер надрукував ще дві книги – “Тріодь пісню” та “Тріодь цвітну”, але вже без зазначення місця та часу друку. Збереглися відомості, що була й п'ята книга “Псалтир”, але до нашого часу вона не збереглася.

Наступний етап розвитку друкарства пов'язаний з ренесансними центрами України, містами Львовом і Острогом. Епоха XVI ст. вимагала знаючих, освічених і активних до пізнання усього нового людей, тому зростала необхідність у розповсюдженні книг. Необхідні були саме друковані книги, які б дали можливість прилучити до культурного відродження українських цінностей якомога більше освічених людей. У той час найбільшою культуротворчою силою в цьому регіоні виступало українське міщанство. Саме щасливим випадком як для львівських міщан, так і для російського друкаря Ів. Федорова була їх співпраця. Міщани Львова потребували книг, для розвитку власних бізнесових справ, для діяльності церковних братств, і для нормального функціонування освітніх закладів. Ще у Заблудові, у маєтку Г. Ходкевича, Іван Федоров був проінформований про культурну діяльність львівських братчиків, про їхню місію у суспільно-політичному русі на українських землях Речі Посполитої, тому сподівався, що саме у Львові знайде сприятливі умови для видавничої діяльності. Львівськими сподвижниками друкаря стають Семен Калинович (Сенько Сідляр), художник Лаврентій Пухала, ігумен Онуфріївського монастиря Леонтій, кравець Антон Абрагамович, Михайло Дашкович та ін. З їх допомогою Ів. Федоров вдосконалює друкарський верстат і вже на початок 1573 р. приступає до друку “Апостола”. Перевидаючи “Апостол”, раніше надрукований у Москві, Іван Федоров наблизив правопис до загальноприйнятого в Україні [3, с. 16].

Потреба українського населення у розвитку освіти спонукала Ів. Федорова до друку перш за все навчальних книг. У 1574 р. у Львові виходить перший у Східній Європі друкований підручник – “Буквар”. Для його укладання були використані відомі раніше рукописні збірники для вивчення граматики. Книга призначалась для тих, хто вивчав граматику за кириличною системою. Ця подія посприяла прагненням львівських міщан надати своїм дітям необ-

хідну, на той час освіту. Ще у 1572 р. братчики добилися дозволу від польському магістрату навчати своїх дітей за системою “семи вільних наук”, а вже через два роки мали свій перший друкований український підручник. Продовжуючи традицію друку навчальної літератури, у 1591 році був виданий “Адельфотес” і збірник “Про-сфонима” (перше видання поетичного тексту, що був предтечею української драматургії) [2, с. 616]. Протягом першого десятиліття сімнадцятого століття львівська друкарня спромоглася видати: “О воспитании чад”, шкільні декламації складені П. Бериндою; “Чалослов”, виправлений за першоджерелами “Псалтир” та ін. За свідченням акад. Я. Ісаєвича, Львівська братська друкарня до середини сімнадцятого століття видрукувала не менш як 36 книг обсягом 2.842 арк., що сприяло розвитку культури і долученню українських юнаків до рівня європейської освіти того часу [2, с. 616].

Другим ренесансним центром на українських землях був Острог. У власному маєтку князь К.-В. Острозький не тільки відкрив перший вищий навчальний заклад, але й сприяв його забезпеченню навчальною літературою кириличним шрифтом. Історія острозького друкарства веде початки з “Хронології” А. Римші, що призначалась для навчання у початкових класах; “Біблії” 1581 р., однієї з перлин не тільки українського, але й слов’янського друкарства. та ін. Складна суспільно-політична атмосфера наприкінці XVI ст., пов’язана з підготовкою до підписання Берестейської унії, була причиною появи полемічної літератури в острозькій друкарні. Було видано збірник Г. Смотрицького, куди ввійшли “Ключ царства небесного” та “Календар римський новий” 1587 р., упорядкований Василем Суразьким збірник “О единой истинной православной віре” 1588 р., твір Клірика Острозького “Опис на лист в бозі велебного отця Іпатія Володимирського і Берестейського єпископа ...” 1598 р., збірник “Книжниця” 1598 р. тощо.

На початок XVII ст. естафету книговидавництва розвиває друкарня Києво-Печерської Лаври. Перша робота – це шкільний “Часослов”. Спираючись на співробітництво визначних діячів братського руху в Україні і використовуючи матеріальну підтримку козацтва, нова друкарня змогла взятися за друк таких книг, які раніше були не під силу вітчизняним видавцям. Найвищим досягненням лаврського книжкового гуртка можна вважати публікацію “Бесід” Іоана Златоустого та “Чотирнадцять послань апостола Павла”,

а також монументальне видання Анфологійон “Мінея загальна і святкова” 1619 р.; чимало панегіричних видань українською книжковою мовою, серед яких вірші Олександра Мітури “Візерунок цнот...” та інше.

Таким чином, діяльність перших українських друкарень припадає на час піднесення суспільно-політичного руху українського народу щодо відродження власної культури та державності. Цей шлях важкий і тернистий проходив через усвідомлення народу власної окремішності, національної гідності та культури. Успіх цього винятково важливого поступу залежав від залучення до активних дій великих мас населення, які з допомогою друкованої книги не тільки відкривали для себе світ пізнання, але й формували українську національну ідею, що проявилась у національно-визвольній війні під проводом Б. Хмельницького.

Література:

1. Історія українського друкарства / упоряд. М. С. Тимошик. – К. : Либідь, 1994. – 446 с.
2. Історія української культури у п'яти томах. – К.: “Наукова думка”, 2001. – Т. 2. – 847 с.
3. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636) . – К.: Наук. думка, 1990. – 190 с.

УДК 008

Джультетта Месхидзе

МЕЖДУ “ГОРНОЙ ДЫРОЙ” И ГОРОДСКИМ КВАРТАЛОМ: ПОИСКИ “ПОЧВЫ” В РОМАНЕ ЙОЗЕФА ЦОДЕРЕРА “ИТАЛЬЯШКА”

Представление о “малой родине” – одно из базовых в мировоззрении итальянцев, и эта тема органически присуща итальянской литературе. В докладе речь идет о романе Йозефа Цодерера “Итальяшка”, в котором через внутренние переживания главной героини, отражены особенности уклада и ментальности немецкоязычных жителей тирольской горной деревни и их отношения к “миру итальянцев”.

Ключевые слова: Южный Тироль, Йозеф Цодерер, роман “Итальяшка”, культурные традиции, этническое самосознание, альпийская деревня.

Д. Месхидзе. Між “гірською дірою” і міським кварталом: пошуки “грунту” в романі Йозефа Цодерера “Die Walsche”

Уявлення про “малу вітчизну” – одне із базових у світогляді італійців, і ця тема органічно притаманна італійській літературі. В доповіді мова йде про роман Йозефа Цодерера “Die Walsche”, в якому через внутрішні переживання головної героїні відображені особливості способу життя і ментальності німецькомовних мешканців тирольського гірського села та їх ставлення до “світу італійців”.

Ключові слова: Південний Тіроль, Йозеф Цодерер, роман “Die Walsche”, культурні традиції, етнічна самосвідомість, альпійське село.

J. Meskhidze. Between “mountain hole” and town quarter: the search of “ground” in Josef Zoderer’s novel “Die Walsche”

In this paper it is a question of Josef Zoderer’s novel “Die Walsche” in which through internal experiences of the hero are reflected a special way of life and mentality of German-speaking inhabitants of Tyrolean mountain village and their attitude to “the world of Italians”.

Key words: Southern Tirol, Josef Zoderer, the novel “Die

Walsche”, cultural traditions, ethnic self-comprehension, the Alpine village.

In this paper it is a question of Josef Zoderer’s novel “Die Walsche” in which through internal experiences of the hero are reflected a special way of life and mentality of German-speaking inhabitants of Tyrolean mountain village and their attitude to “the world of Italians”.

Key words: *Southern Tirol, Josef Zoderer, the novel “Die Walsche”, cultural traditions, ethnic self-comprehension, the Alpine village.*

Представление о “*Piccola Patria*” – одно из базовых в бытовом и в научном сознании итальянцев, понятие “*comune*” – один из знаков их суверенных прав и автономии. Образ “малой родины”, привязанность к ней, осмысление ее истории, характера и ментальности ее жителей – темы органически присущие итальянской литературе: это и Сицилия Джузеппе Томази ди Лампедуза, Леонардо Шаша, Джезуальдо Буфалино, и Фриули – Пьера Паоло Пазолини и т. д. и т. д. В данном случае речь идет о романе Йозефа Цодерера (*Josef Zoderer*) “Итальяшка” (*Die Walsche*) (1982). “Австрийский писатель с итальянским паспортом” – так родившийся в Южном Тироле Йозеф Цодерер определил свою национально-литературную принадлежность, отразившую перипетии Тирольской истории, в которой причудливые эпизоды сменялись полными драматизма, а порой – и истинного трагизма – событиями.

Впервые о *dominium comitis Tirolis* как целостной территории говорится в датированном 1254 г. договоре. Прошло чуть более века, и в 1363 г., согласно соглашению между Маргаритой Тирольской (по прозвищу Маульташ) и представителями тирольских сословий, с одной стороны, и Рудольфом IV Австрийским – с другой, графство стало важной составляющей Габсбургского двора. С конца XVIII в. в Тироле разгорались битвы между армией Наполеона и австрийскими войсками, которые, потерпев поражение под Аустерлицем, в 1805 г. передали его земли союзнице Франции – Баварии; однако тут же под предводительством Андреса Хофера поднялась борьба за независимость. Ставший фактическим правителем Тироля, он был публично казнен в 1810 г., но остался не просто тирольской “легендой”, но и олицетворением национального духа – героем гимна Федеральной земли Тироль “*Andreas-Hofer – Lied*” (1948).

По решению Венского Конгресса (сентябрь 1814 г. – июнь 1815 г.) Тироль был вновь присоединен к Австрийской империи и входил в ее состав до окончания Первой мировой войны: после подписанного Сен-Жерменского мирного договора (1919) он был передан Италии. Вскоре последовала “итальянизация” немецкоязычного населения, усилившаяся с приходом к власти Бенито Муссолини; в отличие от многих германских политиков, Адольф Гитлер считал, что “200 тысяч тирольских немцев не стоили того, чтобы ради них терять важного внешнеполитического партнера” [1, с. 92], предлагал признать Южный Тироль итальянской территорией и отказаться от его возвращения. На Парижской мирной конференции (1946) перевал Бреннер официально был признан границей между Австрией и Италией, при этом Южный Тироль получил языковую, культурную, политическую и экономическую автономию в рамках итальянского государства.

Южный Тироль/Альто Адидже (автономная провинция Больцано/Бозен), включенный в состав итальянского региона Трентино – Альто Адидже, вобрал в себя элементы культурных традиций германского, романского и ладинского (ретороманского) миров. Взаимоотношения, противоречия, конфликтность германо- и италоязычных жителей, их бытовых устоев, ценностных ориентиров, эмоционального склада – вот фокус авторского внимания в романе “Итальяшка”. Его главная героиня Ольга, покинувшая родную немецкоязычную деревню и – “несмотря на все пересуды” [2, с. 8] – перебравшаяся в город ради возлюбленного – итальянца Сильвано, приезжает на похороны отца в свою альпийскую “глухомань”. Но как “напрочь чужой” чувствовала она себя порой в итальянском квартале, так и в родном доме, “под родительским кровом, где все должно быть родным и близким, – и здесь все давило на нее чуждостью, кололо неприязнью глаза и уши, стесняло голову и грудь, ложась на сердце безысходной тоской” [3, с. 17]. Воспоминания прежней жизни и окружающая действительность, быт замкнутой “горной дыры” и “свобода” города, общение с земляками и с друзьями своего любимого – все становится предметом размышлений и осмысления героини. Повествование, насыщенное красочными ландшафтными и экспрессивными этнографическими подробностями, значимыми деталями (это и один из “вырезанных Хоферов”, приколотый “кнопками в простенке между двумя окнами”

[4, с. 19], и периодически звучащие слова известной песни “А если враг придет на нашу землю...”) концентрирует в себе образ тирольского историко-культурного мира, одновременно расшифровывая и причины его замкнутости.

Література:

1. Сиянова С. В. Взаимоотношения Гитлера и Муссолини. 1922–1939 гг. // Вопросы истории. – 2005. – № 6.
2. Цодерер Йозеф. Итальяшка / Перевод с немецкого Михаила Рудницкого. – Москва: Текст, 2005.
3. Там же.
4. Там же.

УДК 2. 001.361: 291.12

Іван Папаяні

НАРАТИВНИЙ ПІДХІД У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті наголошується на актуалізації в релігієзнавчих дослідженнях стосовно релігійної ідентичності, наративного підходу. Зазначається, що якісний підхід, на відміну від кількісного є більш дієвим в дослідженнях релігійної ідентичності.

Ключові слова: релігійна ідентичність, наратив, повсякденність, базова метафора.

I. Papayani. Narrativ method near the study of religious identity

In the article I. Papayani insists on actualization in researches of religious identity, narrativ method. An author draws conclusion, that high-quality approach, in a difference from quantitative is more effective at research of religious identity.

Keywords: religious identity, narrative, daily occurrence, base metaphor.

И. Папаяни. Наративный подход к изучению религиозной идентичности

В статье настаивается на актуализации в религиозных исследованиях религиозной идентичности, наративного подхода. Делается вывод, что качественный подход, в отличие от количественного является более действенным при исследовании религиозной идентичности.

Ключевые слова: религиозная идентичность, наратив, повседневность, базовая метафора.

З позиції соціально-феноменологічного конструктивізму релігійна ідентичність визначається як: “Сконструйована система уявлень про себе та інших (як на рівні індивіда, так і на рівні групи), що формується, відтворюється та змінюється в релігійно-дискурсивних практиках. Релігійна ідентичність є не тільки належністю індивіда до певної соціальної цілісності, в даному випадку – релі-

гійної громади, а також визначається як усвідомлення або переживання цієї належності” [1, с. 8].

Таким чином, виходячи з цієї дефініції, релігійна ідентичність може розглядатися не лише кількісно – з позиції вивчення динаміки окремих змінних статистичних даних, але й якісно – за допомогою актуалізації конкретного особистісного нарративу віруючого. Розуміння останнього потребує проведення ґрунтовного нарративного аналізу біографічної ситуації людини.

Мета роботи полягає у висвітленні теоретичних та практичних аспектів нарративного підходу в релігієзнавстві, при вивченні специфіки й особливостей конструювання релігійної ідентичності на особистісному рівні.

Проблема нарративу (“narrative” – від лат. “розповідь”) актуалізується в гуманітарному дискурсі наприкінці ХХ ст., коли була сформована думка про те, що оповідна форма, як усна, так і письмова, є філософською, психологічною, лінгвістичною та культурною основою намагань людини впорядкувати власне соціальне середовище. Таким чином, кожна релігійна громада, конфесія або група є соціоформою, яка накопичує і передає власний досвід та смисли через розповіді, які актуалізовані у вигляді нарративів.

Звертаючись до конкретного нарративного матеріалу, пропонуємо зупинитись на творчому доробку французького письменника й громадського діяча Андре Фроссара, який у своєму автобіографічному есе “Бог існує, я його зустрів” розкриває власний біографічний нарратив у світлі особистісних релігійних переживань.

Андре Фроссар народився в 1915 р. в Кломб’єв-Шатело, в департаменті Ду. Батько, Луї Оскар Фроссар, був журналістом і політичним діячем, у віці тридцяти одного року зайняв місце першого генерального секретаря Французької комуністичної партії. У дитячому віці Андре Фроссар отримав виховання в дусі скептицизму, раціоналізму та атеїзму, які були притаманні ідеологемі комуністичної партії. У 14 років його родина переїжджає до Парижа. У 17 років, завдяки протекції свого батька, який стає впливовим політиком, починає працювати в різних газетах. Працюючи в тижневій газеті, Андре Фроссар знайомиться з Андре Виллеменом, католиком-ортодоксом, який в подальшому житті розкрив Фроссару специфіку й особливості християнської віри взагалі і вчення католицької церкви зокрема. Він зазначає: “В своєму есе я розповідаю

не про те, як я прийшов до католицизму, а навпаки, як я до нього не йшов і в ньому опинився” [2, с. 59-89].

Звертаючись до аналізу автобіографічного тексту “Бог існує, я його зустрів” Андре Фроссара, є сенс говорити про те, що він повністю відбиває біблійно-християнську міфологему, яка накладає відбиток на періоди з життя його автора. Зокрема, дитинство автор змальовує як повністю атеїстичний період власного існування, де превалюють цінності, зовсім відмінні від християнських чеснот. І в процесі власної соціалізації цінності родини, де батько був вагомим політиком-комуністом, все активніше сприймаються Андре Фроссаром. Таким чином, у структурі його соціальної ідентичності політичний різновид ідентичності стає домінуючим.

Особливість конструювання релігійної ідентичності на індивідуальному полягає у тому, що спочатку людина проблематизує свій попередній – агностичний, атеїстичний, світський “бекграунд”, і намагається переглянути його в світлі тих релігійних ідей, які нею безпосередньо сприймаються. Так, спираючись на досвід Андре Фроссара, можна підкреслити, що спроба життя в релігійній системі не дає йому її повного розуміння. Він повністю не розуміє, як це бути католиком, і намагається осягнути останнє за допомогою власного атеїстично-агностичного досвіду. Фроссар пише: “Я ніколи не зможу звикнути до ідеї про існування Бога. Проте, увійшовши в сімнадцять десять в каплицю в Латинському кварталі... Вийшов з неї о сімнадцятій п’ятнадцять в супроводі дружби, яка не належала землі” [2, с. 145]. Ця фраза доволі чітко характеризує його як віруючого, який має вагомий агностицистський, світський досвід.

Подальший аналіз автобіографічного нарративу Андре Фроссара показує, що різновиди соціальної ідентичності особи повністю змінили свою поляризацію в її структурі і стали повністю детерміновані релігійно. Зокрема, якщо дитинство і підлітковий період Андре Фроссара пройшли з однозначною домінацією політичної ідентичності, яка була під вагомим впливом сімейно-родової ідентичності, з притаманними останній ідеями агностицизму й комунізму, то період юності ознаменувався повною домінацією релігійної ідентичності завдяки процесу навернення. Таким чином, сприйняття католицького вчення Андре Фроссаром повністю змінює його особистісний нарратив. Це можна простежити завдяки виокремленню такого феномену, як “базова метафора”. У нарративному інтерв’ю

Фроссара вона така: “Я нічого не підозрював, Бог вплинув на мене і завдяки цьому Я зрозумів себе, Його і світ загалом”. Ця базова метафора, на наш погляд, є інтерпретацією християнської ідеї “творіння світу з нічого”. Все життя французького громадського діяча викладене з цієї позиції. Основні бінарні опозиції, розкриті в тексті есе Андре Фроссара, розгортаються навколо: по-перше, дитинства (“Ми” як нерелігійна родина і загалом всі представники комунізму та атеїсти, та “Вони”, ті, що визнають існування Бога і вірять у нього, представники роялізму та пієтисти). По-друге, підлітковий період (“Я” як той, на кого покладалися великі надії, та “Вони” – батьки, чії надії не справдилися). По-третє, юність (“Я” до навернення і “Я” після зустрічі з Богом). Вся смислова драма тексту скерована на те, щоб продемонструвати, як в процесі життєвих колізій автор тексту змінив місцями бінарні опозиції “Ми і Вони”, повністю актуалізувавши себе в іншій соціальній ролі. Можна провести паралель між формуванням релігійної ідентичності Андре Фроссара та наведеним в Біблії наверненням апостола Павла.

Отже, підсумовуючи, слід зазначити, що пізнання релігійної ідентичності на мікрорівні особистості можливою завдяки застосуванню методу нарративного життєпису, в якому через інтерв’ю індивід, розповідаючи про своє життя, розкриває власну релігійну історію. Можна стверджувати, що досвід, притаманний індивідові до прийняття певного релігійного вчення, впливає на його адаптацію в релігійній системі. Певний час особа намагається зрозуміти нову релігію за допомогою цього притаманного їй в цей момент атеїстичного або іншорелігійного досвіду. Неспівпадіння старого і нового досвіду може призвести до розгортання так званої “кризи ідентичності”, для подолання якої особа шукатиме інших ідеологічних систем, доки не зупиниться на одній конкретній.

Література:

1. Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу [Текст] : автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / Папаяні Іван Володимирович ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2010. – 16 с.

2. Фроссар А. Бог существует я его встретил [Електронний ресурс] / А. Фроссар // Символ. – 2004. – № 48. – Режим доступу: <http://www.krotov.info/library/21_f/fro/>.

УДК 316.3

Микола Кравчук

**РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ
СУСПІЛЬСТВА В КОНЦЕПЦІЇ Т. ПАРСОНСА**

У доповіді розглядається феномен релігії як підґрунтя забезпечення суспільної самоідентичності в концепції Т. Парсонса.

Ключові слова: ідентичність, система культури, релігія.

M. Kravchuk. Religion as a cause of social self-identity in T. Parsons theory

This report is devoted to phenomenon of religion as cause of social self-identity in T. Parsons's theory of social systems context.

Key words: an identity, system of culture, religion.

Н. Кравчук. Религия как фактор самоидентификации общества в концепции Т. Парсонса

В докладе рассматривается феномен религии как фактор самоидентификации общества в контексте теории социальных систем Т. Парсонса.

Ключевые слова: идентичность, система культуры, религия.

В цій доповіді ми розглянемо феномен релігії як чинник, що забезпечує відтворення зразка культури в теорії соціальних систем Т. Парсонса.

Толкот Парсонс, розвиваючи власну теорію соціальних систем, спирається, передусім, на творчий спадок Емілія Дюркгейма та Макса Вебера. На відміну від цих мислителів, релігія не перебуває у центрі його особливої уваги, отримуючи свій розгляд як один із аспектів культури як системи. Він розглядає культуру обмежуючи її "конкретними смисловими змістами, які передаються та створюються, типами цінностей, ідей, інших символічних значень як факторів, що формують людську поведінку" [1, с. 691]. Як бачимо, смисловим навантаженням поняття культури постає її інтегруюча функція, яка реалізується шляхом вироблення деякого комплексу символів, що набувають універсального характеру та за-

безпечують зв'язок поколінь, здійснюючи свою функціоналізацію на ментальному рівні у вигляді цінностей. У цьому сенсі *“культурними об'єктами є символічні елементи культурної традиції”* [3, с. 76], тобто ті символічні форми, які набули стабільного характеру, закріплюючи та передаючи певні незмінні базові цінності, що забезпечують стабільне функціонування спільноти та збереження її ідентичності. Водночас подібні знаки та символи, маючи стабільний характер, виступають засновком до становлення, розвитку та підтримання комунікативних відносин, закладаючи їх основні ціннісно-орієнтаційні принципи. Сама комунікація має динамічну природу, перебуваючи в контексті постійних виправлень та доповнень своїх основних функціональних елементів, але вона повинна мати той смисловий фон, який уможливило саму її появу та динаміку, і таким фоном виступає існування та загальне визнання.

Значення цінностей як незмінної культурної символічної системи ми можемо розглядати також через їх вплив на систему дії, як тих загальноприйнятих правил поведінки, що визначають вибір індивіда серед наявних альтернатив орієнтації. Говорячи мовою Макса Вебера, тут йдеться саме про взаємозв'язок дії та мотивації, коли перша необхідно повинна мати зв'язок з другою, інакше ми будемо говорити про поведінку. Звісно, сама проблема мотивації є надзвичайно глибокою, як показав уже Вебер, але є підстави, що мотиваційним тлом постає все ж певна система цінностей, які так чи інакше включені до складу інших мотиваційних систем.

Цінності постають як загальноприйнята система символів, що реалізуються як у контексті системи дії, так і в комунікації. Водночас, говорячи про культуру, необхідно відзначити той момент, що її можна розглядати як систему незмінних об'єктів, що виконують функцію зразка. І тут, звісно, цінності можуть бути характеризованими саме в таких термінах. Цінності-як-зразок просікають всі соціальні системи, виходячи саме з культури. Толкот Парсонс відзначає, що *“суттєво важливі культурні зразки, тобто комплекси значення, можуть породжуватися та зберігатися у якості доступних ресурсів для дії в інших системах лише у тому випадку, якщо мають місце процеси дії, що спрямовані, головним чином, на створення чи збереження таких зразків”* [2, с. 698]. Саме тут ми підійшли до місця церкви в культурі, де вона постає не просто як ретранслятор цінностей та інституція, що підтримує їх стабіль-

не відтворення, а й дозволяє створювати нові. В цьому сенсі вона постає як культурна система дії, так і соціальна система. Водночас, говорячи про ціннісноутворюючу функцію, варто зауважити її інтеграційну складову, тобто інтеграцію різнорідних фактів та надання їм взаємного співвіднесення в рамках єдиної системи.

Потрібно також зазначити легітимаційну функцію релігії щодо цінностей, як їх базового обґрунтування, коли вони постають як *“об’єкт загальної поваги, можливо навіть поклоніння”* [2, с. 706]. Тут, на нашу думку, йдеться про процеси сакралізації базових суспільних цінностей, що уможлиблює їх безперешкодне відтворення як зразка, з одного боку, з іншого ж – тут ми також маємо справу з їх інституціоналізацією, оскільки разом із сакралізацією цінностей відбувається встановлення їх стабільного стосунку до систем взаємодії. Крім того, цінності як сакралізована система набувають неабиякого значення під час процесів соціалізації індивіда, постаючи як її первинні культурні компоненти, що закладають підвалини культурної самоідентичності людини.

Водночас варто коротко розглянути і ще один аспект інтеграційної функціоналізації релігії. Мова йде про міжіндивідуальну інтеграцію індивідів. Тут для нас центральним терміном буде поняття спільності, що *“характеризується інституціоналізацією спільних ціннісних орієнтацій”*¹ [4, с. 117]. Спільність як відчуття взаємоприналежності до сукупності індивідів, яка утворює специфічну сферу своїх, на протипагу чужим, може виникнути лише на основі стабільної системи цінностей, що постають як загальнозначущі для всіх її членів. Саме беззаперечний, сакральний їх характер забезпечує стабільність існування спільності та її подальший розвиток.

Релігію можна розглядати як феномен, співвідносний з трьома підсистемами: культурною, особистісною та соціальною, і центральною функцією релігії у цьому сенсі є їх інтеграція.

Таким чином, ми розглянули феномен релігії як базовий культурний код, який забезпечує збереження, виникнення та передачу ціннісно-символічних культурних зразків, які уможливають стабільне функціонування суспільства як системи. Пронизуюючи всі сфери суспільного життя, релігія виконує функцію підтримання його гомеостазу, забезпечуючи підтримання та передачу куль-

¹ Solidarity is characterized by the institutionalization of shared value-orientations.

турного зразка за будь-яких умов, уможливаючи таким чином мінімальний необхідний рівень відтворення системи, забезпечуючи міжіндивідуальну інтеграцію індивідів, вироблення відчуття спільності як спільних ціннісних орієнтацій, надаючи необхідні для збереження та відтворення ідентичності спільноти ресурси.

Література:

1. Парсонс Т. Понятие культуры и социальной системы / Т. Парсонс ; пер. с англ. под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Балановского // О социальных системах. – М. : Академический проект, 2002. – С. 687-893.
2. Парсонс Т. Социальная система и культура / Т. Парсонс ; пер. с англ. под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Балановского // О социальных системах. – М. : Академический проект, 2002. – С. 693-777
3. Парсонс Т. Социальная система / Т. Парсонс ; пер. с англ. под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Балановского // О социальных системах. – М. : Академический проект, 2002. – С. 73-520.
4. Parsons T. Integration and institutionalization in the Social System / T. Parsons // On institution and social evolution. – Ch. : University of Chicago Press, 1985. – P. 117-128.

УДК 008

Любов Боднарчук

**БЕРТРАН РАССЕЛ:
ДО ПРОБЛЕМИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР**

У статті розглядається питання звернення Бертрана Рассела до проблеми компаративного аналізу філософії Заходу та Сходу. Це дослідження є спробою розкрити ще одну частину філософської спадщини Рассела, а саме діалогу інтелектуальних традицій Заходу та Сходу в інтерпретації мислителя. Аналізується філософська спадщина Б. Рассела, присвячена ідеям компаративістики, синтезу культур, співвідношення Західної та Східної цивілізацій.

Ключові слова: *компаративна філософія, культура, інтелектуальна традиція, терпимість, толерантність, взаємопроникнення.*

L. Bodnarchuk. Bertrand Russel: to the problem of dialogue between cultures

The article discusses the question of Bertrand Russell's appeal to the problem of comparative analysis of Philosophy of East and West. This research is an attempt to discover one more part of Russell's philosophical heritage namely the dialogue of the intellectual traditions of West and East in the interpretation of the thinker. The philosophical heritage of Bertrand Russell is analyzed and it is devoted to ideas of comparative studies, the synthesis of cultures, the correlation between Western and Eastern civilizations.

Key words: *comparative philosophy, culture, intellectual tradition, toleration, tolerance, interpenetration*

Л. Боднарчук. Бертран Рассел: к проблеме диалога культур

В статье рассматривается вопрос обращения Бертрана Рассела к проблеме компаративного анализа философии Запада и Востока. Данное исследование является попыткой раскрыть еще одну часть философского наследия Рассела, а именно диалога интеллектуальных традиций Запада и Востока в интерпретации мыслителя. Анализируется философское наследие Б. Рассела, посвященная идеям компаративистики, синтеза культур, соотношение Западной и Восточной цивилизаций.

Ключевые слова: компаративная философия, культура, интеллектуальная традиция, терпимость, толерантность, взаимопроникновение.

Звернення мислителів Заходу до Сходу з його особливою специфікою культурного і філософського існування виявилось досить плідним, бо відкрило нові горизонти для філософської думки Заходу і дозволило вийти на новий рівень розуміння. Порівняння філософських традицій показало, що не лише в окремих положеннях наявні загальні моменти, але і сама внутрішня структура виявляє спорідненість думки. Безпосередньо пов'язана з діалогом різних філософських учень, філософська компаративістика сприяє, з одного боку, оновленню філософської думки, а з іншого – відновленню втрачених сенсів, і за своєю суттю покликана до вироблення цілісного світогляду.

Бертран Рассел став одним із тих філософів, які звернулись до культурної традиції Китаю. Філософ намагався донести до кожного необхідність збереження культури Китаю, адже крім того, що китайці шанують чужі традиції, вони чекають і заслуговують на таку ж повагу до своїх поглядів, до вибору саме такого способу життя від інших країн.

І тому діалог здійснюється не заради порівняння чи “інтелектуальних розкопок”, а задля важливої цілі людства, що має відношення до пізнання, розуміння себе та “іншого”, пошуку свого місця, людської ідентичності, розширення свідомості.

Дьюї і Тагору приділяють найбільше уваги в академічних роботах з приводу китайської освіти та аналізу китайських взаємодій з іншими країнами. Але окремі дослідники виявляють зацікавлення у третьому знаменитому іноземному філософові, який читав блискучі лекції в Пекіні та інших містах – Бертррану Расселу. Адже Рассел був першим західним теоретиком, що закликав до збереження “душі китайської цивілізації” від навали агресивності, експлуатації, властивих країнам Заходу.

Бертран Рассел відомий у першу чергу як логік, математик, політик, історик філософії, і зараз розпочались дослідження його літературної спадщини, зокрема М. С. Розановою. Тоді як компаративістський аналіз відношення Захід-Схід у англійського мислителя мало досліджений. Наприклад, і досі немає перекладу праці Рассела “Проблема Китаю” та есе “Західні та Східні ідеали щас-

тя”. Якщо говорити про філософську компаративістику, то спостерігається активність щодо досліджень Заходу і зі сторони Сходу. Великий внесок у розробку основоположень філософської компаративістики зробив індійський філософ С. Радхакрішнан, якому належить робота “Історія філософії Сходу та Заходу”. Китайські філософи першої половини ХХ ст. Ху Ши, Фен Юлань висловлювалися з приводу синтезу західної та східної філософії.

Рассела хвилювала експансія західної культури на терени традиційних китайських цінностей. Бертран Рассел з глибокою повагою, толерантністю говорить про Китай. Він розумів глибоку цінність китайської традиції, китайського народу, китайської моралі, філософії. Він підкреслював, що не можна допустити їх нівелювання, знищення ідеологією утилітарного Заходу. Проте не варто говорити про певну особливу прихильність Рассела до однієї нації. Саме у взаємообміні традиціями, моральними принципами, взаємодоповненні культур і полягає один з основних принципів філософії Б. Рассела. “Контакти між різними цивілізаціями, які ми бачимо в минулому, виявилось, є межовими віхами в людському прогресі. Греція вчилася в Єгипту, Рим у Греції, Араби в Латинській Імперії, Середньовічна Європа від Арабів, і Ренесансна Європа від Візантії” [1, с. 17].

Згадуючи Конфуція, Рассел говорить про його величезний вплив на світогляд людей, порівнюючи його з Буддою, Ісусом Христом або Магометом. Проте, на відміну від Будди і Христа, він – цілком історична людина, про чие життя є багато відомостей. Найбільше його відрізняє від інших засновників релігій те, що він прищепив суворий моральний кодекс.

Щоб не принижувати родового благочестя, Рассел все ж вважає його менш шкідливим, ніж його Західного колегу – патріотизм. Обое, звичайно, фокусуються в навіюванні обов’язків для певної частини людства. Але патріотизм є більш агресивним. “Головний метод просування інтересів своєї нації – вбивство; головний метод просування інтересу своєї сім’ї – корупція та інтрига. Тому родове почуття менш шкідливе, ніж патріотизм” [1, с. 25].

Рассел не має жодного сумніву, що, якщо китайці змогли б отримати стійкий уряд і достатні фонди, вони повинні в межах наступних тридцяти років дуже швидко та якісно розвинути саме в науці. Слова Рассела частково стали віщими. Адже він припустив, що абсолютно ймовірно, що китайці, можливо, стануть першими

порівняно з Європою, тому що вони підходять із особливим новаторством і зі всім запалом ренесансу. Фактично, ентузіазм для вивчення в Молодому Китаї нагадує Расселу постійно про ренесансний дух в Італії п'ятнадцятого століття.

Расселу цікаво протиставити те, що китайці знайшли на Заході з тим, що Захід знайшов в Китаї. “Китайці на Заході шукають знання, з надією, що це знання можливо відкриє шлях до мудрості” [1, с. 77]. Рассел стверджує, що якщо підбити підсумки однією фразою з приводу того, яка головна різниця між китайцем і західною людиною, він повинен був би сказати, що в основному, китайці прагнуть до задоволення, тоді як європейці, загалом, прагнуть до влади. Європейці люблять владу над навколишніми і люблять владу над Природою. Заради володарювання вони створили сильні держави, і заради нього створили науку.

При порівнянні сучасного для Рассела світогляду пересічних китайців із західним світоглядом спадають на думку дві відмінності: по-перше, китайці не займаються діяльністю, яка не буде корисною; по-друге, вони не розглядають мораль як складову наших власних імпульсів і як перешкоду одних іншим.

“Рассел критикував більшовизм і радив Молодому Китаю відновити країну через освіту. Китайські інтелектуали навколо Мао потім ділилися на дві групи: група реформістів та групи революціонерів. Молодий Мао залишився під враженням від поради Рассела щодо китайської реконструкції, яка тільки терпіла б невдачу і була нереалістичною, тому що ті, в чіїх руках влада, завжди в історії не поступалися контролем освіти. Так зміна в уряді щодо освіти має бути першою метою” [8, с. 2].

Упродовж своєї історії кожна велика етична і релігійна традиція зустрічалася з іншими системами вірувань та релігійними доктринами, і подальша тривалість її існування нерідко залежала від результату цих контактів. Завдяки запозиченням в інших цивілізацій розширювався горизонт кожної традиції. Наприклад, християнська теологія отримала користь із старогрецької філософії, “Греція вчилася в Єгипту, Рим у Греції, араби у Римській імперії, середньовічна Європа у арабів, Європа епохи Ренесансу – у Візантії” [1, с. 23], а китайська інтелектуальна традиція була збагачена давньоіндійською філософією після знайомства з буддизмом. “На жаль, мирна взаємодія двох великих цивілізацій зустрічається

досить рідко, як, наприклад, зміна китайського культурного космосу під індійським впливом, а саме – адаптація буддійських шкіл до китайського духовного простору. Це пояснюється тим, що “через наше нетерпиме відношення ми уявляємо, що якщо хтось сповідує одну релігію, то не може сповідувати іншу” [1, с. 89]. Рассел робив наголос на можливості мирного співіснування різнорідних елементів, оскільки гармонійні стосунки між різними сферами культури важливі при вихованні надії на краще майбутнє для усього людства. Так, міжрелігійні діалоги між китайською та індійською традиціями стали істотною частиною діалогу між цивілізаціями.

Заслуга Рассела полягала в тому, що його культурологічні погляди намагались утвердити в умах китайської інтелігенції ідею рівноправного культурного синтезу, що послужила в кінцевому результаті основою для філософських і культурологічних розробок на багато десятиліть вперед.

Вже сьогодні зрозуміло, що “акт філософування в кінцевому підсумку можливий тільки в духовному просторі поліфонічного взаємозбагачення і взаємопроникнення” [5, с. 32], а це означає, що філософська компаративістика стає методологічним стержнем, який сприяє осмисленню ситуації, що склалася за останні десятиліття в інтелектуальній сфері.

Література:

1. Russell B. The Problem of China. – London, 1992. – 210 p
2. Рассел Б. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / За ред. Корнева М. Я. – СПб, 1997. – 480 с.
3. Григорьева Т. П. Дао и логос: Встреча культур. – М.: Наука, 1992.- 422 с.
4. Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад: учебное пособие. – СПб. : 2004. – С. 20-57.
5. Ломанов А. В. Китайский контекст и философия Запада //Человек и культура. – М.,1990. – С.54.
6. Розанова М. С. Філософія Бертрана Рассела і проблема діалогу культур в перспективі компаративістського підходу. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/43786>.
7. Russell B. Sceptical Essays // Eastern and Western Ideals of Happiness [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://philosophy.meetup.com/219/calendar/10010393/>.
8. Tsutomu Makino. Russell’s Influence in China and Japan [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www005.upp.so-net.ne.jp/russell/CHINA-JP.HTM>.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ:

Абрашкевічус Галина – кандидат культурології, заступник директора КРВУЗ “Школа-студія при КАРДТ ім. М. Горького”.

Бабій Надія – викладач кафедри дизайну Інституту мистецтв Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника.

Боднарчук Любов – студентка II курсу ОКР-“магістр” філософського факультету Київського національного університету ім.Т. Г. Шевченка, лаборант відділу культурологічних досліджень Національного науково-дослідного інституту українознавства та всесвітньої історії.

Божко Наталія – доцент кафедри українознавства Львівського національного медичного університету ім. Д. Галицького.

Галуйко Роман – аспірант кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Ганаба Світлана – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських дисциплін Кам’янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

Гергун Артем – аспірант відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ.

Гриценко Валентина – кандидат філософських наук, доцент кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гриценко Ірина – кандидат філологічних наук, докторант кафедри фольклористики Інститут філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гордєєва Юлія – аспірант Школи суспільних наук, Інститут філософії і соціології Польської академії наук (Польща).

Джумаканова Маріна – докторантка Школи суспільних наук, Інституту філософії і соціології Польської академії наук (Польща).

Добридень Оксана – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних наук ДЗ “Дніпропетровська медична академія” МОН України.

Жаде Зуріет – доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри теорії держави та права і політології ФГБОУ ВПО “Адигейський державний університет”.

Журмій Наталія – старший науковий співробітник Миколаївського науково-дослідного інституту культурної спадщини, здобувач Національної академії, керівних кадрів культури і мистецтв.

Забратаньська Катажина – аспірант в галузі наук про політику Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща).

Зражевська Наталя – аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету Імені Тараса Шевченка.

Іваник Степан – кандидат філософських наук, Школа суспільних наук Інституту філософії і соціології Польської академії наук (Польща).

Каравась Вадим – аспірант Національного інституту стратегічних досліджень.

Киселиця Світлана – старший викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Чернігівського державного технологічного університету.

Ключник Руслан – аспірант кафедри політології Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.

Корнійчук Тетяна – аспірант кафедри історії української літератури та компаративістики Кам’янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

Кравчук Микола – студент Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Красноруцька Ольга – аспірант кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Красовська Ірина – аспірант Харківської державної академії дизайну і мистецтв.

Кузьменко Оксана – аспірант кафедри культурознавства Університету Марії Кюрі-Склодовської (Польща), викладач кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету “Острозька академія”.

Мала Тетяна – аспірант кафедри соціології та соціальних технологій Національного авіаційного університету.

Малюгіна Олеся – аспірант кафедри етнічних досліджень Університету Марії Кюрі-Склодовської (Польща).

Матицин Олексій – аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мельник Дарина – магістрант програми “Теорія літератури” Санкт-Петербурзького державного університету (Росія).

Мельничук Тетяна – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри культурології Національного університету біоресурсів і природокористування України.

Месхідзе Джульєтта – кандидат історичних наук, науковий співробітник, Музей антропології і етнографії ім. Петра Великого (Кунсткамера), віділ європеїстики (Росія).

Миколаєнко Ірина – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету Державної податкової служби України.

Павлова Ганна – пошукувач кафедри філософії Національного університету біоресурсів та природокористування.

Папаяні Іван – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного технічного університету (м. Донецьк).

Петрушкевич Марія – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії, завідувач кафедри гендерних досліджень Національного університету “Острозька академія”.

Пономаренко Ярослав – аспірант Університету Марії Кюрі-Склодовської (Польща).

Рябокляч Віктор – доцент кафедри філософії та соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету ім. Ю. Кондратюка.

Савенець Андрій – кандидат філологічних наук, викладач Люблінського католицького університету Йоана Павла II (Польща).

Семенович Андрій – викладач кафедри міжнародних відносин Національного університету “Острозька академія”.

Сухина Ігор – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри культурології Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського.

Тархан-Моураві Георгій – співдиректор Інституту суспільної політики (Грузія).

Тверезовська Ніна – доктор педагогічних наук, професор, завідувач кафедри соціальної педагогіки та інформаційних технологій в освіті Національного університету біоресурсів і природокористування України.

Троян Віктор – аспірант кафедри етнічних досліджень Університету Марії Кюрі-Склодовської.

Уварова Тетяна – кандидат мистецтвознавства, викладач кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Удуд Марія – магістр культури, Львівський національний університет імені Івана Франка.

Хорунжа Галина – аспірант, викладач кафедри історії та теорії мистецтва Львівської національної академії мистецтв.

Цубов Леонід – завідувач кафедри гуманітарної підготовки Інституту підприємництва та перспективних технологій Національного університету “Львівська політехніка”.

Шабациук Анджей – ад'юнкт кафедри східних досліджень Інститут політології, Католицький університет Івана-Павла II (Польща).

Шевчук Ольга – старший викладач кафедри гуманітарної підготовки, заступник завідувача кафедри, Інститут підприємництва та перспективних технологій національного університету “Львівська політехніка”.

Янковська Жанна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

ЗМІСТ**СТАТТІ**

<i>Тетяна Уварова</i> МЕНТАЛЬНІСТЬ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ	3
<i>Ольга Красноруцкая</i> ТЕОРИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТЕЛА В ИССЛЕДОВАНИИ ТЕЛЕСНЫХ ПРАКТИК	14
<i>Stepan Ivanyk</i> KULTUROWO-HISTORYCZNE UWARUNKOW ANIA POWSTANIA FILOZOFICZNEJ SZKOŁY LWOWSKIEJ I JEJ GAŁĘZI UKRAIŃSKIEJ	24
<i>Игорь Сухина</i> АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИНКУЛЬТУРАЦИИ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ	39
<i>Katarzyna Zabratańska</i> “NOWA TOŻSAMOŚĆ” W KONTEKŚCIE KULTURY GLOBALNEJ	47
<i>Ірина Миколаєнко</i> ГЛОБАЛІЗАЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА КУЛЬТУРНИЙ ІДЕНТИЧНОСТІ. ГЕНЕЗА І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ	59
<i>Зуриет Жаде</i> КРЕАТИВНОСТЬ ИДЕНТИЧНОСТИ: РОССИЙСКИЙ ВЫБОР	70
<i>Вадим Караваєв</i> УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ОБ’ЄКТ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ	79
<i>Віктор Троян</i> ОСОБЛИВОСТІ ТА ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО РЕГІОНАЛІЗМУ	84
<i>Оксана Кузьменко</i> НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЇЇ МЕЖІ: ДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ ОБРАЗУ “ІНШОГО”	93

<i>Андрій Савенець</i> КЛОПОТИ З ІДЕНТИЧНІСТЮ ІНШОГО В СУЧАСНОМУ ПЕРЕКЛАДОЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ	100
<i>Олексій Матицин</i> ЕТАПИ РАННЬОЇ ТВОРЧОСТІ М. В. ГОГОЛЯ У ДЗЕРКАЛІ ПРЕСИ (На прикладі газети “Северная пчела”)	111
<i>Тетяна Корнійчук</i> ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В “НАТАЛЦІ ПОЛТАВЦІ” І. П. КОТЛЯРЕВСЬКОГО	118
<i>Жанна Янковська</i> ФОЛЬКЛОРНА СТИЛІЗАЦІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ПРОЗІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ ЯК ЗАСІБ ДЛЯ ВИРАЖЕННЯ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	126
<i>Галина Хорунжа</i> КУЛЬТУРНІ ІДЕНТИЧНОСТІ СХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ РАНЬОМОДЕРНОГО ЧАСУ ТА ЇХ ВІЗУАЛІЗАЦІЯ У СЕМАНТИЦІ ОРНАМЕНТИКИ АРХІТЕКТУРИ М. БЕРЕЖАН	135
<i>Надія Бабій</i> ДОВБУШ І БЕШТ У БАРОКОВІЙ КУЛЬТУРІ ПРИКАРПАТТЯ	142
<i>Андрій Семенович</i> ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ	150
<i>Наталія Журмій</i> ПОШУКИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ НА ПРИКЛАДІ РЕГІОНАЛЬНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ СКУЛЬПТУРНИХ ПАМ’ЯТНИКІВ	157
<i>Шабациук Анджей, Ярослав Пономаренко</i> “НОВА” МОВНА ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ ЯК НЕБЕЗПЕКА ДЛЯ МОВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА УСКЛАДНЕННЯ СПІВІСНУВАННЯ КУЛЬТУР	169
<i>Галина Абрашкевічус</i> ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ РІЗНИХ ФОРМ ІДЕНТИЧНОСТІ У СВІДОМОСТІ КРИМСЬКИХ ЛИТОВЦІВ	178

Yulia Gordeeva

KWESTIA DZIEDZICTWA RADZIEKIEGO I ZMIAN W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ KISZYNIOWA NA ŁAMACH MOŁDAWSKIEJ PRASY ROSYJSKOJĘZYCZNEJ	188
--	-----

Marina Jumakanova

KONCEPCJA “MNIJSZEGO ZŁA” W KREOWANIU OBRAZU ROSJI WE WSPÓŁCZESNEJ KAZACHSTAŃSKIEJ HISTORIOGRAFII	202
---	-----

Олеся Малюгина

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	209
--	-----

George Tarkhan-Mouravi

SOME CHARACTERISTICS OF IDENTITY AMONG ETHNIC GROUPS IN GEORGIA AND THE CAUCASUS	217
--	-----

Руслан Ключник

ВПЛИВ ЧИННИКА ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ В БЕЛЬГІЇ	235
---	-----

Ніна Тверезовська, Тетяна Мельничук

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО СУТНОСТІ ПОНЯТТЯ “КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ” ПРИ ПІДГОТОВЦІ СТУДЕНТІВ	242
---	-----

Ганна Павлова

ЯКІСТЬ ОСВІТИ ЯК АКсіОЛОГІЧНА КАТЕГОРІЯ	257
---	-----

Марія Петрушкевич

ОРДИНАЦІЯ ЖІНОК ЯК ПРОЯВ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ОГЛЯД)	266
--	-----

Світлана Киселиця

ДВОВІР'Я В УКРАЇНІ ЯК СПАДОК “ЧУЖОЇ” ІДЕНТИЧНОСТІ	274
---	-----

Ірина Грищенко

СПЕЦИФІКА СУБ'ЄКТ-СУБ'ЄКТНОГО МОДЕЛЮВАННЯ ЕТНІЧНОГО ІНАКШОГО У ФОЛЬКЛОРІ	282
--	-----

Марія Удуд

ТРАДИЦІЙНА ОБРЯДОВІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	288
---	-----

<i>Ірина Красовська</i> СЕМАНТИКА ОБРЯДОВОГО ПРОСТОРУ У ВЕСІЛЛІ СОКИРЯНЩИНИ 90-Х РР. ХХ – ПОЧ. ХХІ СТ.	294
<i>Роман Галуйко</i> ПОЯВА НОВИХ ІКОН У ХХІ СТ. В УКРАЇНІ	303
<i>Дарина Мельник</i> ВТЕЧА З ДОМУ ЯК СТРАТЕГІЯ ЗДОБУТТЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	314

ТЕЗИ

<i>Тетяна Мала</i> ПОЛІТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ В СУЧАСНИХ ПОЛІЕТНІЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ	319
<i>Світлана Ганаба</i> “НОМО СОМЛЕХУС” ЯК ОБРАЗ ЛЮДИНИ ІНФОРМАЦІОНАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА	325
<i>Артем Гергун</i> МОДЕРНІЗАЦІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	330
<i>Оксана Добридень</i> СПОЖИВАЦЬКА ІДЕНТИФІКАЦІЯ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	333
<i>Віктор Рябокляч</i> ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЛОКАЛЬНИХ ТА ГЛОБАЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ	338
<i>Наталя Зражевська</i> ПРО ДІАЛОГ КУЛЬТУРИ І СУБКУЛЬТУР	341
<i>Ольга Шевчук</i> ЕТНІЧНА САМОСВІДОМІСТЬ ТА ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ	344
<i>Валентина Гриценко</i> ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ПАРАДИГМА ІДЕНТИФІКАТИВ	348

Ольга Наумкіна

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ	351
---	-----

Наталія Божко, Леонід Цубов

РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОГО ДРУКАРСТВА ЯК ФАКТОР ВДОСКОНАЛЕННЯ КОМУНІКАТИВНИХ ЗВ'ЯЗКІВ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТТЯ	353
--	-----

Джульєтта Месхидзе

МЕЖДУ “ГОРНОЙ ДЫРОЙ” И ГОРОДСКИМ КВАРТАЛОМ: ПОИСКИ “ПОЧВЫ” В РОМАНЕ ЙОЗЕФА ЦОДЕРЕРА “ИТАЛЬЯШКА”	358
---	-----

Іван Папаяні

НАРАТИВНИЙ ПІДХІД У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	362
---	-----

Микола Кравчук

РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА В КОНЦЕПЦІЇ Т.ПАРСОНСА	366
---	-----

Любов Боднарчук

БЕРТРАН РАССЕЛ: ДО ПРОБЛЕМИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР	370
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	375

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Культурологія”

Випуск 9

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 42x30/8.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 24. 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.