



**НАУКОВІ ЗАПИСКИ  
НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ  
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»**

Серія «Культурологія»

---

---

**Випуск 20**

**ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
ВСИТУАЦІЇ СУЧАСНОГО ДІАЛОГУ КУЛЬТУР**

*Матеріали XII міжнародної наукової конференції*

(Острог, 17–18 травня 2019 р.)

Острог  
Видавництво Національного університету «Острозька академія»  
2019

*Друкується за ухвалою ради гуманітарного факультету  
Національного університету «Острозька академія»  
(протокол № 10 від 22 травня 2019 року)*

**Редколегія збірника:**

**Пасічник І. Д.**, доктор психологічних наук, ректор Національного університету «Острозька академія» (*головний редактор*);

**Шевчук Д. М.**, доктор філософських наук, професор, проректор з науково-педагогічної роботи Національного університету «Острозька академія» (*відповідальний за випуск*);

**Більченко С. В.**, доктор культурології, доцент;

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

**Жукова Н. А.**, доктор культурології, доцент;

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

**Зайцев М. О.**, доктор філософських наук, професор;

**Крالیук П. М.**, доктор філософських наук, професор;

**Радомський А.**, доктор габілітований з гуманітарних наук, професор (Польща);

**Стоколос Н. Г.**, доктор історичних наук, професор;

**Янковська Ж. О.**, доктор філологічних наук, професор;

**Карповець М. В.**, кандидат філософських наук, доцент;

**Петрушкевич М. С.**, кандидат філософських наук, доцент.

**Рецензенти:**

**Кравченко О. В.**, доктор культурології, професор;

**Самчук Р. В.**, кандидат філософських наук, доцент.

Н 34

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур: матеріали XII міжнародної наукової конференції. (Острог, 17–18 травня 2019 року) / ред. кол.: І. Д. Пасічник, Д. М. Шевчук та ін. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. Вип. 20. 172 с.

**DOI 10.25264/ 10.05.2019**

Збірник містить наукові статті, у яких розглянуто різні аспекти культурної ідентичності. Звернено увагу на сучасні стратегії ідентичності, проблеми ідентичності в Україні, проблеми релігійної та політичної ідентичності, проблеми ідентичності в контексті української та європейської культур. Матеріали збірника можна використовувати в подальших дослідженнях проблем ідентичності, а також під час вивчення культурологічних, історичних і філософських дисциплін.

**УДК 008:001.891**

**ББК 71**

© Автори статей, 2019

© Видавництво Національного університету  
«Острозька академія», 2019

# СТАТТІ

---

---

УДК: 101.1; 371.13

**Ганаба Світлана**

## ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЇ У МЕРЕЖЕВИХ СТРУКТУРАХ

*У статті наголошено на особливостях формування ідентичності людини в сучасному інформаційному світі. Підкреслено, що смислове наповнення ідентичності залежить від культурних практик певної історичної епохи. В епоху сучасних інформаційних технологій ідентичність постає як множинність Я-образів, пов'язаних як із реалізацією прихованого потенціалу людини, так і штучно створеними. Наголошено, що втрата сучасною людиною підґрунтя в просторово-часовому континуумі переорієнтовує її існування та розвиток на досвід, який вона сама створює.*

**Ключові слова:** ідентичність, ідентифікація, Я-образ, людина, множинність, само вибудовування.

**Ганаба С.**

## ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИДЕНТИФИКАЦИИ В СЕТЕВЫХ СТРУКТУРАХ

*В статье акцентируется внимание на особенностях формирования идентичности человека в современном информационном мире. Подчеркивается, что смысловое наполнение идентичности зависит от культурных практик определенной исторической эпохи. В эпоху современных информационных технологий идентичность представляется как множественность Я-образов, которые связаны как с реализацией скрытого потенциала человека, так и есть искусственно созданными. Акцентируется, что утрата современным человеком основы у пространственно-временным континууме переориентирует ее существование та развитие на опыт, который она сама создает.*

**Ключевые слова:** идентичность, идентификации, Я-образ, человек, множественность, само выстраивание.

**Hanaba S.**

## IDENTITY AND IDENTITY IN NETWORK STRUCTURES

*In this article attention is accented to the peculiarities of identity of a human in modern world. It is stressed that sense filling of identity depends on cultural*

© Ганаба Світлана, 2019

*practices of certain historical epoch. During the epoch of modern informational technologies identity stands like a great number of I-images, connected with the realization of hidden human and artificial potential. It is mentioned that loss by a modern person his support in space-time continuum re-orient his existence and development to experience, which he creates by himself.*

**Key words:** *identity, identification, I-image, human, many-sidedness, self-building.*

Мережі як соціокультурний феномен сучасності органічно й глибоко увійшли у світ людини. Вони проникли в усі соціокультурні практики аж до повсякдення. Вийшовши за межі суто технічного феномену, мережі зачепили фізіологічну та психосоматичну природу людини. Мережі руйнують логічну послідовність часу, змінюють уявлення про простір шляхом зменшення фізичної відстані між об'єктами та здатністю конструювати простір у мережі тощо. Вони руйнують традиційне бачення світу, трансформуючи політичну, економічну, соціокультурну, особистісну сфери людського буття. Мережі оточують людину в повсякденних практиках життя, вплутуючи її у свою логіку дій та взаємодій. Повністю автономне Я в мережі здається безповоротно втраченим для себе. Власне криза усталеного Я спонукала до пошуку нової ідентичності й нової духовності та цінностей тощо. Очевидно, що дослідження різних форм ідентичності є важливим аспектом розуміння й прогнозування сучасних соціальних процесів, з одного боку, а з іншого – основою для розроблення ідей щодо розуміння природи людського Я в мережевому просторі сучасності.

Розглянемо, насамперед, поняття ідентичності. Цей термін походить від середньовічного латинського терміна «*identicus*» – тотожний, однаковий. До наукового обігу це поняття запровадив у 50-х роках ХХ століття представник Віденської школи психоаналізу Е. Еріксон. Дослідник трактував термін як процес організації життєвого досвіду індивідуального Я, аналізуючи особливості його вияву в соціумі. Відповідно, ідентичність розуміємо як усвідомлення самототожності, цілісності і неперервності в часі особистості, відображає її унікальність та неповторність, єдність реальної поведінки з прагненнями, переконаннями [1]. Загалом концептуалізація ідентичності передбачає врахування двох аспектів – об'єктивного та суб'єктивного. Об'єктивний аспект містить різні фізичні, соціальні та культурні об'єкти на кшталт: місця народження, традицій, соціального оточення, політичної моделі суспільного розвитку тощо. Суб'єктивний уособлює наявні та можливі ідентифікації індивідуальних чи колек-

тивних суб'єктів. Загалом ідентичність уявляють станом свідомості, у якому людина за сукупністю тих чи тих особистісних характеристик пізнає своє Я, виокремлює себе з навколишнього середовища, дозволяє бути самою собою в різних життєвих ситуаціях [3]. Водночас, ідентичність не стала характеристика індивіда, оскільки забезпечує адаптацію людини до змін довкілля. Для людини ідентичність постає джерелом знань, цінностей і засад для провадження соціальних дій. Завдяки їй людина визначає свою належність до тієї чи тієї соціальної групи чи, навпаки, неможливість участі в ній. З огляду на те, що людина у своїй діяльності постійно взаємодіє з іншими людьми, вона змушена постійно підтверджувати власну ідентичність й перевіряти ідентичність інших [1].

Очевидно, феномен ідентичності особистості необхідно відрізняти від іншого феномену – ідентифікації. Ідентифікація є похідним, залежним поняттям від ідентичності. Саме сукупність ідентифікацій становить ідентичність. Обидва поняття змінні. Проте зміна ідентичності залежить від процесуального характеру ідентифікацій. Ідеться про те, що ідентифікація є постійним процесом вибору, пристосування до певних обставин, прийняття норм, традицій, правил тощо. А ідентичність – це результат конфігурації, набору певних ідентифікацій, що утворюються й набувають розвитку під час взаємодії індивідів. Ідентичність містить значущі для особистості ідентифікації, що відбуваються впродовж її життя, і перетворює результати окремих ідентифікацій у єдину, унікальну для кожної особистості, систему. Власне ця заувага є релевантною в розумінні природи ідентичності особистості в життєвих практиках мережевого простору[1].

Ідентифікації засвідчують процес постійної самозміни людини в руслі концепції Я-не-Я (Ф. Фіхте). Вони є прагненням до самовизначення самої себе. Як приклад, міркування дослідниці О. Труфанової, яка розуміє ідентичність як множину ідентифікацій. Ця множина постійно створюється, функціонує, розвивається й змінюється у процесі людського життя. Дослідниця метафорично порівнює ідентичність людини з безкінечним лабіринтом. Лабіринт – це середовище із множинністю закутків, сліпих шляхів, ситуацій із множинністю вибору. Усе, як у житті людини. Подорож лабіринтом дає можливість відчути й зрозуміти людині, хто вона насправді та як вона може реалізувати своє Я впродовж життя. «Людське Я – складна система, у якій поєднано багатоманітність Я-образів, кожен із яких відображає особливості нашої поведінки, фокусу пізнавальної діяльності, специфіку психічних реакцій у різних ситуаціях соціальної взаємодії», – зазна-

часе О. Труфанова [2, с. 14]. Блукаючи лабіринтом, людина повсякчас приміряє на себе нові образи ідентифікацій, вивчаючи вміст закутків свого життєвого лабіринту, вона використовує образи ідентифікацій у соціальних практиках життя. Як приклад у своїх міркуваннях дослідниця розглядає вплив розвитку виробничих відносин у суспільстві на створення Я-образів, тобто ідентифікацій людини. На її думку, в епоху індустріального суспільства зростає цінність приватного життя. Причина цього явища полягає в тому, що основою індустріальної епохи була машинна індустрія, яка потребувала великої кількості людей здатних в унісон виконувати однотипні завдання, тобто людину розглядали як безликий механізм. Відповідно, лише в приватному житті людина могла розкрити свою індивідуальну природу й реалізувати себе. Тому, як уважає О. Труфанова, її ідентичність видається нібито розколотою на дві частини між виробничим, суспільним життям і приватним. Ця роздвоєність переростає з часом у фрагментацію. Фрагментація посилюється в сучасних соціокультурних реаліях і постає для людини вже справжнім викликом. Відповісти на нього людина буде здатна за умови, якщо не припинить конструювати власну ідентичність, створюючи нові Я-образи [2, 14].

Усвідомлене утвердження власної сутності через безперервне творення та приміряння нових образів, а також уміння їх позбуватися й обирати нові залежно від зміни ситуації – це стрижнева основа буття сучасної людини [1]. Таку множинність Я-образів американський психіатр Р. Дж. Ліфтон окреслює як феномен «протеанізму». Він уподібнює сучасну людину давньогрецькому міфічному божеству Протеєві, який постійно змінює свій образ і здатен його зберегти за умови перебування лише в полоні. Причинами виникнення феномена «протеанізму», на думку дослідника, є революція в засобах масової інформації, яка зумовила безперервний обмін культурними надбаннями, взаємопроникнення різних культур, здатність до моментального поширення інформаційних ресурсів тощо [4].

Отже, мережеві технології не лише надають людині низку неймовірних можливостей отримати й обробити інформацію, а й створюють особливе мережево-комунікативне суспільство. Життєвий світ людини набуває ознак локальності та ситуативності. Визначальним чинником її життя є тимчасові бажання й інтереси. Такий світ дедалі більше знеособлює та персоніфікує людину. Водночас, ідентифікації набувають множинного й розмаїтого характеру, з'являється потреба й здатність людини створити «віртуальні» світи. За своєю природою вони набувають більшої амбівалентності. З одного боку, символізу-

ють не лише втечу людини від реалій, а з іншого, роблять світ довкола неї суттєво розмаїтішим та складнішим.

**Література:**

1. Ганаба С. О. Проблема ідентичності людини в інформаційно-технологічну епоху. *Науковий вісник Чернівецького національного університету. Філософія*. 2013. Вип. 665–666. С. 66–71.
2. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей. *Вопросы философии*. 2010. № 2. С. 13–22.
3. Формирование информационной культуры личности в библиотеках и образовательных учреждениях: учебно-методическое пособие / Н. И. Гендина, Н. И. Колкова, И. Л. Скипор, Г. А. Стародубова. Москва, 2002. 337 с.
4. Lifton R. J. *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*. N.Y., 1999.

УДК 161.201.3:21:008(477)

Шимко Олена

## ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНИ

*У статті розглянуто питання сутності та ролі релігійної ідентичності в сучасному українському суспільстві, різні підходи до визначення її характеристики; роль глобалізації та цивілізації культури постмодерну в релігії та роль релігії в процесі консолідації соціуму.*

**Ключові слова:** ідентичність, релігія, культура, консолідація, суспільство.

Шимко Е.

## ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ УКРАИНЫ

*В статье рассматриваются вопросы сущности и роли религиозной идентичности в современном украинском обществе, различные подходы к определению ее характеристики; роль глобализации и цивилизации культуры постмодерна в религии и роль религии в процессе консолидации социума.*

**Ключевые слова:** идентичность, религия, культура, консолидация, общество.

Shymko O.

## THE PROBLEMS OF RELIGIOUS IDENTITY IN MODERN UKRAINE

*The article deals with the issues of the essence and role of religious identity in modern Ukrainian society, different approaches to the definition of its characteristics; the role of globalization and civilization of postmodern culture in religion and the role of religion in the process of social consolidation.*

**Key words:** identity, religion, culture, consolidation, society.

Безумовно, релігія – дуже складне, багатовекторне, неординарне, неоднозначне та безперечно важливе явище в житті будь-якого суспільства. Релігійні погляди становили основу духовного життя давніх народів, відігравали значну роль в інші епохи, залишилися актуаль-



ними й у сучасному цифровому світі. Більшість дослідників визнає за релігією роль важливого чинника культури, що впливає на народ та допомагає утворювати й розвивати націю. Релігія тісно пов'язана з консолідацією суспільства, його культурним відродженням і становленням зрілого соціуму.

Цілі цього дослідження – визначити релігійну ідентичність, її роль у культурі сучасного українського суспільства, чинників, які впливають на цей процес і простежити головну роль релігії на сучасному етапі – об'єднати розрізнені верстви українського соціуму.

Історіографічну базу становлять монографічні дослідження з цієї проблематики [4, 8], статті в періодичних виданнях [2, 5, 6, 7], автореферати дисертацій [1, 3].

У сучасному світі ми спостерігаємо велику кількість ідентичностей, що відображають місце окремої людини в суспільстві, її роль, мету, цінності, ставлення до себе, суспільства, держави та життя загалом. Серед цих ідентичностей особливе місце посідає саме релігійна ідентичність, яка, з одного боку, є дуже важливим елементом ототожнення людини з суспільством, визначення її місця в ньому, а з іншого – недостатньо вивчена, актуальна та дискусійна.

Варто пам'ятати, що релігійність – істотний чинник соціокультурного життя будь-якого суспільства. Таким чином, релігійна ідентичність, її роль, значення, сутність, функціонування та особливості формування є важливим аспектом вивчення сучасної української культурно-духовної традиції. Для сучасної України, яка протягом останніх десятиріч шукає свою ідентичність, питання релігійної ідентичності в культурній традиції надзвичайно актуальне, особливо в контексті її цивілізаційної належності та геополітичних орієнтирів.

Питання релігійної ідентичності багатозначне, тому посіло видне місце в дослідженнях різних науковців. Так, наприклад, О. Клименко наголошує на тому, що саме релігія – найдавніша форма духовного осягнення Всесвіту та самого себе, списана з рахунків просвітницькою ідеологією модерну та секуляризацією масової свідомості, на початку ХХІ сторіччя стала основою цивілізаційного вибору особи, соціальної спільноти та нації. Одним із найважливіших чинників самоусвідомлення для українського суспільства є належність більшості його членів до православної традиції. Узагалі православ'я впродовж сторіч було стрижнем тожсамості для більшості українців [1, с. 3]. Р. Процюк розглядає релігійну ідентичність як один зі складників ширшої національної ідентичності, яка формує націю як уявлену спільноту. Релігійна ідентичність у нього – по-перше, спільність уяв-

лень членів суспільства про релігію, а по-друге, процес формування такої спільності в перехідних суспільствах [2, с.122]. І. Папаяні підходить до релігійної ідентичності як до сконструйованої системи уявлень про себе та інших, що формується, відтворюється та змінюється в релігійно-дискурсивних практиках і визначає єдність релігійної групи, що досягається її орієнтацією на загальний ідеалізований набір релігійних символів, які виражають сутність релігійної віри. Релігійна ідентичність – це не тільки належність індивіда до певної спільноти, а також усвідомлення або переживання цієї належності [3, с. 8]. Л. Рязанова вважає, що релігійна ідентичність утворюється на ґрунті появи в релігії тенденцій нігілізму, плюралізму та націоналізму, які переплітаються між собою. Для процесу розуміння релігійної ідентичності дослідниця розглядає конфесійну структуру країни, яка організовує будову релігійності населення і надає їй цілісності. Належність до конфесії означає процес ідентифікації особистості з цінностями й нормами релігійної поведінки певної людської групи [4, с. 363–365].

Релігія дуже стає консолідаційним чинником у суспільстві, об'єднуючи зовсім різні за національністю, соціальним статусом, освітою, політичними поглядами верстви населення. З огляду на те, що сучасна Україна перебуває у стані перманентної кризи, релігія могла б стати фактором подолання цієї кризи й об'єднати суспільство навколо одних базових цінностей і культурних традицій. Тому ідентифікація може сприяти формуванню нового типу світогляду в соціумі та позитивно вплинути на стабільність, цілісність і солідарність різних прошарків українського населення.

З огляду на вищезазначене, цікава позиція А. Лози, який вважає, що ідентифікація – це спосіб і форма функціонування і саморозвитку суспільства, засіб визначення соціальної позиції, соціального статусу особи в суспільстві, формування соціальних груп за ознаками «Ми» та «Вони». Тому сам термін ідентифікація означає ототожнення, збіг із чимось. Також поняття ідентифікація співвідносне з розумінням невинного розвитку «Я» як складного багаторівневого особистісного утворення. Це пов'язане з трьома рівнями аналізу людської природи: індивідуальним, особистісним, соціальним [5]. Вплив релігійності на стабільність у сучасному українському суспільстві пов'язують із проблемою духовного розвитку громадян, адже без вирішення цієї проблеми стає неможливим подальший культурний розвиток українства. Релігійність – важливий чинник націєтворення, збереження і розвитку культурних традицій. Що вищий рівень релігійності суспільства,

то активнішим і ефективнішим є процес консолідації, то стійкішим є суспільство перед утратою та нівелюванням своєї ідентичності під натиском глобалізації [6, с. 38].

Сучасне українське суспільство невпинно шукає нову, спільну релігійну ідентичність. У країні зараз існує багатоконфесійність, але це може сприяти швидкому винайденню єдиної ідентичності на базі християнства. Ще однією ознакою часу є медійна та комп'ютерна доступність релігійної інформації широкому загалу. Тепер уже немає потреби особисто відвідувати храми та бути присутніми на богослужінні – усе це можна побачити по телевізору або знайти необхідні відеофайли в інтернеті. Це призвело до нівелювання значущості храмової сакральної діяльності й появи нової заочної культурно-релігійної традиції.

Певну складність у формуванні єдиної релігійної ідентичності України становлять релігійно-культурні розбіжності населення, які особливо сильно виявляються в різних регіонах країни та в основних рисах сформовані історично. Формуючи єдину концепцію треба брати до уваги всі ідентичності всіх спільнот, і саме в різниці шукати єдині, базові цінності, які могли б допомогти зберегти державну та культурну єдність населення. Також треба обов'язково притримуватися принципу релігійної та культурної толерантності й поваги, шанобливо ставитися до локальних традицій. Не варто забувати і про політичний складник будь-якої сфери сучасної України, що не оминула і релігійно-культурну, яка достатньо нова в самостійному плані, а тому швидко і неоднозначно розвивається.

Дослідники відносять процес глобалізації до чинників, що значно загострили кризу культурно-релігійної ідентичності. При цьому останню розглядають як проблему досягнення єдності й життєздатності нації та збільшення культурних ресурсів її відтворення. Досить непростим виявилось випробування глобалізацією для української культурно-релігійної ідентичності. Процес ідентифікації в Україні загалом відбувається досить напружено, і хоча низка тенденцій відповідає загальносвітовим, тим не менш, повсякчас очевиднішими стають розходження поглядів щодо основ соціальної згуртованості, ціннісних орієнтирів, наявність слабких інтеграційних ідей [7, с. 1–2]. На нашу думку, дуже плідною є ідея, що релігія становить невід'ємну частину національної культури, яка здатна виконувати об'єднуючу функцію, особливо у складні, кризові моменти існування держави, безвідносно до впливу чинників глобалізації.

Для релігії як соціокультурного феномену і соціального інституту характерна універсальність свого буття в суспільстві, взаємозв'язок з усіма соціальними інститутами. Таким чином, релігія за всієї строкатості й багатобарвності конфесійного життя містить соціокультурну систему елементів різної сили, інтенсивності взаємин у певних блоках, різної зовнішньої орієнтованості, соціальної підтримованості й ворожості до соціуму, у якому вони існують [8, с. 140]. Зі здобуттям Україною незалежності релігія отримала величезну довіру та визнання з боку широких кіл населення, підвищився її позитивний образ, значно розгалузилася мережа церков різноманітних конфесій, що призвело до того, що саме релігія стала претендувати на роль суспільного ідеолога та чинника, який визначає моральні орієнтири та суспільні цінності.

Отже, релігійна ідентичність – не всебічно вивчена та розроблена наукова категорія, існує багато підходів до визначення її сутності та ролі в суспільстві. Релігійна ідентичність посідає значне місце серед інших ідентичностей в українському соціумі на всіх рівнях – і особистому, і суспільному. Релігійна ідентичність сучасних українців цілком відповідає сучасним постмодерним цифровим реаліям, одночасно приймаючи виклики глобалізму. Загалом можна сказати, що культурна функція релігії ще недостатньо вивчена й оцінена, але ми вважаємо, що основне її завдання в Україні на сучасному етапі – формувати єдність української нації на базі спільних моральних норм, цінностей і культурних зразків.

### Література:

1. Клименко О.Б. Специфіка православної релігійної ідентичності у контексті формування національної тожсамості: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук. Донецьк. 2010. 18 с.
2. Процюк Р. Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства. *Вісник Львівського університету. Філософські науки. Вип. 6.* 2004. С. 122–130.
3. Папаяні І. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук: спец. 09.00.11. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2010. 16 с.
4. Рязанова Л. Лекція 12. Релігія та релігійність: теоретико-соціологічні проблеми. *Культура-суспільство-особистість.* Київ, 2006. С. 363–389.
5. Лоза А. С. Релігійна ідентифікація та ідентичність в сучасному українському соціумі. URL: [virt.ldubgd.edu.ua/pluginfile.php/0/](http://virt.ldubgd.edu.ua/pluginfile.php/0/).

6. Калач В. Релігійна ідентичність українських громадян та соціокультурні трансформації. *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Секція Українознавство*. № 15. 2001. С. 37–39.

7. Хашиєва Л. В. Множинна ідентичність: реалії глобалізованого суспільства. URL: [www.kbuara.kharkov.ua/e-book/db/2013-1/doc/5/04.pdf](http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/db/2013-1/doc/5/04.pdf).

8. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: ви-яви, постаті, стан. Львів: Логос. 1996. 184 с.

УДК 82.091 + 376.32+ 277.4

Патлань Юлія

**ПРО ДОСВІД ІДЕНТИФІКАЦІЇ ДЕКІЛЬКОХ ТЕЧІЙ  
ХРИСТІЯНСТВА В СИМВОЛІСТСЬКИХ ТЕКСТАХ  
ВАСИЛЯ ЄРОШЕНКА ЯПОНСЬКОЮ МОВОЮ  
(«ОРЛИНІ ДУШІ» ТА «КВІТКА ДОСКОНАЛОСТІ»)**

У статті йдеться про ідентифікацію перекладачем двох текстів В. Я. Єрошенка – «*Washi-no kokoro*» («Орлині душі») та «*Risouka*» («Квітка Досконалості»), написаних японською мовою на поч. ХХ ст. Унаслідок виявлення біблійної основи текстів та проведених досліджень історії становлення освіти сліпих у Великій Британії та Британській Індії із залученням біографічних відомостей про письменника, ці тексти атрибутовано як християнські з підґрунтям у протестантській традиції, близькій до тогочасних баптистів чи методистів («Орлині душі») та в католицизмі («Квітка Досконалості»).

**Ключові слова:** Василь Єрошенко, тифлопедагогіка, місіонерські школи, школи сліпих, Британська Індія, Бірма, «*Risouka*», «*Washi-no kokoro*», баптизм, методизм, католицизм.

Патлань Ю.

**ОБ ОПЫТЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ НЕСКОЛЬКИХ ТЕЧЕНИЙ  
ХРИСТИАНСТВА В СИМВОЛИСТСКИХ ТЕКСТАХ  
ВАСИЛИЯ ЕРОШЕНКО НА ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ  
(«ОРЛИНЫЕ ДУШИ» И «ЦВЕТOK СОВЕРШЕНСТВА»)**

В статье раскрыт опыт идентификации переводчиком двух текстов В.Я. Ерошенко – «*Washi-no kokoro*» («Орлиные души») и «*Risouka*» («Цветок Совершенства»), написанных на японском языке в нач. ХХ в. В результате выявления библейской основы текстов и проведенных исследований истории становления образования слепых в Великобритании и Британской Индии с привлечением биографических сведений о писателе, эти тексты атрибутированы как христианские, основанные на протестантской традиции, близкой к тогдашним баптистам или методистам («Орлиные души») и на традиции католицизма («Цветок Совершенства»).

**Ключевые слова:** Василий Ерошенко, тифлопедагогика, миссионерские школы, школы слепых, Британская Индия, Бирма, «*Risouka*», «*Washi-no kokoro*», баптизм, методизм, католицизм.

**Patlan Y.**

**ON THE EXPERIENCE OF IDENTIFYING SEVERAL TRENDS  
OF CHRISTIANITY IN THE SYMBOLIC TEXTS BY  
VASYL YEROSHENKO IN THE JAPANESE LANGUAGE  
("THE EAGLES' SOULS" AND "THE FLOWER  
OF PERFECTION")**

*The article deals with the translator's identification of two texts by V.J. Eroshenko – I. E. "Washi-no kokoro" ("The Eagles' Souls") and "Risouka" ("The Flower of Perfection"), written in Japanese at the beginning of the XX century. As a result of the findings to the studies carried on the history of forming the educational process of the blind children in the UK and British India, considering some biographical data about the writer, these texts are attributed to the Christian ones resting upon the Protestant tradition, close to the then Baptism or Methodism in ("The Eagles' Souls") and to Catholicism in ("The Flower of Perfection").*

**Key words:** *Vasyl Eroshenko, typhlo pedagogy, missionary schools, blind children, British India, Burma, Risouka, Washi-no kokoro, Baptism, Methodism, Catholicism.*

Василь Єрошенко (1890, с. Обухівка Старооскольського повіту Курської губ. – 1952, там само) став відомим як есперантист та письменник-символіст. Три збірки його творів були видані японською мовою в Токіо 1921 та 1924 рр., одна збірка мовою есперанто – у Шанхаї 1923 р., а в перекладах Лу Сіня та письменників його кола – також у Китаї у 1920-х рр., тут твори Єрошенка перевидають до сьогодні. Незрячий з чотирьох років Єрошенко навчався в закладах для незрячих у Москві, Лондоні та Токіо, а в 1916–1919 рр. з перервами працював у місіонерській школі для сліпих незрячих хлопчиків-бірманців у м. Моулмейні в Британській Бірмі (нині Молам'яйн, М'янма), а також відвідав, шукаючи роботу і вивчаючи досвід цих закладів, низку шкіл для сліпих в Індії – у Калькутті, Бомбеї тощо [29].

В усіх, хто звертається до особистості, долі та творчості В. Я. Єрошенка, насамперед постають питання щодо визначення його власної національно-культурної ідентичності і того, як віднести його до певних реальних чи уявних спільнот за ознаками мови, національності, громадянства тощо. Значною мірою всі такі віднесення залежать від уподобань власне дослідників та інтерпретаторів. Так, В. Я. Єрошенко народився на території Курської губ. Російської імперії, яка адміністративно завжди була російською, але на українських етнічних землях. Батько його був українцем із с. Чернянка Новооскольського

повіту, а мати – росіянку з м. Старий Оскол. Тому в Україні його досить часто називають не лише «українцем», або «українцем за походженням», а й навіть «українським письменником» [27]<sup>1</sup>. З іншого боку, долучившись у 1910-х рр. до спільноти послідовників планової міжнародної мови есперанто, сам Єрошенко зараховував себе до без- або позанаціоналістів (*senpaciuloj*) і поділяв, як свідчать його твори, учення Л. Л. Заменгофа про «хомаранізм» (*homaranismo*), тобто про себе як людину – часточку єдиного людства. Російські дослідники та інтерпретатори, ґрунтуючись на адміністративно-територіальному принципі та громадянстві Російської імперії та СРСР уважають на цій підставі В. Я. Єрошенка російським письменником [12, 14], незважаючи на те, що досі відомі лише близько п'яти публіцистичних статей 1920-х – 1930-х рр. у періодичних виданнях для незрячих, написаних російською мовою і переважно надрукованих шрифтом Брайля.

Переходячи до питання мовної ідентифікації та характеристик художньої творчості, варто зазначити, що, імовірно, В. Я. Єрошенко знав низову, тобто розмовно-вуличну українську мову сіл Східної Слобожанщини (Чернянка Новооскольського пов., Обухівка, Голофєєвка Старооскольського пов. Курської губ., Городище Нижнєдевицького пов. Воронежської губ.), але в збережених особових та інших документах це не відбито, натомість деякі фонетичні риси передано в заголовку збірки В. Я. Єрошенка мовою есперанто, виданої в Шанхаї [5]. Численні спогади японських і китайських друзів Єрошенка також містять згадки про те, що він пов'язував себе з Україною і пояснював рідну слободу Обухівка через указівки на Харків – тодішню столицю України і найближче місто такого статусу [30, 34]. Однак зараз уже досить складно встановлювати, які з цих згадок автентичні

---

<sup>1</sup> Під час написання статті виявилось, що бібліографи НБУ ім. Вернадського каталогізують підготовлену мною збірку творів В.Я. Єрошенка і про нього до рубрики «Українська література» (!): «С11694/1 Очі сліпих [Текст]: збірка: в 3 кн. / [уклад., авт. біогр. нарису, наук. комент. – Юлія Патлань]. – Харків: Друкарня Мадрид: СОЦІНТЕЛ, 2018. – Т. 1: Біографічний нарис про Василя Єрошенка / Юлія Патлань. – 2018. – 94 с. – Текст укр., шрифтом Брайля. – Т. 2: Очі сліпих / Чарльз Ендрюс. – 2018. – С. 95–163. – Т. 3: Статті В. Єрошенка / В. Я. Єрошенко. – 2018. – С. 164–219. 40 прим. – Надрук. рельєф.-крапк. шрифтом Брайля. Рубрики: Нариси <укр. л-ра ХХ ст.> Географічні рубрики: Україна». Особливо кумедним видається віднесення до української літератури нарису Ч. Ендрюса «Очі сліпих», написаного в оригіналі англійською мовою.



й побутують справді зі слів самого Єрошенка, а які – інтерпретації радянських і японських белетризованих біографій, виданих уже після смерті письменника у 1970–1980 рр. Такі біографії, видані 1956, 1959, 1982 рр., японський дослідник Такасугі Ітіро писав, використовуючи різноманітні туристичні довідники та путівники, зокрема, й спираючись на українське за прізвищем походження Єрошенка та його інтерпретації [див. 6, 7, 4 vol. 3].

З іншого боку, у разі спроб певних класифікацій, спираючись на мову виданих оригінальних і перекладених збірок письменника, у СРСР і пострадянських Україні та Росії його часто називають «японським» або «китайським» письменником [33]. Так починав свої дослідження радянський журналіст та есперантист О. С. Харьковський у 1970-х рр. Натомість і японці, і китайці вживають щодо В. Я. Єрошенка усталені вирази «сліпий російський поет Єрошенко» (яп. «tomoku-no shijin Eroshenko», кит. «*eluo*si mangshiren Ailuoxianke»). За весь період досліджень з 1997 р. мені не траплялися визначення японських та китайських авторів, які б визнавали В. Я. Єрошенка японським чи китайським письменником. Він для них лишався росіянином / російським письменником, чиї тексти було опубліковано відповідно японською чи китайською мовами в Японії або Китаї. Спільнота есперантистів світу за ознаками мови та світогляду однозначно вважає В. Я. Єрошенка есперантським письменником, і вміщує його оригінальні твори мовою есперанто до антологій та хрестоматій, а його самого вважає письменником класичної доби, тобто кін. XIX – поч. XX ст., коли творець мови есперанто Л. Л. Заменгоф був ще живий.

Із цього сплетіння ідентифікацій – власних та доданих – та їх інтерпретацій і постали некоректні, на мій погляд, сенсаційні визначення в пострадянських ЗМІ, коли В. Я. Єрошенка на шпальтах газет та журналів і в інтернеті називають «українським письменником, класиком японської літератури» чи подібно [11, 15, 33]. Порівняно не дуже численні японські есперантисти та незрячі знають про нього і шанують його пам'ять, але зараз В. Я. Єрошенко – напівзабута постать в історії культури. Ані в Японії, ані в Китаї його не визнали класиком відповідних літератур – японської та китайської. Крім того, одним з усталених міфів про Єрошенка в інтерпретації спільноти есперантистів є досить традиційне уявлення про нього як про невгамовного блукальця світами, «громадянина світу», причому його світові мандри уявляються мало обґрунтованими – це мандри нібито заради мандрів, як і належить традиційному мандрівному незрячому музикантові або епічному співцеві в історії багатьох народів. Незважаючи на те, що у

власному житті й на сцені В. Я. Єрошенко використовував цей образ, але суто фольклорним традиційним співцем він не був і в його випадку працювали на поч. ХХ ст. вже дещо інші механізми взаємодопомоги та підтримки. Якщо ж зважати на нагальні потреби самих незрячих – набуття освіти та навичок, пошуки ремесла і стабільної праці, то всі поїздки В. Я. Єрошенка набувають стрункості та обґрунтовані розвитком інфраструктури виховання, навчання, фахової підтримки незрячих, наявності або відсутності в певних країнах притулків для них і брайлівських бібліотек.

Густе плетиво кількох усталених міфологічних інтерпретацій з акцентом на строкагій східній екзотиці не одразу дозволило дослідникам висунути наперед визначальний чинник у житті та творчості В. Я. Єрошенка – повну сліпоту з чотирьох років. Усі біографи – як у Японії, так і в СРСР, Україні та Росії – розглядали письменника за мірками досягнень зрячих людей та поза історичним контекстом розвитку спільноти незрячих. Цей підхід докорінно неправильний, адже він не давав виділити та зрозуміти особливості особистісного зростання незрячої людини в середовищі зрячих. До середини 2000-х рр. життєвий шлях і творчість В. Я. Єрошенка не розглядали як такі всередині спільноти незрячих та у зв'язку зі становленням освіти незрячих у Російській імперії та за її межами, розвитком інфраструктури й осередків підтримки незрячих, а також у контексті громадських активностей окремих незрячих у ХІХ – ХХ ст.: від боротьби за право на освіту і працю, на власні громадські організації і спілки до розбудови потужного світового руху незрячих есперантистів<sup>2</sup>. За межами вивчення залишалися справжні причини і цілі закордонних поїздок В. Я. Єрошенка: становлення та розвиток спеціальної, насамперед, місіонерської освіти незрячих тощо. У СРСР було якщо не прямо заборонено, то вкрай небажано якимось деталізувати побіжні згадки про духовно-релігійні шукання як самого В. Я. Єрошенка, так і його оточення, а якщо без певних згадок, як-от, про вплив віри Бахаї, було не обійтися – факти та реалії дуже сильно викривляли.

У цій статті проаналізую особливості визначення релігійної ідентичності (ідентичностей) В. Я. Єрошенка та його оточення. Найвагомим чинником розвитку незрячого була його освіта, а після її завершення – можливість знайти роботу або ремесло. На початку ХХ ст.

---

<sup>2</sup> Певним винятком є книга учня В. Я. Єрошенка, незрячого канд. економ. наук В. Г. Першина «Импульс Ерошенко» (1991) та розвідка О. О. Панкова «По следам Василия Ерошенко» (2005).

дуже небагатьом незрячим Російської імперії вдавалося здобути бодай початкову освіту [див. 20]. В. Я. Єрошенко у 1899–1907 рр. закінчив курс навчального закладу при Московському товаристві піклування, виховання та навчання сліпих дітей, яке заснував 1882 р. обер-пастор Євангелічної лютеранської церкви Г. Г. Дікгоф. У роботі з незрячими пасторові допомагала і підтримувала його новаторські на той час ініціативи насамперед німецька лютеранська громада. Одними з перших тифлопедагогів у Москві були німкені-лютеранки – розробниця російського Брайлю Є. О. Фрезе, першодрукарка за Брайлем А. О. Адлер, які стажувалися в Дрезденському інституті сліпих. У Петербурзі у ті ж 1880-і рр. Інститут сліпих Маріїнського товариства піклування про незрячих після тривалого занепаду відроджував пастор К. К. Грот. За доби, коли книги Брайлем лише впроваджували до обігу і були надзвичайно рідкісними і дорогими, основним читанням для незрячих були біблійні книги, Євангеліє від Іоанна, Псалтир та деякі богослужбові книги, які спочатку переписували рельєфними шрифтами вручну, а пізніше – видавали мізерними накладами.

Здобувши початкову чотирикласну та ремеслену освіту В. Я. Єрошенко працював скрипалем (друга скрипка) у Московському оркестрі сліпих. З лютого 1912 р. до вересня він самотужки, за допомоги есперантистів, здійснив поїздку до Лондона [28]. Метою поїздки було вивчити англійську мову, насамперед, розмовну, ознайомитися з устроєм інститутів для сліпих у Європі (відвідав інститут сліпих у Штегліці, передмісті Берліна), навчитися в Норвудському королівському коледжі для незрячих у Великій Британії [1]. Цей коледж давав змогу незрячим викладати іншим сліпим, але Єрошенко був тут вільнослухачем лише два місяці. Отже, уже у школі В. Я. Єрошенко потрапив до сфери впливу західного християнства – лютеранства та німецької культури (німецьку мову він добре знав усе життя). 1912 р. Єрошенко жив у Великій Британії і перебував в англійському англіканському оточенні. Тут його наставником став незрячий фольклорист та есперантист Вільям Меррік, який розповів юнакові про життя незрячих у Японії і можливість набути там фах масажиста. Після повернення з Великої Британії В. Я. Єрошенко розпочав підготовку до поїздки на навчання до Токійської школи сліпих, зокрема брав уроки японської мови у студента Сіmano Сабуро (англійською)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Уже наприкінці свого життя, коли в повоєнні програми шкіл для сліпих у СРСР уперше вводили викладання іноземної мови незрячим дітям, В. Я. Єрошенко у 1946–1948 рр. викладав англійську мову в Мос-

Уже тоді Василь листувався з американським пастором-місіонером, який служив у Моулмейні у школі для сліпих. Імовірно, це був баптистський пастор Вальтер Е. В'ятт [див. 22, 21].

Наскільки можливо зараз зрозуміти, загалом ішлося про досить тривалий і складний план – навчити В. Я. Єрошенка англійської мови, навичок масажу та викладання іншим незрячим, що надало б йому можливість обійняти посаду викладача в початкових місіонерських туземних школах для незрячих на теренах земель, де панувало британське правління – у Бірмі й Індії. Це б дало стабільний заробіток йому самому, а незрячі діти мали б кваліфікованого незрячого наставника. На відміну від Російської імперії, де навіть провідні тодішні тифлопедагоги, як-от Анна Адлер, не знали, яких знань потребують незрячі, окрім початкових навичок, і радили не обнадіювати дітей вищими рівнями освіти [10], а на всю Росію було лише декілька незрячих викладачів університетів і один професор<sup>4</sup>; на теренах Британської імперії школи для сліпих, зокрема місіонерські, уже на межі ХІХ–ХХ ст. переживали бурхливий розвиток і потребували саме незрячих наставників зі знанням англійської мови та принципів навчання сліпих, причому ці люди мали бодай симпатизувати християнському віровченню та цінностям [8]<sup>5</sup>.

---

ковському інституті сліпих. Так тоді називалася школа, у якій на поч. ХХ ст. він навчався. Учителів ще не було, тим більше незрячих учителів зі знанням іноземних мов. На той момент досвід В. Я. Єрошенка був унікальним. Отримати книги та словники для навчання мови В.Я. Єрошенкові допоміг В. Меррік, були також залучені працівники радянського торгпредства в Британії.

<sup>4</sup> Олександр Мойсеевич Щербина (1874–1934), нар. у м. Прилуки Чернігівської губернії, осліп у 2,5 роки. Професор філософії, тифлолог, психолог. Закінчив із золотою медаллю Прилуцьку гімназію, окремо склавши курси давніх мов – грецької та латини, із відзнакою – Київський університет ім. Св. Володимира. Приват-доцент каф. філософії Московського університету, очолював каф. філософії Катеринославського університету, працював у Прилуцькому педтехнікумі, Полтавському інституті народної освіти, професор дефектологічного ф-ту Київського педагогічного інституту.

<sup>5</sup> “The Committee of the Moulmein School for Blind Burmese speaking boys wish to procure the services of a qualified Englishman, blind or otherwise, to act as Principal of the School. The Committee include Government officials, representatives of the American Baptist Mission and the Church of England Mission in Moulmein. The salary offered is 200 rupees per month

Навесні 1914 р. В. Я. Єрошенко прибув до Токіо, де з допомогою місцевих есперантистів був прийнятий стажистом-дослідником до Токійської школи сліпих. Першого в історії школи іноземного учня погоджували на рівні міністерства освіти, міністерства закордонних справ та Російського посольства в Японії [26]. Але й у Японії В. Я. Єрошенко не виходив за межі європеїзованих і християнізованих освічених японців, які зростали вже після відкриття країни в добу Мейдзі та Тайсьо, насамперед есперантистів. Його завжди оточували освічені й заможні люди, які були покровителями незрячого юнака. До того, як Єрошенко опанував японську, мовами спілкування слугували англійська й есперанто. Токійську школу сліпих заснували християнські місіонери та охрещені японці, але невдовзі після цього уряд Японії висловив невдоволення іноземними впливами та фінансуванням і школа стала підпорядковуватися урядові країни. Ця школа сліпих мала собі за взірць європейські й американські інститути сліпих, упровадила рельєфний брайлівський алфавіт дуже рано – ще на поч. ХХ ст. і була єдиною в Японії урядовою школою для незрячих. Спочатку Єрошенко оселився в пансіоні, а невдовзі переїхав мешкати до пансіону в «Накамурая» – кондитерська та пекарня, яку утримували японські нецерковні євангельські християни, близькі до протестантів – подружжя Сома Айдзо та Сома Кокко. Тут Єрошенко захопився вірою Бахаї під впливом американської місіонерки-бахаї Агнес Александер. Звідси влітку 1916 р. Єрошенко вирушив до Сіаму (Таїланду), а з 1917 р. викладав нетривалий час у Моулмейні у школі для сліпих. У Бірмі окремими селами мешкали колишні мусульмани, які прийняли віровчення бахаї і тому вивчали есперанто, як у громаді с. Дайданав, яку відвідував Єрошенко. Школою для сліпих керував комітет, до якого входили британські англіканські священики, американські баптисти-місіонери та представники влади міста [8]. Крім того, з 1914 р. розбудовували англіканську місію для сліпих Бірми, для якої було відкрито школу для сліпих у Кеммендайні – передмісті Рангуна [25, 21, 22]. Після Жовтневого перевороту в Росії в листопаді

---

(£13 6s. 8d.). Passage from England would be free. Free quarters will be provided, and preference will be given a man possessed of initiative and who is able to develop the industrial side of the work. The School includes both Christians and Buddhists, though the Committee are naturally anxious to secure a Principal who is in sympathy with the Christian aspect of the work. Applications should be made to the Rev. D. C. Atwool, Honorary Secretary and Superintendent, School for the Blind, Moulmein, Burma”.

1917 р. зовнішньополітична ситуація у світі різко змінилася, як і ставлення влади Британської імперії до російських підданців на її теренах. Отримавши відмову на прохання дозволити виїхати до Європи, В. Я. Єрошенко у липні 1919 р. повернувся знову до Японії. 1920 р., бажаючи допомогти йому заробити кошти на прожиття, журналістка Камітіка Ітіко запропонувала Єрошкові розпочати писати і друкувати у пресі власні твори японською мовою. Оскільки ієрогліфічна писемність недоступна незрячим, то Єрошкові допомагали оформлювати тексти, які він записував за системою Брайля або диктував, його найближчі друзі, такі, як письменник і драматург Акіта Удзюку, журналістка Камітіка Ітіко, літераторка і господиня художнього салону Сома Кокко, а з часом – і наймані секретарі-студенти. Першим записаним так твором стало «Горе рибки».

Серед найвідоміших текстів письменника – текст «Орліні душі», який за радянських часів уважали казкою. Я спочатку визначила його жанр як близький до байки з фабулою і мораллю, але лише відновлена остання фраза-молитва дозволила зрозуміти його справжній жанр – це символістська алегорія за мотивами середньовічних бестіаріїв, написана на основі протестантських (баптистських) проповідей. В історії цього тексту треба виділити два впливи – людини або людей, від кого В. Я. Єрошенко почув проповідь-першоджерело, і людини, яка допомогла викласти усну оповідь В. Я. Єрошенка письмовою японською мовою для подальшої публікації.

Як вдалося встановити за японськими джерелами, записувати текст «Орліні душі» (1921), допомагала господиня пекарні та салону «Накамурая» Сома Кокко. Також у тексті відчутні індійські мотиви, і за проведеною реконструкцією на основі біографічних відомостей, таку проповідь міг прочитати незрячим учням незрячий, як і вони, пастор-баптист і засновник Калькуттської школи сліпих преп. Лал Біхарі Шах. Саме в його домі Василь Єрошенко зупинявся на деякий час наприкінці 1917 р. [21, 22].

Надзвичайно важливим явищем є сильна духовно-психологічна залежність незрячої людини від її найближчого оточення і виявлена закономірність. Життя В. Я. Єрошенка чітко поділене на окремі періоди впливів тої чи тої особи, з якою або з якими він спілкувався тоді найбільше, і його культурна та релігійна ідентичність сильно залежала від ідентичності (ідентичностей) його найближчих друзів і покровителів, світогляд і погляди яких юнак приймав і ніби віддзеркалював у власній творчості. А всі вони були видатними діячами культури в ту добу, кожен у своїй царині та країні. Так само глибокий

слід у його душі лишила праця в місіонерській школі й життя у відповідному оточенні. Виявлений механізм сприйняття та преображення дійсності незрячим оповідачем-інтерпретатором дозволяє виявляти і довести цілим комплексом історичних джерел і документів яскраві впливи інших людей, серед них насамперед харизматичних особистостей – християнських пасторів і проповідників різних деномінацій, а також прихильниці віри Бахаї Агнес Александер – на його власну творчість. Тут важлива сама форма проповіді – усної промови, яка найдоступніша незрячому слухачеві.

Цей біографічний та історичний контекст вдалося відновлювати по крихті за британськими, японськими й індійськими документами та виданнями, серед яких – декілька збережених листів В. Я. Єрошенка.

Як засвідчує історія тифлопедагогіки, християнство було неодмінним складником виховання незрячих у притулках і школах у ХІХ – на поч. ХХ ст., і поза християнським світоглядом, церквами різних деномінацій і спільнотами активних незрячих майже не існувало<sup>6</sup>, хоча міжконфесійні школи для сліпих були. Незрячі Індії, Японії та Китаю, охоплені різними місіонерськими школами, були християнізовані.

За радянських часів лише незначна частина творів письменника була перевидана, причому переважно в перекладах не з японського оригіналу, а з перекладів китайською мовою, і зазнала цензури.

Отже, розкрию деякі складнощі ідентифікації та інтерпретації релігійної традиції на прикладі тексту В. Я. Єрошенка «Washi-no kologo». Він був уперше опублікований японською мовою в журналі «Nippon syonen» («Японське юнацтво») у січні 1921 р., а також у першій збірці Єрошенка «Yoakemaе-no uta» («Досвітня пісня», видана 17 липня 1921 р. у Токіо) [9]. Редактором збірки був відомий японський письменник і драматург Акіта Удзюку. Мій переклад – «Орлині душі» [31, 18] – виконано за виданням «Eroshenko dôwasuyû» («Казки Єрошенка», Токіо, 1993, 1995, упорядник Такасуґі Ітіро), звірено з виданням 1921 р. [2, 9].

---

<sup>6</sup> Як зазначають мої інформанти серед незрячих, і сьогодні активні сліпі – здубільшого віряни, але нині – не обов'язково, хоча й переважно, християнами. Важливу роль у цьому відіграє Євангеліє від Іоанна з приречею про зіллення народженого сліпим (див. Ін. 9:3). У середині другої декади ХХ ст. за зразком християнських власні школи з дотриманням кастової системи почали створювати індуїсти, а ще пізніше – буддисти Індії та Бірми.

Ланцюжок послідовних трансформацій тексту «Орлині душі» шляхом до читачів російською та українською мовами був таким: усна оповідь В. Я. Єрошенка – з неї запис в обробленні Сома Кокко – з нього відредагований Акіта Удзяку варіант у збірці «Досвітня пісня» (липень 1921 р.) – з нього переклад китайською мовою, виконаний Лу Сінем і виданий 1922 р. – з нього переклад російською В. В. Куніна (уперше опублікований 1962 р. [17]) – з нього переклад українською Н. М. Андріанової (перша публікація 1968 р., у збірці творів Єрошенка 1969 р. [19]). Окремо текст японською мовою з видання 1921 р. редагував також японський публікатор Такасугі Ітіро для видань 1959, 1974–1975, 1993 р. [4, 3, 2]. Тут було замінено застаріле тоді написання складних ієрогліфів поч. ХХ ст. простішими сучасними та зроблено купюру – знято останнє речення авторського тексту. Про мовно-стилістичну своєрідність тексту В. Я. Єрошенка за такої кількості послідовних перекладів тут уже навіть і не йшлося. Як дослідник, я рухалася від перекладів до оригіналу, читаючи текст спочатку російською, потім українською, потім переклад із японської мовою есперанто, а далі – уже власне японський текст.

Отже, творча спадщина письменника потребувала нових перекладів безпосередньо з оригіналу. Уже під час праці над перекладами «Орлиних душ» з японської російською та українською мовами я помітила певні відгомони біблійних віршів, але сам процес перекладання зі східної мови зі складною ієрогліфічною писемністю, здавалося, унеможлилював занурення автора не у східні культурні традиції, а в західні, зокрема, християнські. Побачивши досить дивно побудоване речення, яке нагадало мені Мф. 6:21 або Лк. 12:34, я просто знехтувала власною здогадкою, потрапивши в пастку японської мови. Японська мова, яка виглядала беззаперечним маркером японської національно-культурної ідентичності, диктувала стереотипне сприйняття: джерела японського тексту треба шукати в японській культурі та традиціях Сходу. Однак, помилково визначивши ще 2012 р. жанр тексту як близький до структури байки (фабула плюс мораль), я вже тоді досить правильно знайшла аналогію у творі «The Eagle That Would Not Fly» африканського пастора-методиста Дж. Еггрея (James Emman Kwegyir Aggrey, 18.10.1875 – 30.07.1927), який навчався у США, та у притчі про орла-курку Е. де Мелло, і ці обидві аналогії спиралися на християнські традиції, а одна з них – на англійську мову та традицію близьких до течій баптизму та методизму протестантських церков [31].

Насправді, як виявилось, першоджерелом тексту був британський



мовно-культурний ареал: англійська Біблія, т. зв. Біблія короля Якова<sup>7</sup>, за якою працювали місіонерські школи Британської Індії. Подальший аналіз тексту дав змогу виявити алюзії та натяки на низку псалмів, віршів Старого та Нового Заповітів (насамперед, Пс. 90 (91): 1-6, Пс. 61:10, Пс. 36:34, Вих. 19:4, Ис. 25: 9, 40:31, 57:15, Повт. зак. 32: 3-12, Ін. 3:13, Ін. 3: 31-35, Ін. 8: 23-32, Мк. 10:14, Лк. 18:16, Мф. 19: 16, 1Ін. 3:1 та ін.) [21, 22, 18, 23, 24].

Звільнитися з пастки міфологізованого стереотипного сприйняття допомогло, з одного боку, вивчення історії освіти незрячих та історії становлення брайлівського друку – звідси стала зрозумілою особлива роль біблійних книг – Книги пророка Ісаї та Євангелія від Іоанна, алюзії на які часто трапляються в Єрошенка.

З іншого боку, до розуміння підґрунтя твору – потужної усної гомілетичної традиції однієї з течій західного християнства – протестантизму, призвело лише живе спілкування з християнами-баптистами, у яких я почула й інтерпретувала близькі до єрошенківських інтонації та ідейно-тематичну єдність біблійної символіки. У цій традиції алегорія про подружжя орлів, які навчають орлят літати, викидаючи з гнізда, є джерелом надзвичайно популярного в цілому світі різновиду проповідей, відомого щонайменше з ХІХ ст. до сьогодні. Дещо менш відомий цей сюжет у католицизмі<sup>8</sup>. Це послугувало ще

---

<sup>7</sup> На це вказує сама поява в тексті В. Я. Єрошенка орлиці, бо саме тут у Повт. закону 32:11 викидає з власного гнізда орлят не орел, а орлиця: «10. He found him in a desert land, and in the waste howling wilderness; he led him about, he instructed him, he kept him as the apple of his eye. 11. As an eagle stirreth up her nest, fluttereth over her young, spreadeth abroad her wings, taketh them, beareth them on her wings: 12. So the LORD alone did lead him, and there was no strange god with him» (Deut.32:10-12).

<sup>8</sup> Пор. в «Історії однієї душі» Св. Терези з Лізьє: «Каким образом столь несовершенная душа, как моя, может стремиться к полноте Любви? Господи Иисусе! Мой первый и единственный Друг, только Тебя я люблю! Скажи мне, что это за тайна? Почему Ты не оставляешь эти безграничные желания великим душам, орлам, парящим в высоте? Я же считаю себя слабым птенчиком, покрытым легким пушком. Я не орел. Просто у меня глаза и сердце орла, и, несмотря на мою крайнюю малость, я держу неотрывно смотреть на божественное Солнце любви, ощущая в своем сердце устремления орла. Птенчик хочет лететь к этому сияющему Солнцу, пленившему его взор. Ему хочется подражать орлам, его братьям, которых он видел возносящимися прямо к божественному очагу Пресвятой Троицы. Увы, все, что он может сделать, это припо-

одним доказом того, що незрячий оповідач-інтерпретатор Єрошенко спирався на жанри й традиції мовлення, ораторського мистецтва, проповідництва, а не створював письмових текстів для читання, як звичні нам «кабінетні» письменники.

Саме в Індії, частиною якої була провінція Британська Бірма, складалася потужна традиція баптистської та методистської проповіді, яка йде від «першого місіонера Індії» В. Карей (Кері). Цю ж традицію продовжив і «батько сліпих Індії», пастор і засновник Калькуттської школи сліпих Лал Біхарі Шах, у домі якого Єрошенко мешкав наприкінці 1917 р. Важливо, що саме тут біблійний текст постійно лунає в церквах та у проповідях як усне живе мовлення, і переважно саме Біблія є основою цієї гілки християнства. Тут – у церкві та в місіонерській школі при ній – чує, запам'ятовує і запозичує англійський біблійний текст як основу для власного оповідного символістського тексту Василь Єрошенко.

У новому перекладі я вперше після 1921 р. відновила фінальну фразу – заклик читачів до молитви, що визначає жанрову природу цього тексту. Не розуміючи західної християнської богослужбової традиції, яку відтворював Єрошенко в «Орлиних душах» (або розуміючи занадто добре її небезпеку за радянського часу), цю фразу-кодую скорочували всі попередні публікатори: китайський – Лу Сінь, японські – Такасуґі Ітіро та Міне Йосітака (подав, однак, у примітках) і радянський – Р. С. Белоусов, але вона збереглася в першій японській публікації тексту «Washi-no kokogo» в збірці творів Єрошенка «Досвітня пісня» [9].

Після цього й постала потреба вивчити саме найменш відомі роки В. Я. Єрошенка – його праці в місіонерській школі й узагалі діяльність

---

днять свои маленькие крылышки, но взлететь – не в его малой власти! Что станет с ним? Умрет ли он от горя, видя себя таким беспомощным? О нет, птенчик даже не опечалится. В дерзновенном самозабвении он будет неотрывно смотреть на божественное Солнце. Ничто не сможет напугать его: ни ветер, ни дождь. А если мрачные тучи скроют Светило любви, птенчик не сдвинется с места, потому что знает: по ту сторону туч Солнце продолжает сиять, и его свет никогда не затмится. Правда, иногда в сердце птенчика разыгрывается буря, и ему начинает казаться, что он больше не верит в существование чего-либо другого, кроме окружающих его туч. Так вот, это и есть мгновение совершенной радости для бедного, слабого, маленького существа. Какое счастье все-таки оставаться там и зирать на невидимый свет, который скрывается даже от его веры! Господи, до сих пор я понимаю Твою любовь к птенчику, потому что он не отдаляется от Тебя...» (1896 р.), цит. за перекладом з сайту <https://www.proza.ru/2018/02/05/775>

місіонерських шкіл для незрячих у Британській Індії, які мали керівництво та значну кількість донаторів-християн у Великій Британії (англіканська церква) та США (баптистські та методистські церкви).

Розуміння культурних і релігійних традицій Заходу в праці християн-місіонерів у країнах Сходу надало мені, як перекладачеві, потрібну призму, яка уможливила ідентифікацію та глибоке вивчення текстів письменника-символіста саме як християнських.

Стало зрозуміло, що саме біблійні тексти, їхній ритмічний лад, паралелізм, образність і символіка є основою всієї відомої нам зрілої творчості Єрошенка після його повернення з Індії до Японії влітку 1919 р. і до повернення до СРСР у грудні 1924 р., незалежно від того, чи його інтонації були захопливими, чи революційно-критичними.

Маючи цей ключ до ідентифікації та інтерпретації основного творчого доробку В. Я. Єрошенка, створеного дещо більш ніж на рік – з 1920 р. до виселення з Японії в червні 1921 р. – було вже досить легко виявити глибші впливи його оточення – японських християн і різних осередків християнських соціалістів та християнізованих європеїзованих анархістів. Християнськими є всі три заголовки збірок письменника в їхній послідовності: «Досвітня пісня», «Останній стогін», «Заради людства» – тут у підтекст покладено місію та викупну жертву Ісуса Христа заради людей.

Але зацікавлення В. Я. Єрошенка християнством не обмежене лише протестантизмом. Цікаво відзначити, що один з перших його текстів японською мовою «День Воскресіння Христового» (1916) – це спогади про святкування православного Великодня в його рідній Обухівці в оточенні родини й односельців [32].

А текст В. Я. Єрошенка “Rishouka”, назву якого в радянських перекладах подавали як «Квітка справедливості», насправді називається «Квітка ідеалу», або «Квітка Досконалості» [16, 13], і мовою символічних образів оповідає про жертву дитини-Христа – Великого Принца, який ціною своєї праці та поту, сліз, крові й життя вперше у всесвіті вирощує квітку досконалості, яка має зробити щасливими всіх людей. Тут є відгомін різдвяних традицій і символіки, а вперше опубліковано твір було в березні 1921 р. в журналі «Tanemaku hito», започаткованому Комакі Омі, який перебував під впливом таких французьких інтелектуалів, як Анрі Барбюс і Ромен Ролан тощо. Образ Христа-дитини або підлітка, який садить сад/дерево, сіє зерно, вирощує квіти, допомагає теслярювати Св. Йосипові та ін., наявний у католицизмі й поєднаний з культом Найсвятішого Серця і Страстей Христових. «Квітка Досконалості» нагадує про євангельську вимогу

бути досконалими: «тож будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» (Мт. 5:48)<sup>9</sup>, яку озвучив Христос у Нагірній проповіді.

Стійкість різних християнських традицій, насамперед, протестантської («Орлині душі») та католицької («Квітка Досконалості») та точність їхньої передачі В. Я. Єрошенком простежуємо навіть у текстах, записаних японською мовою іншими скрипторами зі слів оповідача, незважаючи на те, що східне мовне оформлення текстів (японська мова) великою мірою контрастує з власне закладеними в них ідеями західного християнства.

Було помилкою шукати ідейне підґрунтя творів В. Я. Єрошенка насамперед і лише у східній культурі або східних культурах Японії, Бірми або Індії. Лише з урахуванням особистого досвіду незрячого письменника з Курщини й етапів його освіти та особистісного зростання та праці, вдалося ідентифікувати два його тексти й ті християнські традиції, у яких вони закорінені. Також унаслідок досліджень 2016–2017 рр. вдалося зібрати докупи уривчасті свідчення про працю В. Я. Єрошенка в місіонерській школі в Моулмейні й визначити, хто і коли міг впливати на нього так, щоб ідеї пасторів і християн-вірних західних церков стали йому відомі і вплинули на його світогляд і настрої.

Отже, відбиток біблійних текстів Старого та Нового Заповітів, навіть спотворених передачею різними мовами, збережено в символістських текстах В. Я. Єрошенка. Ці цитати чи алюзії до Св. Письма є впізнавані та стійкі настільки, що витримують низку послідовних перекладів оригінального тексту різними мовами і значне редагування, але не втрачаються і можуть бути ідентифіковані й витлумачені за певних умов. Однією з таких умов є робота з текстами перекладача – носія тих самих, або принаймні близьких традицій. Дослідження цих текстів як власне християнських стали можливими лише тоді, коли я пережила особистий досвід спілкування з вірянами згаданих деномінацій і глибоко занурилася у вивчення особливостей найбільших течій західного християнства, насамперед, протестантизму, і не завжди були можливими для японських чи китайських учених, які не є фахівцями щодо західної – європейської та американської релігійності. Також заважала цьому й ідеологічна цензура, різна в різних країнах впродовж ХХ ст.

---

<sup>9</sup> Переклад Р. Турконяка.

**Джерела та література:**

1. Eroŝenko V. Eksterlanda Vojaĝo de Blinda Esperantisto S-ro V. Eroŝenko. *Ondo de Esperanto*. 1913. № 49 (Jan). P. 7–10.
2. Eroshenko dowashu. Tokyo: Kaiseisha, 1993, 1995. 241 p.
3. Eroshenko sakuhinshu. Vol. 1–2. Tokyo: Misuzu shobo, 1974. 521 p., 413 p.
4. Eroshenko zenshu. Vol. 1–3. Tokyo: Misuzu shobo, 1959. 521 p., 414 p., 289 p.
5. La ĝemo de unu soleca animo: poemoj, rakontoj, kaj skizoj pri ĥina vivo, originale verkitaj de Vaselj Eroŝenko; [antaŭparolo de Hujucz]. Ŝanhajo: Orienta Esperanto-Propaganda Instituto, 1923. 90 p.
6. Takasugi Ichiro. Momoku shijin eroshienko. Tokyo: Shinshosha, 1956. 236 p.
7. Takasugi Ichiro. Yoakemae no uta: momoku shijin eroshenko no shogai. Tokyo: Iwanami Shoten, 1982. 402 p.
8. The Committee of the Moulmein School for Blind Burmese speaking boys. *The Beacon (London)*. 1919. Vol. 3. № 26. P. 3–7.
9. Yoakemae no uta: Eroshienko sosakushu. Tokyo, Sobunkaku, 1921. 316 p.
10. Адлер А. Краткий очерк о способах распространения образования между слепыми. *Второй съезд русских деятелей по техническому и профессиональному образованию. 1894–1895. Секция XII*. Москва: Университетская типография, 1898. С. 133–144.
11. Андрианова Н. М. Українець – класик японської літератури. *Україна*. 1968. № 3. С. 8.
12. Аникеев С., Такеда А. Русский писатель В. Ерошенко. *Детские чтения*. 2017. № 1 (11). С. 68–92. URL: <http://detskie-chtenia.ru/index.php/journal/article/view/250/234>
13. Аникеев С. И. Переводы произведений В. Ерошенко на русский язык: «Цветок Справедливости». Доклад на симпозиуме к 100-летию со дня смерти А. П. Чехова, Японское общество изучения русской литературы, 2-3 октября 2004 г., г. Вакканае (Япония). URL: <http://www.eroshenko-epoko.narod.ru/Materials/Anikeev/Anikeev1.htm>
14. Аникеев С. И. Русский писатель и мыслитель В. Ерошенко. *Россия и АТР*. 2007. № 4 (58). С. 70–78.
15. Бровко Р.П. Літературний вечір, присвячений видатному українському письменнику японської літератури Василю Яковичу Єрошенку. *Країна, де сходить сонце. Ч. 1. Продукт обласної творчої філологічної майстерні / Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти. Посібник*. [б.в.], 2017. С. 16–21. URL: <https://docplayer.net/82358040-Dnipropetrovskiy-oblasniy-institut-pislyadiplomnoyi-pedagogichnoyi-osviti-chastina-i.html>

16. Ерошенко В. Цветок Совершенства. Пер. с япон. С. Аникеева / С. Аникеев. *Материалы Международной интернет-конференции «Василий Ерошенко и его время»*. URL: <http://www.gosha-p.narod.ru/Esperanto/Cvetok.htm>.

17. Ерошенко В. Я. Сердце Орла / Пер. с кит. В. В. Кунина. Белгородское книжное издательство, 1962. С. 29–37.

18. Ерошенко Василий. Сказки. Орлиные души / Пер. с япон., послесловие – Юлия Патлань. Харьков: ХЦРМИ «Право выбора», 2016. 39 с.

19. Ерошенко В. Сердце Орла / Пер. з рос. Н. М. Андріанової. *Ерошенко В. Квітка справедливості*. Київ: Молодь, 1969. С. 39–48.

20. Малофеев Н. Н. Специальное образование в меняющемся мире. Россия: учеб. пособие для студентов пед. вузов. В 2 ч. Ч. 1. Москва: Просвещение, 2010. 319 с.

21. Патлань Ю. В. «Как Я носил вас как бы на орлиных крыльях, и принес вас к Себе»: о жанровой природе «Орлиных Душ» В. Я. Ерошенко и о влиянии протестантизма на становление образования слепых (статья вторая). *Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки*. 2018. № 1 (15). С. 68–106. URL: <http://phil.duan.edu.ua/images/stories/Files/2018/9.pdf>.

22. Патлань Ю. В. «Как Я носил вас как бы на орлиных крыльях, и принес вас к Себе»: о жанровой природе «Орлиных Душ» В. Я. Ерошенко и о влиянии протестантизма на становление образования слепых (статья первая). *Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки*. 2017. № 2 (14). С. 86–108. URL: <http://phil.duan.edu.ua/images/stories/Files/2017/2-2017/15.pdf>.

23. Патлань Ю. В. «Перьями Своими осенит тебя и под крыльями Его будешь безопасен...»: о библейской и биографической основе текста В.Я.Ерошенко «Орлиные Души». *Relga*. 2019. № 1 [354]. URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=5736&level1=main&level2=articles>.

24. Патлань Ю. В. «Ті, хто надію складає на Господа, силу відновлять, крила підіймуть, немов ті орли»: про біблійні та британські впливи у житті та творчості Василя Ерошенка. *Інформація та культура в забезпеченні сталого розвитку людства: зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф., м. Маріуполь, 15 листоп. 2017 р.* / Маріупольський державний університет; за заг. ред. Г. І. Батичко. Маріуполь: МДУ, 2017. С. 68–71.

25. Патлань Ю. В. Заметки по истории миссионерских школ слепых в Моулмейне (1899–1925) и Кэммендаине (1914–1939), Бирма, Британская Индия. *Relga*. 2018. № 4 [337]. URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=5362&level1=main&level2=articles>.

26. Патлань Ю. В. О предыстории статьи Исаки Митико «Ерошенко и Токийская школа слепых»: вступительное слово переводчика DOI: 10.32342/2523-4463-2018-2-16-10. *Вісник університету ім. А. Нобеля. Серія: Філологічні науки*. 2018. № 2 (16). С. 131–161. URL: <http://phil.duan.edu.ua/images/PDF/2018/2/12.pdf>.

27. Патлань Ю. В. Про «українське» у долі та творчості письменника Василя Єрошенка: до 125-ліття від дня народження. До збірки матеріалів Міжнародну наукову конференції «Культурно-інтелектуальна складова цивілізаційного поступу українства», присвяченої 180-річчю Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, 23 жовтня 2014 р.). *Українознавчий альманах*. 2014. Вип. 17. С. 182–186. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm\\_2014\\_17\\_54](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukralm_2014_17_54).

28. Патлань Ю. Ерошенко и его время: проблемы, результаты и перспективы изучения. *Доступное чтение*. – блог Ставропольской краевой библиотеки для слепых и слабовидящих имени В. Маяковского о книгах и «околокнижной» жизни. URL: [http://stavropolibblind.blogspot.com/p/blog-page\\_28.html](http://stavropolibblind.blogspot.com/p/blog-page_28.html).

29. Патлань Ю. Жив, подорожував, писав. Біографічний нарис про Василя Єрошенка. *Очі сліпих* [Текст укр., шрифтом Брайля]: збірка: в 3 кн. / [уклад., авт. біогр. нарису, наук. комент. – Юлія Патлань]. Кн. 1. Харків: Друкарня Мадрид: СОЦІНТЕЛ, 2018. С. 1–94.

30. Патлань Ю. Китайські відлуння з життя Василя Єрошенка. *Хроника-2000: Український культурологічний альманах*. Вип. 83. *Кетяг калини і цвіт сливи (Україна–Китай)* / Керівник авт. колективу А. В. Толстоухов. Київ: Фонд сприяння розвитку мистецтв України, 2010. С. 633–649.

31. Патлань Ю. Орлиные души (вступительная статья к переводу). Ерошенко В. Орлиные души / Пер. с япон., вст. ст. Ю. Патлань. *Окно в Японию, E-mail бюллетень Общества 'Россия-Япония' (Москва)*. 2012. № 3. 15 янв.; № 4. 22 янв. URL: <http://ru-jp.org/patlan04.htm>

32. Патлань Юлія. Василь Єрошенко. Пасхальний день: вступна стаття. Василь Єрошенко. Пасхальний день / Пер. з япон. Ю. Патлань. *Музейний простір України*. 2015. 4 квітня. URL: <http://prostir.museum/ua/post/34824>.

33. Харьковский А. Японский поэт Василий Ерошенко. *Прометей*. 1968. Т. 5. С. 76–84.

34. Ші Чентай. Єрошенко у Китаї. *Хроника-2000: Український культурологічний альманах*. Вип. 83. *Кетяг калини і цвіт сливи (Україна–Китай)* / Керівник авт. колективу А. В. Толстоухов, пер. з есп. Ю. Патлань. Київ: Фонд сприяння розвитку мистецтв України, 2010. С. 659–668.

УДК 130.2

**Костенко Ганна****ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПУСТЦІ, АБО ДЕЯКІ РИСИ СТАНУ  
ПОСТКОЛОНІАЛЬНОСТІ У РОМАНІ СЕРГІЯ ЖАДАНА  
«ВОРОШИЛОВГРАД»**

*У статті розглянуто певні характерні риси стану постколоніальності сучасної української культури на матеріалі роману Сергія Жадана «Ворошиловград». Підкреслено взаємозв'язок відсутності чіткої національної ідентичності та соціальних вибухів, а також вразливість спільноти з хистою ідентичністю щодо сторонніх інформаційних деструктивних впливів під час гібридної війни.*

**Ключові слова:** українська культура, стан постколоніальності, колоніалізм, стосунки Колонія-Імперія, національна ідентичність, Сергій Жадан.

**Костенко А.****ИДЕНТИЧНОСТЬ В ПУСТОТЕ, ИЛИ НЕКОТОРЫЕ  
ЧЕРТЫ СОСТОЯНИЯ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОСТИ  
УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОМАНЕ СЕРГЕЯ ЖАДАНА  
«ВОРОШИЛОВГРАД»**

*В статье рассмотрены определенные черты состояния постколониальности современной украинской культуры на материале романа Сергея Жадана «Ворошиловград». Рассмотрено взаимосвязь отсутствия четкой национальной идентичности и социальных взрывов, а также уязвимость сообщества с нестойкой идентичностью со стороны посторонних информационных деструктивных воздействий во время гибридной войны.*

**Ключевые слова:** украинская культура, состояние постколониальности, колониализм, отношения Колония-Империя, национальная идентичность, Сергей Жадан.

**Kostenko A.****IDENTITY IN THE EMPTINESS, OR SOME FEATURES  
OF POSTCOLONIALITY OF UKRAINIAN CULTURE  
IN SERGIY ZHADAN'S NOVEL "VOROSHILOVGRAD"**

*The article is considered some specific features of the state of postcoloniality of contemporary Ukrainian culture on the material of Sergiy Zhadan's novel*



*«Voroshilovgrad». The correlation is emphasized between the absence of clear national identity and social explosion, also susceptibility of the community with unstable identity from outside informational destructive influences during the hybrid war.*

**Key words:** *Ukrainian culture, state of postcoloniality, colonialism, the colony-empire relationship, national identity, Sergiy Zhadan.*

**Постановка проблеми.** Про постколоніальні студії та дослідження починають говорити з другої половини 20 століття, після закінчення II світової війни у зв'язку з отриманням низки країн-колоній західної Європи незалежності від метрополій. Поряд з постколоніалізмом вживають термін «антиколоніалізм». За Марко Павлишиним, «антиколоніальним» варто вважати простий опір колоніалізму; спроби перевернути з ніг на голову ієрархії колоніальних вартостей (наприклад, не імперський псевдоуніверсалізм, а неповторна сутність нації є джерелом усіх вартостей); спроби на місце імперських («фальшивих») міфів поставити («правдиві») міфи національного визволення» [4, с.532]. М. Павлишин розрізняє антиколоніалізм та постколоніалізм, і вважає останній більш складним та прогресивним методом націєбудування. «Постколоніальний», натомість, – це той, який, утримуючись від претензій на явне або приховане владарювання у колоніальній та антиколоніальній позиції, згладжує суперечності та змагальні інтенції між (колишнім) колонізатором і колонізованим; сприяє тому, щоб взаєморозуміння, а не озлобленість стало провідним відчуттям у стосунках між ними; визнає кривди минулого, але бачить у них елементи історії, а не двигуни сучасної дії; заохочує колишніх колонізатора та колонізованого до пошуку того *modus vivendi*, який відповідав би інтересам обох сторін» [5, с. 74]. Тамара Гундорова ревізує цей висновок з оптики сучасного соціально-політичного стану, запитуючи: «Чи насправді «постколоніальне» стирає суперечності між (колишнім) колонізатором і колонізованим, а основним його змістом є досягнення гармонії і взаєморозуміння, як стверджує знаний дослідник?»... «Чи спроможне постколоніальне стерати суперечності й породжувати гармонію між підпорядкованим і владним? Це зовсім не риторичні питання...» [5, с. 12].

**Мета статті** – проаналізувати постколоніальні характеристики сучасного стану української культури на прикладі роману С. Жадана «Ворошиловград».

**Виклад основного матеріалу та результатів дослідження.** Сучасний світ у конфліктних ситуаціях віддає перевагу стратегіям по-

розуміння стандарту win-win. Саме стратегію взаєморозуміння і співробітництва, наприклад, пропонує критик радикального фемінізму Дж. Пітерсон замість війни статей та дзеркальної зміни ієрархії чоловічо-жіночих відносин феміністичних студій. Однак, попри методологічну спорідненість із феміністичними дослідженнями, постколоніальні студії zasadничо окреслюють набагато менший потенціал рівної і взаємокорисної взаємодії між домінантним та підлеглим, у випадку силової напруги щодо геополітичних ліній (колишня) імперії – (пост) колонія компроміси мають вкрай хистку природу і часто ідуть за кошт слабшого, як правило, інтересів колонії.

Ще більш категорично про сучасний стан постколоніальності і потенції примирення каже білоруська дослідниця постколоніалізму, Альміра Усманова: «Термін “постколоніалізм” фактично означає “неоколоніалізм”, адже в сучасних умовах, коли з погляду міжнародного права поділу на метрополії та колонії вже не існує, сам феномен колонізації нікуди не зник – він просто набув інших, більш витончених і прихованих форм у рамках економічних, політичних, культурних, лінгвістичних, наукових обмінів...» [7, с.2].

Враховуючи вищезазначені точки зору, видається, що постколоніалізм у сучасному світі має суперечливу природу, де важко виокремити слідові впливи колишнього колонізатора від нинішнього імперського реваншизму та подальшої реплікації влади імперії в культурних феноменах. Типовим зразком подібної методологічної неясності та фактичної змішаності є стан постколоніальності, відображений в художньому світі роману С. Жадана «Ворошиловград»(2010). Дія роману починає розгортатися під знаком Імперії в буквальному сенсі – на стіні його тимчасового дому, звідки починається і розгортається головна сюжетна лінія роману, висить мапа СРСР. «Я довго придивлявся, але не міг зрозуміти, у чому тут річ. Зрештою підчепив пальцем дембельський портрет Кочі й, потягнувши на себе, відірвав. Під фото знаходилась велика літера С. Це була карта. Скоріше за все, Радянського Союзу, і скоріше за все, географічна: суглинок – це Карпати, Кавказ і Монголія, салат – тайга і Прикаспійська низовина, там, де суглинок тверднув, беручись крейдяною сухістю, – мали бути пустелі. Тихий океан був темно-синій, Північний – блакитно-слядяний. На місці Північного полюса висіла гола баба з відрізаною головою. Гурток юних краєзнавців. Я провалився в тишу» [3]. Мапа є спотвореною, заклеєною, закамурфльованою пізнішими наліпками, фото та картинками – але вона виступає фоном і сценою усього, що відбувається в романі. Дисперсована, деперсоналізована, дескурсивована

(за М. Фуко) влада Імперії інклюзивно присутня скрізь, – починаючи від Небесного Ворошиловграду, центрального образу роману, який відсилає нас не так до Граду вічного Старого Заповіту, як до мрії про золоту Загірну Комуну націонал-комуністів, будівничих раннього СРСР, закінчуючи дрібними деталями топоніміки та побуту (комсомол, що мав перевиховати Кочу, піонерія, для якої було побудовано табір відпочинку, комбриг Ворошилов, на честь якого було назване омріяне місто героя), що злилися з постколоніальним ландшафтом до ступеню повної нерозрізненості. Споглядання трупу Імперії наводить на героя сон. Десакралізована, об'єктивована приватною пам'яттю Імперія Зла не лякає уродженця Луганщини у формально незалежній Україні. Ліричний герой автора, як і сам автор, може лише відчувати («запеклі танкові бої», про які весь час марить, всупереч реальній історичній минувшини Другої світової війни на тих теренах, бувший історик Ернст, сам статус того Ернста – добровільний захисник аеропорту(!)[3], може зчитувати з тамтешньої ноосфери та виражати відчуття інфернальної кризи, яка постала на розвалинах імперської індустріалізації та клубочиться навколо героя серед луганських степів. Рефлексує над постмодерним індастріалом, що оточує героїв у нульових, йому нізвідки знати, що ця типова повсюдна, сливе всесвітня – а тому ніби безпечна – постмодерна загубленість у часі і просторі, ця відсутність координат як базова ознака саме цієї землі, у десяти обірветься раптово пеклом реальної війни.

Чомусь саме на цій землі постмодерна невизначеність вибухне – можливо, саме через гранично (не)допустиму відсутність смислів? У формулюванні Жана Бодріяра, джерело зла є у байдужості та відсутності голосно артикульованих сенсів: «В своїй основі насильство, як і тероризм, не є подія, а скоріш відсутність події, яка приймає форму вибуху, направлено всередину: вибухає політична порожнеча (а не злоба той чи іншої групи людей), мовчання історії (а не психологічний тиск на індивідуумів), байдужість та німотність. Таким чином, тероризм не є якийсь ірраціональний епізод нашого суспільного життя: йому властива чітка логіка прискорення у пустці» [1].

Це прискорення зла в метафізичній пустці характеризує не тільки і не стільки поневіряння героя роману, а й постімперську пустелю сенсів, характерну для постколоніального стану. Лишається враження, що ця територія закінчила лік часу – є лише минуле. Тамара Гундорова зауважує цю рису в романі, при чому в позитивному контексті: «Жадан закликає жити в параметрах відповідальності і пам'яті про минуле» [2, с.219]. У світі, настільки позбавленому ста-

лих координат, та й взагалі певних координат – ані час, ані простір, ані межі і здатності свого тіла не є визначеними для героїв романів Жадана – минуле виступає єдиним, що можна мати при собі. Хоч би яким воно не було. Містичним зв'язком із минулим виступає в романі епізод футбольного матчу з газовиками, який захоплює героя відчуттям команди, нероздільної єдності з кимось, перемоги над супротивником не стільки футбольної, як психологічної. Одне але – проходить небагато часу, і герой виявляє, що геть всі його товариши-футболісти на момент матчу вже давно були мертвими. Єдиний живий, Шура, помирає в кінці роману внаслідок недоладного пострілу одного з рейдерів. Прикметно, що не факт спілкування з привидами доводить героя до відчаю – ні, він зовсім не жахається, що грав, розмовляв і випивав з людьми, яких вже не існує в матеріальному світі. Фантасмогорія зустрічі перекивається відчаєм остаточної втрати спільності, він бродить по кладовищу і плаче, тому що більше ніколи не зіграє у футбол із сусіднім районом в єдиній команді, не відчує товариське плече, герой оплакує свою самотність у загубленому світі.

Вдячність Минулому – це майже той єдиний зв'язок із втраченою дійсністю, який послідовно відстоює герой Жадана. Серед уламків посттоталітарної, постколоніальної, постіндустріальної і ще багато яких пост-, реальності, важко знайти те, на що можна опертися, від чого можна відрухувати себе. Крізь полотно роману, переживши втрати, кров, біль, смерть Герман доходить до простого мотто «вдячності та відповідальності», яке озвучується вустами морального авторитету роману, колишнього наркомана, а нинішнього пастора. Автор навіть не закликає, а закликає, і не так читача, а самого себе – вдячність і відповідальність, за минуле – але і за майбутнє. За відсутністю об'єктивних координат винаходить власні: «Все дуже просто: триматись один за одного, відбиватись від чужих, захищати свою територію, своїх жінок і свої будинки. І все буде добре. А навіть якщо не буде добре, то буде справедливо» [3].

Бути вдячним, бути відповідальним, захищай своє – мораль проста, як стріла, але вочевидь невідповідна до заплутаної художньої реальності роману. Що в тих реаліях – своє? І хто – чужий? О. Титар завважує, що «ідентичність є не стільки результатом об активних культурних відмінностей між групами, як результатом переконання певних членів групи у своїй окремішності» [6, с.142]. Що виокремлює цю ідентичність? У цій невизначеній приналежності простіше сказати, чого там немає, ніж що є. Немає модерної національної ідентичності. Немає громадянського патріотизму, як приналежності себе

до певної країни. Є локальна територіальна недоусвідомлена самоідентифікація, яка сахається всіх зайд – як міфічних потягів із «Правим сектором» зразка пропаганди 14 року, так і бездушних бізнесюків із потягу, героїв «Ворошиловграду». Як російських терористичних військ, так і частин ВСУ. Є відчуття себе, яке розтягнуте між замилюванням Минулим у вигляді карти СРСР та надією на Небесний Ворошиловград, який закодовано в листівці, що прийшла з давніх часів. Є стихійно виниклий зв'язок із землею, з місцевими людом, певний донаціональний трайбалізм, спільність, яка ще не окреслена, але відчувається. Чи зможе все це в пустелі постколоніальної загубленості дорости до нації – велике питання.

**Висновки.** Зважаючи на вищесказане, убачаємо можливим виділити певні ознаки постколоніального, які можна зауважити в романі С. Жадана «Ворошиловград».

1. В рамках романної дійсності ми можемо побачити реплікацію влади Імперії, яку відтворюють топоніміка, власні назви (Ворошиловград), згадувані реалії, які характеризують і минуле героїв, і сучасний стан справ. Це є доцільним із художньої точки зору, наприклад, як відображення особливих стосунків героя з його минулим, але водночас є поновленням імперського владного дискурсу у свідомості читача. Таким чином, підтверджується вищезгадана теза про те, що постколоніалізм у сучасності є у великій мірі неокolonіалізмом.

2. Постмодерна іронічна девальвація імперських сенсів не породила, в рамках художнього простору роману, нові ваговиті сенси, наприклад, національної єдності, унікальності національного як джерела усіх вартостей (за М. Павлишиним). Натомість ми маємо певний дефіцит сенсів, пустку, яка несе в собі потенціальну загрозу соціального вибуху.

3. В героях роману ми бачимо інтенцію певної спільності і протесту проти окупантів, хоча розділ своє-чуже ще маркований досить локально і не несе більш загальнозначущих та постійних ознак. Готовність «захищати своє» не дає відповіді, що то «своє», і як саме «захищати». Розмитість сенсів, таким чином, залишає великий простір для спекуляцій та застосування проти певної спільноти інформаційних технологій гібридної війни.

### **Література:**

1. Бодрияр Ж. Прозрачность зла. *Прозрачность зла. 10. Зеркало терроризма.* URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3413/3423>

2. Гундорова Т. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: статті та есеї. Київ: Грані-Т, 2013. 548 с.

3. Жадан С. Ворошиловград. URL: [http://www.libros.am/book/read/id/330811/slug/voroshilovgrad#ТОС\\_idp119304](http://www.libros.am/book/read/id/330811/slug/voroshilovgrad#ТОС_idp119304).

4. Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія. *Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / за ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 532–535.

5. Постколоніалізм. Генерації. Культура. / за ред. Т. Гундорової, А. Матусяк. Київ : Лаурус, 2014. 336 с.

6. Титар О. В. Українські національні і культурні ідентичності в глобалізованому світі (на прикладі культури Слобожанщини) : монографія. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2015. 348 с.

7. Усманова А. Восточная Европа как новый подчиненный субъект. URL <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/04/23/1213594629/east.pdf>.

УДК 140.8:159.923.2:911.375

**Загурская Мария**

**ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ГОРОДСКОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ В РАБОТЕ Т. РИЧАРДСОН  
«КАЛЕЙДОСКОПИЧЕСКАЯ ОДЕССА:  
ИСТОРИЯ И МЕСТО В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ»**

*В статье рассматривается проблема формирования идентичности в работе канадского антрополога Тани Ричардсон «Калейдоскопическая Одесса: История и место в современной Украине». Раскрываются практики горожан, способствующие формированию городской идентичности.*

**Ключевые слова:** городская идентичность, город, горожане, место, практики горожан.

**Загурська М.**

**ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ МІСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
В РОБОТІ Т. РІЧАРДСОН «КАЛЕЙДОСКОПІЧНА ОДЕСА:  
ІСТОРІЯ І МІСЦЕ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ»**

*У статті розглядається проблема формування ідентичності в роботі канадського антрополога Тані Річардсон «Калейдоскопічна Одеса: Історія і місце в сучасній Україні». Розкриваються практики городян, що сприяють формуванню міської ідентичності.*

**Ключові слова:** міська ідентичність, місто, городяни, місце, практики городян.

**Zahurska M.**

**THE PROBLEM OF FORMATION OF URBAN IDENTITY  
IN THE WORK OF T. RICHARDSON “KALEIDOSCOPIIC  
ODESSA: HISTORY AND PLACE IN MODERN UKRAINE”**

*It is dealt with the problem of identity formation in the work of Canadian anthropologist Tanya Richardson “Kaleidoscopic Odessa: History and Place in Modern Ukraine”. It is analyzed the practice of citizens contributing to the formation of urban identity.*

**Key words:** urban identity, city, citizens, place, citizens practice.

Темы «город» и «городские практики» всё чаще исследуются в Украине. Города растут и численность населения в городах тоже. Отсюда потребность в сохранении культуры города, истории города и памяти горожан.

Антрополог Таниа Ричардсон (Канада) изучает регион юга Украины и в начале 2000-х проводила исследование урбанистических практик, проблем памяти и космополитизма в Одессе. В 2008 году опубликовано исследование Тани Ричардсон о городских практиках в Одессе – «Калейдоскопическая Одесса: История и место в современной Украине» [4].

**Цель исследования** состоит в раскрытии практик горожан, способствующих формированию городской идентичности.

**Конкретным материалом для исследования** стала работа Т. Ричардсон «Калейдоскопическая Одесса: История и место в современной Украине».

Начиная исследование, мы, во-первых, конкретизируем то определение понятия «городская идентичность», которое мы используем в ходе исследования. Город – это и территория, и социальное место, потому и формируется городская идентичность через «участие в локальных социальных процессах», проходящих на территории [города] [1; с. 113]; городская идентичность – это идентичность с местом, позиционирование жителей города себя как жителей именно этого города (их города) [2], принятие горожанами черт города, правил города, истории города, мифов города и т.д.. [3].

В работе Т. Ричардсон описывает пешеходные экскурсии-прогулки клуба «Моя Одесса» в 2002 году, проводимые гидом-одесситом для жителей Одессы. В экскурсии-прогулке участвуют гид и люди, живущие в Одессе, но не обязательно родившиеся тут. По описанию Т. Ричардсон – «это... маленькая и не совсем политически активная группа»[4], тем не менее эта группа транслирует политические переживания города и настроения города.

Сами прогулки проходят не по новым районам Одессы, а по тем городским частям, которые имеют историю ещё до революции 1917-го года, то есть по Одессе «из прошлого» – по Одессе культурнее, чем сейчас. В ходе изучения горожане переживают ностальгию по городу, или точнее, по тому городу, которого уже нет в наши дни. «Оживить» то или иное место во время прогулки горожанам помогают путеводители, карты, газеты, фотографии, фильмы, книги, песни, мемуары, юмористические рассказы и т.д., а также сами городские районы, улицы, дворы, дома.



Т. Ричардсон отмечает, что члены «Моей Одессы» и не участвуют в экскурсии, и не участвуют в «гулянии». Экскурсия передаёт ощущение места, направленное на чужаков, с которыми гид имеет дело единоразово и определённое короткое время; гуляние не имеет цели и не имеет пункта назначения. Прогулки горожан с гидом – это целенаправленные и рефлексивные практики; горожане и гид регулярно изучают город и имеют цель изучить не множество мест одновременно, а раз за разом, систематично, конкретное место, ощутить историю этого места.

По мнению исследователя, в ходе прогулок члены клуба «Моя Одесса» «ощущают и создают свой город как место», то есть то пространство, что наполнено «размышлениями и осознанием»[4]. Горожане наполняют это пространство, получая информацию от гида и перенося информацию на собственные опыты переживания различных частей города. И хотя эти части города отличны между собой, горожане понимают город как единое место, а не множество мест.

Можно полагать, что потребность в понимании идентичности развивается у горожан в процессе развития города и роста численности населения. Цель формирования такого понимания может состоять в том, чтобы конкретизировать себя как горожанина (тут – ощутить «одесскость»). Т. Ричардсон указывает на то, что формирование идентичности происходит с помощью истории и памяти. Как же это формирование идентичности происходит у одесситов в ходе работы клуба? Мы предприняли попытку сформировать на основе работы Т. Ричардсон такие практики горожан, которые помогают им формировать идентичность или же подтверждать идентичность с городом:

1. Во-первых, идентичность формируется или подтверждается с помощью *практики общения* – общения с гидом, общения между собой, общения с окружающими. Общение между собой находится в центре ощущения и творения города горожанами. Т. Ричардсон описывает процесс прогулки: «Они [одесситы] заходят во дворы и разговаривают с жителями...», например, об эмиграции, о судьбах жителей дома, и тут же ругаются с теми, кто не желает иметь дело с «изучающими город горожанами»: «Женщина сердито кричала, чтобы группа покинула её двор и угрожала позвонить в милицию. Один из участников группы ответил: «Ты, наверное, из Слободки! (Слободка – часть Одессы, где когда-то жило сельское население и находилась психиатрическая больница) У тебя за газ уплачено? Да иди ты!» [4]. Можно предположить, что тут конкретное место – Слободка – называется с целью указания, что эта женщина не принимается в ряды горожан.

2. *Переживание истории*: истории города и истории семьи. Прогулки – это практика, попытки ощутить историю: «Гуляя, человек сталкивается с историей в домах, предметах, памятниках, историях» и прочим в городе» [4]. Город переживается и как место, наполненное историями об Одессе, и как место своё собственное, наполненное историями о своих семьях. Гид упоминает имена, названия и горожане погружаются в историю. Так, например, гид, рассказывая о каких-либо домах, периодически перечисляет имена живших там людей, как, например, места, где жили и бывали И. Бабель, Ю. Олеша и т.д.; или же раскрывает тайные места, которые поражают горожан, как, например, дворик в центре Одессы, чей вид использовали в фильме «Подвиг Одессы». Что касается города как собственного места, то это демонстрируется посредством рассказов самих горожан гиду: так, участница группы ассоциировала названное место не с фильмом, а со своими воспоминаниями о том, как во время румынской оккупации она с родителями посещала знакомых, живших в этом дворике [4].

3. *Переживание времени и уникальности города во времени, переживание гордости за город* – то есть того, что было (ностальгия), нынешнего положения города и перспектив города. Участники прогулки негодуют состоянием города в наши дни: «Ностальгическое чтение прошлого участниками выражает критику настоящего...» [4]. Они критикуют правительство, политику по отношению к городу, городских чиновников, нынешние «новострой», изменение плана города, «новое» население города и т.д.

В то же время, игнорируя временные отрезки, горожане в ходе прогулок постоянно подчеркивают уникальность Одессы и превосходство Одессы над иными городами.

4. *Чувство общности*. Название клуба, участники которого изучают город – «Моя Одесса» (это ещё и название песни Е. Кричмара): «Притяжательное местоимение «моя» предусматривает собственность и в то же время предполагает существование многих Одесс, как будто у каждого участника есть свой собственный город. Но присутствие общего рассказчика... предполагает попытку... создать общее чувство Одессы как места» [4]. На примере переживания истории участниками клуба как раз транслируется это наличие своих Одесс и «собрание» множества Одесс в единое целое.

Подводя итоги исследования, мы отмечаем, что практики горожан в ходе прогулок по городу – *практики общения, переживание истории, переживание времени и уникальности города во времени* и

чувство общности формируют идентичность с местом и транслируют попытки «реконструирования» чувства горожанина посредством контакта с историей и местами города.

### **Литература:**

1. Довбыш Е. Г. Сетевые технологии формирования городской идентичности. *Человек. Сообщество. Управление*. 2012. С. 111–118.
2. Дягилева Н. С. Теоретические аспекты городской идентичности. 2013. URL: <https://docplayer.ru/42107488-Teoreticheskie-aspekty-gorodskoy-identichnosti.html>.
3. Орлова Е. В. Социокультурные образования городской идентичности. 2018. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnye-osnovaniya-gorodskoy-identichnosti-na-primere-goroda-orenburga>.
4. Richardson T. Kaleidoscopic Odessa: History and Place in Contemporary Ukraine. *University of Toronto Press*. 2008. URL: [https://books.google.com.ua/books/about/Kaleidoscopic\\_Odessa.html?id=BmXmyel\\_q6EC&redir\\_esc=y](https://books.google.com.ua/books/about/Kaleidoscopic_Odessa.html?id=BmXmyel_q6EC&redir_esc=y).

УДК 159.923.2+130.2

**Рейдерман Илья****ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

*В данной работе автор анализирует феномен «личностной идентичности», предлагая отличать его от феномена «персональной идентичности». Если «персональная идентичность» открывается взгляду «извне», то личностное идентичность открывается взгляду «изнутри» субъекта, как соотношение внешней и внутренней ипостасей его «Я». Как показывает автор, это внутреннее, глубинное «Я» со всеми его потенциями составляет проблематичное единство экзистенциального и духовного в человеке.*

**Ключевые слова:** личностная идентичность, персональная идентичность, духовность, экзистенция.

**Рейдерман І.****ПРОБЛЕМИ ОСОБИСТІНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

*У роботі автор аналізує феномен «особистісної ідентичності», пропонуючи відрізнити його від феномена «персональної ідентичності». Якщо «персональна ідентичність» відкривається погляду «ззовні», то особистісна ідентичність відкривається погляду «зсередини» суб'єкта, як співвіднесення зовнішньої й внутрішньої іпостасей його «Я». Як показує автор, це внутрішнє, глибинне «Я» з усіма його потенціями становить проблематичну єдність екзистенціального й духовного в людині.*

**Ключові слова:** особистісна ідентичність, персональна ідентичність, духовність, екзистенція.

**Reyderman I.****THE PROBLEMS OF PERSONAL IDENTITY**

*In the article the author analyzes the phenomenon of “personal identity,” proposing to distinguish it from the phenomenon of “individual identity.” While the “individual identity” opens from the external viewpoint, the personal identity opens from the internal viewpoint within the subject, as a correlation of the external and internal incarnations of his/her “I”. As author shows, this inner, profound “I” with all its potencies constitutes the problematic unity of the existential and the spiritual in human being.*

**Key words:** personal identity, identity of personality, spirituality, existence.

Идентичность сегодня выдвинулась в ряд главнейших проблем, в ней как бы сплелись в болевой узел многие кризисные явления современности. В данной работе даётся анализ идентичности личности. Автор предлагает отличать это понятие от общеупотребительной персональной идентичности. Социологический взгляд на человека есть взгляд «извне», и персональная идентичность может быть рассмотрена в ряду других объективируемых идентичностей. Что же касается личностной идентичности, то её можно «увидеть» лишь при взгляде изнутри самого субъекта, как соотношение внешней и внутренней ипостасей его Я. Это внутреннее, глубинное Я со всеми его (зачастую нереализованными) потенциями, во всей его устремлённости – не может быть схвачено в качестве определённого объекта. И наиболее адекватный способ изучения в данном случае – методы экзистенциально-психологического и экзистенциально-философского анализа. Во введении к выпуску альманаха, посвящённого проблемам идентичности, Ю.М. Резник говорит о человеке как особом роде сущего («внешняя» идентичность), о человеке как самобытии («внутренняя» идентичность) и о человеке как метафизическом существе («трансперсональная» идентичность). «Таким образом, человек есть одновременно идеальный образ «родового человека» (взгляд «извне»), свободное существо, противостоящее диктату общества и культуры, а также осуществляющее свой собственный выбор (взгляд «изнутри»), и подобие Абсолюта, метафизическая сущность которого выражена, в частности, трансперсональностью (взгляд «свыше»)» [1, с. 15].

Принимая в целом эту концепцию, хочется не согласиться с идущим ещё от Фрейда отождествлением репрессивной функции социума и культуры. Культура, понимаемая как идеально-смысловой универсум, и есть, по нашему мнению, подлинная сфера человеческой свободы. Даже акт творчества, в котором мы трансцендируем горизонт уже существующего, – есть акт творчества культуры. Тем более творчество человеком самого себя и собственной жизни – процесс культуротворчества. В нашей работе перечисленные Ю.М. Резником три ипостаси могут быть представлены как персональная идентичность, явленная вовне, экзистенциальная идентичность и духовная идентичность. Однако личность, по мнению автора, есть проблематичное единство экзистенциального и духовного. А основой личностной духовности являются отнюдь не трансперсональные состояния, а бытие человека в культуре.

В огромном потоке работ по проблемам идентичности преобладает преимущественно социологический подход. Но набирает силу и экзистенциально-философское, культурологическое и антропологическое рассмотрение идентичности. В основном исследователи согласны с тем, что перед нами не просто кризис, связанный с глобализацией, но, выражаясь старомодно, мировой «кризис духа», кризис духовных основ бытия человека и общества. Не только философия постмодерна, но и сама практика жизни в постмодерном социуме – есть брутальный и агрессивный отказ от такого рода основ. А без оснований – человеку не на чём «стоять», он оказывается как бы «подвешен в воздухе», проявляя недюжинные усилия, чтобы утвердить себя в преходящих и страшно ненадёжных социальных ситуациях, в безосновной «текущей современности». Трудно не согласиться с А. Извековым: «Неопределенность состояния духовной свободы, сопряженная с неизбежным одиночеством в ответственности за нее, предполагает и бесчисленное количество условий, при которых данное состояние для потенциально свободной личности непереносимо» [2, с. 12]. Автор говорит о неготовности к свалившейся на нас свободе, в том числе свободе полагания смыслов. Тотальная неопределенность делает все смыслы условными и относительными.

Очень похоже, что дело не только в трансформации и разрушении многого из того, с чем идентифицировал себя человек ещё недавно. Но и в том, что от человека сегодня требуется не пассивная идентификация по принадлежности к той или иной общности, но творческая активность в созидании своей самоидентичности. Однако массовый индивид к творческой работе не привык, а социум подбрасывает ему случайные объекты для идентификации. И идентичность предстаёт не как проблема, а как некая самоподдерживающаяся функция. «Содержание идентичности меняется от ситуации к ситуации, но чувство преемственности опыта сохраняется благодаря устойчивости функции самоотождествления, присвоения опыта в качестве своего. Именно постоянство функции порождает чувство тождества «Я», несмотря на то, что актуальное содержание «Я» в зависимости от контекста может существенно меняться» [3, с. 15]. Несколько вульгаризируя такого рода представление, можно сказать, что Я – это всё, что я могу присвоить, всё, о чем я с определённой долей уверенности могу сказать «моё». При этом – если говорить именно о современном массовом индивиде, – содержание того, что он может называть «своим», может существенно меняться, но «изменение содержания» его опыта существенно не влияет на изменения его субъективного мира.

Он во всех изменяющихся обстоятельствах – тот же, и такого рода застывшую идентичность можно оценить скорее со знаком минус.

А вот прямо противоположное представление, отрицающее какую бы то ни было устойчивость идентичности: «Современный мир атакует концепцию неизменяющейся идентичности. Человек не в состоянии оставаться одним и тем же в постоянно изменяющихся ситуациях. Он вынужден жертвовать своей монолитной идентичностью, отказываться от части своей автономии и независимости, становиться всё более социально связанным, социально зависимым, социализованным» [4, с. 139]. Идентичность подменяется специализированной функцией. Неустойчивость идентичности в ситуации постмодерна выдвигает на первый план вопрос о том, что в человеке постоянно, сохраняясь в потоке изменений. Подобно постоянной Планка в квантовой физике – должна бы быть и некая антропологическая постоянная. «Однако предстоит ещё объяснить, почему люди, имеющие различную культурную идентичность, обладают общим набором качеств. Человеческая природа – это совокупность устойчивых, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа, которые присущи человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса» [5, с. 31]. Предполагается, что Антропологическая Постоянная – это «человеческая природа», так называемая родовая сущность человека, что она надбиологическая и надсоциальная, даже трансисторическая. Будь она каким-то образом в нас запрограммирована – хоть с помощью воли Божией – всё было бы намного проще. Но весь драматизм проблемы человека – в том, что его сущность ему не дана в готовом виде, в качестве чего-то абсолютно определённого. И он сам, если он хочет быть не фабричным изделием социума, вынужден всякий раз творчески отвечать на вопрос, что есть человек, и доопределять свои действия, мысли, поступки в качестве человеческих.

Идентичность в нашем понимании – есть экзистенциальная проблема. В ситуации кризиса обнаруживается разительное несоответствие персональной идентичности, своего рода неподвижной маски, предназначенной не только для других, но и для себя самого, чтобы полагать, что «со мной всё в порядке» – и того, что в человеке существует не только на глубине, но и в возможности, в идеале. Это несоответствие, будучи осознанным и болезненно переживаемым – требует от человека радикальных изменений, которые, однако, невозможны чисто волевым и сознательным образом. Кризис запускает

органический процесс экзистенциально-духовной трансформации, в итоге которой ...рождается личность. Это и есть своего рода «второе рождение». Прежнюю персональную идентичность, которая могла, к тому же, износиться и стать совершенно пустой и формальной, заменяет идентичность личности.

Рождение личности – не просто событие в жизни человека. Это новое качество жизни. До сих пор он существовал как эмпирический индивид, отождествлявший себя со своим социальным статусом и функциями, теперь же он трансформируется в существо, находящееся не просто в социуме, но в Мире, в бесконечном пространстве бытия. Стать личностью – означает обрести кроме возможности существования, каковая есть и у вещей, и у животных (Хайдеггер называет это «онтическим» уровнем) – возможность подлинно человеческого бытия.

Тут и следует сказать, что новая идентичность, идентичность личности – не есть нечто существующее стабильно, как вещь. Она существует лишь в творческом усилии, а при нехватке усилия – исчезает. Способ её существования – диалог, общение человека с собой. Но в условиях, когда «экстаз коммуникации» и условный обмен информацией делает всё более проблематичным подлинный диалог человека с другими, – неизбежно угасает и общение с собой. А ведь последнее – есть фундаментальное условие существования внутреннего мира. Человек всё меньше пребывает в самом себе, в интимной глубине себя, в причастности к целостности внутренней жизни.

Всякое впечатление и событие, всякая часть внешнего опыта – становятся «моими» не сами по себе, не просто потому, что они «связаны со мной», с актами моего я, а потому, что они «перевариваются» и попадают в систему сложных внутренних взаимосвязей, в конечном счёте, приобщаются к целостности жизни, к целому моей личности.

Человек жив, вопрошая: кто я, зачем я, следует ли делать то, что я делаю, является ли жизнь моя подлинной, или же искусной имитацией, игрой, в чём смысл этой жизни... Ипостась вопрошающего более или менее ясна, и вопрошает она, в конечном счёте, о своей идентичности, об аутентичности собственной жизни, о возможности жизни как бытия. А вот кто тот во мне, которого вопрошают? Это, пожалуй, самый главный вопрос, на который трудно дать научно обоснованный ответ. Но без попытки ответа на него самое главное в человеке, его дух, духовность – останутся всего лишь словами. Экзистенциальная философия сделала шаг в попытке ответить на этот вопрос, она обратила внимание на то начало в человеке, которое не поглоще-



но деятельностью в интересах выживания и умножения комфорта, а «проживает» жизнь, и качество этого «проживания» может быть разным, да и жизнь может оказаться как бы и не твоя... Экзистенция, трансцендируя, выводит человека за пределы социальной необходимости и обязывает его к свободе. Однако, является ли экзистенциальная свобода самоцелью? Вопрос в том, куда устремлена экзистенция, во имя чего она трансцендирует.

Исследователь экзистенциальной философии Анастасия Зиневич говорит об «антропологической концепции Г. Марселя и Е. Минковского, в которой человек понимается как единство индивидуально-экзистенциального и универсально-духовного в человеке, и обозначена необходимость особого трансэмпирического смыслового поля культуры, содержащего образы и символы человечности» [7, с. 142] (пер. с англ. Зиневич А.С.). Такова же позиция и автора данной статьи. И в таком случае «собеседников», которые ведут непрекращающийся спор-диалог во имя идентичности и личностной целостности, можно обозначить как «Эмпирическое Я» (оно же персональное) и «Духовное Я».

Последнее и является носителем универсального, общечеловеческого начала, «родовой сущности» – именно оно не позволяет человеку оставаться частным индивидом, обывателем, который блюдет исключительно «свой интерес». Оно побуждает человека подняться «над самим собой» и посмотреть на себя с некоей идеальной высоты. Оно, это духовное Я, видит меня эмпирического – и явно недовольно тем, что увидено. Но тот, кто на меня смотрит – сам по себе невидим.

Индивиду, который полностью и без остатка погружён в социальную действительность, трудно понять законы духовного (непредметного) общения. Ему понятнее взгляд Другого, с которым он себя вольно или невольно сравнивает. Согласимся с В.Ю. Даренским, что «Идентичность любого субъекта культуры (индивида или общности разных типов) конституируется как соотносённость с Другим в символическом смысле» [6, с. 39]. Но и Дух во мне – может быть истолкован как Универсальный Другой. Однако другой не как участник социальной коммуникации, а как Вечный Собеседник в духовном общении в поле культуры, как представитель человечества в его истории. В человеке есть интериоризованный Другой. Вопрос в том, какова его природа – является ли он просто представителем социума во мне, своего рода внутренним надсмотрщиком, или представителем духа культуры. Дух культуры во мне, нечто от меня неотделимое, в отличие от знаний, информации, образованности – есть основа мо-

его Духовного Я. Если в социуме Другой – есть подобие «зеркала», в котором я отражаюсь, то в общении с Духовным Я в его Универсальности – я оказываюсь как бы без зеркала. Из социального мира, в котором господствуют предметные образы, «картинки», я попадаю в мир, где звучат почти неслышимые голоса. Голос нравственного чувства, да и чувства истины и красоты, тихий зов, в котором слышна тоска по подлинной жизни.

Разговор с собой и есть скрещение голосов. Предположим, что в такого рода экзистенциальном общении с собой человек способен исцелиться, то есть обрести чаемую целостность, быть целым в Мире как Целом. Тогда мы можем говорить об обретении идентичности на духовном уровне, уровне личности. Пусть не раз и навсегда – но сейчас, в эту минуту мысли, поступка, свершения своей сущности, которая не укладывается в прокрустово ложе социальных форм, – ты есть, ты един с собой, ты переживаешь мгновение подлинного бытия.

Достигнутый результат парадоксален: я одновременно есть и существо конечное, смертное, и существо бесконечное, трансцендирующее всякие границы, всякую ограниченность. Я – существо неповторимое, уникальное, единичное, и Я – существо универсальное.

Это и есть противоречивое единство экзистенции и духа в личности, которое возможно только в усилении. Благодаря усилению в возникшем поле напряжения преобразуется всё человеческое существо, с его волей, желаниями, чувствами, и теперь его экзистенция не расстрачивается на временные социальные цели, а то и вовсе попусту, а как бы поляризуется и получает духовную направленность.

Однако тут перед нами в некотором роде идеал. А в жизни – чаще встречается шизофреническая двойственность разобщённых и противоборствующих сторон Я, а то и вовсе бегство от себя. О причинах этого написано более чем достаточно. И всё же одну из главных, на наш взгляд, причин, хочется подчеркнуть: комплексный кризис социума и культуры. То есть такой, в котором обе стороны обуславливают и усиливают кризисное состояние друг друга.

В сегодняшнем мире – совсем по Гоголю – «стало видно сразу далеко во все стороны света». То есть не стало горизонтов как пределов взгляду, не стало и, так сказать, «загоризонтного», трансцендентного. «Большие нарративы» отменены не по чьей-то воле, а просто потому, что проблематичным стало само будущее, а, значит, и возможность строить сколько-нибудь длительные планы. Исчезло время как История, а тем паче как Вечность. В этих условиях торжествует ситуатив-

ное, всецело прагматическое мышление. Мышление на «короткую дистанцию» – на стометровку и не более.

В этих условиях особую роль в сохранении личностной идентичности, да и самой личности, оберегаемой от распада, разрушения, – принадлежит культуре. Культуре не как сумме информации, приобретаемой в процессе образования, а как вместилищу коллективного духа человечества. Дух/овное Я – возможно лишь тогда, когда мы подключаемся к диалогу в культуре, продолжающемуся, несмотря ни на что, в Большом Времени.

### **Литература:**

1. Резник Ю. М. Образы человека как основания для постижения его идентичности (введение). *Вопросы социальной теории*. Т. IV. Москва: ИФ РАН, 2010.

2. Извеков А. И. Междисциплинарное определение идентичности. СПб: Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. 2015. № 177.

3. Сапожникова Р.Б. Анализ понятия «идентичность»: теоретические и методологические основания. *Вестник ТГПУ*. Вып. 1 (45). Серия: ПСИХОЛОГИЯ. Томск, 2005.

4. Короленко Ц. П., Дмитриева Н. В., Загоруйко Н. В. Идентичность. Развитие. Перенасыщенность. Бегство. Новосибирск, 2007.

5. Гуревич П. С., Спинова Э. М. Идентичность как социальный и антропологический феномен. Москва: Канон+, 2015.

6. Даренский В. Ю. Диалогические «механизмы» формирования культурной идентичности. *Актуальні проблеми духовності: зб. наук. пр.* Вип. 8. Кривий Ріг : Видавничий дім, 2007. Zinevych A. S. The existential and the spiritual in the existential anthropology of G. Marcel and E. Minkowski. *Anthropological Measurements of Philosophical Research» («Антропологічні виміри філософських досліджень»)*. Вип. 14. Днепр, 2018. С. 142–157.

УДК 329.275:316.32

Руда Леся

## СПІВІДНОШЕННЯ ГЛОБАЛЬНИХ ТА ЛОКАЛЬНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ СИСТЕМ

*Сьогодні, коли людство перетнуло межу третього тисячоліття, як ніколи гостро постало питання подальшої долі цивілізації. Вивчення історико-культурологічних парадигм глобальних цивілізаційних проблем являє собою пріоритетний інтерес для сучасного суспільства та визначення його майбутнього.*

**Ключові слова:** цивілізація, глобальна цивілізація, локальна цивілізація.

Рудая Л.А.

## СООТНОШЕНИЕ ГЛОБАЛЬНИ ЛОКАЛЬНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ СИСТЕМ

*Сегодня, когда человечество преодолело рубеж третьего тысячелетия, как никогда остро встал вопрос дальнейшей судьбы цивилизации. Изучение историко-культурологических парадигм глобальных цивилизационных проблем представляет собой приоритетный интерес для современного общества и определения его будущего.*

**Ключевые слова:** цивилизация, глобальная цивилизация, локальная цивилизация.

Ruda L.

## RELATIONSHIP BETWEEN GLOBAL AND LOCAL CIVILIZATION SYSTEMS

*Today, when humanity has crossed the limit (edge) of the third millennium, the question of fate of civilization has appeared as sharp as never before. Studying of the historical-cultural paradigms of global civilization problems is the major interest of modern society for definition of its future certainly.*

**Key words:** civilization, global civilization, local civilization.

**Актуальність проблематики дослідження.** Рубіж XX-XXI ст. характеризується світовими глобалізаційними процесами, що проявляються в усіх сферах життєдіяльності суспільства. Якщо до по-

чатку XX ст. цивілізаційна інтеграція характеризувалася переважно культурними та релігійними процесами, то на рубежі XX-XXI ст. ці процеси пов'язані з економічним та політичним об'єднанням регіональних спільнот. Наголосимо, що економічний та політичний глобалізаційний процес ґрунтується на утворенні наднаціональних фінансово-економічних організацій та державно-політичних утворень, а глобалізаційний процес пов'язаний з формуванням культурно-релігійно-інтелектуального простору – інформаційного суспільства, або ж глобальної цивілізації.

**Метою написання статті є:** аналіз концепцій еволюції планетарних цивілізацій в умовах глобалізації. Відповідно до поставленої мети, **основне завдання статті** – аналіз нового світового порядку в XXI столітті з позицій дослідження розвитку глобального світу в XX та XXI століттях.

**Ступінь розробки теми дослідження.** Деякі аспекти дослідження перспектив розвитку цивілізаційного простору в XXI столітті відображені в працях Е. Тоффлера «Третя хвиля», Л. Шершньова «Контури нового світоустрою XXI століття (цивілізаційний підхід)», М. Кравчука «Концептуальна еволюція теорії глобалізації», Ю. Павленка «Цивілізаційні аспекти глобальних протиріч у сучасному світі». В даних працях розглядаються окремі аспекти взаємодії та розвитку провідних країн світу і можливості подальшого розвитку єдиної цивілізації, що об'єднуватиме переважну більшість країн земної кулі.

**Виклад основного матеріалу.** Світовий порядок, який формується в сучасний період, заснований на відносинах між цивілізаціями: схожі суспільства співпрацюють одне з одним, країни групуються навколо провідних держав своєї цивілізації. Сучасні цивілізації – це не тільки скарбниці традицій, ритуалів, світоглядів, але й відповіді світових культур на виклики духовності складного планетарного буття, це запорука політичної життєздатності сучасного людства. Східні цивілізації впродовж століть розвивали особливі моделі політичних систем, яких дотримуються і сучасні східні країни, що значно відрізняються від ліберальної демократії, яка склалася в західній цивілізації. Співставлення цінностей, які притаманні східним та західним цивілізаціям, породжують не лише протиріччя між даними цивілізаціями, а сприяють позитивному взаємообміну політичними, культурними, економічними та іншими надбаннями цих спільнот. Як зазначав С. Хантінгтон, «...люди різних цивілізацій по-різному дивляться на відносини Бога і людини, індивіда і групи, громадянина і держави; права і обов'язки, свобода і примус мають для них різні значення.

Причому ці відмінності формувалися століттями і не зникнуть найближчим часом. Ці відмінності не обов'язково означають конфлікт, а конфлікт не обов'язково означає насильство. Однак впродовж століть найкривавіші і найтриваліші конфлікти зароджувалися через відмінності між цивілізаціями...» [1, с. 35].

Поряд з історико-культурним розумінням цивілізацій, в ХХ ст. дослідники розвили теорію стадіального розвитку людства, згідно з якою людство вже пройшло доіндустріальну та індустріальну стадії розвитку і в ХХ ст. розпочалася четверта стадія розвитку людської цивілізації – постіндустріальна. Перетворення індустріального суспільства в постіндустріальне можна охарактеризувати як четверту глобальну наукову революцію, в ході якої відбувається зародження інформаційної цивілізації в загальнолюдському масштабі [2, с. 8].

Формування світових цивілізацій стало можливим завдяки досягненню успіхів у різних сферах суспільного життя, науці, техніці, культурі, і спричинило одночасну появу глобальних проблем, які в окремих випадках вже стали немовби звичними, «з наявністю яких люди звиклися як з неминучістю і в міру своїх можливостей прагнуть нейтралізувати або пом'якшити їх негативну і руйнівну дію» [3, с. 3]. До речі, слід зазначити, що факт звикання людей до цих проблем є теж вельми небезпечним, оскільки при цьому вони втрачають пильність та забувають про можливість перетину деякої небезпечної межі, за якою виникають необоротні явища, які вже є невідворотними. Ці проблеми проявляються через кризи, зокрема в області охорони здоров'я, освіти, культури тощо. Наявність зростаючої тенденції до створення криз в світовому масштабі дозволяє говорити про можливість глобальної кризи цивілізації.

Кожна не вирішена, неподолана проблема є загрозою у відповідних сферах людської життєдіяльності. Усвідомлення цієї загрози дозволяє вжити превентивних заходів для зменшення потенційної небезпеки. Цього можна досягти через налагодження та посилення діалогу культур у глобально-цивілізаційному контексті на основі двох основних моделей розвитку цивілізацій в майбутньому:

1. Провідні цивілізації сучасного світу загинуть. Спираючись на теорію А. Тойнбі про «вдмирання» цивілізацій, була висунута ідея, що основні цивілізаційні системи життєдіяльності суспільства зникнуть і на їхньому місці утворяться інші, цілком нові.

2. Інша точка зору спирається на тезу про те, що зараз слід розглядати цивілізації не в локальному чи регіональному вимірах, а в глобальному. Відповідно до даної теорії, глобальні кризи цивілізації

стосуються не окремих цивілізацій, а їх об'єднання, тобто глобальної цивілізації.

Якщо цивілізації, які існували раніше, носили регіональний характер і відображали духовні особливості людей, що проживали в даному регіоні, то нова глобальна цивілізація. Що почала розвиватися в кінці ХХ ст., є об'єднуючою ланкою як усіх людей, так і людей з навколишнім світом. Глобальна цивілізація характеризується взаємодією існуючих локальних цивілізацій. Кожна така цивілізація здійснює свій вплив на глобальну цивілізацію, таким чином сприяючи загальному цивілізаційному розвитку останньої. Взаємодія між локальними цивілізаціями сприяє процесу модернізації.

Аналізуючи сучасний стан розвитку міжнародних відносин та стратегій геополітичного розвитку, можна визначити основні варіанти розвитку світових цивілізаційних утворень. Впродовж останніх десятиліть простежується прагнення створити єдину світову організацію чи державне утворення. Проте практика показує, що без економічної, політичної, соціальної та культурно-духовної інтеграції в єдину систему цінностей прагнення залишатиметься не здійсненим, оскільки сучасні світові організації ґрунтуються лише на одній чи декількох сферах діяльності. Об'єднання ж за всіма напрямками може носити лише регіональний характер. Це пояснюється етнічною, культурною, релігійною та світоглядною різноманітністю народів, що проживають на певному континенті чи регіоні. Враховуючи вище зазначене, можна стверджувати, що в майбутньому світова спільнота буде розвиватися як глобально-локальна цивілізація.

Глобально-локальна цивілізація – це цивілізація загальносвітового характеру, яка включає в себе низку локально-регіональних цивілізацій.

Локально-регіональна цивілізація – це цивілізація, що сформувалася в певних географічних регіонах на основі спільних духовно-релігійних, економічних, соціальних чи політичних цінностей, та розвивається в дусі провідних світових тенденцій, але із збереженням цінностей, притаманних даному регіону.

До локально-регіональних цивілізацій, перш за все, буде відноситися ісламська цивілізація, яка і зараз, піддаючись процесам глобалізації, протистоїть вестернізації. Ще одним прикладом даного типу цивілізацій може бути африканська цивілізація, яка, в силу регіональних та економічних факторів, розвивається індивідуальним шляхом. На даний момент, аналізуючи розвиток світових регіональних утворень, можна виділити декілька великих локально-регіональних

цивілізацій: ісламська, африканська, азіатська, близькосхідна, буддистська, західноєвропейська, американська, латиноамериканська, східноєвропейська, російська та тихоокеанська.

Даний поділ на локально-регіональні цивілізації є досить умовним, оскільки кожна така цивілізація складається з низки мікроцивілізацій. Цей тип цивілізаційних утворень входить до північно-західного та південно-східного напрямків розвитку цивілізацій.

Глобально-локальна цивілізація за своєю структурою можлива в трьох варіантах:

1. Єдиний світовий механізм зі спільною політичною та економічною сферами та з розрізненою соціально-культурною сферою.

2. Декілька великих державно-організаційних утворень, які носять локально-регіональний характер та розвиваються в співробітництві з іншими утвореннями даного типу.

3. Світове співтовариство, що ґрунтується на політичному та економічному співробітництві окремих регіональних утворень, які зберігають соціально-культурні особливості даних регіонів.

**Висновки.** Цивілізації, які розвиваються в умовах глобалізації світу, здійснюють досить вагомий вплив на розвиток одна одної, але при цьому більш розвинені країни не допускають стрімкого розвитку інших держав. А це впливає в протистояння не тільки держав, що відносяться до різних цивілізацій, але й різного економічного розвитку. Формування єдиної світової цивілізаційної системи досить складний процес, який включає в себе процес об'єднання локально-регіональних цивілізацій в глобальну цивілізацію.

### **Література:**

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? *Полис.* 1994. № 1. С. 33–49.
2. Нечитайло В. Н. Информационная парадигма прогресса. Москва: Инфо-пресс, 1991. 320 с.
3. Зоценко О. В. Інформаційне суспільство: ознаки і динаміка. *Інтелект. Особистість. Цивілізація: Тематичний збірник наукових праць із соціально-філософських проблем.* Донецьк: ДонДУЕТ, 2004. № 3. С. 68–76.



УДК 821.161.2+821.162.1].09:7.049:304(477.83-25)

**Балинська Дзвенислава**

## **ЛЬВІВ У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ**

*Аналізується образ Львова, відображений у свідомості мешканців українсько-польського прикордоння, у спогадах різних поколінь: мемуарах, романах, повістях, оповіданнях і навіть легендах. Це місто розглядається як символ для українців (як один із культурно-політичних центрів Західної України) і поляків (як один із бастионів їхньої культури на східних теренах). Підкреслюється унікальність Львова – особливого урбаністичного феномену на пограниччі різних культур, його незвичайна роль в історії України, Польщі та Центрально-Східної Європи загалом.*

**Ключові слова:** Львів, українсько-польське пограниччя (прикордоння), мемуаристика, полікультурність.

**Балынская Д.**

## **ЛЬВОВ В КОНТЕКСТЕ УКРАИНСКОГО-ПОЛЬСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ**

*Анализируется образ Львова, запечатленный в сознании жителей украинского-польского пограничья, в воспоминаниях разных поколений: мемуарах, романах, повестях, рассказах и даже легендах. Этот город рассматривается как символ для украинцев (как один из культурно-политических центров Западной Украины) и поляков (как один из бастионов их культуры на восточных территориях). Подчеркивается уникальность Львова – особенно урбаністического феномена на границе разных культур, его необычная роль в истории Украины, Польши и Центрально-Восточной Европы в целом.*

**Ключевые слова:** Львов, украинско-польское пограничье, мемуаристика, поликультурность.

**Balynska D.**

## **LVIV IN THE CONTEXT OF THE UKRAINIAN-POLISH BORDER**

*The author is analyzed the image of Lviv, which reflected in the consciousness of the inhabitants of the Ukrainian-Polish borderland, in the memoirs of different*

*generations: novels, stories, stories and even legends. This city is considered as a symbol for Ukrainians (as one of the cultural and political centers of Western Ukraine) and Poles (as one of the bastions of their culture in the eastern territories). The uniqueness of Lviv is emphasized – a special urban phenomenon on the borders of different cultures, its unusual role in the history of Ukraine, Poland and Central and Eastern Europe in general.*

**Key words:** Lviv, Ukrainian-Polish borderland (borderline), memoiristics, multiculturalism.

У свідомості мешканців українсько-польського прикордоння, зокрема Галичини, крім реального сучасного Львова, існує ще Львів віртуальний, який відображений у спогадах різних поколінь: мемуарах, романах, повістях, оповіданнях і навіть легендах. Це місто стало символічним для українців (як один із культурно-політичних центрів Західної України) і поляків (для яких воно було одним із bastionів їхньої культури на так званих «Східних кресах»).

В українській національній свідомості Львів іноді розміщують в одному ряду зі столицею Києвом, у польській – із Краковом і навіть Варшавою.

«Львівська» мемуаристика та есеїстика закорінена ще у XVI–XVIII ст.ст. (згадаймо, наприклад, «Потрійний Львів» Бартоломія Зіморовича, записки Петра Кунацака, Михайла Гунашевського, хроніку родини Вільчків тощо.) Але тільки у XIX ст. виникає своєрідний «стандарт» спогадів, який у багатьох ознаках зберігся й досі. Йдеться, зокрема, про мемуари Бенедикта Григоровича (1), де Львів відтворено очима австрійського урядовця середини XIX ст.: кар'єрний шлях пересічного службовця, його мешкання, економічні проблеми на тлі відносно «спокійних» часів та картину Львова під час бурхливого 1848 р.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. зароджується міф «щасливого Львова»: веселого, молодого, динамічного міста. Про це йдеться у творі Станіслава Лясковницького «Шпага – багнет – ланцет» (2) (спогади, видані уже після Другої світової війни). З одного боку, тут вибудовується образ «медичного Львова», осердям якого для автора стала хірургічна клініка (звідси – «ланцет»). На протилежному полюсі тексту – напівбогемний світ львівських кав'ярень і товариське життя у чисельних спортивних клубах (звідси – «шпага»).

Варто згадати також художньо-літературні еквіваленти «польсько-Львова під австрійською вівіскою». Серед них, як правило, виділяють роман Яна Парандовського «Небо пломеніє» (3). Атмосфера

міського життя за австрійських і польських часів тонко передана й у праці Юзефа Вітліна «Мій Львів» (4). У цих та інших спогадах і художніх творах, які відображають «австрійський» Львів, проявляються дві основні тенденції: з одного боку – образ неповторного багатокультурного міста, «осідок трьох митрополитів», де співіснують різні народи; з іншого – протиставлення польського та українського Львова.

Перша світова війна та повоєнні події змінили попередні уявлення про Львів, загостривши увагу власне на різниці між польським та українським містом. Це торкнулася й мистецтва, зокрема літератури. Насамперед, це стосувалося образу українсько-польського воєнного протистояння. Польська мемуарна і художня література про ці події була досить масштабною. Однією з улюблених тем став міф «львівських дітей», які воюють з українськими «загарбниками». Саме цей сюжет стає одним із основних у другому творі Мірослава Безлуди – «Юзько – польський солдат» (1934), де львівський «батар» під впливом війни з українцями перетворюється на свідомого поляка.

Найпоширеніший образ міжвоєнного Львова у польській літературі відображено у творі «Високий Замок» Станіслава Лема (5). Тут Львів – це згусток дуже особистих вражень дитини, а потім юнака; це світ щасливих спогадів, а не болючої реальності. Центрами цього світу стають цукерні, батьківське мешкання письменника на вулиці Брасівській, школа біля Порохової вежі, сам Високий Замок – місця, які міцно ввійшли у дитячу свідомість майбутнього літератора. Картина Львова у творі Станіслава Лема змінюється у міру того, як розгортається його розповідь. Оптимістичний на початку книги образ міста поступово обростає песимізмом: спогади завершуються згадками про передвоєнні клопоти, війну і знищення єврейського гетто. Зрештою, Львів дитинства стає для автора мертвим містом, від якого залишаються лише спогади.

В українській літературі образ Львова 20–30-х рр. ХХ ст. дещо подібний, але водночас і відмінний від того, який створила польська література. Насамперед, це стосується спогадів про листопадові дні 1918 р. у Львові (для прикладу, «Перший листопад у Львові» Михайла Гуцуляка). Тут виник образ давнього княжого міста, яке українські січові стрільці намагаються визволити з рук польських окупантів. У цьому ж контексті вибудована концепція й решти українських спогадів, що торкаються міжвоєнного Львова. Серед них мемуари Лева Біласа («Оглядаючись назад. Пережите 1922-2000 і передумане») (6), які дещо схожі на книги Юзефа Вітліна і Станіслава Лема. Львів

для Біласа – це вихідний пункт роздумів про психологію дитинства і юності, про геополітичну ситуацію у Європі і те, як її сприймали українці, про зміни у світогляді тогочасного львівського інтелігента і про їх причини. Тут Львів – категорія не тільки історична, але й історіософська.

Більшість спогадів «львівських» українців мають фактологічний або ж «сентиментально-фактологічний» характер. Чимало з них присвячені окремим організаціям: українській Академічній гімназії та Духовній семінарії (пізніше – Богословській академії), гімназії Українського Педагогічного Товариства імені Іллі та Івана Кокорудзів, гімназії сестер-василіанок тощо. В інших випадках Львів постає як місто родинної історії. Наприклад, мемуари Лариси Крушельницької «Рубали ліс. Спогади галичанки», де довоєнне місто постає «острівцем щастя» на тлі пізнішої трагедії – депортації і знищення її сім'ї на «Великій Україні» (7). Однак образ міжвоєнного Львова тут лише як фон, контекст, периферія. Хоча деякі твори українських письменників були присвячені так званій субкультурі «львівської вулиці» (це, зокрема, невеликі повісті та оповідання Богдана Нижанківського та Івана).

Попри це, виникає й поетичний образ міжвоєнного Львова. Це – близьке, але водночас відчужене від людини місто «мертвих авт», плакатів, і «панів у сірих плащах», місто цинічне і водночас містичне, таємниче – як у поезіях Богдана-Ігоря Антонича.

Образ довоєнного, польського Львова у літературі плавно переходить в образ Львова 1939–1941 рр. та зливається з картиною воєнного міста. Спогади Романа Волчука («Спомини з передвоєнного Львова і воєнного Відня») (8) містять три компоненти: родинну історію; суспільні зміни, викликані приходом радянської влади («визволителів»); німецький «новий порядок» та активне життя українських організацій.

Відтоді сформувалося протиставлення образів радянського й німецького Львова. З одного боку, виникає картина «сірого» радянського Львова, який шокує корінних мешканців, але водночас приваблює «прибульців зі Сходу». У цьому контексті польський та український образ міста несподівано зближуються. Польські автори зображають україно-радянський передвоєнний Львів абсолютним нонсенсом, непорозумінням, містом черг і злиднів. Натомість в українській мемуаристиці погляд на радянський Львів дещо роздвоєний: присутні як позитивні, так і негативні оцінки (радість від досить поверхової українізації і жах від останніх днів червня 1941 р., коли відкрилися тюрми НКВС).

Хоча зображення «німецького» Львова також неоднозначне: у спогадах Остапа Тарнавського, Володимира Кубійовича, Юрія Шевельова бачимо спочатку напіввілюзорний образ відносно щасливого для українських інтелектуалів міста; але виникає і негативний образ Львова як міста терору, де розстрілюють закладників і знищують євреїв, і де розвивається польський та український рухи опору. Особливо слід згадати мемуари Євгена Наконечного «Шоа у Львові». Крізь призму дитячих спогадів автора тут показано не тільки драму Голокосту у Львові, але й роль українців у порятунку євреїв. Зрештою, тут бачимо цілий клубок мотивів: від життя робітничих кварталів Львова у воєнні та передвоєнні роки до зворушливої дружби львівських дітей – євреїв і не євреїв – на тлі знищення гетто (9).

По-своєму відображений Львів у творах української радянської літератури. Тут встановився чіткий канон зображення Львова як міста, розбудженого до нового життя «Золотим Вереснем». Потім, у роки окупації, – як «кубло» фашизму, буржуазного націоналізму і греко-католицизму, з якими боролися комуністи-підпільники. Починаючи з 1944 р. – знову як визволене щасливе місто.

Львів 50-их асоціюється з чистотою помешкань, домогосподарками, консьержками і няньками, які дотримувалися «польських» порядків і манер. Натомість Львів 70-их, жителями якого стають також мешканці довколишніх сіл, на думку Г. Комського, вже втрачає європейське обличчя і потрохи люмпенізується. Образ міста, яке, українізуючись, втрачає свій «дух», стає одним із наскрізних і у прозі Ігоря Клеха (10). У польськомовному варіанті книги есеїв Олександри Матюхіної «В совєцькім Львові. Щоденне життя міста в 1944-1990 рр.» (11) релікти старого польського Львова протиставлено новому, «селянському» місту.

Для поляків, особливо вихідців з Галичини, радянський Львів асоціюється з одноманітним люмпенізованим натовпом. Тому в повоєнній польській літературі й мемуаристиці виникають два образи Львова: міста колишнього, «вирваного з польських грудей», і теперішнього, в якому господарюють ті, для кого воно «чуже». У польській мемуаристиці та художніх творах фігурує цілком зрозуміла ностальгія колишніх львів'ян за втраченим містом. Так, у пронизаній інтелектуалізмом поезії Збігнева Герберта одним із наскрізних мотивів стає повернення «пана Когіто» у Львів, його мандрівка шляхами спогадів, а не місцями реалій.

В українському літературному дискурсі 80-х рр. ХХ ст. також простежуються різні образи Львова. З одного боку, тут проявляють-

ся ідеологічні настанови компартії: намагання «прославити» його як індустріальне місто у руслі «виробничих» тем соцреалізму. З іншого – відчувається прагнення реконструювати історичне минуле Львова (наприклад, цикл романів Романа Іваничука «Манускрипт з вулиці Руської», «Вода з каменю», «Шрами на скалі»).

Новий образ Львова як центру національно-релігійного відродження, міста мітингів і демонстрацій виникає у літературі у 90-х рр. ХХ ст. У текстах українських літераторів переосмислюється образ довоєнного та радянського міста. Приклад цьому – автобіографія того ж Романа Іваничука «Благослови, душе моя, Господа...» (12), де акцентовано на існуванні українського Львова у межах Львова радянського. Це породжує образ міста як нового П'ємонту, з якого розповсюджується ідея української державності на решту території України.

Ще один варіант трактування цієї теми – спогади Миколи Петренка «Лицарі пера і чарки», де створено нетиповий образ «богемного» Львова радянської доби. У книзі Ілька Лемка (псевдонім Іллі Семєнова) «Львів – понад усе!» радянський Львів постає осередком незалежної молодіжної культури 70–80-х рр. Водночас у цих мемуарах помітне бажання відновити втрачені зв'язки між до- і післявоєнним Львовом, зокрема між «школою Лема» і радянською й пострадянською 8-ю школою, між символічними Високим Замком (у Лема) і «Святим садом» (у Лемка) тощо. Так, автор споминів частково намагається відродити старий міф Львова.

Молодше покоління письменників створює свій, «андерграундний» образ міста, зокрема його мистецького середовища 80–90-х рр. ХХ ст., як у книзі Надії Мориквас «За нас – у Львові» (13). Нарешті, у кінці 90-их та початку 2000-их рр. виникає постмодерний погляд на пострадянський Львів – місто, де поєднані елементи різних культур (романи та есеї Юрія Андруховича, «Повернення у Леопольс» Віктора Неборака тощо). Особливо гостро молоді інтелектуали акцентують на різниці між реальним – поруйнованим та ідеальним – досконалим Львовом. Тут показовою є перекладена польською мовою збірка «Львів. Три есеї», де вміщені нариси українських авторів Юрія Прохаська, Юрія Іздрика та Наталі Сняданко. Одним із леймотивів цієї книги (а водночас міні-альбому) можна вважати витримане у дусі постмодерну метафоричне порівняння того ж Юрія Прохаська: *«Львів може збивати з пантелику, провадити на манівці, вдавати, що є іншим, іншого кольору, але шанс пізнати його ми отримуємо лише тоді, коли зрозуміємо: Львів має, по суті, колір пожовклого па-*

неру» (14). Це веде автора до іншого образу – картини міста, будинки якого схожі на книги, які кожен читає по-своєму; міста-бібліотеки, яку кожен використовує так, як уміє, знає і може. Змінюються покоління «читачів» – жителів, твердить Прохасько, які водночас є й бібліотекарями – власниками та «інтерпретаторами» міста, у якому живуть.

Отож, можна вважати, що мемуарні та художньо-літературні образи Львова ХІХ – початку ХХІ ст. у польській та українській традиції споріднені й відмінні водночас. Тут можна простежити три основні тенденції:

- емоційно-естетичне замилювання містом, його історією та пам'ятками архітектури;
- виразну національну домінанту, прагнення протиставити «чуже» сприймання Львова «своєму» (українське – польському чи навпаки) на тлі ностальгії за втраченим містом;
- іронію та критицизм, бажання побачити місто відсторонено, «збоку».

І всі ці прагнення настільки ж сильні, як і бажання просто захоплюватися Львовом без будь-яких коментарів. Цей момент об'єднає більшість спогадів про це місто, в одних випадках затушовуючи національні, конфесійні та політичні суперечності, а в інших – навпаки, підсилюючи їх. Але при цьому більшість мемуаристів підкреслюють унікальність Львова – особливого урбаністичного феномену на пограниччі різних культур, його незвичайну роль в історії України, Польщі та Центрально-Східної Європи загалом.

### Література:

1. Gregorowicz W. Pamiętnik. *Pamiętniki urzędników galicyjskich*. Kraków, 1978. S. 35–353.
2. Laskownicki S. Szpada, bagnet, lancet. *Moje wspomnienia*. Wrocław, 1970.
3. Парандовський Я. Небо пломеніє / Пер. з пол. Львів, 1978.
4. Wittlin J. *Mój Lwów*. Warszawa, 1991; фрагмент у перекладі українською: Вітлін Ю. Мій Львів. *Критика*. 2002. Ч. 7–8. С. 35–37.
5. Лем С. Високий Замок / пер с. пол. Львів, 2003.
6. Білас Л. Оглядаючись назад. Пережите 1922–2000 і передумане. Львів, 2005.
7. Крушельницька Л. Рубали ліс. Спогади галичанки. Львів, 2001.
8. Волчук Р. Спомини з передвоєнного Львова і воєнного Відня. Київ, 2002.

9. Наконечний Є. «Шоа» у Львові. Львів, 2004.
10. Клех И. Костел на Привокзальной. *Ї. Число 29: Геній місця / Genius Loci*. Львів, 2003. С. 277–283.
11. Matyukhina A. W sowieckim Lwowie. *Życie codzienne miasta w latach 1944–1990*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2000. Дет. про концепцію авторки див: Чорновол І. Bastion тримається. *Критика*. 2004. Ч. 1–2. С. 21–23.
12. Іваничук Р. Благослови, душе моя, Господа... Львів, 1993.
13. Мориквас Н. За нас – у Львові. Міти і міфи. Львів, 2001.
14. Prochańsko J. Lwowskie epifanie. *Lwów. Trzy eseje*. Kraków, 2005. S. 31.
15. Котинська К. Львів, не зовсім реальний. *Критика*. 2002. URL: [https://krytyka.com/ua/articles/lviv-ne-zovsim-realnyu?domain\\_switch=full](https://krytyka.com/ua/articles/lviv-ne-zovsim-realnyu?domain_switch=full).
16. Leopoldis Multiplex: Інтерпретація образу Львова в сучасній українській публіцистиці / Упорядники І. Балинський та Б. Магіяш. Львів: Грані-Т, 2008.



УДК 130.2:821.4

**Недільська Аліна****АРХЕТИП СІМ'Ї: МИФОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТЯ  
ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
НАРОДІВ ВЕРХНЬОЇ ГВІНЕЇ**

*Стаття присвячена проблемі формування культурної ідентичності на основі архетипічних засад, однією з форм реалізації яких є міф. Методом інтерпретативного аналізу, досліджуються тексти міфів окремих народів Верхньої Гвінеї. Авторка розглядає архетип Сім'ї як один із ключових чинників формування культурної ідентичності у даному регіоні.*

**Ключові слова:** міф, культурна ідентичність, архетип, Верхня Гвінея, метод інтерпретативного аналізу.

**Недильская А.****АРХЕТИП СЕМЬИ: МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ  
ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ  
НАРОДОВ ВЕРХНЕЙ ГВИНЕИ**

*Статья посвящена проблеме формирования культурной идентичности на основе архетипических положений, одной из форм реализации которых есть миф. Методом интерпретативного анализа, исследуются тексты мифов конкретных народов Верхней Гвинеи. Автор рассматривает архетип Семьи как один из ключевых факторов формирования культурной идентичности в данном регионе.*

**Ключевые слова:** миф, культурная идентичность, архетип, Верхняя Гвинея, метод интерпретативного анализа.

**Nedilska A.****FAMILY ARCHETYPE: THE MYTHOLOGICAL BASIS  
FOR THE CULTURAL IDENTITY FORMATION  
IN UPPER GUINEA PEOPLES**

*The article deals with a problem of cultural identity formation on the basis of archetypal principles which are implemented in myth. Using the interpretive analysis method the texts of certain Upper Guinea peoples*

*myths are investigated. The author considers the Family archetype as one of the key factors in the formation of cultural identity in the region.*

**Key words:** *myth, cultural identity, archetype, Upper Guinea, method of interpretive analysis.*

Міф будучи феноменом культури виконує багато функцій, які спрямовані на керування різноманітними сферами людської діяльності. Особливий інтерес представляє здатність колективного несвідомого виступати важливим простором формування та закріплення культурної ідентичності народу у породженому ним міфі.

Вивчення міфу має давню традицію, яка бере свій початок ще з античної філософії. Нова хвиля зацікавленості міфологією особливо помітна у добу Ренесансу, що сприяло і теоретичному обґрунтуванню міфу, про це свідчить творчість Ф. Бекона та пізніше Дж. Віко.

Станом на ХХ століття, міф досліджували із точки зору етнографії Е. Тейлор, Дж. Фрезер та К. Леві-Строс, із соціологічного погляду Б. Малиновський та Л. Леві-Брюль, не менш важливим був і психоаналітичний (З. Фройд, К. Юнг) та семіотичний (Р. Барт) аспекти вивчення міфу.

Наприклад, Дж. Фрезер процес формування людського світогляду уявляє як пряжу, зіткану з ниток трьох кольорів «чорної нитки магії, червоної нитки релігії та білої нитки науки» [6], відводячи міфу не менш важливе значення у формуванні людського світогляду, ніж релігії чи науці.

К. Леві-Строс, намагаючись відповісти на питання, чому міфи, створені різними народами (які проживають далеко один від одного і навряд чи мали культурні зв'язки) дуже часто подібні за сюжетом та основними складовими міфу [4]. У цьому аспекті К. Леві-Строс частково поділяє думку К. Юнга про те, що міф зачіпає підсвідомий рівень мислення представника будь-якої культури, в основі якого існують універсальні «міфологічні сюжети», що згодом отримують назву архетипи.

Крім цього, К. Юнг вважає, що образи колективного несвідомого можуть позасвідомо передаватися з покоління в покоління, тому що «міфи закладені у структуру людської свідомості» [7].

Розглянувши різноманітність філософських поглядів щодо міфів, варто зауважити, що деякі філософи пов'язують створення міфу із неусвідомлюваним, що є основою мислення людини, як представника конкретної культури, а відповідно і основою «побудови» цієї ж культури (починаючи з міфів і поступово переходячи до все

складніших форм культури). Це підсвідоме К. Юнг називає архетипом і сам зауважує на його культуротворчій функції [7, с. 184].

Актуальним видається дослідження архетипічних засад культури, на прикладі міфів тих регіонів, які ще не перейшли на щабель високого технічного розвитку (або зробили це відносно недавно), тому що саме у даній культурній ситуації, міф не втратив свою первинну світоглядну функцію. Одним із таких регіонів є субрегіон Верхня Гвінея, який розташований на території Західної Африки та входить до складу тропічно-африканського культурного регіону.

Варто зауважити, що попереднє проведене нами дослідження, яке мало на меті дослідити роль міфу у формуванні етнічної ідентичності народів Верхньої Гвінеї дозволило зробити висновок, що межі етнічної та національної ідентичності у даному регіоні не збігаються. Це можна пояснити тим, що розселення представників певного етносу відбувається внаслідок багатьох суспільно-історичних процесів, і в усіх розглянутих випадках, розселення певного етносу не відбувається виключно в межах однієї країни. Якщо національна ідентичність більшою мірою пов'язана із державотворенням, яке базується на політичному та економічному чинниках і здатна реалізуватися на свідомому рівні, то архетипні засади етнічної ідентичності формуються у площині колективного міфологічного світогляду.

Тепер спробуємо виокремити в конкретних міфах культур Верхньої Гвінеї архетипні побудови, які під час еволюції цих культур вилилися у комплекс культурних рис і мали вплив на формування етнічної ідентичності.

Для реалізації мети нашого дослідження, звернемося до методу аналізу культур К. Гірца, який виокремлює кілька обов'язкових складових: знак (символ), уявлення про світобудову та щось абстрактне, яке передається із покоління в покоління і сприяє збереженню ідентичності цієї культури (щодо останнього складника, можемо провести паралель із визначенням юнгівського архетипу). Структуруючи перераховані складники, К. Гірц пропонує дослідження певної культури за такою схемою:

I – знаково-символічний рівень, який передбачає дослідження невербальних текстів, тобто цей етап базується на аналізі конкретних артефактів.

II – комунікативний рівень: на основі аналізу цих архетипів, можемо виокремити певні ідеологічні та ментальні риси, притаманні представникам даної культури (актуальна для цього суспільства картина світу).

III – генетичний рівень: декодування ментальності, картини світу на основі тлумачення артефактів, тобто відбувається виокремлення конкретних генетичних архетипів, які є основою формування культурних універсалій даної культури [2].

Описаний метод аналізу є доречним для нашого дослідження тому, що нашим завданням є знайти зв'язок між культурними рисами та текстами цієї культури з метою виокремлення архетипів що стали важливим чинником формування культурної ідентичності регіону.

Перейдемо до конкретних прикладів.

У космогонічному міфі племені Йоруба говориться, що за створення світу відповідають божества Олорун та Оріша, перший віддав «наказ» про створення світу, а вже Оріша безпосередньо створює світ [9]. Тобто ми бачимо, що створення світу відбулося не в один момент одним богом, а послідовно, з «передачею повноважень» від одного божества до іншого.

Схожий метод «розподілу обов'язків» ми бачимо і в космогонічному міфі Еве: коли бог Маву виступає «ідейним натхненником» створення світу, а реалізатором ідеї є королівський Пітон, це пояснюється тим, що Маву просто не знав, що має бути створено у світі і тому переклав цей обов'язок на Пітона [9], який і зайнявся створенням порядку (відділив землю від води, посадив рослини і запусив рибу у воду).

Ще один приклад космогонічного міфу, у племені Фон, які вірять у те, що спочатку не існувало нічого, був лише Нзам, який поділявся на три частини (Нзаме, Мебере та Нква). Так, Нзаме створив Всесвіт, землю і кількох тварин, але усім трьом здалося що це все одно недостатньо досконале і треба створити щось ще краще, тоді вони створили у своїй уяві Фам, який став володарем світу. У цьому прикладі, цей же принцип «поділу повноважень», діє у майже парадоксальному значенні: Нзам створює світ, але не керує ним, а сам же створює ще когось, щоб цей інший управляв світом [10].

Крім вище згаданих космогонічних міфів, в яких відбувається «розподіл обов'язків», можемо виділити ще кілька етіологічних міфів.

Наприклад, в етіологічному міфі Ашанті, який пояснює природу смерті: в основі сюжету помста молодого хлопця богу смерті Овусу. Після того як виник конфлікт, перший вирішує помститися, а за ним слідує усе село, для того щоб «захистити інтереси» свого [1, с. 98].

Інший приклад, етіологічний міф племені Акан, за допомогою якого люди намагалися відповісти на запитання, якою є природа люд-

ських страждань. Як і у попередньому, в основі сюжету помста, але у цьому випадку мстить божество Нана Нейма, за те що діти Аевври (які вважаються першопредками усіх людей) хотіли порушити його спокій на небі, збудувавши величезну башту, це розлютило бога і він послав страждання на весь людський рід [8, с. 121]. Отже, страждають не лише безпосередні «винуватці», але й усі їхні нащадки.

Перераховані приклади змушують нас припустити, що однією із важливих рис культури народів Верхньої Гвінеї є єднання навколо спільної проблеми, а це в свою чергу є проявом колективізму. Як зазначає французький етнолог та африканіст Б. Оля: «...на африканській землі, по суті, етнічна релігія залишає дуже мало місця для індивіда. Насправді, це релігії обцинного типу, пов'язані з місцевим оточенням і соціальною структурою більше, ніж з власне людиною» [5]. Тобто існування міфу як такого корелюється із властивим означеним народам колективізмом. Наприклад, якщо виконується ритуал, то зазвичай є хтось (вождь племені), хто висловлює богам проханням (чи іншу потребу), але усі інші представники общини «допомагають» йому, виконуючи певні ритуали: пісні, танці, жести все це посилює ймовірність того, що боги почують та посприяють якнайшвидшій реалізації бажань тих хто виконує ритуал.

Крім цього, варто пам'ятати, що у традиційних культурах інтереси індивіда зазвичай підкоряються інтересам суспільства, що породжує високий рівень колективізму. Особливу цінність за таких умов має також колективна праця, тому що саме праця є первинною причиною формування колективу з метою згуртування для виконання роботи, а першим соціальним колективним утворенням вважається рід (родина), який згодом трансформується у сім'ю.

Таким чином, можемо прийти до висновку, що визначена на другому рівні риса колективізму є відображенням архетипу Сім'ї у культурі народів Верхньої Гвінеї. Цей архетип проявляється у повсякденному житті верхньогвінейців: головними складовими сім'ї є взаємодопомога, велике значення має виконання обов'язків перед родиною. Американський етнограф, дослідник сучасного стану культур Африки Д. Колін у праці «Людина у Африці», висловлює таку думку: «сім'я – основа традиційного суспільства, і її центральне місце в житті можна зрозуміти, тільки усвідомивши, наскільки складні різні системи спорідненості в Африці і яке значення надає структурі спорідненості сам традиційний африканець» [4, с. 32], при цьому, Д. Колін наголошує, що важливим є і сама абстрактна ідея сім'ї як зальної цінності.

Ще одна причина, що зумовила створення великої сім'ї, безумовно, пов'язана із кліматичними умовами Західної Африки та Верхньої Гвінеї зокрема. Ми маємо на увазі, що високі температури протягом усього року дозволяють вирощувати рослини круглий рік, а це в свою чергу потребує більше трудових зусиль [3]. Оскільки на початковому етапі формування суспільних колективів основну практичну роль відігравала найменша соціальна одиниця, сім'я, вже на стадії зародження культури регіону Архетип Сім'ї стає принципово важливим елементом самовизначення африканця.

Отже, досліджуючи міфи народів Верхньої Гвінеї методом інтерпретативного аналізу К. Гірца, ми виокремлюємо рису колективізму, на якій наголошує Б. Оля, і в свою чергу ця риса бере свій початок з архетипу Сім'ї.

Таким чином, виокремивши архетип Сім'ї, ми можемо вважати його одним із ключових чинників формування етнічної ідентичності народів Верхньої Гвінеї. Цей архетип яскраво виражений у міфологічних системах найбільш чисельних народів регіону, що реалізується не лише на певній частині Верхньої Гвінеї, а проходить через увесь культурний регіон.

### **Література:**

1. Асоян Б. Все еще удивительная Африка. Москва: Мысль, 1987. 176 с.
2. Гирц К. Интерпретация культур. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.
3. Колин М. Человек в Африке. Москва: Наука, 1981. 252 с.
4. Леви-Стросс К. Структурная антропология. пер. с фр. В. Иванова. Москва: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
5. Оля Б. Боги тропической Африки. пер. с фр. Главной редакции восточной литературы издательства «Наука». Москва: Наука, 1976. 286 с.
6. Фрэзер Д. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. пер. с англ. М. Рыклина. Москва: Политиздат, 1980. 847 с.
7. Юнг К. Архетипи і колективне несвідоме. Львів: Астролябія, 2012. 588 с.
8. Lynch P. African Mythology A to Z. 2010. 285
9. Phillips M. Africa. O'Mera, 1995. 448
10. Scheub H. A Dictionary of African Mythology: The Mythmaker as Storyteller. 2000. 368.

УДК 008

**Ольга Мацічкова (Olga Macičková)****РІЗНОБІЧНІСТЬ ТВОРЧОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
ГНАТА ХОТКЕВИЧА – УКРАЇНСЬКОГО ПОЛІМАТА**

*Стаття присвячена непересічній особистості, представнику «Червоного Ренесансу», якою був Гнат Мартинович Хоткевич. Ця універсальна людина родом зі Слобожанщини все своє життя присвятила служінню українському мистецтву та культурі. Метою роботи є коротко представити життєвий шлях митця, а головне, розкрити різнобічність його всеохопного таланту.*

**Ключові слова:** Гнат Хоткевич, просвітитель, полімат, українська культура, мистецтво.

**Мацічкова О.****РАЗНОСТОРОННОСТЬ ТВОРЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ  
ГНАТА ХОТКЕВИЧА – УКРАИНСКОГО ПОЛИМАТА**

*Данная статья посвящена незаурядной личности, представителю «Расстрелянного возрождения», которой был Гнат Мартинович Хоткевич. Этот универсальный человек родом из Слобожанщины всю свою жизнь посвятил служению украинскому искусству и культуре. Целью работы является кратко представить жизненный путь деятеля искусств, а главное, раскрыть разносторонность его всеобъемлющего таланта.*

**Ключевые слова:** Гнат Хоткевич, просветитель, полимат, украинская культура, искусство.

**Macičková O.****MULTILATERALITY OF THE CREATIVE IDENTITY  
OF GNAT KHOTKEVYCH – UKRAINIAN POLYMATH**

*This article is devoted to the outstanding personality, representative of «Executed Renaissance», Hnat Martynovych Khotkevych. This universal man from Slobozhanshchyna devoted his entire life to the service of Ukrainian art and culture. The purpose of the work is to briefly present the life path of the artist, and most importantly, to reveal the versatility of his comprehensive talent.*

**Key words:** Hnat Khotkevych, enlightened person, polymath, Ukrainian culture, art.

Гнат Мартинович Хоткевич жив в епоху *fin de siècle*, тому не дивно, що цей бурхливий історичний період, наповнений різноманітними науковими і технічними відкриттями, наклав свій відбиток на долю цієї всебічно обдарованої людини, життєвий шлях якої був таким же бурхливим та неспокійним.

Гнат Хоткевич був не лише талановитим українським письменником, прозаїком, драматургом, але і перекладачем, критиком, редактором, театральним режисером, композитором, музикантом, істориком, етнографом, фольклористом, мистецтвознавцем, педагогом та суспільним діячем, хоча за фахом був інженером-технологом. Довгий час його особистість була забута, а біографія стерта зі сторінок не лише української літератури, але і української культури взагалі. Про подробиці нелегкого, але сповненого різноманітних подій життя можна дізнатися з листів наймолодшої дочки письменника, Галини Гнатівни, котру доля занесла до Франції. Ці листи мабуть назву «*Слідом за пам'яттю*» і розкривають особистість Гната Мартиновича не лише як талановиту та творчу натуру, але як самовіддану людину та строгого батька.

Гнат Мартинович Хоткевич народився 31 грудня 1877 року у Харкові у бідній сім'ї. У своїх «*Спогадах з театральної діяльності*» Хоткевич про своє походження пише так: «*Сам я уродженець міста Харкова, але з 5 літ був зв'язаний з селом Деркачі – се в 13 верстах від Харкова*» [7, с. 501]. У 1890 році вступив до Харківського реального училища, після закінчення якого у 1894 році Хоткевич успішно складає вступні іспити в Харківський технологічний інститут. Наступного 1895 року у Дергачах організовує селянський театр та займається просвітницькою діяльністю. Згодом Гнат Мартинович, незадоволений ситуацією в країні, бере активну участь у революційному житті молоді. Приєднується до революційно настроєних робітників під час своєї практики на Харківсько-Миколаївській залізниці. Це призвело до трагічних наслідків: Хоткевича виключають з інституту без права вступу до вищих навчальних закладів протягом двох років та висилають з рідного міста як політично неблагонадійного. Парадоксально саме ці обставини посприяли музичній кар'єрі ще тоді молодого Хоткевича, бо відомий український композитор, основоположник класичної української музики, Микола Лисенко, запросив молодого юнака до себе в хор, з яким на той час гастролював по всій Україні. І талановитий Хоткевич відкриває для себе ще один світ – світ музики – та починає вчитися грі на бандурі. На навчання в університет повер-



тається через рік завдяки клопотанням, і це дало йому змогу закінчити освіту. Одночасно працює на Харківсько-Миколаївській залізниці.

Як каже українське прислів'я: «Талановита людина, талановита в усьому», так і Гнат Мартинович досягав успіхів у всьому, за що брався. Як інженер-механік, створив багато технічних проєктів, але насамперед цікавився суспільним життям з усіма його перипетіями, тому відходить від державної служби на Південній залізниці і присвячує себе служінню народу.

Ще під час навчання в інституті створює аматорський студентський театр, з яким ставить по харківських селах п'єси Тараса Шевченка, Івана Карпенка-Карого, Григорія Квітки-Основ'яненка, Марка Кропивницького та інших драматургів, а згодом, у 1901 році створює театральний робітничий гурток, котрий перетворився у справжній театр, популярність якого невпинно зростала.

Окрім цього багато подорожує з концертами, оскільки з бандуриста-аматора став професійним музикантом. Про неперевершене вміння гри на бандурі донька Хоткевича згадує так: «Коли татко грав на бандурі, то всі в домі враз замовкали і потихеньку сходилися до кімнати, де бриніла музика...» [5, с. 26].

У 1902 році вперше в історії кобзарства Хоткевич організовує виступ незрячих бандуристів на 12-му археологічному з'їзді кобзарів у Харкові [5, с. 29]. Перед ним постало нелегке завдання: диригувати оркестром сліпих музикантів, але Хоткевич на відмінно з ним впорався. Серед друзів Хоткевича був відомий на той час співак Іван Олексійович Алчевський, з дружиною якого він проводив громадську роботу, влаштовував концерти та літературні вечори на користь школи сліпих, глухонімих та калічних дітей [5, с. 29–30].

На жаль, революційні події 1905 і подальших років позначилися не лише на суспільному житті, але і на світогляді самого Хоткевича, котрий виступав проти царизму та самодержавства. Гнат Хоткевич був у самому центрі революційних подій, адже був обраний робітниками головою страйкового комітету, завданням якого було координувати революційні сили. Після придушення збройних повстань Хоткевич був змушений переховуватися у друзів, а згодом емігрувати в Галичину. У роки еміграції пише цілий ряд творів на гуцульську тематику. У 1909 році організовує гуцульський драматичний гурток, з якого згодом зродився Гуцульський театр. У 1912 році нелегально їде у рідний Харків, де його заарештовують за участь у страйках, але ще того ж року йому щастить вийти на волю. Одна з його студенток,

Ольга Єфименко, запрошує Хоткевича до Петербурга, щоб той там читав курс історії України.

У наступні роки Гнат Мартинович подорожує Україною, займається просвітницькою діяльністю, працює редактором літературного журналу *«Вісник культури і життя»*, поновлює діяльність створеного ним аматорського робітничого театру. Крім того, очолює науково-літературний відділ Товариства ім. Квітки-Основ'яненка. 1915 року Хоткевича за доносом знову висилають з Харкова із заборонаю в'їзду до будь-якої української губернії, тому він оселяється на два роки у Воронежі, де працює над історією Вівчанського земства. Після революції 1917 року знову повертається до Харкова. Працює в харківському університетському архіві, що дає йому змогу використати історичні джерела для написання своїх творів.

У двадцятих роках Хоткевич працює викладачем в агрошколі в селі Лозовеньці на Харківщині. У другій половині двадцятих років викладав у Деркачівському зоотехнікумі, займався літературною та музичною діяльністю. З 1926 до початку 1928 року був керівником новоствореного курсу бандури при Харківському музично-драматичному інституті. Незважаючи на всі труднощі, пов'язані з нестачею методичних збірників та музичних творів, та перешкоди адміністративного характеру, він з охотою взявся за викладацьку справу [5, с. 14].

У 1928 році була створена Центральна зразкова капела бандуристів у Полтаві, куди запросили Хоткевича викладачем. Це був однорічний курс, де учні опанували новітній спосіб гри на бандурі, так звану техніку Хоткевича, котру після його арешту перейменували на харківський спосіб. Ця однорічна студія отримала звання Першої зразкової капели Наркомосу УРСР, котра згодом об'єдналась з київською капелою, після чого стала державною. Навесні 1928 року з великим успіхом вперше виступає на радіо квітет учнів Хоткевича.

У тридцяті роки, коли розгорілися сталінські терори, для Гната Хоткевича настали тяжкі часи, сповнені випробувань. Через буржуазний націоналізм Хоткевича виключили зі Спілки письменників. Крім того, йому було заборонено писати, друкувати і видавати свої твори.

У листопаді 1938 року виповнювалося сорок років письменницької діяльності, та вже 23 лютого Хоткевич був заарештований за звинуваченням у буржуазному націоналізмі, і 8 жовтня того ж року згідно з постановою НКВС Гната Хоткевича було розстріляно, хоча ніхто з його родичів чи друзів не був про це повідомлений.

Через неповних двадцять років після смерті, у 1956 році, ім'я Гната Мартиновича Хоткевича було реабілітовано.

Все своє життя Гнат Хоткевич присвятив служінню мистецтву та його ідеалам. Працював як на ниві літератури, так і музики чи драматичного мистецтва. Однак Гнат Мартинович через свої патріотичні переконання та прокламування ідей української цілісності та незалежності був терном в очі спочатку царського режиму, а після повалення царизму і Радянської влади, котра поставила на імені Хоткевича тавро буржуазного націоналіста, що дорівнювало у ті часи ворогу народу, через його політичні погляди, направлені проти більшовицьких ідеалів, тому довгий час об'єктивна оцінка творчого доробку Гната Мартиновича була практично неможлива, а ім'я цієї видатної людини на довгі роки впало у забуття. Надія Супрун-Яремко зазначила, що майже двадцятирічна відсутність імені Гната Хоткевича в українській літературі та інших сферах мистецтвознавства і майже піввікова абсенція у галузі музики – це період, протягом якого було виховано не одне покоління літераторів, дослідників і музикантів [4].

Незнання і пов'язана з ним недооцінка діяльності і творчості Гната Хоткевича для становлення української сучасної культури, що існують і до сьогодні, негативно позначаються на національній свідомості української нації. Тому що діяльність і творчість Гната Хоткевича – це велика й багатогранна частина цілісної української культури, яка могла б бути гордістю будь-якого народу, і яка органічно увійшла в систему українського спадкоємного соціального універсалізму [4].

Ситуація замовчування до певної міри змінилась в період «хрущовської відлиги», коли з'явилися перші наукові розробки щодо його творчості, ідеологічно терпимі оцінки діяльності цього письменника, драматурга, мистецтвознавця і композитора [8, с. 9]. Великий внесок в об'єктивізацію творчості Хоткевича зробила вищезгадана Надія Супрун-Яремко, котра в своїй праці під назвою *«Хоткевич – музикант»* оцінила музичний доробок митця з культурно-естетичної точки зору.

Як письменник, Гнат Мартинович Хоткевич різнобічно збагатив духовну скарбницю рідної культури, красу та багатство якої він хотів показати світові. Своїм письменницьким талантом поповнив українську літературу новими темами, образами, зокрема гуцульськими, чому сприяло його перебування на Галичині. Важливе значення мають його описи краси української природи. Говорячи про стиль літературних творів Хоткевича, потрібно відзначити, що становлення його як письменника відбувалось одночасно з початками його му-

зичної діяльності, а синкретичне єднання літератури, театру, фільму, образотворчого мистецтва і музики є творчою візиткою Гната Мартиновича взагалі. Загалом, у його творчому доробку знайдемо відображення світогляду українців та культурних модерністичних тенденцій кінця XIX – початку XX століть.

Як перекладач, познайомив українського читача з творами німецьких, російських, французьких письменників, а, зокрема, з індійським епосом, переклавши українською мовою твір Калідаси «*Шякунтала*».

Як театральний діяч, чимало зробив для розвитку українського театального мистецтва, створивши аматорський робітничий та Гуцульський театр; був не лише засновником та організатором, але і режисером-постановником. З театром їздив по всій Україні та за кордон, тим самим пропагував творчість українських драматургів. Зі спогадів самого Гната Мартиновича можна дізнатися про його широку сценічну діяльність.

Як етнограф, Хоткевич досліджував культуру українського народу. Надія Супрун-Яремко пише, що у коло етнографічних зацікавлень Гната Хоткевича входило все, що пов'язувалося з усебічним – в єдності історії, побуту, світогляду, літератури, театру, хореографії, співу, музичного інструментарію тощо [3, с. 29]. Поряд з етнографічними науковими дослідженнями збирав дитячі народні пісні та ігри [3, с. 19].

Як історик, написав могутню працю-монографію «*Історія України*» – та багато інших робіт, присвячених історичній тематиці. Хоткевич згадував, що, незважаючи на те, що свідомо не поступив на історико-філологічний факультет, все життя займався історією [2, с. 283]. Розвідки у галузі історії та вивчення архівних документів допомогли Хоткевичу зобразити історію рідного народу без ідеологічних нашарувань, розкрити героїчну минувшину українців, зокрема, у вищезгаданій студії «*Історія України*». Ростислав Заклинський, історик та письменник, у своїх спогадах про Гната Мартиновича писав: «*Ніхто, думаю, не зробив більше для зближення обидвох частин України, розділених австро-російським кордоном, а пізніше радянсько-польською границею, – як Гнат Хоткевич...*» [2, с. 293].

Як педагог та просвітител, піклувався про розширення освіти і грамотності. Надрукував гру-абетку для складання слів [5, с. 27]. Як згадує його донька: «*Треба було листки з літерами наклеювати на картон та розрізати квадратами*» [5, с. 28].

Як інженер-залізничник, розробив власний проект дизельного поїзда (1901) на 30 років раніше від американського аналогу [1].

Як музикант та фольклорист, популяризував народну музику, збирав зразки українського автентичного фольклору, зокрема гуцульського. Увіковічнив у своїх творах календарно-обрядові та родинно-побутові гуцульські традиції, вірування, звичаї та мову.

Як композитор, поклав на музику велику кількість віршів відомих українських поетів, написав велику кількість власних солоспівів та інструментальних творів. Як органолог, що все життя досліджував музичні інструменти, написав колосальну працю під назвою *«Музичні інструменти українського народу»*, тим самим, за словами Ігоря Мацієвського, Заслуженого діяча мистецтв України, окреслив обрії новітньої системи органології [6, с. 11]. Надія Супрун-Яремко відзначає, що такі органологічні праці Хоткевича як *«Бандура і її можливості»* та *«Про значення бандури»* сприяли утвердженню системного методу дослідження бандури, початку пошуків шляхів її реконструкції [3, с. 21].

На полі бандурного мистецтва Гнат Хоткевич здійснив чимало змін та вдосконалень як стосовно народного українського інструменту, так музичного репертуару. Винайшов новітній спосіб гри на бандурі, котрий дозволяв виконавцю грати по всіх струнах як лівою, так правою рукою завдяки переладнанню кілочків для кріплення приструнків на нижній струнотримач. Створив перший дидактичний матеріал – *«Підручник гри на бандурі»* – для навчання гри на цьому інструменті – символі української минувшини. Влаштував концерти з доповідями, в яких брали участь талановиті сліпці-бандуристи, про долю котрих він переймався більше, ніж за свою власну. Такі виступи допомагали донести до свідомості людей проблеми, з якими стикалися потульні музиканти, та піднести їхню творчість на академічний рівень. Як Василь Андреев «одягнув балалайку у фрак», те ж саме зробив Хоткевич з бандурою. Піднесення бандури до рівня професійного інструменту було його найбільшою музично-мистецькою заслугою. Тому його можна сміливо вважати засновником професійного бандурного мистецтва в Україні.

Творчість та ідеї слобожанського світоча, як Гната Хоткевича назвав Ігор Мацієвський, залишаються актуальними і в наш час. Однак, ще багато аспектів його творчості залишаються або зовсім невивченими, або недостатньо висвітленими. Нехай це буде завданням для інших прихильників різнобічної творчості Гната Мартиновича Хоткевича.

**Література:**

1. Безсмертний-Анзіміров, Андрій. Гнат Хоткевич. Україна Incognita. 2014-12-31 [цитовано 2016-02-16]. URL: <<http://incognita.day.kiev.ua/gnat-khotkevich.html>>.
2. Ківшар, Т. І. та колектив. Українська біографістика: Збірник наукових праць. Випуск 8. Київ: Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, 2011, НБ ПНУС 774260.
3. Супрун-Яремко, Надія. Музикознавчі праці. Рівне: видавець О. Зень, 2010. 574 с.; ноти, світлини.
4. Супрун-Яремко, Надія. Слово про Гната Хоткевича. Українські народні пісні. 2002 [цитовано 2016-03-22]. URL: <<http://proridne.com/content/книги/Надія%20Супрун-Яремко/Слово%20про%20Гната%20Хоткевича.html>>.
5. Хоткевич, Галина, Болабольшенко, Анатолій, ед. Слідом за пам'яттю: спогади в листах. Київ: Кобза, 1993. 64 с. ISBN 5-87274-041-7.
6. Хоткевич, Гнат. Музичні інструменти українського народу. Харків: Державне Видавництво України, 1930.
7. Хоткевич, Гнат, Погребенник, Федір, ед. Оповідання та нариси; Драматичні твори; Статті та спогади. Київ: Дніпро, 1966. 536 с. Твори в двох томах / Гнат Хоткевич; Т. 1.
8. Хоткевич, Гнат Мартинович. Музичні твори та мистецтвознавчі матеріали з особистого архіву: Джерелознавчий покажчик / Упоряд. та вступ. ст. М. Семенюк. Львів: Фенікс, 2004.

УДК 2-1

**Гусак Петро****ЙОСИФ У ЄГИПТІ: АЛЬТЕРНАТИВНЕ ПРОЧИТАННЯ  
(Спроба герменевтичного аналізу)**

*Докладне звернення до тексту біблійної розповіді про Йосифа в Єгипті виявляє часто непомітні деталі: Йосиф використав ситуацію голоду для створення таких суспільних і товарних відносин, при яких він зумів обернути народ Єгипту в рабів в обмін на харчі, що пізніше вилилося в «маятникову реакцію» обернення в рабство ізраїльтян, геноцид їхніх новонароджених хлопчиків, а ще пізніше – в руїну для Єгипту у вигляді «єгипетських кар» і втоплення війська в Червоному морі. Увесь ланцюг подій став можливим через бездіяльність і необачність фараона, який чужинцеві дав владу над країною, та через неспротив єгипетського народу такому стану речей.*

**Ключові слова:** віщування, сон, влада, достаток, причина голоду, продаж хліба, обернення в рабство, дбання про родичів, парадигма поневолення, державна зрада, руїна.

**Гусак П.****ИОСИФ В ЕГИПТЕ: АЛЬТЕРНАТИВНОЕ ПРОЧТЕНИЕ  
(попытка герменевтического анализа)**

*Тщательное обращение к тексту библейского повествования о Иосифе в Египте обнаруживает часто не замечаемые детали: Иосиф использовал ситуацию голода для создания таких общественных и товарных отношений, при которых он сумел обратить народ Египта в рабство взамен за пищу, что позднее вылилось в «маятниковую реакцию» порабощения израильтян, геноцид ихних новорождённых мальчиков, а еще позднее – в катастрофу для Египта в виде «египетских казней» и утопления войска в Красном море. Вся цепь событий стала возможной благодаря бездействию и неосторожности фараона, который отдал иностранцу власть над страной, и благодаря непротивлению египетского народа такому состоянию вещей.*

**Ключевые слова:** прорицание, сон, власть, благоденствие, причина голода, продажа хлеба, обращение в рабство, забота о родственниках, парадигма порабощения, государственное предательство, катастрофа.

Husak P.

## JOSEPH IN EGYPT: AN ALTERNATIVE READING (Attempt of hermeneutical analysis)

*A keen reading of the text of biblical story about Joseph in Egypt reveals the often not noticed details: Joseph used the situation of famine for establishing of such social and commodity relations, under which he was able to turn the people of Egypt into slavery in exchange for food, what later caused a «pendulum reaction» of enslavement of Israelites themselves, genocide of their newborn baby-boys, and further – into catastrophe for Egypt in form of «Egyptian punishments» and drowning of army in the Red Sea. The whole chain of events became possible due to inactivity and carelessness of the Pharaoh, who gave the executive power over the country to a foreigner, and due to the non-resistance of Egyptian people against such state of affairs.*

**Key words:** *fortune telling, dream, executive power, well-being, cause of famine, sale of bread, turning into slavery, care on relatives, paradigm of enslavement, state betrayal, catastrophe.*

Розповідь про перебування Йосифа – одного зі синів біблійного патріарха Якова – в Єгипті, його життєвий шлях відтоді, як брати продали його до Єгипту (Бут 37:28) і аж до його смерті там (Бут 50:26) є широковідомою: її використовують у проповідництві, катехизації, кінематографії... Можна стверджувати, що вона належить до світової культури. Розглядаючи її як цілість, переважно наголошують на Божому Провидінні: на тому, що «καὶ ἦν κύριος μετὰ ἰωσήφ – і був Господь з Йосифом» (Бут 39:2. Тут і далі в тексті переклад цитат зі Септуагінти мій – П. Г.) і саме це зумовило його злет від раба і до фактичного правителя Єгипту. Відповідно до наміру дослідників та проповідників, у цій розповіді виділяють різні часткові сюжети. Наприклад, намагаючись показати його чесність і чистоту, згадують, як Йосиф відмовився скоритися жаданню жінки Петефріса (в єврейському варіанті – Потіфара), за що став жертвою клевети й потрапив у в'язницю (Бут 39); намагаючись показати його мудрість і благословенність, згадують про його вправне керування мастком Петефріса (в єврейському варіанті – Потіфара: Бут 39). Про те, що він, сам будучи в'язнем, став начальником над в'язнями і фактично керував в'язницею (див. Бут 39:22–23) згадують менше: «Καὶ ἔδωκεν ὁ ἀρχιδεσμοφύλαξ τὸ δεσμοκτήριον διὰ χειρὸς ἰωσήφ καὶ πάντας τοὺς ἀπηγγέμενους ὅσοι ἐν τῷ δεσμοκτηρίῳ καὶ πάντα ὅσα ποιοῦσιν ἐκεῖ. Οὐκ ἦν ὁ ἀρχιδεσμοφύλαξ τοῦ δεσμοκτηρίου γινώσκων δι' αὐτὸν οὐθέν πάντα γὰρ ἦν διὰ χειρὸς ἰωσήφ διὰ τὸ τὸν κύριον μετ' αὐτοῦ εἶναι καὶ ὅσα αὐτὸς ἐποίει κύριος εὐώδου ἐν



ταῖς χερσὶν αὐτοῦ. – І дав начальник в'язниці в руку Йосифа в'язницю і всіх в'язнів, котрі були у в'язниці, і все, що там робили. Не знав начальник в'язниці нічого сам, а все було через руку Йосифа – через те, що Господь був з ним, і все, що він робив, Господь щастив у руках його» (Бут 39:22). (Якщо можливо провести таку паралель і виразити це сучасною термінологією, то Йосиф став «бригадиром» – в'язнем, який пішов на співпрацю з табірною адміністрацією. «Все, що там робили», очевидно, включало в себе постачання харчів у в'язницю, «развод» на примусові роботи, застосування «спецзасобів» (кайдани, тілесні покарання, торттури...), і мабуть, також – сприяння скороченню, чи навпаки, подовженню термінів ув'язнення). Намагаючись показати його прозорливість, згадують про Йосифове вміння розгадувати сни (Бут 40–41: різновид віщування (в Септуагінті – *μαντεύομενος μαντεύειν*, *κληρονοζόμενος*, у Вульгаті дослівно: *observet somnia* – «зважає на сни»: Втор 18, 10), яке потім було категорично заборонене у Втор 18:10–12. Згадують про його прощення братів та милосердя до них (Бут 42:25–45:15 і далі). Але головний та найбільше згадуваний частковий сюжет – це порятунок Єгипту від голоду (Бут 41–47), пов'язаний з тим же віщуванням – розгадуванням снів (Бут 41). Саме в цьому сюжеті я б хотів вказати на деякі його нюанси, які зазвичай залишаються поза увагою.

Фараонів сон про корів і колоски міг справді бути віщим: голод на Близькому Сході періодично траплявся: «Обробіток землі для прожиття і хронічне недоїдання були поширені у древньому світі, й багато людей кожночасно сприймали себе як таких, що перебувають за крок від голодної смерті. Природні причини (засуха, сарана і хвороби рослин) викликали частий голод, й так само робили це людські дії – від облоги міст і до спустошення полів арміями, що наступали: вони мали на меті загострити нестачу харчів у тих, кого вони облягали. Книга пророка Іоїла у 1 главі описує спустошення, спричинене сараною, а Книга Ісайї у 7 главі описує зруйнування сільського господарства в Юдеї ассирійцями. Зазвичай голод у цій частині світу був епізодичним і локальним, але повідомляють також і про тривалі й широкоосяжні випадки. Довготривалі засухи на великих територіях Єгипту, що мали своїм наслідком періодичний голод, траплялися від ХХІІ до ХХ століття до Р. Хр., як це подають тогочасні єгипетські тексти. Наприклад, *Настанови Анувера* описують суспільний хаос в Єгипті, спричинений голодом, вказуючи на те, що люди тоді сохли від спраги й пустелеподібних погодних умов. Цей період частого голоду відповідає **епосі патріархів**; Біблія повідомляє про голод за

часів Авраама (Бут 12:10), Ісаака (Бут 26:1) та Йосифа (Бут 41–42). Багато століть пізніше (згідно з Ді 11:28) Агав передбачив всесвітній голод, який справді настав між 44 і 48 роком після Р. Хр., за правління імператора Клавдія. Це підтверджують позабіблійні джерела. Наприклад, Тацит в *Анналах* 12, 43 згадує про «мізерні колоски» в той час». (Див.: *Famine in the Ancient Near East*. [3, с. 70]. Переклад мій – П. Г.). Щоправда, нез'ясованим залишається запитання про те, *що саме* могло стати природною причиною голоду в долині Нілу: там завжди є вода й родючий гумус, і Ніл ніколи в історії не пересихав. Можливим є голод там через нашестя сарани чи інших шкідників, але в сюжеті про такі причини нічого не сказано. Але я також припускаю, що сон фараона і голод, що за ним настав, міг бути «a self-fulfilling prophesy» – «пророцтвом, яке сповняє само себе»: «Пророцтво, яке сповняє само себе, є на початку *хибним* визначенням ситуації, що викликає нову поведінку, яка чинить первісно *хибну* концепцію *правдивою*. Ця правдоподібна чинність пророцтва, яке сповняє само себе, увічне царство помилки. Бо пророк наводитиме актуальний перебіг подій як доказ, що він був правий від самого початку» [5, с. 195]. (Переклад мій – П. Г.). Сон міг також бути *дійсним* попередженням фараонові, що голод настане, але спричинити цей голод мав саме Йосиф (без цього, щоб Йосиф це усвідомлював), або ж Йосиф, почувши від фараона його сон, *свідомо* доклався до того, аби цей сон здійснився. Припускати такі варіанти подій мене спонукали ось ці малопомітні нюанси в тексті Книги Буття:

- Вислухавши фараонів сон, Йосип радить йому: «Καὶ ποιήσάτω φараὼ καὶ καταστησάτω τοπάρχας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἀπολεμπωσάτωσαν πάντα τὰ γενήματα τῆς γῆς αἰγύπτου τῶν ἐπτὰ ἐτῶν τῆς εὐθηνίας. – І нехай зробить фараон, і нехай настановить намісників над землею, і нехай відділяють п'яту частину з усіх врожаїв в єгипетській землі зі семи років достатку» (Бут 41:34), тобто йшлося лише про п'яту частину від щорічного врожаю. Але вже в наступному вірші говорить: «Καὶ συναγαγέτωσαν πάντα τὰ βρώματα τῶν ἐπτὰ ἐτῶν τῶν ἐρχομένων τῶν καλῶν τούτων καὶ συναχθήτω ὁ σῖτος ὑπὸ χειρὸς φараὼ βρώματα ἐν ταῖς πόλεσιν φυλαχθήτω. – І нехай звезуть усі харчі зі семи років, що приходять, – тих гарних, і нехай буде звезений хліб під руку фараонову на харчі, і нехай буде стережений в містах» (Бут 41:35). Тобто, не зовсім ясно, чи в подальшому йшлося про первісну пропозицію збирати лише п'яту частину, а чи «усю» їжу. Вірш Бут 41:48, який розповідає про те, як Йосиф, отримавши владу, здійснював свій «план порятунку», тільки підсилює цю двозначність: «Καὶ συνήγαγεν πάντα

τὰ βρώματα τῶν ἑπτὰ ἐτῶν ἐν οἷς ἦν ἡ εὐθηνία ἐν γῆ αἰγύπτου καὶ ἔθρεκεν τὰ βρώματα ἐν ταῖς πόλεσιν βρώματα τῶν πεδίων τῆς πόλεως τῶν κύκλω αὐτῆς ἔθρεκεν ἐν αὐτῇ – І звів усі харчі зі семи років, у яких був достаток в землі Єгипту, і вмістив харчі в містах – харчі з полів міста, які довкола нього, вмістив у ньому». Якщо «усю їжу зі семи літ» означає дослівно «усю», то саме це й стало причиною голоду.

• Прослідкуймо, як Йосиф здійснював свій «план порятунку» Єгипту, звернувшись до тексту Септуагінти. Для зручності читання я вміщаю більші фрагменти грецького тексту і перекладу в таблиці:

Грецький текст	Український переклад
<p>Παρήλθον δὲ τὰ ἑπτὰ ἔτη τῆς εὐθηνίας ἃ ἐγένοντο ἐν γῆ αἰγύπτῳ. Καὶ ἤρξαντο τὰ ἑπτὰ ἔτη τοῦ λιμοῦ ἔρχεσθαι καθὰ εἶπεν ἰωσηφ καὶ ἐγένετο λιμὸς ἐν πάσῃ τῇ γῆ ἐν δὲ πάσῃ γῆ αἰγύπτου ἦσαν ἄρτοι. καὶ ἐλείνασεν πᾶσα ἡ γῆ αἰγύπτου ἐκέκραξεν δὲ ὁ λαὸς πρὸς φαραω περὶ ἄρτων εἶπεν δὲ φαραω πᾶσι τοῖς αἰγυπτίοις πορεύεσθε πρὸς ἰωσηφ καὶ ὁ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν ποιήσατε. Καὶ ὁ λιμὸς ἦν ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς ἀνέφωξεν δὲ ἰωσηφ πάντα τοὺς σιτοβολῶνας καὶ ἐπόλει πᾶσι τοῖς αἰγυπτίοις. Καὶ πᾶσαι αἱ χῶραι ἦλθον εἰς αἰγυπτον ἀγοράζειν πρὸς ἰωσηφ ἐλεκράτησεν γὰρ ὁ λιμὸς ἐν πάσῃ τῇ γῆ.</p>	<p>Проїшли ж сім років достатку, які сталися в землі Єгипту. І прийшли сім років голоду: прийшло згідно з тим, як сказав Йосиф, і стався голод у всій тій землі, а в усій землі Єгипту були хліби. І виголодніла уся земля Єгипту, і народ закричав до фараона про хліб. І сказав фараон усім єгиптянам: ідіть до Йосифа, і що б він вам не сказав, робіть. І був голод на лиці всієї землі. І відчинив Йосиф усі зерносховища, і <i>продавав</i> усім єгиптянам. І всі краї приходили до Єгипту <i>купити</i> у Йосифа, бо голод посилювався у всій тій землі. (Бут 41:53–57. Переклад мій – П.Г.)</p>

Зверніть увагу: Йосиф не роздавав, а *продавав* єгиптянам – тоді ще вільним – ними ж вирощений хліб. (Його особиста частка праці у тому хлібі полягала в організації системи збору і складування/зберігання). Як видно з вірша 57, Йосиф продавав хліб не лише єгиптянам, але й чужинцям зі сусідніх країн. Й незважаючи на торгівлю хлібом, а, можливо, саме завдяки їй «голод посилювався у всій тій землі»: можливо, єгиптянам не вистачало хліба *саме тому*, що Йосиф продавав його чужинцям? Бо якщо хліба було би вдосталь, то голод не зміцнявся б, а якщо хліба було б аж настільки достатньо, що можна було б ним ділитися з чужинцями, які теж голодували, то виникло б запитання про моральність *продажу* їм хліба, замість ділення ним у вигляді безкорисливої допомоги.

• Вартує уваги ось це пояснення Йосифа про голод, яке він дає своїм братам: «Τοῦτο γὰρ δεῦτερον ἔτος λιμὸς ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἔτι λοιπὰ πέντε ἔτη ἐν οἷς οὐκ ἔσται ἀροτρίασις οὐδὲ ἄμητος. – Це ж другий рік голод

на тій землі, і ще залишається п'ять років, у яких не буде ні орки, ні жнив» (Бут 45:6). Виникає запитання: Чи те, що п'ять років «не буде ні орки, ні жнив» – це *наслідок* голоду, чи його *причина*? Може, голод настав *саме тому*, що не було ні орки, ні жнив? І якщо правильною є версія, яка вже міститься в другому запитанні, то виникає ще й третє: *Чому* не було ні орки, ні жнив? Може тому, що Йосиф, маючи владу, *заборонив* проводити посівну та збиральну кампанії – мотивуючи це нестачею зерна для їжі? Таке бачення проблеми голоду в Єгипті підтверджує наступний текст:

Грецький текст	Український переклад
<p>Σίτος δὲ οὐκ ἦν ἐν πάσῃ τῇ γῆ ἐνίσχυσεν γὰρ ὁ λιμὸς σφόδρα ἐξέλειπεν δὲ ἡ γῆ αἰγύπτου καὶ ἡ γῆ χανααν ἀπὸ τοῦ λιμοῦ. Συνήγαγεν δὲ ἰωσηφ πᾶν τὸ ἀργύριον τὸ εὐρεθὲν ἐν γῆ αἰγύπτου καὶ ἐν γῆ χανααν τοῦ σίτου οὐ ἠγόραζον καὶ ἐσιτομέτρει αὐτοῖς καὶ εἰσήνεγκεν ἰωσηφ πᾶν τὸ ἀργύριον εἰς τὸν οἶκον φαραω. Καὶ ἐξέλειπεν πᾶν τὸ ἀργύριον ἐκ γῆς αἰγύπτου καὶ ἐκ γῆς χανααν ἦλθον δὲ πάντες οἱ αἰγύπτιοι πρὸς ἰωσηφ λέγοντες δὸς ἡμῖν ἄρτους καὶ ἵνα τί ἀποθνήσκομεν ἐναντίον σου ἐκλέλειπεν γὰρ τὸ ἀργύριον ἡμῶν. Εἶπεν δὲ αὐτοῖς ἰωσηφ φέρετε τὰ κτήνη ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν ἄρτους ἀντὶ τῶν κτηνῶν ὑμῶν εἰ ἐκλέλειπεν τὸ ἀργύριον. Ἦγαγον δὲ τὰ κτήνη πρὸς ἰωσηφ καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἰωσηφ ἄρτους ἀντὶ τῶν ἵπων καὶ ἀντὶ τῶν προβάτων καὶ ἀντὶ τῶν βοῶν καὶ ἀντὶ τῶν ὄνων καὶ ἐξέθρεψεν αὐτοὺς ἐν ἄρτοις ἀντὶ πάντων τῶν κτηνῶν αὐτῶν ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ. Ἐξῆλθεν δὲ τὸ ἔτος ἐκεῖνο καὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἔτει τῷ δευτέρῳ καὶ εἶπαν αὐτῷ μήποτε ἐκτριβῶμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰ γὰρ ἐκλέλειπεν τὸ ἀργύριον καὶ τὰ ὑπάρχοντα καὶ τὰ κτήνη πρὸς σὲ τὸν κύριον καὶ οὐχ ὑπολείπεται ἡμῖν ἐναντίον τοῦ κυρίου ἡμῶν ἀλλ' ἡ τὸ ἴδιον σῶμα καὶ ἡ γῆ ἡμῶν. Ἴνα οὖν μὴ ἀποθάνωμεν ἐναντίον σου καὶ ἡ γῆ ἐρημοθῆ κτήσαι ἡμᾶς καὶ τὴν γῆν ἡμῶν ἀντὶ ἄρτων καὶ ἐσόμεθα ἡμεῖς καὶ ἡ γῆ ἡμῶν παῖδες φαραω δὸς σπέρμα ἵνα σπείρωμεν καὶ ζῶμεν καὶ μὴ ἀποθάνωμεν καὶ ἡ γῆ οὐκ ἐρημοθήσεται.</p>	<p>Хліба ж не було в усій тій землі, бо посилювався голод дуже. І вичерпалася земля Єгипту і земля Ханаану від голоду. І зібрав Йосиф усе срібло, яке знайшлося в землі Єгипту і землі Ханаану, за хліб, який купували, і відміряв їм хліб, і вніс усе те срібло в дім фараона. І вичерпалося срібло в землі Єгипту і землі Ханаану, і прийшли усі єгиптяни до Йосифа, кажучи: дай нам хлібів! – і навіть нам вмерти перед тобою, бо вичерпалося наше срібло? І сказав їм Йосиф: приведіть свою худобу, і я дам вам хлібів за худобу вашу, якщо вичерпалося срібло. Привели ж худобу до Йосифа, і дав їм Йосиф хлібів за коней, і за овець, і за корів, і за ослів. І він вигодував їх хлібам за всю худобу їх в тому році. І пройшов той рік, і прийшли до нього в другому році та й сказали йому: не затаймо нічого від пана нашого, бо якщо вичерпалося срібло і майно та худоба для тебе – пана [нашого], й нічого не зосталося нам перед нашим паном, як тільки само тіло та земля наша. Щоб отже ми не повмирали перед тобою, й земля не запустіла, купи нас та нашу землю за хліби, і будемо ми та наша земля раби фараона: дай насіння, щоб ми сіяли і жили, і не померли, і земля не запустіла.</p>

Καὶ ἐκτήσατο ἰωσηφ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν αἰγυπτίων τῷ φαραῶ ἀπέδοντο γὰρ οἱ αἰγύπτιοι τὴν γῆν αὐτῶν τῷ φαραῶ ἐπεκράτησεν γὰρ αὐτῶν ὁ λιμὸς καὶ ἐγένετο ἡ γῆ φαραῶ. Καὶ τὸν λαὸν κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας ἀπ’ ἄκρων ὀρίων τῶν ἱερέων ἕως τῶν ἄκρων. χωρὶς τῆς γῆς τῶν ἱερέων μόνον οὐκ ἐκτήσατο ταύτην ἰωσηφ ἐν δόσει γὰρ ἔδωκεν δόμα τοῖς ἱερεῦσιν φαραῶ καὶ ἦσθιον τὴν δόσιν ἣν ἔδωκεν αὐτοῖς φαραῶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀπέδοντο τὴν γῆν αὐτῶν. Εἶπεν δὲ ἰωσηφ πᾶσι τοῖς αἰγυπτίοις ἰδοὺ κέκτημαι ὑμᾶς καὶ τὴν γῆν ὑμῶν σήμερον τῷ φαραῶ λάβετε ἑαυτοῖς σπέρμα καὶ σπείρατε τὴν γῆν. Καὶ ἔσται τὰ γενήματα αὐτῆς δώσετε τὸ πέμπτον μέρος τῷ φαραῶ τὰ δὲ τέσσαρα μέρη ἔσται ὑμῖν αὐτοῖς εἰς σπέρμα τῆ γῆ καὶ εἰς βρῶσιν ὑμῖν καὶ πᾶσιν τοῖς ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν. Καὶ εἶπαν σέσωκας ἡμᾶς εὐρομεν χάριν ἐναντίον τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ ἐσόμεθα παῖδες φαραῶ.

І купив Йосиф усю ту землю єгиптян фараонові, бо єгиптяни віддавали землю їхню фараонові, бо посилювався їм голод, і стала земля фараоною. І народ обертав у рабів *йому* [можливий переклад: *собі*] від крайніх границь Єгипту аж до крайніх. Окрім тільки землі жерців: не купив її Йосиф, бо даровизну дав жерцям фараон, і їли даровизну, яку дав їм фараон: через те [вони] не віддали їхньої землі. І сказав Йосиф усім єгиптянам: оце купив я вас і землю вашу сьогодні фараонові. *Візьміть собі насіння, і засівайте землю.* І як буде врожай ваш, дасте п'яту частину фараонові, а чотири частини будуть вам самим на насіння для землі, і на їжу вам, і всім тим, хто у ваших домах. І сказали: ти нас врятував, ми знайшли ласку перед паном нашим, і будемо раби фараона. (Бут 47:13–25. Переклад мій – П. Г.)

Зверніть увагу: *Щойно після того, як Йосиф витягнув із єгиптян за ними ж вирошений хліб усе срібло, усю худобу, скупив усю землю (крім жрецької) й купив їх усіх у рабство – формально й позірно безкорисливо – «фараонові», а фактично – собі (пор.: «Εἶπεν δὲ φαραῶ τῷ ἰωσηφ... σὺ ἔσῃ ἐπὶ τῷ οἴκῳ μου καὶ ἐπὶ τῷ στόματι σου ὑπακούσεται πᾶς ὁ λαός σου πλὴν τὸν θρόνον ὑπερέξω σου ἐγώ.... ἰδοὺ καθίστημί σε σήμερον ἐπὶ πάσης γῆς αἰγύπτου.* – І сказав фараон Йосифові: ... Хай ти будеш над домом моїм, а твоїх уст буде слухатися весь народ мій, окрім того, що тронем я перевищуватиму тебе. ... Ось ставлю тебе сьогодні над усією землею Єгипту» – Бут 41:39–41), **він дав єгиптянам насіння й наказ засівати землю – і голод припинився!** То, може, увесь попередній голод був саме тому, що Йосиф, маючи необмежену владу над Єгиптом, **забороняв** орати і сіяти? І вся процедура підготовки протягом семи урожайних років й торгівля хлібом протягом семи «голодних» років була ретельно спланована і спрямована саме на цей кінцевий результат: **інкасувати всі гроші, скупити всю худобу, скупити всю землю й обернути всіх єгиптян у рабство?** «Καὶ τὸν λαὸν κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας ἀπ’ ἄκρων ὀρίων αἰγύπτου ἕως τῶν ἄκρων. – І народ обертав у рабів *йому* [можливий переклад: *собі*] від крайніх границь Єгипту аж до крайніх» (Бут 47:21).

• Паралельно Йосиф подбав про свою родину: він оселив її «ἐν γῆ γεσεμ ἀραβίας» – в землі Гесем в Аравії (Бут 45:10; 46:28–34; 47:6; 47:27. Перекладчі Іван Хоменко та Іван Огієнко, спираючись на єврейський текст, називають ту місцевість «Гошен»), «ἐν γῆ αἰγύπτου ἐν τῇ βελτίστῃ γῆ ἐν γῆ ραμεσση καθὰ προσέταξεν φараω «в землі Єгипту, в найкращій землі, в землі Рамессі, відповідно до того, як постановив фараон» (Бут 47:11 – імовірно, в родинних краях фараона Рамзеса). «Καὶ ἐσιτομέτρει ἰωσηφ τῷ πατρὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ σῖτον κατὰ σῶμα – і відміряв Йосиф хліб батькові й братам та всьому домові батька свого хліб кожному тілу (тобто, кожній особі)» (Бут 47:12). Вловлюєте різницю? Єгиптянам Йосиф ними ж вирощений хліб *продавав*, а своїй родині – *постачав* безкоштовно. «Καὶ ἐκθρέψω σε ἐκεῖ ἔτι γὰρ πέντε ἔτη λιμός ἵνα μὴ ἐκτριβῆς σὺ καὶ οἱ υἱοὶ σου καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντά σου. – І вигодую тебе там, бо голод буде ще п'ять років, щоб не збідувався ти, і сини твої, і все майно твоє» (Бут 45:11). «Καὶ παραλαβόντες τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν ἦκετε πρὸς με καὶ δώσω ὑμῖν πάντων τῶν ἀγαθῶν αἰγύπτου καὶ φάγεσθε τὸν μυελὸν τῆς γῆς. – І взявши батька вашого й майно ваше, прийдіть до мене, і я дам вам з усіх благ Єгипту, і їстимете кістковий мозок землі» (Бут 45:18): ця остання фраза дає підставу для припущення, що в землі Гесем, на відміну від решти Єгипту, **голоду не було** – й так само для зворотного припущення: що в решті Єгипту **голод був штучно індукований**. Вартою уваги є заохота, яку Йосиф каже своїм братам, щоби вони ставилися до благ Єгипту певним визначеним чином: «Καὶ μὴ φείσησθε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῶν σκευῶν ὑμῶν τὰ γὰρ πάντα ἀγαθὰ αἰγύπτου ὑμῖν ἔσται. – І не жалійте очам вашим речей ваших, бо всі блага Єгипту вам стоять» (Бут 45:20) – у той час, коли єгиптяни мліли з голоду й продавали своє майно та себе самих у рабство.

Таким чином, історія перебування Йосифа в Єгипті на всі часи викарбувала парадигму поневолення країн і народів: для успішного поневолення потрібно здобути у тій країні виконавчу владу й владу над розподілом матеріальних благ; поставити іммігрантів у привілейоване становище, а корінні народи обернути в рабство в обмін на їжу. Ця парадигма підтверджувала й підтверджує свою дієвість протягом усієї подальшої світової історії. Часто у власному поневоленні винні й самі корінні народи. У згаданій історії з Йосифом – Петефріс (в єврейському варіанті – Потіфар: Бут 39:4–6), начальник в'язниці (Бут 39:22–23), і сам фараон (Бут 41:38–45), які через дрімуче лінивство й небажання що-небудь робити самим воліли зіпхнути з рук власну

відповідальність й передавали свою владу чужинцеві, ставлячи його над своїм домом і маєтком, в'язницею, і врешті – над цілою країною. Це – наче карма, яка тяжіє над багатьма землеробськими народами аж досі... У випадку з фараоном: поставлення чужинця над усією країною було ще й *державною зрадою*, яка обернула цілий народ в рабство й через кількасот років довела цілий Єгипет до руїни внаслідок так званих «єгипетських кар» (див.: Вих 7–14) – замість, як би гадалося, очікуваної щедрої винагороди розгадувальника снів з подальшим відправленням його «во своя си» – на терени його «матірнього кочування»... Винуватими були й усі решта єгиптяни: замість повстати і змести недолугого фараона-зрадника та його ставленика-чужинця і самим справедливо розподіляти харчі підчас голоду (а якщо б вони це зробили завчасно, то голод може й не настав би зовсім), єгиптяни за їжу продали спочатку все своє майно, і врешті – себе самих у рабство. «Καὶ εἶπεν σέσωκας ἡμᾶς εὐρομεν χάριτι ἐναντίον τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ ἐσόμεθα παῖδες φαραῶ. – І сказали: ти нас врятував, ми знайшли ласку перед паном нашим, і будемо раби фараона» (Бут 47:25): видно далось взнаки культове вшановування правителя як «божества» (спільне для більшості народів Близького Сходу), яке унеможливило організований справедливий спротив.

Своєю поведінкою у владі Йосиф морально зіпсував два народи на всю подальшу історію: своїх братів, які спершу себе вели дуже скромно (див.: Бут 42 – 44; Бут 47:1–9), і єгиптян: у своїх братів (синів Ізраїля) він виробив етнопсихологічне уявлення, що в чужій землі можна бути при владі й у привілейованому становищі та «їсти кістковий мозок землі» (Бут 45:18), також і тоді, коли автохтонний народ бідує, а в єгиптян на дальшу перспективу така поведінка Йосифа і привілейоване становище його братів та їхніх нащадків спровокувало «маятникову реакцію»: потрапивши спершу у фактичне рабство до Йосифа, єгиптяни почали обертати у рабство самих ізраїльтян (див.: Вих 1:8–14) та практикувати геноцид у вигляді інфантициду – вбивства новонароджених ізраїльських хлопчиків (див.: Вих 1:15–16), що закінчилося для єгиптян вже згаданими «єгипетськими карами» (див.: Вих 7–14) включно із загибеллю їхніх первородних синів (див.: Вих 12:29–33) та національною катастрофою: потопленням фараона і його війська в Червоному морі (див.: Вих 14:23–28). А все почалося з маленького: з того, що фараон поставив чужинця над своєю країною (Бут 41:41), а єгиптяни не зуміли тому спротивитися.

**P.S.** Тут постає подальше питання до богословів, яке виходить поза рамки даної доповіді: Хто це був – той Господь, що щастив Йосифові в такій його поведінці?

### **Література:**

1. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. Переклад проф. д-ра Івана Огієнка. Вид. Українського Біблійного Товариства, 1994. 1255 с.

2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 1371 с. (колонок).

3. Archaeological Study Bible. / [An illustrated walk through biblical history and culture]. Grand Rapids, Michigan, U.S.A.: Zondervan, 2005. 2324 с.

4. Greek OT: LXX [A] Accented 2 α. The morphologically analyzed text of CATSS LXX prepared by CATSS under the direction of R. Kraft (Philadelphia team). / [Based on the edition: LXX = Septuaginta, ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; repr. in 9th ed., 1971]. URL: <http://unbound.biola.edu/>

5. Robert K. Merton. The Self Fulfilling Prophecy (Journal Article). *The Antioch Review*. Vol. 8, No. 2 (Summer, 1948), pp. 193–210.



УДК 008

**Agnieszka Malek****WIEDZA LUDOWA W POLSKICH PORADNIKACH  
DLA RODZICÓW Z LAT 1918–1989**

**Малек А. Народне знання в польських довідниках для батьків 1918–1989 рр.**

В 1918–1989 рр. було видано кілька сотень довідників для батьків. Їх авторами були як польські, так і закордонні спеціалісти, головним чином лікарі, гігієністи, педагоги, психологи, а також теологи. Довідникові публікації були засобом популяризації найновіших досягнень науки, медицини, гігієни, дієтології, психології та педагогіки. Однак інформація, яку подавали автори, дискредитувала традиційне знання та досягнення народної педагогіки, що мало підкреслювати знання експертів.

Метою статті є визначення статусу народного знання в польських довідниках для батьків, які видавалися в 1918–1989 рр. Претом дослідження є поради та заборони для батьків, які стосуються принципів догляду та виховання, що походять із народної культури та переказу від покоління до покоління. Джерелами стали довідники, які видані на території II Речі Посполитої та Польщі післявоєнного періоду (до 1989 року).

**Ключові слова:** довідники, виховання, діти, II Річ Посполита, Польська народна республіка.

**Малек А.****НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ В ПОЛЬСКИХ СПРАВОЧНИКАХ  
ДЛЯ РОДИТЕЛЕЙ 1918–1989 ГГ.**

В 1918–1989 гг. было опубликовано несколько сотен справочников для родителей. Их авторами были как польские, так и заграничные специалисты, главным образом врачи, гигиенисты, педагоги, психологи, а также теологи. Публикации справочников были средством популяризации новых достижений науки, медицины, гигиены, диетологии, психологии и педагогике. Однако информация, которую давали авторы, дискредитировала традиционные знания и достижения народной педагогики, что должно было подчеркивать знания экспертов.

Целью статьи является определение статуса народного знания в польских справочниках для родителей, которые издавались в 1918–1989 гг.

*Предметом исследования являются советы и запреты для родителей, касающихся принципов ухода и воспитания, которые*

*Прететом дослідження є поради та заборони для батьків, які стосуються принципів догляду та виховання, которые происходят из народной культуры и передаются от поколения к поколению. Источниками стали справочники, выданные на территории II Речи Посполитой и Польши послевоенного периода (до 1989 года).*

**Ключевые слова:** справочники, воспитание, дети, II Речь Посполитая, Польская народная республика.

**Malek A.**

### **FOLK KNOWLEDGE IN THE POLISH GUIDEBOOKS FOR PARENTS FROM THE YEARS 1918–1989**

*In the years 1918–1989, several hundred guide books for parents were published. Their authors were both Polish and foreign specialists, mainly doctors, hygienists, pedagogues, psychologists and theologians. Guidebooks were the tool to popularize the state of scientific knowledge in the fields of medicine, hygiene, dietetics, psychology and pedagogy. However, comments made by the authors discredited the traditional knowledge and achievements in the field of upbringing in the guidebooks, serving reinforcing the significance of expert knowledge.*

*The aim of the presentation is to show the status of folk knowledge in Polish handbooks for parents issued in the years 1918–1989. Advices and warnings of specialists directed to parents regarding the principles of care and upbringing having their source in folk culture and intergeneration transmission constitute the subject of the research. The source material are guidebooks addressed to parents issued in the territory of the Second Polish Republic and Poland of the post-war period (until 1989).*

**Key words:** guidebooks, upbringing, children, Socond Polish Republic, People's Republic of Poland.

Popularność literatury poradnikowej wśród polskich czytelników, pomimo zaobserwowanego w ostatnim dziesięcioleciu spadku zainteresowania tym gatunkiem, wciąż utrzymuje się wysokim poziomie. Raport Polskiej Izby Książki ujawnił, iż poradniki, przewodniki oraz książki instruktażowe lokują się na czwartym miejscu wśród najchętniej czytanych gatunków literatury [1, s. 36] [2, s. 7]. Poradniki na swą lekturę częściej wybierają kobiety niż mężczyźni. Wśród walorów tego gatunku wymienia się m.in. możliwość wyniesienia z niej nowej wiedzy i konkretnych wskazań, stąd też ten typ kontaktu z książką można określić mianem „podróży w interesach” [3, s. 34].

Dostarczanie odpowiednich informacji umożliwiających lub ułatwiających czytelnikowi wywiązywanie się ze zobowiązań wynikających z pełnionych przez niego ról społecznych (funkcja informacyjna) jest jedną z wielu funkcji literatury poradnikowej [4, s. 53–54]. Wśród pozostałych wymienia się ponadto: zwracanie i utrzymanie uwagi czytelnika (funkcja interakcyjna), dzielenie się przekonaniem, sądami, emocjami przez autora książki (funkcja ekspresyjna), przekonywanie lub nakłanianie czytelnika do określonych działań (f. nakłaniająca), uczenie przez zabawę (f. ludyeczna), a także kreatywną, estetyczną lub matajęzykową [5, s. 100]. Jak zatem wynika z powyższego, sięganie po poradniki celem zdobycia i/ lub uzupełnienia wiedzy bądź umiejętności czy też potrzeba potwierdzenia słuszności podejmowanych decyzji mogą być zaledwie jednym z wielu powodów skłaniających czytelników do wyboru właśnie tego gatunku literatury.

Poradniki, mając charakter książek popularnonaukowych, łączą w sobie wiedzę zarówno naukową, jak i pochodzącą z bezpośredniego doświadczenia; kształtując wiedzę potoczną rodziców są jednocześnie środkiem upowszechniania (popularyzacji) wiedzy naukowej [6, s. 31].

Współcześnie wyróżnia się pięć gatunków wiedzy ludzkiej: potoczną, naukową, artystyczno – literacką, spekulatywną i irracjonalną [7, s. 35–41] [8, s. 11–15]. Pierwsze cztery składają się na wiedzę racjonalną, spełniającą zasadę intersubiektywności: jest intersubiektywnie komunikowalna oraz sprawdzalna. Oznacza to, iż może być przekazana dowolnemu, przeciętnemu odbiorcy, który będzie miał ponadto możliwość sprawdzenia zasadności przedstawionych mu twierdzeń. Warunku intersubiektywności nie spełnia ostatni z wymienionych gatunków wiedzy – irracjonalna, nieuchwytna dla rozumu i sprzeczna z rozumowaniem. Najstarszym rodzajem wiedzy jest potoczna (inaczej zdroworozsądkowa), charakteryzująca się dużą ogólnością, niską precyzją oraz małym stopniem abstrakcyjności. Swym zasięgiem obejmuje ona szeroki zasięg zjawisk dostępnych bezpośredniej obserwacji; na wiedzę potoczną składają się zarówno sądy prawdziwe, jak i przesady, albowiem wiedza ta „nie posiada imperatywu dochodzenia do prawdy”. Wśród wyróżników wiedzy potocznej wskazuje się jej zbiorowy charakter, jako rezultat wspólnych doświadczeń. Z wiedzą potoczną ściśle związana jest kategoria „wiedzy jednostkowej”, mającej wymiar osobisty (j jednostkowy), subiektywny (ma ton afektywny i wartościujący) i podmiotowy. Wiedzy potocznej przeciwstawiana jest wiedza naukowa, którą cechuje mocna zasada racjonalności – oznacza ona, iż stopień przekonania, z jakim głosimy dane twierdzenie, powinien odpowiadać stopniowi jego uzasadnienia.

Wiedza naukowa stanowi efekt zastosowania określonej metody naukowej w celu wyjaśnienia zjawisk, jest zatem pewniejszą od innych gatunków wiedzy, posiada wysoką moc prognostyczną i eksplanacyjną. Ten typ wiedzy cechuje neutralność oraz stronięcie od wartościowania. W obszarze wiedzy naukowej, ze względu na charakterystyczny obszar zainteresowań, specyficzny przedmiot badań oraz odrębne procedury badawcze, można wyróżnić m.in. wiedzę humanistyczną, techniczną, medyczną, ekonomiczną, prawną i wiele innych. Mimo powszechnej tendencji do opozycyjnego traktowania wiedzy naukowej i potocznej, należy podkreślić ich wzajemny związek, wyrażający się chociażby w udziale potoczności w konstruowaniu wiedzy naukowej.

Zawarta w literaturze i sztuce wiedza artystyczno-literacka umożliwia poznanie człowieka i jego świata za pomocą tzw. rzeczywistości przedstawionej, opisującej określone sytuacje życiowe. Ostatnia z racjonalnych gatunków wiedzy, spekulatywna, zawarta jest natomiast w systemach filozoficznych i religijnych.

Joanna Rutkowiak zaproponowała odrębną klasyfikację wiedzy dotyczącej wychowania [9, s. 19–26]. W jej ramach wyróżnione zostały: wiedza naukowa, filozoficzna, potoczna, mityczna, religijna, wywodząca się z kręgów sztuki oraz publicystyczna. Zarówno logiczna jak i empirycznie – indukcyjna wiedza pedagogiczna, składające się na wiedzę naukową, opierają się na założeniu o metodycznej efektywności, zmierzającej do wykazania prawdziwości określonych twierdzeń. Wytyczanie nowych obszarów przemyśleń, niekiedy w opozycji do uznanych twierdzeń, leży z kolei w gestii filozoficznej wiedzy o wychowaniu. Cechą wiedzy potocznej o wychowaniu, podobnie jak we wcześniej przywołanej klasyfikacji, jest jej zdroworozsądkowość. Rutkowiak wskazuje, iż uznawana przez zwolenników wiedzy naukowej za wiedzę mniej znaczącą, paradoksalnie stanowi jej integralną część. Wyodrębniając mityczną wiedzę o wychowaniu autorka zwróciła uwagę na funkcjonujące w pedagogice wychowawcze tabu, trudności z podziałem na to co realne i idealne, a także trudności w dystansowaniu się od utrwalonych założeń. Oparcie na kwestiach niepodlegających dyskusji, niekwestionowalnych, cechuje natomiast wiedzę religijną, która – mimo wewnętrznego zróżnicowania – odwołuje się do sfery sacrum jako źródła postulatów wychowawczych. Mająca swe korzenie w sztuce wiedza o wychowaniu winna być odnoszona nie tylko do tradycyjnych wytworów, ale również do form traktowanych jako margines (np. kultury pop), albowiem to właśnie one zwracają uwagę na trapiące społeczeństwo bolączki. Ukazanie ich szerszemu gronu odbiorców możliwe staje się także za pośrednictwem mediów – wiedza publicystyczna,

włączająca język potoczny, częstokroć bazująca na sloganach, bez wątplenia stanowi istotny czynnik kształtujący wiedzę o wychowaniu wśród tzw. „zwykłych ludzi”. Zgodnie jednak z założeniem o multijkościowej tożsamości pedagogiki Rutkowiak wyklucza zasadność wyróżniania wśród wskazanych rodzajów wiedzy o wychowaniu wiedzy „pierwszej, doskonałej, obowiązującej, dominującej nad innymi” [9, s. 19].

Kluczowym, szczególnie w kontekście zagadnienia tytułowego, źródłem wiedzy o wychowaniu jest przekaz międzypokoleniowy. Przez wieki niemal wyłącznym sposobem udzielania rad związanych z opieką i wychowaniem był przekaz ustny. Udzielanie porad przez krewnych, przyjaciół, sąsiadów czy osoby obdarzone autorytetem w danym środowisku jest uważane za jeden z najstarszych układów stosunków, jakie łączą ludzi, a zarazem za najstarszą formę poradnictwa. Porada rozumiana szeroko, jako wskazanie, „jest tak dawna, jak wszelkie działanie wychowawcze” [10, s. 10].

Tradycyjną, ludową wiedzę o opiece i wychowaniu kształtowały nierozdzielnie ze sobą powiązane zjawiska świata naturalnego oraz spraw nadprzyrodzonych. Wiedzę ludową w tym zakresie definiować można jako sumę wiedzy, umiejętności i praktyk opartych na teorii, przekonaniach i doświadczeniu właściwych danej kulturze, zrozumiałych lub nie, stosowanych wobec dzieci i młodzieży celem zachowania ich w zdrowiu oraz wdrożenia w obowiązujący w danej społeczności system norm, wzorów i wartości. Wiedza ludowa zawiera w sobie zarówno elementy racjonalne, jak i irracjonalne [11, s. 71]. Jan Stanisław Bystron opisał budujący wiedzę ludową system naturalistyczno – religijny następującymi słowami: „od wierzeń w świat ponadnaturalny przechodzimy do wyobrażeń o świecie, o naturze martwej i żywej, wreszcie o człowieku” [12, s. 147]. Jego główną ideę stanowiło przekonanie, że kosmos jest „żywym organizmem”, którego naturalną częścią – oprócz ciał niebieskich, zjawisk atmosferycznych, żywiołów itd. – są ludzie. Nieożywione składowe kosmosu obdarzone były życiem i świadomością, a ożywienie to stanowiło podstawę podstawą bezpośrednich związków ludzi z własnym otoczeniem, a jednocześnie tworzyło poczucie różnorodnych zależności między wszystkimi składnikami kosmosu. Między ludźmi a pozostałymi składnikami świata działała zatem zasada wzajemności do ut des (łac. daję abyś dawał). Do klasycznych działów wiedzy ludowej zaliczały się: kosmogonia obejmująca wizję stworzenia świata, astronomia zajmująca się ruchem i opisem ciał niebieskich, meteorologia, wiedza przyrodnicza o świecie roślin i zwierząt, umiejętności matematyczne (miary, wagi, itp.) oraz medycyna [11, s. 71]. Ważne miejsce w kulturze ludowej, integrująca wiedzę z różnych działów,

zajmowała ludowa wiedza dotycząca poczęcia, przyjścia na świat oraz wprowadzania dzieci do społeczności dorosłych [13] [14].

W okresie Drugiej Rzeczypospolitej ukazało się około dwieście poradników [15]; liczba poradników wydanych w latach 1944 – 1989 pozostaje trudna do oszacowania, jako iż do tej pory nie były prowadzone badania w tym zakresie. Autorami książek dedykowanych rodzicom byli m.in. pedagodzy, psychologowie, teolodzy oraz lekarze, specjaliści polscy jak i zagraniczni. W okresie międzywojennym i pierwszych latach powojennych z tłumaczeń ukazywały się przede wszystkim prace twórców zachodnioeuropejskich. W latach 50. i 60. XX w. liczne były przekłady książek radzieckich (recepja poglądów radzieckich pedagogów na wychowanie silnie zaznaczała się także w wielu ówczesnych polskich poradnikach), natomiast w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia ponownie ukazywać zaczęły się tłumaczenia literatury zachodniej, przy jednoczesnym zaniku poradników inspirowanych radziecką myślą o wychowaniu. W latach 1918 – 1939 oraz 1944 – 1948 na rynku równolegle funkcjonowały dwa nurty poradnictwa – świeckie i religijne; od roku 1949, na skutek postępującej ideologizacji, nurt poradnictwa chrześcijańskiego został znacząco zmarginalizowany.

Ukazujące się w badanym okresie książki dla rodziców miały najczęściej formę uwag bezpośrednio kierowanych do rodziców (głównie matek, niezmiennie uznawanych za rodzica, na którym ciążyła największa odpowiedzialność za wychowanie dzieci; wraz z 2. połową XX w. w książkach pojawiać się zaczęły ustępy dedykowane ojcom, a dopiero w ostatniej dekadzie badanego okresu ojcowie zaczęli być przez autorów traktowani jako równie znaczący odbiorcy porad). Popularne w okresie międzywojennym udzielanie porad w formie opowiadań lub wierszyków, w których przedstawiano różne problemy wychowawcze oraz sposoby ich rozwiązywania, w latach powojennych należało do wyjątków. Inną formą udzielania porad były listy – podczas gdy w okresie międzywojennym ich „nadawcami” byli specjaliści w zakresie opieki i wychowania, wraz z reaktywacją tej formy w latach 50. i 60. XX w. ich autorami stali się tzw. „zwykli ludzie”: dorośli wspominający własne dzieciństwo lub nastolatki, dzielące się z czytelnikiem rozterkami odnośnie własnego wychowania. Ukazanie problemów z punktu widzenia nieprofesjonalistów sprzyjać miało recepcji przedstawianych poglądów na wychowanie, za sprawą przełamaniu bariery mogącej mieć miejsce w kontakcie profesjonalista – niefachowiec. Poradniki z okresu II RP niekiedy też były zbiorami luźnych uwag dotyczących opieki czy wychowania; forma ta nie występowała w latach po II wojnie. W całym badanym okresie publikowane były

także poradniki, w których występowało kilka wskazanych wyżej form jednocześnie.

Poruszana na kartach poradników dla rodziców problematyka była niezmiernie szeroka, obejmując wszystkie sfery i okresy życia dziecka [16]. W badanym okresie, w proces szeroko pojętego wychowania dziecka wpisywało się, obok wychowania moralnego, religijnego, patriotycznego, estetycznego, kształcenia intelektualnego, także i wychowanie zdrowotne i fizyczne. Wychowanie bowiem rozumiano jako wszechstronne wykształcenie duszy, umysłu i ciała wychowanka. Zdecydowaną większość stanowiły pozycje poświęcone edukacji zdrowotnej rodziców lub łączące problematykę zdrowotną z wychowawczą; szczególnie wiele z nich poświęconych było opiece nad niemowlęciem, albowiem okres ten uważano za krytyczny dla zdrowia (a także życia) dziecka. Każdy kolejny etap rozwojowy charakteryzowało stopniowe ograniczanie wskazówek o charakterze higieniczno – zdrowotnym na rzecz uwag poświęconych problemom wychowawczym.

Częstokroć zagadnienia związane z dbałością o higienę i zdrowie dziecka poprzedzały uwagi odnoszące się do kwestii związanych z prokreacją. Niezmiernie podkreślano, iż warunkiem prawidłowego rozwoju dziecka było zdrowie rodziców, szczególnie zaś – przyszłej matki. Dlatego na osobach pragnących wstąpić w związek małżeński (a więc przyszłych rodzicach) składano obowiązek kontroli stanu zdrowia, a troska o zdrowie dziecka miała rozpoczynać się od dbałości o własną kondycję fizyczną i psychiczną. Nic nie mogło bowiem usprawiedliwiać tych, którzy mając świadomość problemów ze swoim zdrowiem fizycznym lub psychicznym, decydowali się sprowadzić na świat nowe życie.

Czytelniczki spodziewające się dziecka mogły znaleźć szczegółowe wytyczne higieniczno – zdrowotne na czas ciąży, porodu oraz położu, zapoznać się z etapami rozwoju płodowego dziecka, najpowszechniejszymi powikłaniami ciąży, jak też zdobyć wiedzę prawną odnoszącą się do kwestii macierzyństwa. W okresie powojennym zakres porad dotyczących przebiegu ciąży poszerzony został o informacje na temat ciąż mnogich, pozamacicznych oraz samoistnych poronień, jak również mechanizmów kształtowania się płci dziecka. W rozdziałach poświęconych przygotowaniu do macierzyństwa poruszana była ponadto problematyka antykoncepcji (naturalnych oraz sztucznych sposobów zapobiegania ciąży), a także aborcji – jej negatywnych (zarówno fizycznych, jak i psychicznych) skutków. Z poradników kobiety mogły czerpać ponadto wiedzę dotyczącą organizacji oraz przebiegu porodu – w latach międzywojennych były to szczegółowe wytyczne umożliwiające zapewnienie możliwie komforto-

wych oraz bezpiecznych warunków rozwiązania. Od lat 50. zeszłego stulecia przyszłe matki zachęcano za pośrednictwem książek poradnikowych do uczestnictwa w zajęciach przygotowujących do porodu.

Zdecydowanie najwięcej porad kierowano do rodziców dzieci w pierwszym roku życia. Okres noworodkowy i niemowlęcy uznawany był za krytyczny dla całego późniejszego rozwoju i funkcjonowania człowieka, stąd też tak istotnym było, aby matki dokładały wszelkich starań, by ich dzieci były prawidłowo zaopiekowane. Za podstawowy czynnik służący ochronie zdrowia bezsprzecznie uznawano naturalny pokarm, dlatego też na kartach poradników intensywnie promowano karmienie piersią. W książkach z okresu Drugiej Rzeczypospolitej oraz pierwszych lat powojennych podejmowano także rozważania dotyczące zdrowotnych oraz moralnych aspektów zatrudniania mamek; w kolejnych dekadach, na skutek przemian obyczajowych i społecznych mamczarstwo zyskało status proceduru moralnie nagannego, stąd też kobietom niemogącym karmić własną piersią przybliżano instytucję laktatoriów. Wiedza z zakresu żywienia niemowląt obejmowała informacje dotyczące sporządzania mieszanek mlecznych oraz techniki karmienia butelką dla dzieci karmionych sztucznie, a także wprowadzania do dziecięcego menu nowych, pozamlecznych produktów. Poradniki zawierały drobiazgowo opisy wszelkich czynności pielęgnacyjnych, jakie należało wykonywać w stosunku do noworodka i niemowlęcia. Zaniedbania na polu higieny, wynikające przede wszystkim z braku wiedzy, ale też – zdaniem lekarzy – z powszechności zabobonów, były równie powszechną, co błędy w odżywianiu, przyczyną problemów zdrowotnych dzieci w pierwszym roku życia. Wytyczne w zakresie higieny dotyczyły ponadto odzieży, a także sprzętów oraz otoczenia dziecka.

Lekarze, autorzy poradników higieniczno – zdrowotnych, zwracali ponadto uwagę na konieczność ochrony dzieci przed chorobami zakaźnymi. Profilaktyka miała być realizowana głównie w formie szczepień ochronnych, stąd też na kartach książek można było znaleźć aktualne terminarze wakcynacji. Rodzicom dzieci chorych udzielano porad dotyczących sposobów postępowania stosownie do problemu zdrowotnego; niekiedy były one uzupełnione zaleceniami dotyczącymi wyposażenia domowej apteczki.

Wśród uwag kierowanych do rodziców niemowląt nie zabrakło także wskazań wychowawczych. Oddziaływania wychowawcze miały rozpoczynać się już pierwszego dnia życia dziecka, a podstawę oddziaływań wychowawczych stanowić miały stanowczość oraz konsekwencja. Świecka literatura poradnikowa promowała kształtowanie w dziecku pożądanych przywyczajeń w oparciu o znajomość ogólnych praw rządzących rozwojem, jak też cech indywidualnych dziecka.



Wokół kwestii związanych z zachowaniem zdrowia koncentrowały się także porady kierowane do rodziców dzieci w wieku poniemowlęcym. Edukacja żywieniowa rodziców dotyczyła nie tylko biologicznego i technicznego aspektu żywienia, ale także pedagogiki karmienia i kultury jedzenia. Filarem zdrowia, podobnie jak na wcześniejszym etapie rozwoju, miała być czystość ciała. Zadaniem matki małego dziecka było stopniowe wdrażanie go do samodzielności na polu higieny. Troska o zdrowie małego dziecka manifestować się miała także dbałością o jego sprawność fizyczną – gimnastyka miała mieć charakter zabaw dobranych zarówno do możliwości, jak i zainteresowań dziecka. Wiedza na temat korzyści płynących z ćwiczeń fizycznych odnosiła się nie tylko do cielesnego, ale także wychowawczego aspektu oddziaływań na dziecko – podkreślano bowiem, iż aktywność ruchowa równie mocno, co ciało, kształtowała także charakter dziecka. Popularyzacja wiedzy z zakresu wychowania zdrowotnego małych dzieci, obejmowała ponadto tematykę chorób dziecięcych, zarówno w obszarze profilaktyki, jak też opieki nad dzieckiem chorym. Oprócz informacji na temat najczęstszych chorób wieku dziecięcego, począwszy od lat 50. XX wieku zaczęto poruszać także problematykę opieki i wychowania dzieci z chorobami skórными, alergicznymi oraz kardiologicznymi, jak również niepełnosprawnych. Jednym z zagadnień, które także zaistniały na kartach poradników dopiero w drugiej połowie XX wieku, była terapia zaburzeń mowy.

W wychowaniu małego dziecka zalecano wspierać rodzącą się samodzielność, przy jednoczesnym zachowaniu równowagi między swobodą a nakładanymi na dziecko ograniczeniami. Szczególne miejsce pośród rozważań dotyczących wieku poniemowlęcego zajmowała kwestia stosowania nagród i kar, szczególnie cielesnych. Rolą matki było uspołecznienie dziecka, aby pod koniec okresu poniemowlęcego umiało nawiązywać prawidłowe relacje z rówieśnikami oraz dorosłymi. Ważnym elementem życia małego dziecka była zabawa, przypominano rodzicom – czytelnikom poradników, zatem na ich stronach omawiano zarówno rolę zabawy w prawidłowym rozwoju (fizycznym i psychicznym), etapów rozwoju zabawy, a także doboru zabawek do wieku, temperamentu oraz upodobań dziecka. Twórcy religijnej literatury poradnikowej zwracali ponadto uwagę, by okres poniemowlęcy był czasem zapoznawania dziecka z Bogiem. W nauce religii zalecano stosować nie tylko metody słowne, lecz także posiłkować się literaturą oraz symbolami związanymi z wiarą chrześcijańską. Uczestnictwo w obrzędach oraz płynący od rodziców przykład miały stanowić podstawę edukacji religijnej małego dziecka.

Wiedza przekazywana rodzicom dzieci w wieku przedszkolnym dotyczyła przede wszystkim kwestii związanych z wychowaniem oraz kształceniem kompetencji przygotowujących do rozpoczęcia nauki szkolnej. Jednym z istotniejszych zadań o charakterze wychowawczym, miało być nabycie przez dziecko umiejętności samoobsługowych w zakresie higieny osobistej, ubierania oraz jedzenia. Zalecany w okresie Drugiej Rzeczypospolitej rygor w wychowaniu, w latach powojennych krytykowany był jako niewłaściwy zarówno ze względów etycznych, jak też psychologicznych. Gwarantem należytego przygotowania do nauki w szkole miało być przygotowanie przedszkolne, na co kładziono szczególnie wyraźny akcent od 2. połowy dwudziestego stulecia. Oprócz wyrobienia posłuszeństwa i nauki samodzielności, kluczową kompetencją nabywaną w przedszkolu miała być umiejętność współpracy z rówieśnikami.

Wiedza, jaką przekazywano rodzicom dzieci w wieku szkolnym, w zdecydowanej mierze koncentrowała się na kwestiach związanych z edukacją. W poradnikach wobec rodziców formułowano liczne oczekiwania, mające przyczynić się do szkolnego sukcesu dziecka. Wstępujące do pierwszej klasy dziecko miała charakteryzować fizyczna, intelektualna, społeczna oraz emocjonalna dojrzałość, wyznaczające gotowość szkolną. Wiele zaleceń dotyczyło ponadto konieczności podejmowania przez rodziców współpracy z nauczycielami. Uważani w latach 1918 – 1939 za partnerów w edukacji, w latach powojennych rodzice stopniowo sprowadzeni zostali do roli świadczeniodawcy usług na rzecz szkoły. Innym z wymienionych obowiązków, jakie nakładano na rodziców, było zapewnienie dziecku – uczniowi odpowiednich warunków do nauki w domu (m.in. stołu do pracy, właściwego oświetlenia miejsca pracy czy też przestrzeni do przechowywania przyborów szkolnych).

Charakter niektórych spośród wskazówek dotyczących wychowania determinowany był nie tylko wiekiem, ale też płcią dziecka. Widoczny w międzywojennych poradnikach dwugłós w tej sprawie wynikał z odmiennego myślenia o roli kobiet w rodzinie i społeczeństwie, jaki istniał między autorami odwołującymi się do tradycyjnych, chrześcijańskich wartości, a promującymi egalitaryzm wychowawczy oraz edukacyjny. Należy jednocześnie zauważyć, iż oczekiwania związane z wychowaniem chłopców i dziewcząt formułowane w poradnikach katolickich z lat powojennych uwzględniały dokonujące się ówczesnie zmiany społeczne, co przełożyło się m.in. na przyzwolenie, by wychowane zgodnie z zasadami wiary dziewczęta podejmowały dowolną, dającą spełnienie i satysfakcję w życiu, drogę życiową.

Analiza treści zamieszczanych w badanych poradnikach dla rodziców z lat 1918-1989 pozwala stwierdzić, iż przekazywana czytelnikom wiedza niemal wyłącznie reprezentowała wiedzę naukową, sytuującą się w obszarze następujących dziedzin i dyscyplin: wiedzy pedagogicznej, psychologicznej, medycznej oraz prawnej. Drugim, legitymizowanym przez poradnikowy dyskurs, rodzajem wiedzy o wychowaniu była wiedza religijna, opierająca się na kwestiach niepodlegających dyskusji, niekwestionowalnych, odwołująca się do sfery sacrum jako źródła postulatów wychowawczych.

Wiedza ludowa, reprezentowana w poradnikach głównie przez umiejętności i praktyki dotyczące tradycyjnych metod leczenia, sprowadzona została w poradnikach wyłącznie do przesądów i zabobonów. Medycyna tradycyjna obejmuje wiedzę przekazywaną z pokolenia na pokolenie, dotyczącą zarówno ziołolecznictwa, korzystania z produktów pochodzenia naturalnego, jak i magię leczniczą oraz sposoby leczenia, które nie mogą być wyjaśnione przez współczesną medycynę [17]. Autorzy poradników poświęconych utrzymaniu i rozwijaniu zdrowia, lekarze i higieniści, z całą stanowczością zwalczyli wszelkie praktyki wywodzące się z tradycyjnej medycyny, jako jedyne akceptowalne źródło wiedzy służącej podtrzymaniu zdrowia, zapobieganiu, diagnozowaniu bądź leczeniu chorób fizycznych i psychicznych wskazując medycynę konwencjonalną. W poradnikowym dyskursie wyraźnie widoczny jest brak odwołań do doświadczeń rodzica (przede wszystkim matki, jako osoby, na której cedowano odpowiedzialność za wychowanie). Ten brak powiązań między wiedzą naukową, której dystrybutorem był ekspert – autor danej publikacji, a jednostkową wiedzą rodzica, czerpaną przez niego z własnych doświadczeń powstałych na bazie kontaktów z dzieckiem oraz przekazu międzygeneracyjnego, w tym wiedzy ludowej, sytuuje tę ostatnią poza dyskursem\*. Praktyki monopolizacji wiedzy o opiece i wychowaniu przez reprezentujących różne gałęzie nauki ekspertów – autorów książek poświęconych opiece i wychowaniu, należy w dyskursie poradnikowym poszukiwać przede wszystkim w samym charakterze gatunku. Rolą publikacji popularnonaukowych, do jakich zalicza się poradniki dla rodziców, jest bowiem

---

\* Chęć zdominowania (lub wręcz zawłaszczenia) przez ekspertów prawa do wiedzy o opiece i wychowaniu dziecka odnieść można do koncepcji władza – wiedza M. Foucaulta, w której wiedza staje się mechanizmem normalizacyjnym, wyznaczającym akceptowane sposoby postępowania oraz sankcjonującym odstępstwa od narzuconych reguł; tym samym wiedza staje się władzą [18, s. 90–91].

właśnie popularyzacja wiedzy fachowej wśród czytelników niebędących specjalistami w danej dziedzinie (w tym przypadku rodziców). Twórcy będących przedmiotem analizy poradników z lat 1918–1989 często bezpośrednio odnosili się do tego założenia, podkreślając znaczenie wiedzy naukowej czerpanej z dedykowanej rodzicom literatury dla prawidłowego rozwoju i wychowania dziecka. Niekiedy też wyrażano opinię, iż popularyzowanie wśród rodziców najnowszych trendów naukowych w zakresie opieki i wychowania dzieci, chociażby w formie poradnika, było wręcz obowiązkiem specjalistów, stanowiąc element szeroko rozumianej profilaktyki. Często stosowanym przez autorów zabiegiem było powoływanie się na własną praktykę zawodową – przykłady zwieńczonych sukcesem interwencji miały służyć uwierzytelnieniu przekazu. Praktyce służącej umacnianiu znaczenia wiedzy eksperckiej w wychowaniu miały sprzyjać ponadto czynione przez twórców poradników uwagi dyskredytujące właśnie doświadczenia poprzednich pokoleń, płynące m.in. z ludowej wiedzy o wychowaniu.

### **Bibliografia:**

1. *Raport Polskiej Izby Książki z projektu badawczego „Kierunki i formy transformacji czytelnictwa w Polsce. 2013–2014”*. Warszawa, 2014. URL: <http://tiny.pl/m3grg> [dostęp 14.07.2016].
2. Ficek E., *Poradnik. Model gatunkowy i jego tekstowe aktualizacje*. Katowice, 2013.
3. Koryś I., Michalak D., Chymkowski R., *Stan czytelnictwa w Polsce w 2014 roku*, Warszawa, 2015. URL: [http://ksiegarnia.bn.org.pl/pdf/Stan czytelnictwa w Polsce w 2014 roku.pdf](http://ksiegarnia.bn.org.pl/pdf/Stan_czytelnictwa_w_Polsce_w_2014_roku.pdf) [dostęp 14.07.2016].
4. Zierkiewicz E. *Poradnik – oferta wirtualnej pomocy?* Kraków, 2004.
5. Ficek E. *Poradnik. Model gatunkowy i jego tekstowe aktualizacja*. Katowice, 2013.
6. Zasztowt L. *Popularyzacja nauki w Królestwie Polskim: 1864–1905*. Wrocław, 1989.
7. Such J., Szcześniak M. *Filozofia nauki*. Poznań, 2000.
8. Apanowicz J. *Metodologiczne uwarunkowania pracy naukowej*. Warszawa, 2005.
9. Rutkowiak J. *Wielość języków pedagogiki a problem jej tożsamości*, [w:] „Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów”, red. T. Jaworska, R. Leppert. Kraków, 2001.
10. Czerniawska O. *Poradnictwo kulturalno – wychowawcze. Problemy i formy działania*. Warszawa, 1973.
11. Tylkowa D., *Wiedza ludowa* [w:] „Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t. II”, red. M. Biernacka i in. Wrocław, 1981.

12. Bystróż J. S. *Etnografia Polski*. Warszawa, 1947.
13. Biegeleisen H. *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*. Lwów, 1927.
14. Biegeleisen H. *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłką*. Lwów, 1929.
15. Jakubiak K. *Badania naukowe nad rodziną oraz problematyka wychowania rodzinnego w literaturze pedagogicznej II Rzeczypospolitej*, [w:] „Rodzina jako środowisko wychowawcze w czasach nowożytnych”, red. K. Jakubiak. Bydgoszcz, 1995.
16. Małek A., *Wiedza o dziecku w świetle poradników dla rodziców z lat 1918–1970*. Gdańsk, 2016, niepublikowana praca doktorska.
17. World Health Organization, *Traditional, complementary and integrative medicine*. URL: <https://www.who.int/traditional-complementary-integrative-medicine/about/en/> [dostęp 05.04.2019].
18. Foucault M. *Historia seksualności*. Warszawa, 1995.

УДК 31.091.9

Ткаченко Галина, Ліннік Юрій

**В. О. СУХОМЛИНСЬКИЙ ПРО ЗАОХОЧЕННЯ  
І ПОКАРАННЯ В ПЕДАГОГІЧНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ  
І СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ШКОЛА**

*У статті досліджуються ідеї видатного українського педагога і письменника В. О. Сухомлинського про застосування методів заохочення і покарання в навчально-виховному процесі та їх втілення в концепції сучасної української школи. Особлива увага звертається на проблему оцінювання знань учнів у початкових класах.*

**Ключові слова:** освіта, шкільна освіта, освітній процес, виховний процес, дітоцентризм, гуманізм, заохочення, покарання, педагогічна діяльність, нова українська школа.

Ткаченко Г., Ліннік Ю.

**В. А. СУХОМЛИНСКИЙ О ПООЩРЕНИИ И НАКАЗАНИИ  
В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ  
УКРАИНСКАЯ ШКОЛА**

*В статье исследуются идеи выдающегося украинского педагога и писателя В. А. Сухомлинского о применении методов поощрения и наказания в учебно-воспитательном процессе и их воплощение в концепции современной украинской школы. Особое внимание обращается на проблему оценки знаний учащихся в начальных классах.*

**Ключевые слова:** образование, школьное образование, образовательный процесс, воспитательный процесс, диетцентризм, гуманизм, поощрения, наказания, педагогическая деятельность, новая украинская школа.

Tkachenko H., Linnik Y.

**V. O. SUKHOMLINSKY ABOUT THE CONTINUATION  
AND PENALTIES IN PEDAGOGICAL ACTIVITIES  
AND THE CONTEMPORARY UKRAINIAN SCHOOL**

*The article deals with the ideas of the outstanding Ukrainian teacher and writer V.O. Sukhomlinsky about the application of methods of encouragement and punishment in the educational process and their implementation in the con-*

*cept of modern Ukrainian school. Particular attention is drawn to the problem of assessing pupils' knowledge in elementary school.*

**Key words:** *education, school education, educational process, educational process, child center, humanism, encouragement, punishment, pedagogical activity, new Ukrainian school.*

Науково-практична і літературно-публіцистична діяльність Василя Олександровича Сухомлинського стала яскравим явищем ХХ століття. Його педагогічна спадщина актуальна і сьогодні, бо побудована на засадах людиноцентризму, демократизму і гуманізму, що відповідає основним принципам розвитку освіти в Україні. “Сухомлинський – наш сучасник – вважає український вчений А. Я. Розенберг, – його ідеї, погляди, рекомендації і сьогодні живуть, служать людям. Більше того, в умовах побудови національної державності і національної школи в Україні, їх смисл розкривається повніше, їх вплив деталі ширше” [9, с.19].

Нині українські вчені та педагоги вивчають різні аспекти педагогічної спадщини В. О. Сухомлинського: гуманістична спрямованість його педагогічної системи (М. Я. Антоненць, М. Й. Боришевський, А. М. Воробйов, Ю. К. Накобчук, Г. Л. Алексевиц); основні принципи, напрямки та шляхи його виховної системи (Б. А. Мосіяшенко, О. І. Курок, Л. В. Задорожна); морально-естетичні погляди (І. А. Зазюк, Є. Г. Родчанін, В. Г. Бутенко, О. О. Нижник); морально-етичні імперативи і культуру народної педагогіки (А. Я. Розенберг, Л. П. Петрук, С. В. Майборода, Н. П. Кравець, А. М. Луцюк); питання демократизації і гуманізації управління школою (Б. П. Хижняк, І. С. Остайоповський), питання духовного розвитку школярів (О. В. Почупайло, В. О. Мартиненко); трудове навчання учнів (Н. М. Ангелуца, І. Г. Ткаченко, В. І. Бондар) та педагогічну методологію (І. А. Добрянський, М. І. Мухін).

**Мета статті** – висвітлити погляди В. О. Сухомлинського на застосування методів заохочення і покарання в навчально-виховному процесі, а також показати їх втілення в сучасній українській школі.

У статті використовуються теоретичні та емпіричні методи дослідження (соціологічне опитування).

Проблема застосування методів заохочення і покарання у педагогіці та філософії існує давно, але водночас сучасна та актуальна.

На наш погляд, в історії філософської та педагогічної думки на цю проблему можна виділити два підходи (два напрями) – авторитарний і гуманістичний.

Погляди на покарання, як необхідний елемент виховання просліджуються в працях стародавніх філософів Демокріта і Платона. А Протагор, також давньогрецький філософ, повчав: "...якщо дитина охоче слухається – це добре; якщо ж не слухається, то її виправляють погрозами й ударами, як скривлене дерево" [5, с.16].

Прихильником авторитарного виховання був і відомий англійський філософ Нового Часу Джок Локк, який допускав фізичні покарання і вважав їх важливим засобом для подолання впертості дитини. Разом з тим, Локк зауважував, що "...биття – гірший, а тому останній засіб, який можна застосовувати у вихованні дітей, та й то тільки у випадках крайності, коли всі більш м'які засоби були вже випробувані і не мали успіху" [5, с. 16]. Він підкреслював, що суворість, доведена до крайності, якщо і сприяє позбавленню поганих рис, але може формувати духовно неповноцінну особистість.

Підтримував покарання також німецький філософ і педагог ХІХ ст. Й. Ф. Гербарт. Його концепція виховання дітей ґрунтується на насильстві і муштрі. Він розробив цілу систему покарань дітей, які порушують дисципліну, встановлені правила та норми: кондуїт (штрафна книга), позбавлення обіду, стояння в кутку, ув'язнення в карцері, відрахування зі школи, а також тілесні покарання [11, с. 229].

Протилежні авторитарному напряму думки щодо виховання висловив великий французький просвітник ХVІІІ ст. Жан-Жак Руссо. У своєму творі "Еміль, або про виховання" він виступав рішучим противником будь-яких покарань. Руссо вважав дитину не тільки людиною "меншого розміру", але і якісно іншою людиною. Великий гуманіст писав: "Не давайте вашому вихованцеві ніяких словесних повчань, бо він повинен здобувати їх тільки з досвіду; не піддавайте його ніяким карам, бо він не знає, що таке бути винним; ніколи не змушуйте його просити пробачення, бо він неспроможний вас скривдити. Не маючи ніякого морального начала у своїх діях, він не може зробити нічого, щоб було б морально поганим і заслуговувало б покарання або догани" [5, с. 229].

Заперечуючи у вихованні будь-яке насильство, Руссо переконаний, що тільки власне бажання дітей вчитися – єдина надійна умова ефективності навчання.

Вихователь, за Руссо, повинен любити своїх вихованців. Виховання без такої любові ламає внутрішній світ дитини, знищує закладені в ній хороші якості. Великим прибічником і спадкоємцем гуманістичних ідей Ж.-Ж. Руссо, його теорії виховання без покарань був Василь Олександрович Сухомлинський.



Роздумуючи про заохочення та покарання в навчально – виховно-му процесі, він писав: “Серед педагогів нині можна нерідко почути розмови про заохочення та покарання... А тим часом, найголовніше заохочення і найсильніше (та не завжди дійове) покарання у педагогічній праці – оцінка. Це найголовніший інструмент, використання якого потребує величезного вміння і культури” [14, с. 167].

У листі до Сухомлинського мати однієї з учениць писала: “Дівчинка моя не встигає. Двійки і двійки. Приходить додому засмучена. Якось вночі прокидаюся, чую – плаче. “Що з тобою донечко?” – “Мамо, поїдемо туди, де не має школи”.

В. Сухомлинський закликав учителів: “Не ставте взагалі в початкових класах “двійок” – це канчук і палиця. Не підрубуйте корінь бажання бути хорошим” [16, с.4].

Великий педагог вважав, що право використовувати оцінку, як засіб оцінювання знань, має лише той педагог, який любить дітей. Українські вчені В. А. Мосіяшенко, О. І. Крук, Л. В. Задорожна пишуть: “Говорячи про справжнього вчителя, В. О. Сухомлинський зазначав, що це людина, яка любить дітей, знаходить радість у спілкуванні з ними, вірить у дитину, дружить з нею, приймає близько до серця дитячі радощі і горе, глибоко знає душу дитину” [8, с. 262].

Розглядаючи оцінку як інструмент покарання, Сухомлинський вважав можливим її застосування лише для учнів старших класів.

Незадовільну оцінку молодші школярі вважають несправедливою саме тому, що вони хочуть вчитися і не розуміють, чому вчитель їх покарав. Дитина, яка не пізнала радості від праці в навчанні, не пережила гордості від того, що труднощі вже здолані, глибоко нещасна. Дуже важливо, щоб в процесі навчання в дитини виробилося натхнення.

В. О. Сухомлинський вказує: “Інтерес до навчання появляється тільки тоді, коли є натхнення, що народжується від успіху в оволодінні знаннями; без натхнення навчання перетворюється для дітей на тягар... Я оцінював розумову працю лише тоді, коли вона приносила дитині позитивні результати. Якщо учень ще не досяг тих результатів, до яких він прагне дійти в процесі праці, я йому не ставлю ніякої оцінки” [14, с.164–165]. У початкових класах покарання незадовільною оцінкою особливо боляче ранив, скривджує і принижує гідність дитини. Зневажаючи гідність дітей, не можливо виростити гідного громадянина.

За чотири роки навчання дітей у початкових класах В. О. Сухомлинський жодного учня не покарав “двійкою” ні за письмові роботи, ні за усні відповіді.

Оцінка у нього завжди оптимістична, це винагорода за працю, а не покарання за лінь. Він, кажучи словами Я. Корчака, “поважав дитяче незнання”. Всі батьки учнів молодших класів Павлиської школи знали: якщо в щоденнику дитини немає оцінок, значить з навчанням не все благополучно. Але це не вина дитини, а її біда. А в біді людині слід допомагати.

Сухомлинський виступав проти того, щоб розглядати учнів тільки через призму їх оцінок, бо діти тільки в цьому не проявляються. Він пише: “Критерієм, мірилом людини в школі стала оцінка. Вчиться учень на п’ятірки – хороший, вчиться на трійки: так собі, а якщо має з двох-трьох предметів двійки – це вже, як кажуть, пиши пропало. За оцінкою губиться людина, в оцінці розпливається її невичерпність, її багатогранний духовний світ” [13, с. 363].

Педагог зазначає, що у таких “поганих” учнів втрачається інтерес до навчання і вони ідуть до школи “мов на кару єгипетську”.

В. О. Сухомлинський особливо засуджував тих вчителів, які ставили незадовільні оцінки, а потім про це й повідомляли батькам учня, щоб ще й вони за неуспішність покарали дитину.

Він вважав, що вчитель ні до кого не повинен звертатися ні за двійки, ні за погану поведінку учня. Таке звертання, за його словами, приведе до втрати в учня довіри до вчителя. В цьому зв’язку Сухомлинський пише: “... дитина щиро розкриється перед вами тільки за умовами, якщо ви ніколи не звертаєтесь ні до кого з проханням чи вимогою вгамувати, приборкати її. Якщо ви сподіваєтесь, що, скажімо, мати чи батько примусять вашого вихованця бути хорошим, і про цю надію вашу знає дитина, і ви навіть спеціально даєте зрозуміти їй, на що покладаєте свої надії, – пишть, як кажуть, пропало: не тільки самовиховання, але й нормального порядку у вашому класі не буде” [15, с. 603-604]. Подібні дії вчителя можуть привести до невмотивованих учинків, хуліганства, злочинів. Так, статтю “Виховання без покарань”, яка була опублікована в газеті “Правда” 22 березня 1968 року, Сухомлинський починає з розповіді про випадок, коли 14-тилітній підліток втік зі школи. Потрапивши в дитячу кімнату міліції, він зі злістю повторював:

“Нізащо не вернуся додому, не піду в школу”.

З’ясувалося, що вчителі в щоденнику йому писали: “Ваш син не хоче вчитися. Вживайте якісь заходи”. І “заходи” вдома вживалися. В результаті дитина зненавиділа і школу, і сім’ю. “Людина, яку карали в дитинстві, в підліткові роки не боїться ні дитячої кімнати міліції, ні суду, ні виправної колонії.” – зауважує В. О. Сухомлинський [12,

с. 347]. Виховувати треба так, щоб дитина не боялася ні матері, ні батька, ні вчителя, а любила їх.

Він радить викликати в школу батьків не через погану успішність чи поведінку дитини, а тоді, коли вона робить щось хороше. Негативним було ставлення В. О. Сухомлинського і до таких методів, які застосовували деякі вчителі, як крик, накази тощо. Про це іде мова в праці “Бесіди з молодим директором школи”. Сухомлинський вважав, що вчитель, який відчуває духовний світ дитини, ніколи не підвищить на неї голосу.

Справжній педагог – це людина, яка переживає і радість, і тривогу за дітей. Якщо діти це відчувають, то вони вірять йому.

Засуджував Сухомлинський і застосування колективу для розгляду поведінки дітей. Колектив може виховувати тільки радістю спільної праці – підкреслював він.

Великий педагог повсякчас наголошував, що всі методи і засоби виховання, якими б мудрими і науково обґрунтованими вони не здавалися, нічого не варті, якщо в їх основі немає поваги до людини та віри в її можливість стати кращою. Маленька людина повинна постійно відчувати таку повагу і віру. Тільки так у ній можна розбудити совість і гідність. Без цього немає самовиховання, а, значить, і самодисципліни. А тільки така дисципліна і може бути свідомою.

Найбільша шкода, яку приносять дітям і підліткам покарання, полягає, на думку В. О. Сухомлинського, навіть не в тому, що будь-яке покарання, в тому числі і покарання оцінкою, принижує гідність дітей, а в тому, що покараному уже не потрібно застосовувати внутрішні, духовні сили, щоб стати кращим. У зв’язку з цим Василь Олександрович говорив: “Велика мудрість в словах Ф. М. Достоєвського “покарання звільняє від мук совісті”. Там, де все будується на покараннях, – продовжує він, – немає самовиховання, а без самовиховання не може бути нормальним і виховання взагалі”.

У 60-ті роки ХХ століття Василь Сухомлинський, як ніхто, загострив, поставив у центр суспільної свідомості проблему цінності людської особистості. Школа, на його думку, має бути не лише місцем перекладання знань з голови вчителя у голову учня, не лише місцем передачі досвіду поколінь, а й «майстернею гуманності».

Адміністративно-командна система СРСР сприяла створенню у школі антигуманних умов виховання, за яких усереднювалася, нівелювалася особистість. Тому ідеї великого педагога щодо особистісно зорієнтованого навчально-виховного процесу або замовчувалися, або

інтерпретувалися як абстрактний гуманізм, яким вченому дорікали до кінця його днів.

Проте і за тих часів знайшлися справжні поціновувачі новаторського досвіду Сухомлинського. Ознайомившись з його книгою “Серце віддаю дітям”, академік Борис Патон писав: “Це, як і інші його праці, є видатним явищем у галузі педагогіки, в галузі суспільних наук. Автор по-новому ставить і вирішує найважливіші проблеми сучасного виховання, з науковою глибиною, послідовно розкриває оригінальні шляхи і засоби виховного впливу учителя. І робить це яскраво, мальовничо, переконливо” [16, с. 4].

Творчість українського педагога, народного вчителя, яким він себе вважав, набула світової слави. Його праці публікувалися багатьма мовами – англійською, німецькою, болгарською, польською, словацькою, чеською, фінською, китайською, японською та іншими.

Під впливом громадської і наукової думки в СРСР та інших країнах адміністративно-командна система змушена була визнати заслуги павлівського педагога, про що свідчило присвоєння йому в 1968 році звання Героя Соціалістичної Праці.

Особливо актуальними ідеї Сухомлинського є в наш час – період реформування освіти в Україні згідно з концепцією, яка отримала назву “Нова українська школа”.

Базовим підґрунтям цієї концепції став прийнятий 2017 року Закон України “Про освіту”, в преамбулі якого вказується: “Метою освіти є всебічний розвиток людини як особистості та найвищої цінності суспільства, її талантів, інтелектуальних, творчих і фізичних здібностей, формування цінностей і необхідних для успішної самореалізації компетентностей, виховання відповідальних громадян, які здатні до свідомого суспільного вибору та спрямування своєї діяльності на користь іншим людям і суспільству...” [3, с. 4].

На жаль, в українському суспільстві до цього часу застосовується метод покарання в сім’ях, позашкільних та навчальних закладах. За даними одного з соціологічних досліджень, 70 відсотків українських дітей зазнають фізичного і психічного покарання [1, с. 7].

Автори даної статті в грудні 2018 року провели власне соціологічне дослідження серед студентів Рівненської медичної академії. На питання: “Чи повідомляли вчителі вашої школи батькам про погану успішність та поведінку учнів?” – “так” – відповіді 76 % опитаних, а “ні” – 24 %. На питання: “Чи кричали (або сварилися) на учнів вчителі у вашій школі?” – “так” відповіді 75 % опитаних і “ні” – 25 %.

Отже, можна стверджувати, що українській освітній системі необхідно піднятися на вищий рівень цивілізованості та загальнолюдської культури.

В Законі України «Про освіту» зазначається, що всі педагогічні, науково-педагогічні та наукові працівники зобов'язані: «дотримуватися педагогічної етики; поважати гідність, права, свободи і законні інтереси всіх учасників освітнього процесу; наставленням і особистим прикладом утверджувати повагу до суспільної моралі та суспільних цінностей, зокрема, правди, справедливості, патріотизму, гуманізму, толерантності, працелюбства; ... захищати здобувачів освіти під час освітнього процесу від будь-яких форм фізичного та психічного насильства, приниження честі та гідності».

Саме на це і спрямована реформа шкілької освіти, згідно з якою нова українська школа означає освіту, що має нові сенси, приймає за основу дитиноцентризм та декларує повагу до кожної людини.

Академік НАН і АПН України, президент АПК України В. Кремень ще в 2006 році зазначав: «... слід якнайшвидше перевести освіту з системами авторитарних, а іноді репресивних стосунків учень – вчитель та вчитель – дирекція школи до системи толерантних взаємин. Парадоксально, але у нас той, хто навчає, є активний суб'єктом, а той, хто навчається – пасивним об'єктом. Тим часом ми маємо зрозуміти, що, сформувавши учня на основі суб'єкт – об'єктних відносин, ми закладаємо пасивне ставлення цього учня, а в майбутньому – дорослого громадянина. Така людина, якщо стане керівником, буде тиснути на своїх підлеглих так само, як його навчили у школі, тобто на основі репресивного ставлення. А, будучи підлеглою, така людина схвалюватиме авторитарне ставлення до себе, проявляючи пасивність та відсутність творчого підходу...» [7, с. 6].

Нова українська школа, крім надання теоретичних знань, має сформувати вміння критично та системно мислити, бути творчим, ініціативним; здатність конструктивно керувати емоціями, приймати рішення, оцінювати ризики, визначати проблеми тощо.

Майбутні випускники нової школи – це всебічно розвинуті відповідальні громадяни та патріоти, котрі володіють знаннями і навичками, що відповідають вимогам ХХІ століття.

Реформування шкільної освіти в Україні здійснюється на основі кращих надбань як світової, так і вітчизняної педагогіки, чільне місце серед якої займає спадщина В. О. Сухомлинського.

Втілені в життя ідеї великого педагога щодо оцінювання. Із вересня 2018 року першокласникам виставляють не бальну оцінку за

певний обсяг знань, а вербальну, формальну – таку, що оцінює поступ кожного учня, а не його відповідність певному еталону.

Наталія Шульга, експертка з питань освіти і науки “Реанімаційного пакета реформ”, зазначає: “Міносвіти розробило свідоцтво досягнень дитини, і тепер вчитель дає характеристику учневі: “має значні успіхи”, “демонструє помітний прогрес”, “досягає результату з допомогою вчителя”, “потребує уваги і допомоги”. Нині таке оцінювання діє у 1 класі, частково – у 2-му, щодо 3 і 4 класів – лише якщо так вирішить школа” [цит. за: 6, с. 18].

Отже, оцінка стає демонстрацією тих успіхів, які кожна дитина робить впродовж навчання. У Новій українській школі не карають за помилки, а (на чому наполягав Сухомлинський) спонукають дитину самостійно їх виправляти.

Ідентичність поглядів Сухомлинського і принципів побудови Нової української школи вбачається і в розгляді учнівського колективу як засобу спільної праці. Це просліджується в організації навчання в молодших класах через гру, в якій діти працюють в тій чи іншій команді, виконують різні ролі.

Як уже зазначалося, В. О. Сухомлинський негативно ставився до застосування покарань як в сім’ї, так і в школі. Ця проблема особливо актуальною і нагальною стала в нашому суспільстві сьогодні. Покарання в сім’ї, школі сприяє появі та поширенню такого явища, як булінг – цькування дітей. 8 із 10 українських дітей стикаються з булінгом у школі; 48% із тих, кого цькують, про це мовчать, ще 22% – вважають ситуацію нормою – це дані Українського інституту досліджень екстремізму [2, с. 19].

За свідченням психологів та педагогів, причиною булінгу може бути насильство в сім’ї, дії вчителів, які принижують школярів, роблять їм зауваження й висміюють перед класом.

Психолог Наталія Насаль зауважує: “Насильство над дитиною в родині може спробувати в неї бажання домінувати над іншими. Прагнення принизити чи покалічити інших виростає з почуття власної неповноцінності. Вдома дитина не може протистояти батькам, які її б’ють або сварять. А у школі й це під силу” [Цит. за: 4, с. 16].

Тут, мабуть, доречно знову навести слова Сухомлинського, який застерігав: “Якщо ви хочете, щоб у нашій країні не було злочинів... виховуйте дітей без покарань” [12, с. 346].

Система виховання без покарань існує сьогодні в ряді країн. Наприклад, в Швеції ще в 1979 році був прийнятий Закон, що стосується захисту прав дітей. Згідно з ним вчителям і батькам заборонене не

тільки фізичне покарання, але й інші форми насилля, зокрема, крик (лайки), шарпання тощо. Згідно з цим законом, у разі порушення прав дітей, вони можуть звертатися про допомогу як в органи влади, так і до людей, які є свідками цього насилля (сусідів, перехожих тощо). Шведи виконують цей закон і відзначають його позитивний ефект у вихованні дітей. Таким чином, Швеція стала першою країною, де на законодавчому рівні заборонили покарання дітей. Пізніше, в 2005 році, у Великобританії постановили, що будь-які покарання у родині стають автоматично кримінальним злочином, навіть невеличкий си-нець чи подряпина. У Сінгапурі, місті-державі, немає законодавчої заборони на фізичні покарання дітей, але така практика піддається осуду в суспільстві, а знаючи про високу правову та моральну культуру її громадян, взагалі є неможливою.

В Україні в 2017 році був прийнятий Закон “Про запобігання та протидію домашньому насильству”, який має норму про те, що постраждалою є дитина, котра не тільки зазнала будь-якої форми домашнього насильства, а й стала свідком такого насильства.

Нова українська школа по-новому визначає роль і місце вчителя. Він покликаний виконувати роль людини, яка стає поряд з учнем в його розвитку та пізнанні, допомагаючи відбутися дитині як особистості на основі її природних здібностей, а не жорстко і однозначно регламентує життя, розвиток і пізнання дитини. А саме про це мріяв, це відстоював великий педагог Сухомлинський.

Таким чином, погляди В. О. Сухомлинського на використання методів заохочення і покарання у навчанні та вихованні, як ніколи, актуальні сьогодні, в період реформування шкільної освіти в Україні та творення Нової української школи.

### **Література:**

1. Васюнець Н. Батогом, а не пряником. *Експрес*. 22–24 листопада 2013 року.
2. *Газета по-українськи*. 12 березня 2019 року. № 20.
3. Закон України “Про освіту”. Суми ТОВ “ВВП НОТІС”, 2018. 84 с.
4. Капнік О. Половина жертв цькування мовчить. Діти почуються беззахисно. *Газета по-українськи*. 5 лютого 2019 р. № 10.
5. Коваленко Є. І., Белкіна Н. І. Історія зарубіжної педагогіки. *Хрестоматія: Навчальний посібник*. Київ, Центр навчальної літератури, 2006. 644 с.
6. Ковальська О. Знову ті “двійки” і “дванадцятки”. *Експрес*. 28.02.–7.03.2019. № 9.

7. Кремень В. Не можна вчитись “на когось”. *Україна молода*. 26 липня 2006 р.

8. Мосіяшенко В. А., Курок О. І., Задорожна Л. В. Василь Олександрович Сухомлинський (1918–1970). *Історія педагогіки України в особах: Навчальний посібник*. Суми: ВТД “Універсальна книга”, 2005. 266 с.

9. Розенберг А. Я. Ідеї В. О. Сухомлинський служать відродженню України. *Василь Сухомлинський і сучасність: науково-методичний збірник* (Упорядник і відповідальний редактор М. Я. Антоненць). Київ, 1994. Випуск І. 162 с.

10. Руссо Жан – Жак Еміль, або про виховання. *Коваленко С. І., Белкіна Н. І. Історія зарубіжної педагогіки. Хрестоматія: Навчальний посібник*. Київ, Центр навчальної літератури, 2006. 664 с.

11. Сокільський Дмитро Історія зарубіжної педагогіки. *Історія зарубіжної педагогіки: посібник*. Київ: Смолоскип, 2011. 376 с.

12. Сухомлинський В. О. Виховання без покарань. *Вибрані твори*. Т. 5. Київ: “Радянська школа”, 1977. 639 с.

14. Сухомлинський В. О. Серце віддаю дітям. *Вибрані твори*. Т. 3. Київ: “Радянська школа”, 1977. 670 с.

15. Сухомлинський В. О. Сто порад учителям. *Вибрані твори*. Т. 2. Київ: “Радянська школа”, 1976. 670 с.

16. Шаров І. Серце, віддане дітям. *Голос України*. 2 жовтня 2001 р., № 177.

17. Лещенко В. Всесвітній день дитини: які досягнення цивілізації роблять життя дітей кращим. URL: <http://4mama.ua/uk/kids/health/6186-vsесvitniy-den-ditini-yaki-dosyagnennya-tsivilizatsii-roblyat-zhittya-ditey-krashtim>. – Заголовок з екрану.



УДК 159.923.2:303.094.4

**Пивовар Юлія, Дворнікова Ольга****ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
КРИЗЬ ПРИЗМУ ІСТОРИЧНОЇ СПАДЩИНИ НІМЕЧЧИНИ**

*У статті звернено увагу на політику сучасної Німеччини щодо проблеми культурної ідентичності – так званої «політики пам'яті». Розглянуто питання актуального стану національної ідентичності в німецькомовному просторі й динаміку його розвитку на тлі переосмислення історичної спадщини народу, зокрема її вплив на виховання національно свідомої молоді.*

**Ключові слова:** культурна ідентичність, національна ідентичність, історична спадщина, виховання.

**Пивовар Ю., Дворникова О.****ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІСТОРИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ  
ГЕРМАНИИ**

*В статье обращается внимание на политику современной Германии в отношении к проблеме культурной идентичности – так называемой «политики памяти». Рассматриваются вопросы актуального состояния национальной идентичности немецкоязычного пространства и динамика его развития на фоне переосмысления исторического наследия народа, а именно ее влияние на воспитание национально сознательной молодежи.*

**Ключевые слова:** культурная идентичность, национальная идентичность, историческое наследие, воспитание.

**Pivovar Y., Dvornikova O.****THE PROBLEM OF CULTURAL IDENTITY THROUGH  
THE PRISM OF THE HISTORICAL LEGACY OF GERMANY**

*The article focuses on the policy of contemporary Germany regarding the issue of cultural identity – the so-called “memory policy”. The questions of the actual state of national identity in the German-speaking space and the dynamics of its development on the background of rethinking the historical heritage of the people, in particular its influence on the education of nationally conscious youth, are considered.*

**Key words:** cultural identity, national identity, historical heritage, education.

На сьогодні проблема ідентичності є актуальною для багатьох країн. Це зумовлено необхідністю суспільства зберегти історичний спадок, а також вплинути на розвиток майбутнього покоління. Передусім постають питання щодо сучасного стану національної ідентичності європейців, зокрема в німецькомовному просторі. Насамперед, у Німеччині феномен ідентичності соціологи розглядають як збереження власної культури, мови й етносу в цілому, але при цьому звертають увагу на єднання з іншими культурами [1]. Німеччина є економічним, культурним, політичним центром Європи, тому стаття має на меті звернути увагу на формування національної ідентичності німців задля чіткого виокремлення проблем подальшого розвитку цієї нації з можливістю рефлексії її досвіду в сучасній українській державі.

Варто зазначити, що соціально-економічний розвиток, інформаційні технології, процеси глобалізації, інтеграція та ін. нівелюють поняття «ідентичність». Зрештою, як зазначає М. А. Козловець, пошук національної ідентичності є загальною історичною й соціокультурною тенденцією сучасного світу, що вступив у глобалізаційну фазу розвитку [9, с.8]. Зокрема, проблеми визначення ідентичності розглядають у різних галузях освіти: філософія, педагогіка, соціологія, психологія. Існує декілька поглядів щодо визначення цього феномена. Так, аспекти культурної ідентичності досліджують зарубіжні й вітчизняні вчені: Н. Яніч, Е. Еріксон, З. Бауман, П. Бурдьо, В. Табачковський, Є. Бистрицький, І. Вільчинська та ін.

У словнику психологічних термінів ідентичність визначено як «призначення для того, щоб бути послідовним у розгляді себе чи інших» [3, с. 252]. На думку Е. Еріксона, ідентичність є динамічним процесом організації життєвого досвіду в індивідуальному «Я», за допомогою якого людина відрізняє схожих і несхожих на себе: ідентичність – це соціалізована частина «Я» [11]. Відомий німецький філософ В. Краус зазначає, що ідентичність відповідає на питання про умови, які уможливають життєво-історичну й ситуативно незалежну рівноправність у сприйнятті власної особистості [5]. Щодо думки про національну ідентичність О. Астаф'єва наголошує, що цей феномен базується на синтезі соціальних, культурних і політичних ідей та цінностей, який виникає як результат взаємодії різних моделей ідентичності, які конкурують між собою [7, с. 256]. Отже, у сучасній науці ідентичність розглядають загалом через культурні, мовні й національні аспекти.

Розглянемо детальніше мовні зміни, які відіграють важливу роль у розвитку ідентичності. Як відомо, володіння й використання кожної

мови дуже часто стає центральним символом приналежності до соціальної групи. Німецькі соціологи й філософи стверджують, що до складу ідентичності групи належать форми і правила відносин між її членами, за допомогою яких лінгво-комунікативні відносини сприяють стабілізації, визначенню й розмежуванню ідентичності між членами цієї групи [6, с. 8].

Значну увагу німецькі вчені приділяють не лише дослідженню мовної ідентичності загалом, а й збереженню власної ідентичності в сучасних умовах збільшення кількості емігрантів у Німеччині. У дослідженні соціологів, «Молодь та європейська ідентичність» вказано на активну позицію молоді щодо визначення своєї національної ідентичності, яка тісно пов'язана з європейською [4]. Це ставлення є однією з рушійних сил збереження історичного спадку й виховання майбутнього покоління. Але важливо звернути увагу на те, що федеральні землі є важливим фактором німецької внутрішньої політики, а мешканцям властива особлива ментальність. Безперечно, регіональна ідентичність сучасних німців протиставляється національній. Більшість німців на питання про те, ким вони є за національністю, можуть відповісти: «я – баварець» чи «я – саксонець», а тільки згодом: «я – німець» [8, с. 36].

Актуальним питанням для Німеччини постає те, що кількість мігрантів зростає з кожним роком, тому важливим є збереження власної ідентичності. Останнім часом німецькі соціологи, історики, політологи й педагоги намагаються переосмислити історичний спадок країни, інтегруючи його у зміст освіти й виховання молодого покоління. Під девізом «Культура (чи політика) пам'яті» [2] вносять зміни до змісту шкільних та університетських навчальних програм, запроваджують програми підтримки соціальних проектів із цією тематикою в галузі мистецтва, літератури, театру тощо, до участі в яких залучено не лише корінних німців, але й мігрантів різних поколінь. Завдяки широкому спектру взаємодії погляд на проблему ідентичності в німецькомовному просторі стає об'єктивним відображенням сучасної суспільної картини.

Цікавим та резонансним у Європі став проект «Камені спотикання», який ініціював Гюнтером Демінгом у 1993 році. «Камені спотикання» – це кубічні бетонні камені з латунною пластиною з надписом. Вони вбудовані у бруківку на дорогах і тротуарах перед будинками, де колись жили жертви нацизму. На латунній пластині викарбувано ім'я, рік народження та смерті людини. Метою встановлення меморіалу є збереження пам'яті про жертв нацизму, циган, гомосексуалів

тощо, оскільки маленькі блискучі камінці на дорозі змушують перехожих зупинитися й прочитати написане. 24 липня 2009 року було встановлено 20000-й «камінь» у Ротербаумі (Гамбург, Німеччина). До квітня 2015 року було встановлено 50000 каменів у 1200 міст і населених пунктів. Витрати на проект покриваються за рахунок благодійних зборів і пожертв.

Проект привернув до себе увагу багатьох країн Європи, оскільки весь європейський простір постраждав у Другій світовій війні, наслідки якої відчувається в осмисленні свого національного історичного й культурного спадку не лише німецький народ. На початку XXI століття проблема визначення національної ідентичності є актуальною і для українського народу, який активно переймає досвід європейських країн у галузі виховання майбутнього покоління, яке знає та об'єктивно оцінює свою історію. Так, «камні спотикання» були встановлені у Переяслав-Хмельницькому на честь Естер Дікінштейн, учительки-єврейки, двох двічат-остарбайтерів і зв'язкової партизанського загону, учительки Марії Яківець (2009 рік), завуча Григорія Беляєва та лікаря Якова Білошицького (2011 рік). 26 липня 2018 року в Рівному за присутності пана Демніга було встановлено п'ять каменів, що вшановують польську поетесу Зузанну Гінчанку, настоятеля Свято-Воскресенського собору Володимира Мисечка, який загинув після провокації радянського диверсанта Миколи Кузнецова, учителя єврейської школи «Тарбут» Якова Крулика та його доньки Рахель, інженера Якова Сухенка. У Чернівцях відбувся акт передачі каменів міському голові для подальшого їх установаження [10].

Проект «Каміні спотикання» мотивував освітян у Німеччині й Україні на створення спільних педагогічних зусиль на шляху переосмислення й збереження культурної спадщини народів, зважаючи на спільні віхи в історії. Варто згадати в цьому векторі вчительку берлінської початкової школи Біргіту Бер, авторку книги «Зузі, онука будинку номер чотири» [4] та сценарію однойменного фільму, у якому ролі грають діти – учні школи «Цецильєн», Берлін. Письменниця розповідає історію дівчинки, на очах якої відбулася трагедія – загибель бабусі й багатьох інших людей із єврейських сімей у Берліні часів Другої світової війни. А отже, діти знайомляться з жахливими сторінками історії своєї країни змалку та навчаються аналізувати й осмислювати соціальні події з позиції моралі. У Студії раннього вивчення німецької мови під керівництвом Юлії Пивовар (м. Харків) у рамках «Тижнів Німеччини в Україні» у листопаді 2018 року було проведено відкриту лекцію для дітей дошкільного та молодшого шкільного віку

на матеріалі книги Біргіти Бер. Діти дізналися про значення понять «війна», «історична пам'ять» і «толерантність», що, звісно, вплинуло на розвиток їхньої особистості та пізнання себе як частини європейської спільноти.

Отже, успіх держави в побудові демократичного, відкритого до європейського діалогу суспільства забезпечується інвестицією в реформування системи виховання й освіти майбутнього покоління, прищеплення йому здатності рефлексії своєї національної цінності.

### Література:

1. Abels Heinz Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1998. S. 314.

2. Birgitta Behr: Mit einem Stolperstein fing alles an. URL: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/schule/filmprojekt-mit-schuelern-mit-einem-stolperstein-fing-alles-an/20979342.html>.

3. Fröhlich Werner Wörterbuch der Psychologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008. S. 656.

4. Kirstin Beck Junge Deutsche zwischen nationaler und europäischer Identität. URL: <https://idw-online.de/de/news67634> – назва з екрана.

5. Kraus W. Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne. Pfaffenweiler: Centaurus, 1996.

6. Nina Janich Sprachidentität – Identität durch Sprache. Gunter Narr Verlag, Nov. 16, 2015. Language Arts and Disciplines. S. 222.

7. Астафьева О. Н. Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национально-культурной идентичности. *Вопросы социальной теории: научн. альм. Человек в поисках идентичности*. Москва, 2010. Том IV. С. 255–281.

8. Грошева Г. В. К вопросу о периодизации процесса трансформации национальной идентичности в Германии второй половины XX–XXI вв. (по материалам российской историографии). *Сибирские исторические исследования*. 2014. № 1. С. 33–48.

9. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. С. 558.

10. Перші «камені спотикання» в Україні: Німецька хвиля. URL: <https://www.dw.com/uk/перші-камені-спотикання-в-україні/a-4450930> – назва з екрана.

11. Эриксон Э. Проблемы Эго-идентичности: [текст]. *Реферативный журнал. Социология*. 1991. № 1. С. 173–200.

УДК 94(477.83/.86) : 78.072 : 784

**Кобылянський Володимир****«ДЕСЯТЬ ЗАПОВІДЕЙ ДЛЯ МОЛОДОГО СПІВАКА»  
ВАЛЕРІЯ ВИСОЦЬКОГО: ЗМІСТ І ПРАКТИЧНЕ  
ЗАСТОСУВАННЯ**

У статті проаналізовано «Десять заповідей для молодого співака» відомого митця з м. Львова кінця XIX – початку XX ст. Валерія Висоцького. Звернуто увагу на вокально-педагогічну, дидактичну й виховну цінність цієї праці для молодих музикантів. Ці настанови є важливою підвалиною для розвитку вокального мистецтва і музичної педагогіки на сучасному етапі.

**Ключові слова:** Валерій Висоцький, «Десять заповідей для молодого співака», вокальне мистецтво, педагогіка, музичний голос, вокальний слух.

**Кобылянский В.****«ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ ДЛЯ МОЛОДОГО ПЕВЦА»  
ВАЛЕРИЯ ВЫСОЦКОГО: СОДЕРЖАНИЕ  
И ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ**

В предлагаемой статье проанализированы «Десять заповедей для молодого певца» известного педагога из г. Львова конца XIX – начала XX в. Валерия Высоцкого. Обращено внимание на вокально-педагогическую, дидактическую и воспитательную ценность этой работы для молодых музыкантов. Эти установки являются важной основой для развития вокального искусства и музыкальной педагогики на современном этапе.

**Ключевые слова:** Валерий Высоцкий, «Десять заповедей для молодого певца», вокальное искусство, педагогика, музыкальный голос, вокальный слух.

**Kobylanskyi V.****VALERII VYSKOCKYY'S "TEN COMMANDMENTS FOR  
A YOUNG SINGER": CONTENT AND PRACTICAL USAGE**

In the suggested article "Ten commandments for a young singer" by a well-known artist from the town of Lviv of the end of the XIXth- the beginning of the XXth century Valeriy Vysotski has been analysed. Much attention has been paid to vocal and pedagogical, didactic and educational value of this work for young

*musicians. These instructions are an important foundation for the development of vocal art and music pedagogics at present.*

**Key words:** *Valeriy Vysotski, "Ten commandments for a young singer, vocal art, pedagogics, musical voice, vocal hearing.*

У 1890-х рр. у м. Львові в консерваторії Галицького Музичного Товариства функціювала школа співу під керівництвом Валерія Висоцького (1835–1907). За час педагогічної діяльності він виробив власну методику, основи якої здобув у відомій італійській школі Ламперті. Методика полягала в правильній емісії голосу, красивій музичній фразі й виразній дикції, що є найістотнішим елементом мистецтва співу.

Професор В. Висоцький не залишив теоретичних праць, у яких міг би ретельно подати свої практичні прийоми викладання. Проте він автор «Десяти заповідей для молодого співака», які були опубліковані у «Wiadomosciach artystycznych» (nr 13 i 14) 20 липня 1900 р. [4, s. 151–152], де сформульовано основні вокально-педагогічні та морально-етичні принципи. Ними він керувався у своїй навчально-виховній роботі і прагнув донести їх суть до своїх вихованців.

Слід виокремити ці «Десять заповідей для молодого співака»:

- 1) не вір іншим богам, знай таке: хто вміє дихати й має виразну вимову, той уміє співати;
- 2) не закликай до цієї правди надаремно доти, доки її ґрунтовно не дослідити і докладно не зрозумієш;
- 3) пам'ятай, що відпочинок співакові часом сил дає більше, ніж надто форсована праця;
- 4) поважай староіталійську школу співу, тому що лише вона може продовжити здоров'я твого голосу;
- 5) не навантажуй себе виконанням творів, які перевершують твої сили й можливості;
- 6) не заходь туди, де природа твого голосу відмовляє тобі у входженні, тобто нехай голос басовий не співає баритонових творів, баритон нехай не шукає тенорових ефектів, ліричний тенор нехай не зриває голосу на героїчних партіях, а мецо-сопрано нехай не силкується стати драматичним сопрано; не гвалтуй власної природи, не заходь до чужого господарства, а тримайся того типу голосу, яким тебе обдарувала природа – й уникаєш сумних розчарувань;
- 7) учися на добрих взірцях, але остерігайся копіювання, бо краще посередній оригінал, але власний, ніж найспритніша імітація; шукай нових помислів у собі сам, а різноманітних змін, ефектних додатків і тому подібних співацьких фокусів, у інших не кради;
- 8) не критикуй інших, але заглянь у самого себе й намагайся позбутися власних вад;
- 9) не будь заздрісним до успіхів інших і не бажай більшої слави для себе за ту,

на яку заслуговуєш; 10) не жадай реклами, ні протекції приятелів із галереї, ні невдалих потайних нашіптувань порадників, ні жодного їхнього блага! [4, s. 151–152].

Стислий виклад «Заповідей...» дає можливість скласти уявлення про основні вимоги, яких професор В. Висоцький дотримувався у своїй педагогічній роботі. Кожна з перерахованих настанов вимагає окремого розгляду.

В. Висоцький ставить першим пунктом у переліку «Заповідей» вимогу оволодіти правильним співацьким диханням і виразною вимовою як основного в опануванні вокальним виконавським мистецтвом. Невідомо, як саме професор працював над співацьким диханням. Ймовірно, у своїй викладацькій практиці він керувався методичними установками, які здобув у школі Ф. Ламперті; щодо найкращого типу дихання, у якому беруть участь не лише ребра, а й діафрагма, тобто грудно-діафрагмальне. Для його розвитку доцільними можуть бути вправи не тільки зі звуком, а й без нього – глибокий, спокійний вдих через ніс до повного насичення легенів повітрям (такий вдих тренує дихальні м'язи і сприяє встановленню гортані в необхідне для співу положення); коротке затримання дихання до моменту, коли горло відчує холод; після цього повинен наступити повільний і дозований (що дуже важливо!) видих [3, s. 147–148].

У другій заповіді оволодіння правильним співацьким диханням і виразною вимовою В. Висоцький називає «правдою», яку необхідно ґрунтовно дослідити й зрозуміти, перш ніж оперувати цими поняттями. Для її пізнання співак-початківець може здобути необхідне розуміння завдяки спеціалізованим відчуттям (слуховим та м'язовим). Це так званий вокальний слух. Поступово, опираючись на свій слух, співак починає опрацьовувати техніку, завдяки чому формуються багаточисленні зв'язки між його слуховим уявленням і м'язовим відтворенням. Так виникає здатність вловлювати не лише особливості правильного співацького звукоутворення й відрізнити їх від неправильного, але й мускульно відчувати роботу голосового апарату. Отже, уміння не тільки слухати звучання голосу, але й чітко собі уявляти роботу всіх частин голосового апарату під час співу – це і є вокальний слух. Володіння таким відчуттям допомагає відшукати шлях до «правди», про яку йдеться в попередній настанові митця.

Розмірковуючи над змістом третьої заповіді, варто наголосити, що лише наполеглива праця в поєднанні з талантом можуть дати досить вагомий результат в конкретній ділянці роботи. Проте ця праця не повинна бути виснажливою. Загальновідомим є те, що спів – це не



тільки робота голосового апарату й м'язів, але й велика нервова праця. Під час занять співом, проведення концертів виникає стан сильного емоційного збудження, що супроводжується великою затратою нервової енергії. Наслідок цього – зниження працездатності, велика втома, безсонна ніч тощо. У процесі продовження експлуатації голосу може порушитись звуковідтворення, згодом почне «сідати» голос. Тому накопичена втома обов'язково повинна чергуватися з повноцінним відпочинком, що сприяє підвищенню працездатності. Доведено, що витривалість м'язової системи краще розвивається під час поміркованого навантаження. Для більшого розуміння цю настанову варто було б дещо перефразувати: відпочинок часом може додати співакові більшого виконавського ефекту, ніж надто форсована праця [3, с. 149].

Окреслення четвертої музичної заповіді зумовлена життєвим досвідом В. Висоцького. Відомо, що він був спадкоємцем вокальних традицій італійської вокальної школи, збагаченою власним артистично-виконавським досвідом, елементами польської музичної культури. В. Висоцький був вихований на кращих музичних зразках представників так званої нової італійської школи (перша половина XIX ст.): Дж. Россіні, В. Белліні, Г. Доницетті (на що вказує його репертуар). У своїй виконавській діяльності і в педагогічній роботі В. Висоцький дотримувався методів, запропонованих новою і старо-італійською вокальною школою. Він уважав, що дотримання настанов у навчанні, які рекомендували представники цієї школи, сприятиме продовженню здоров'я, збільшенню витривалості голосового апарату й збереженню свіжості голосу співака. Усі елементи вокальної техніки, а насамперед мистецтво філірування звука, повинні були ґрунтуватись на бездоганній техніці дихання. Тому такою важливою видається вимога опанування мистецтвом зберігати, затримувати й підсилювати дихання [2, с. 28]. Окрім того, у старо-італійській школі вокально-технічну підготовку розцінювали як попередній необхідний етап у досягненні головного – виконання творів із текстом. У процесі співу рекомендували поетичний текст вимовляти величаво й благородно.

П'ята заповідь базується на дотриманні таких правил старо-італійської школи: від легкого – до складнішого, від повільного – до швидшого. Ці правила стосувались роботи як над вокальними вправами, так і над художніми творами. Основна увага приділялась поетапному розвитку голосових якостей співака та його вокально-технічних навичок.

Шоста настанова є продовженням попередньої. В даній настанові він подає низку застережень щодо неправильної експлуатації різного типу голосів. Сам В. Висоцький не раз був свідком того, як у зв'язку з обмеженою кількістю виконавців дирекція Львівської опери змушена була залучати співаків до виконання партій, які цілком не відповідали їхнім голосовим можливостям. Отож, він недаремно так уболівав за правильне використання співацьких сил і однією з настанов подав саме таку, в якій закликає до глибшого розуміння природи свого голосу та розумної його експлуатації [3, s. 151–152].

Сьома заповідь В. Висоцького має надзвичайно важливе значення для співацької практики. Своєчасне пояснення педагога – не відходити від природних властивостей голосу – могло врятувати співака-початківця від небажаних наслідків. Зазвичай метод показу й наслідування у XVII–XIX ст. давав позитивні результати й відповідав вимогам того часу. У сучасній вокалістиці метод показу голосом може дати бажані результати в тому випадку, коли педагог має добре розвинутий вокальний слух, педагогічний хист, володіє чіткою системою педагогічних прийомів і достатньою кількістю знань у галузі анатомії й фізіології голосу, психології, акустики голосового апарату тощо. Метод наслідування розповсюджувався не лише на роботу над голосом вокаліста, але й на виконання вокальних творів. Використовуючи здебільшого записи, вокалісти нерідко сліпо наслідують тембр голосу виконавця, копіюють різноманітні нюанси, темпові відхилення й деякі голосові ефекти, які їм, початківцям, цілком не личать. А для того, щоб вокаліст міг «шукати помислів у собі сам», необхідно, щоб педагог розвинув його ініціативу для особистих пошуків різних методів технічного й виконавського опанування матеріалу [1, с. 31]. Насамперед вокаліст-початківець повинен здобути комплекс необхідних музично-теоретичних знань, які б допомогли йому в роботі над теоретичним, вокально-технічним і виконавським аналізом музичних творів. Для успішної інтерпретації того чи того твору необхідно володіти певними якостями: артистичним обдаруванням, широкою ерудицією, естетичним смаком, фантазією тощо.

Останні три настанови висвітлюють глибокі морально-етичні норми поведінки та взаємостосунків у колективі тощо.

Отже, «Десять заповідей для молодого співака» Валерія Висоцького, які були написані понад сто років тому, не втратили свого педагогічного, дидактичного й виховного значення сьогодні, і є важливою підвалиною для розвитку вокального мистецтва й музичної педагогіки на сучасному етапі.

**Література:**

1. Бандрівська О. Науково-методичні праці, статті, рецензії / Редкол.: С. Павлишин, А. Терещенко, Л. Кияновська та ін.; упорядкув., ред., пер., прим., комент. Р. Мисько-Пасічник; Передм. Л. Кияновської. Львів : Априорі, 2002. 147 с.
2. Гнидь Б. Історія вокального мистецтва : підручник. Київ: НМАУ, 1997. 320 с.
3. Жишквич М. Основні вокально-педагогічні та морально-етичні принципи професора Валерія Висоцького. *Musica Galiciana*. Rzeszów : Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005. Т. IX. S. 143–153.
4. Mazepa L. Adam Didur we Lwowie. *Polskie Stowarzyszenie Pedagogów Śpiewu*. Wrocław, 2002. S. 151–152.

УДК 82.0: 821.161.2

Кузь Валентина

## ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ЖІНОЧІЙ ПРОЗІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

*Ім'я О. Звичайної, О. Мак нині призабуто, твори для сучасного читача, як і раніше, залишаються «terra incognita». Тому наша стаття є спробою наблизитися до постаті письменниць, стисло розкрити окремі аспекти творчої роботи. Із причин соціально-політичних, історично-глобальних зрушень вони змушені були емігрувати на Захід, де розкрився талант. Дослідження окреслює проблему національної ідентичності в жіночій прозі.*

**Ключові слова:** повість, національна ідентичність, мотиви, час і простір, наратор.

Кузь В.

## ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЖЕНСКОЙ ПРОЗЕ УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ

*Имена Е. Звычайной, О. Мак сейчас подзабыты, произведения для современного читателя, как и раньше, остаются «terra incognita». Поэтому наша статья является попыткой приблизиться к личности писательниц, кратко раскрыть отдельные аспекты творческой работы. По причинам социально-политических, историко-глобальных сдвигов они вынуждены были эмигрировать на Запад, где раскрылся талант. Исследование определяет проблему национальной идентичности в женской прозе.*

**Ключевые слова:** повесть, национальная идентичность, мотивы, время и пространство, рассказчик.

Kuz V.

## THE PROBLEM OF NATIONAL IDENTITY IN THE WOMEN LITERATURE OF UKRAINIAN DIASPORA

*The name O. Zvychnayna, O. Mak is now forgotten, works for the modern reader remain «terra incognita». Therefore, our article is an attempt to get closer to the figure of writers, to briefly reveal some aspects of creative work. Due to socio-political, historical and global changes, they were forced to emigrate to the*

*West, where talent was revealed. The research outlines the problem of national identity in women's prose.*

**Key words:** *story, national identity, motives, time and space, the narrator.*

**Постановка проблеми в загальному вигляді.** Феноменальною рисою українського етносу є вроджений талант до відтворення. Доведено, що означений феномен породжує трансформацію етносу із спільної групи людей, міцно об'єднаних соціальними й природними факторами, у націю. Остання визначається спільністю етносу, об'єданого довкола головних ознак – мова, територія, культура, історія, економічний складник. Проблема ідентичності (тотожності) привертає увагу істориків, філософів, психологів, літературознавців, конфліктологів та ін. Відтак латинський термін «ідентичність» поліаспектний, загальнонауковий, і містить у собі ідею постійності, спадкоємності індивіда і його самосвідомості. Актуальною є тема, винесена в заголовок статті, оскільки національна ідентичність у діаспорній жіночій прозі досі перебуває поза науковою рефлексією.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Огляд останніх публікацій засвідчує, що в українській і зарубіжній літературі тема ідентичності знаходить широке висвітлення. Зокрема, Г. Косарева розглядає проблему ідентичності персонажів у часопросторових площинах в українсько-польській сучасній прозі (на матеріалі роману Юрія Винничука «Танго смерті» та повісті Лукаша Сатурчака «Galіція»), О. Зварич акцентує увагу на історичній свідомості в прозі Ю. Косача в аспекті національної ідентичності, В. Муқан проаналізував проблему національної ідентичності за творами М. Куліша і Т. Шевченка, О. Міллер у дисертації науково потрактувала модуси ідентичності в художній прозі письменників, які належали до Мистецького українського руху, О. Свириденко присвятила свою статтю українській національній ідентичності та її характеристики в епістолярній спадщині О. Стороженка. Цікаве також дослідження Марка Андрейчика, літературознавця і перекладача із США, який є адміністратором Програми українських студій Інституту Гаримана (Harriman Institute) у Колумбійському університеті й водночас працює викладачем української літератури відділення слов'янських мов та літератур. 2005 року він здобув докторський ступінь із української літератури в Торонтському університеті. Науковець, працюючи над перекладами творів сучасних українських літераторів (К. Москальця, В. Неборака, Ю. Андруховича, І. Малковича, О. Лишеги, Г. Чубая, С. Жадана, А. Бондаря, Д. Лазуткіна, Т. Прохаська), досліджує прозу мовної ідентичності.

Розглядаючи творчість І. Костецького, дослідниця О. Полухович за-примітила, що «мінливість, несталість ідентичності в текстах Ігоря Костецького пов'язані з темами імені (подвійної ідентичності), гри та творення власного образу персонажа як елемент стилю, чину та споглядання, «уявної» ідентичності» [6, с. 64]. Зигмунт Бауман мислить ідентичність як витвір мистецтва, «який ми прагнемо створити з крихкого «матеріалу» життя» [10, с. 82]. З. Бауман до визначення ідентичності в літературному творі підходить спрощено, указуючи лише на феномен фікції, вигадки (fiction) [11, с. 20], тобто вигаданої історії «ідентичностей», пов'язаної з колом – від появи людини на світ і аж до її останнього подиху. Як бачимо, дослідники щодо визначення ідентичності особистості в художньому творі підходять із різних наукових позицій.

**Мета статті** – на конкретних прикладах жіночої української діаспорної прози виявити проблему національної ідентичності, її художню реалізацію.

**Виклад основного матеріалу.** Жінки-письменниці української діаспори Л. Драгоманова, О. Мак, А. Цівчинська, Олена Звичайна (Дельгівська), О. Копач, Д. Гуменна, Лада Горлиця (О. Костюк), В. Вовк, Л. Коваленко, Леся Богуславець (О. Ткач), Л. Палій, Ганна Черинь (Галина Паньків), Діма (Діамара Ходимчук), Г. Лашенко, Леся Храплива, О. Цегельська та інші в умовах поліетнічної культури не схибили з обраного шляху, не примножували славу чужомовної культури, а моделювали високохудожні твори українською мовою далеко від Батьківщини, рідної землі. Такий факт свідчить про їхню самосвідомість, схильність до осмислення, заґрунтованості власного Я-его на національній основі.

Деякі науковці зацентровують увагу на суто феміністичному аналізі творів. Так, французька письменниця й дослідниця Монік Віттіґ заявляє, що «теорія та практика жіночності мусить фокусуватися на самих жінках, а не на їхніх відмінностях від мужчин чи чоловічих уявленнях про них» [14, с. 366], у такий спосіб продукуючи теорію «відчуженого» осмислення чоловічого художнього тексту, а також закликає базувати свої умовисновки на суто жіночому тексті. З нашого погляду, у певному сенсі постструктуралісти мають рацію, коли відкидають поділ художнього тексту на «чоловічий» і «жіночий», бо, на їхню думку, жінка й чоловік – суто культурні конструкції, відтак окремішня точка зору в культурному просторі не повинно домінувати, гендерні стереотипи мають зникати перед витвором мистецтва. М. Еванс, на основі досліджень Гелен Сиксу доводить, що: «Ніхто

більше не може говорити про «жінку» чи «чоловіка» без того, щоб не опинитися в ідеологічному театрі, де зростання репрезентацій, образів, віддзеркалень, міфів, ідентифікацій трансформує, деформує й переробляє всі концептуалізації докорінно» [13, с. 204–205]. Отже, виходить, якщо в літературному творі превалює емоційна тональність, то такий текст варто віднести до жіночого, мовляв, усі жінки емоційні, то й текст має відповідні ознаки. Звичайно, то хибна думка.

Проаналізована художня проза Ольги Мак яскраво виражена важеною думкою щодо національної ідентичності персонажів-українців. Наприклад, у казці «Морозні візерунки» (написана в грудні 1946 р.) оповідач увиходить у країну Володарки Ночі. Неприємні відчуття, темінь, у якій мертвий ліс і мертві квіти. Немає руху, не чути звуку жодного, немає ні рожевого ранку, ні золотого полудня. Тут сидить Царівна Воля у підземеллі й плете золоту сітку спогадів. Визволяти Волю батько й мати благословили трьох синів-соколів. Письменниця застосовує нестандартний прийом для казки: вона руйнує традиційну сюжетну форму, увівши в розповідну канву елементи філософської медитації, паратексту (післямова автора), пряме звертання до читача як ознаку ігрового простору: «А що ж далі? – питає читач. Казка ще не скінчена, читачу. Царівна ще й досі у підземеллі царства Ночі, шляхетні лицарі в дорозі. Але – чуєте? – часом уже доносяться відголоски боротьби в зачарованій країні. І ми віримо, що лицарі перейдуть глибокі ріки і непролазні ліси, перевалять за високі гори, розженуть привидів, врубаються у скляні хаші, проложать дорогу до башти й визволять царівну Волю! І засяє над похмурих Царством знову Сонце, щезне мла, сувора цариця відступить назавжди далеко на північ, на самий край землі, а Воля в супроводі Невтомних, Відважних і Чесних лицарів, керованих Мудрістю і Любов'ю, підуть назустріч майбутньому, а саме минуле ляже золотою сіткою спогадів» [4, с. 4].

Надіславши В. Мацьку електронний варіант казки, дочка письменниці Мирослава Гец у листі (28.03.2018) подала таку примітку: «Морозні візерунки» – це був перший твір з-під пера Ольги Мак, що з'явився друком. Дослівно з пера, бо був писаний рукою, таким пером, що мочалося в чорнило, і тому авторка, виславши оригінал до видавництва, залишилася без копії. Вона зберегла часопис, у якому він був надрукований, щоб мати свою копію». Додамо, що перша казка прозаїка має суто національні ознаки. У творі ясно розпрозора національна ідентичність, виражена в ракурсі прихованого співчуття центрального персонажа-оповідача за долю української нації як єди-

ного цілого. Утративши Батьківщину, авторка засобами художнього слова втілила образ України в казковому персонажі Царівни Волі, яка є замкненою, а сила зла – Володарка Ночі. Однак, як і кожна казка завершується щасливо, так і в «Морозних візерунках» авторка сподівається, що в Україну прийде та жадана пора, коли «засяє над похмурим Царством знову Сонце, щезне мла, сувора цариця відступить назавжди далеко на північ», бо ж відважні лицарі «проложать дорогу до башти і визволять царівну Волю!». Для головного героя твору увесь світ постає як уява. Означений тип ідентичності базується на вмінні персонажа бодай уявно переосмислювати власне «Я» в кризовій ситуації. Дорога також є своєрідним домом. Авторка, як і її персонажі, перебуває на шляху істини, пошуку притулку. Філософ М. Гайдеггер розмірковує над проблемою дороги істини, подаючи приклад: «Водій вантажівки знаходиться вдома на дорозі, на своєму шляху, хоча й там він позбавлений притулку» [12].

Художнє відтворення означених ситуацій, характерне для прози такого гатунку й нерозривно пов'язано з національною свідомістю, перевіркою на стійкість моральних принципів, патріотичних почувань, належності до свого народу, рідної землі. Ю. Кушаков вирізняє три ступені свідомості: «чуттєва вірогідність», «сприйняття» та «розсудок» [3, с. 13]. Усі три ступені свідомості персонажа оприсутнено в історичній казці О. Мак «Як Олег здобув Царгород», у якій зазначено, що «по Аскольдові й Дирові став князем на Русі, у Землі Полянській, малий князь Ігор» [5, с. 5]. Його дядько Олег допомагав племіннику відбивати ворожі наскоки. Своє військо до Царгорода Олег відпровадив Чорним морем. У казку «вживлюється» морський Ненаситець, із яким Олег веде мову, неначе з живою істотою. Ненаситець відчиняє кам'яні брами. Морські царі Посейдон, Стрибог усіляко сприяють воїнам благополучно допливти до Царгорода, перемогти греків та ще й викуп дорогий узяти в царя-кривдника. Русичі-переможці на чолі з Олегом підійшли під самі мури Царгорода. Навпроти них «виходить грецький цар князя Олега вітати, віддає йому ключ від Царгороду», просить подарувати їм життя. На такі слова Олег відповідає: «Ми переможених не вбиваємо, але за заподіяні нам кривди розлічитись і договір на письмі списати мусимо» [5, с. 28]. У такий спосіб (засобами історичної казки) авторка прищеплює юним читачам любов до рідної землі, її героїв. Виховуючи національну гідність, прозаїк намагається вплинути на формування національно-патріотичного почуття, гордості за наших предків-русичів. Юні читачі хочуть бути схожими на позитивних героїв, любити свій край, свій народ, Україну.



За визначенням В. Чупири, «кристалізація нації починається з консолідації спільноти, усвідомлення спільних інтересів, створення системи представництва й самоорганізації – громадянського суспільства. Саме ефективність громадянської самоорганізації спільноти, за сприятливих обставин, може принести політичні плоди – державу. Таким чином, *нація – це сукупність соціально-економічних, культурних і політичних відносин, що консолідують певне суспільство і створюють нову ідентичність*. Це суспільство, що усвідомлює себе нацією, може мати переважно *моноетнічну основу*, а може мати й *поліетнічну основу*» (курсив В. Чупири. – В. К.) [7, с. 149]. Ніби опонуючи В. Чупірі, Б. Явір резюмує: «Ідентичність набувається людиною в ході індивідуального розвитку і є результатом психологічних процесів самоусвідомлення, соціалізації, ідентифікації, особистісної інтеграції тощо. У міру засвоєння індивідом соціокультурних зразків, норм, цінностей, прийняття і засвоєння різних ролей у взаємодіях з іншими людьми його самоідентифікації змінюються» [9]. Покликаючись на курс лекцій «Проблеми культурної ідентичності» авторства Н. Мадей, Б. Явір указує на три основні різновиди ідентичності: психофізіологічну, соціальну і особисту (самоідентичність). Найпоширенішею є соціальна ідентичність, яка має кілька видів: амбівалентна (хитка), групова, етнічна, національна (приналежність до нації-держави), політико-громадянська, просторово-територіальна (локальна, територіальна, геополітична, а також ідентифікація особистості як громадянина світу), релігійна, соціокультурна ідентичність [9]. В. Євтух етнічну ідентичність поділяє на такі різновиди: гібридна (наприклад, україноканадець), етноцентрична, ієрархічна (гніздова), мультиідентичність, «плаваюча», розмита (розсіяна, наприклад, слабкі етнічні почуття), субідентичність, трансетнічна ідентичність та ін. [1, с. 155–157]. У нефікційній діаспорній прозі, зокрема в щоденнику Д. Гуменної, національна ідентичність прочитується в здатності підтримувати послідовний наратив приналежності до українського етносу, підтримувати історію власного «Я». Прибувши до Нью-Йорка, потрапивши у свіже середовище, письменниця розчарувалась, про що 14 травня 1951 р. зафіксувала: «У цю Америку приїхала, як у новий світ, а він виявився старим. Ті самі людиці, ті самі болячки» [8, арк. 15]. Для неї сформовані переконання є базою самоідентифікації, від яких нелегко відмовитись.

Особиста самоідентичність персонажа Ольги Петрівни Безрідної, члена партії з 1917 року (повість «Селянська санаторія» Олени Звичайної), різко змінюється, образно кажучи, на всі 180 градусів,

під впливом засвоєння й переоцінки соціокультурних зразків, норм, цінностей. Будучи активним агітатором обкому партії, вона на початку 30-х років агітувала за колгоспне будівництво, комуністичний рай на землі настільки, що навіть не мала часу доглянути хворого батька, який помер, а поховали сусіди. В одному із сіл зустріла бабцю Чуйчиху, яка добре знала фельдшера Безвідного. Бабця присоромила Ольгу Петрівну такими словами: «А яблучко то від яблінки як далеко відкотилося... Подумай, що робиш! Схаменися, дочко!» [2, с. 98]. Партійний функціонер сіла в сани й поїхала в інше село. Там її наздогнала телеграма, щоб провела роботу і в своєму рідному селі. Після слів Чуйчихи її екзистенційний світ сповнився неспокоєм, тривогою, сором обпікав обличчя. Аби не їхати у своє село, для цього має бути вагома причина. Уночі вона лягла на сніг, і на ранок мала двостороннє запалення легенів. Довго лікувалась. Туберкульоз легень давав про себе знати. Путівки не могла дістати. І вона зрозуміла: її партія використала, а як захворіла, то й нікому не потрібна. Про все це розповіла перед смертю дівчині Уляні. Лікар Підгасцький у розмові з Улянкою сказав: «Я відчув, що ви не тільки полтавчанка родом, себто моя землячка, але й українка... Я переконаний, що саме це єднало Вас з Ольгою Петрівною» [2, с. 187–188]. Прикметно, що несприйняття різних ролей Я у взаємодії з Іншим призводить головного героя повісті до зміни самоідентифікації. Головна тема твору О. Звичайної – проблема національної ідентичності в тоталітарному суспільстві.

Утиски рідної мови, культури, репресії, голодомори, несправедливість, неприйнятних цінностей, ідей, комуністичних приписів призвели до загостреного відчуття консолідації нації: на Всеукраїнському референдумі 1 грудня 1991 року виборці проголосували за суверенну Українську державу.

Отже, духовно-ціннісний вектор української національної ідентичності висвітлено в художній структурі літературних казок Ольги Мак, повісті О. Звичайної. У повісті головною ознакою національного буття є розрив традиції, який спровокований революцією 1917 р., приходом до влади більшовиків. Україна випала з власного часу, почалось деструктивне затирання пам'яті про все українське під протекторатом більшовицької партії, яка взяла курс на побудову комунізму. Такий феномен був одним із чинників, що характеризував колоніальний статус українського провінційного суспільства у складі СРСР. Однак, за версією О. Звичайної, не всі партійці вірили в загірну комуну, серед них літературні персонажі Ольга Безвідна, лікар Підгасцький і десятки тисяч студентів, подібних до Уляни. За автор-

ською версією, у їхній свідомості відкрито переважають антиколоніальні тенденції мислення, вони добре обізнані з історією України, її минулим, культурою, звичаями і традиціями рідного народу, що є фундаментальною опорою збереження національної ідентичності.

### Література:

1. Свтух В. Б. Етнічність: енциклопедичний довідник. / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, Центр етноглобалістики. Київ: «Фенікс», 2012. 396 с.
2. Звичайна О. Селянська санаторія. Вінніпег: Тризуб, 1952. 220 с.
3. Кушаков Юрій. Витік і таємниця Гегелевої філософії. *Гегель. Феноменологія духу / пер. з нім. П. Таращук ; наук. ред. пер. Ю. Кушаков.* Київ: Вид.-во Соломії Павличко "Основи", 2004. С. 9–15.
4. Мак О. Морозні візерунки. *Нові дні.* 1947. 7 січня. С. 3–4.
5. Мак О. Як Олег здобув Царгород. Торонто : Об'єднання працівників літератури для дітей і молоді, 1989. 32 с.
6. Полюхович О. «Плинна» ідентичність у прозі Ігоря Костецького. *Наукові записки. Том 150, Філологічні науки (Літературознавство) / Національний університет «Києво-Могилянська академія».* Київ: ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2013. С. 64–69.
7. Чупира В. Концептуальні підходи до українського націогенезу в працях дослідників з української діаспори. *Українська діаспора: проблеми дослідження : тези доповідей Міжнародної наукової конференції, 27–28 вересня 2016 р., м. Острог / МОН України, Нац. ун-т «Острозька академія», Укр. історичне тов.-во. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2016. С. 147–149.*
8. Щоденник Докії Гуменної. *Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України.* Ф.234. Од. зб. 1. Арк. 15.
9. Явір Б. Ідентичності. URL: <https://zbruc.eu/node/29060> (дата звернення: 27.03.2019).
10. Bauman Z. *Liquid Modernity.* Cambridge : Polity Press, 2000. 240 p.
11. Bauman Z., Benedetto V. *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi.* Cambridge ; Malden, MA : Polity Press, 2004. 140 p.
12. Heidegger M. *Building Dwelling Thinking. Poetry, Language, Thought ; translated by Albert Hofstadter.* New York, 1971. URL: [http://www.wwf.gr/images/pdfs/pe/katoikein/Filosofia\\_Building%20Dwelling%20Thinking.pdf](http://www.wwf.gr/images/pdfs/pe/katoikein/Filosofia_Building%20Dwelling%20Thinking.pdf) (дата звернення: 29.03.2019)
13. Evans M. N. *Fits and Starts: A Genealogy of Hysteria in Modern France.* Ithaca: Cornell Univ. Press, 1991. 318 p.
14. *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory / Ed. by Elaine Showalter.* New York: Pantheon, 1985. 403 p.

УДК 94(477.83/86) : 78.07 «1895/1939»

**Кобилянська Ганна****ПРАКТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ТА РЕПЕРТУАР  
МУЗИЧНО-ХОРОВОГО ТОВАРИСТВА  
«КОЛОМИЙСЬКИЙ БОЯН» (1895–1939)**

*У статті висвітлено діяльність музично-хорового товариства «Коломийський Боян» протягом кінця XIX – першої третини XX ст. Показано практичну роботу осередку товариства в м. Коломії, простежено репертуар концертної діяльності музичного гуртка на Покутті. Автор відзначає, що «Коломийський Боян» є першою українською професійною музично-хоровою організацією на території Покуття.*

**Ключові слова:** Покуття, музично-хорове мистецтво, «Коломийський Боян», концерт.

**Кобылянская А.****ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И РЕПЕРТУАР  
МУЗЫКАЛЬНО-ХОРОВОГО ОБЩЕСТВА  
«КОЛОМЫЙСКИЙ БОЯН» (1895–1939)**

*В статье отражена деятельность музыкально-хорового общества «Коломыйский Боян» в течении конца XIX – первой трети XX в. Показано практическую работу организации общества в г. Коломыя, прослежен репертуар концертной деятельности музыкального кружка на Покутье. Автор отмечает, что «Коломыйский Боян» является первой украинской профессиональной музыкально-хоровой организацией на территории Покутья.*

**Ключевые слова:** Покутье, музыкально-хоровое искусство, «Коломыйский Боян», концерт.

**Kobylanska H.****PRACTICAL ACTIVITY AND REPERTOIRE OF THE  
MUSICAL AND CHORAL SOCIETY “KOLOMYISKI BOYAN”  
(1895–1939)**

*The article deals with the activity of music – choir society “Kolomyiski Boyan” during the end of the XIX th-the first part of the XX th century. The article shows the practical activity of the society center in the town of Kolomyia; the*

*repertoire of the concert activity of the music group in Pokuttia has been investigated. The author singles out “Kolomyiski Boyan” as the first Ukrainian professional music – choir organization on the territory of Pokuttia.*

**Key words:** *Pokuttia, music – choir art, “ Kolomyiski Boyan”, concert.*

У другій половині XIX ст. сформувались сприятливі умови для розвитку українського музичного мистецтва на теренах Східної Галичини, зокрема й на Коломийщині. Одне з чільних місць у ньому посідала хорова музика. Світське хорове виконавство набирало все більш широкого розвою, чому сприяло, зокрема, створення співацьких товариств «Боян», що стали не тільки об'єднанням музичних сил Східної Галичини, а одночасно і осередками національно-культурного відродження. За прикладом заснованого у 1891 р. львівського, «Бояни» були створені в багатьох західноукраїнських містах, зокрема, і в м. Коломійі (1895).

Жанна Зваричук стверджує, що співацькі товариства «Боян» були першими хоровими колективами, де музичне виконавство набирало більше професійних, а не аматорських форм. Вони були також осередками національного відродження, пропагували рідну народну пісню, пробуджували до творчості галицьких композиторів, популяризували їхні твори [3, с. 56].

**Мета статті** – висвітлити діяльність музично-хорового товариства «Коломийський Боян» у м. Коломійі в кінці XIX – першій третині XX ст. Досягнення мети передбачає вирішення таких завдань: показати практичну роботу осередку товариства в м. Коломійі; простежити репертуар концертної діяльності музичного гуртка на Покутті.

Ідею створення музично-хорового товариства в м. Коломійі була висловив один із професорів місцевої української гімназії восени 1893 р. «Коломийський Боян» мав діяти на базі оновленого аматорсько-драматичного товариства, який мав ставити не тільки театральні вистави, але й музичні концерти [2, с. 2]. Проте «Коломийський Боян» почав функціонувати лише через два роки. Днем офіційного заснування вважають 13 грудня 1895 р. До першого складу «Коломийського Бояна» вписалося 50 членів [10, с. 3].

Члени музично-хорового товариства о. Теодозій Курп'як і Степан Михайлюк узяли участь у з'їзді осередків товариства «Боян», який відбувся у Львові 29 червня 1901 р. з нагоди 10-річчя заснування першої музичної організації – «Львівського Бояна». Прийнято рішення заснувати координаційний центр музично-хорового товариства Східної Галичини – «Союз Боянів» [20, с. 2]. Зауважимо, що о. Теодозій

Курп'як працював із колективом більше десяти років. У споминах за 1907 р. професор М. Рибчак писав: «Гарний розвій та широку діяльність завдячує товариство головному своєму диригенту о. Теодозію Курп'якові, що від основания аж до цього року трудився невпевно околом добра та розвитку товариства» [21, с. 181].

Колектив, починаючи з 1896 р., брав участь у музично-театралізованих дійствах, влаштованих у Коломиї, Печеніжині та Городенці [18, с. 2]. «Побіч цього уряджує прогульки, аматорські представлення, Маланчин вечір, а в кожнім святі чи то народнім, чи то місцевім бере живу участь» [4, с. 108]. За його прикладом, почали утворюватися хори по містечках і селах Коломийського повіту [3, с. 58].

«Коломийський Боян» залучався до проведення шевченківських свят. Зокрема, керівництво коломийського комітету русько-народних товариств висловило подяку музично-хоровому осередку за організацію 30 квітня 1896 р. концерту з нагоди 35-ї річниці смерті Т. Шевченка, де було зібрано 40 зр. на підтримку української шкільної молоді м. Коломия [14, с. 3].

Перший самостійний концерт «Коломийського Бояна» з нагоди вшанування пам'яті Кобзаря відбувся 10 березня 1897 р. і, на думку музичних критиків, виявився вдалим [15, с. 3]. Чоловічий і жіночий хори для української гімназійної молоді виконали твори Д. Січинського, О. Нижанківського, Ф. Колесси, М. Лисенка. Високо була оцінена диригентура й вокальне соло керівника хору о. Т. Курп'яка, гра на фортепіано Б. Савчинської і М. Фаржевської [17, 3].

Восьмого червня того ж року місцевий хоровий осередок влаштував вечір пам'яті Т. Шевченка за участю українських товариств Коломиї та драматичної артистки з м. Чернівці Філомени Лопатинської. Хори «Бояна» під керуванням Т. Курп'яка виконали «В'язанку з народних пісень» Д. Січинського, оброблення народних пісень М. Лисенка, «Третю в'язанку з народних пісень» М. Кумановського, «Ой, ішли наші славні запорожці» А. Вахнянина, «Закувала та сива зозуля» П. Ніщинського. Ф. Лопатинська заспівала сопрановим соло на слова Т. Шевченка і музику М. Лисенка твори: «Коби мені мамо намисто» і «Ой місяцю» [12, с. 3; 9, с. 3–4]. Подібний творчий музичний захід «Коломийський Боян» організував у травні 1899 р. [13, с. 3]. «Коломийський Боян» такого змісту музичні програми щорічно проводив наприкінці весни і влітку, а виручені кошти йшли на підтримку української учнівської молоді [16, с. 3].

У програмі концерту, який відбувся в м. Коломиї 30 травня 1901 р. і був приурочений сорокаріччю смерті Т. Шевченка, чоловічим і змі-

шаним хором «Коломийського Бояна» у супроводі оркестру було виконано твори Й. Кишакевича «Тарасова ніч» і «Катерина» (сл. Т. Шевченка), Д. Січинського «В'язанка народних пісень», О. Нижанківського «В'язанка слов'янських гімнів». Солістка музично-хорового товариства Стефанія Чубатівна у супроводі фортепіано виконала твір М. Лисенка «Не забудь юних днів» (сл. І. Франка), а Степан Михайлюк у супроводі фортепіано і скрипки заспівав пісню О. Нижанківського «Минула літа молодії» (сл. Т. Шевченка) [11, с. 3].

Незабутньою була участь 23 червня 1898 р. «Коломийського Бояна» в концерті Соломії Крушельницької, яка вперше виступила на Покутті. Для «Бояна» було великою честю виступати на одній сцені з прославленою артисткою і вручати їй лавровий вінок. На традиційній вечірці, влаштованій на честь С. Крушельницької, продовжувався імпровізований концерт «Бояна» та інших колективів [8, с. 3; 22, с. 195].

Концертні програми «Коломийського Бояна» проходили у будинку польського товариства «Сокіл», а з відкриттям на початку ХХ ст. Руського (Українського) Народного дому – на другому поверсі цього приміщення (тепер це будинок Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покутті імені Й. Кобринського на вул. Театральній, 25).

Після 1901 р. звістки про діяльність «Коломийського Бояна» в тогочасній українській газетній періодиці стають поодинокими. Однак Андрій Королько стверджує, що спільно з іншими культурно-просвітницькими організаціями міста («Родина», «Жіночий гурток», «Шкільна поміч» та інші) музично-хорове товариство продовжувало ставити різноманітні мистецькі концерти й представлення [5, с. 113].

Знаковою подією для всього Покуття став приїзд Миколи Лисенка у середині грудні 1903 р. до Коломиї в рамках триумфального турне по Галичині й Буковині [19]. Активну участь в організації урочистого дійства здійснили члени «Коломийського Бояна». Очевидець подій згадував: «Коломийяни вітали його велично. 16 грудня 1903 р. увечері став рух на пероні станції... З приїздом потягу члени комітету вивели з вагону достойного гостя... Під команду кошового печеніжинської Січі В. Мацька всі Січі віддають українському музичному кобзареві перший поклін, стоголосе «Слава!», а хористи «Коломийського Бояна» та гімназисти відспівали «Многая літа»» [6, с. 3; 7, с. 47–50].

Попри лихоліття Першої світової війни (1914–1918) та українсько-польської війни періоду ЗУНР і поразки національних змагань українців за державність (1918–1923) наступні два десятиріччя наповнені активізацією праці «Коломийського Бояна».

Музично-хорове товариство неодноразово організовувало ювілейні концерти, присвячені пам'яті Івана Франка, Дениса Січинського, Миколи Лисенка, Едварда Гріга. Творчим керівником колективу в цей час був талановитий диригент Роман Ставничий, який доклав чимало зусиль для того, щоб підняти хор на високопрофесійний рівень. Велике значення мали концерти, присвячені обрядовим святкам. Одним із таких був концерт, який відбувся 13 січня 1923 р. в «Касі ощадності» за сприяння товариства «Коломийський Боян» та «Жіночого гуртка в Коломії». Концертна програма була різноманітною, звучали твори як українських так і зарубіжних авторів. Під час цього дійства виконували колядки й щедрівки, а молодь, яка брала участь у святі, представила костюмоване дійство [1, с. 23–26].

Великий концерт у м. Коломия було присвячено 20-м роковинам смерті Миколи Лисенка, де звучали авторські твори: кантата «Радуйся, ниво непоплитая», «Щедрівка» та «Різдвяна псальма». Була поставлена опера-хвилинка «Ноктюрн», а співак Михайло Голинський виконав «За думою дума», «Гетьмани, гетьмани» та арію Андрія з опери «Тарас Бульба». Хором диригував Роман Ставничий, оркестром – Роман Рубінгер. На цей концерт відгукнувся рецензією у львівській газеті «Діло» Станіслав Людкевич, який приїхав на цю урочистість і високо оцінив спів учасників «Коломийського Бояна»: «Хоча й дуже пізно, бо щойно 22 жовтня ц. р. (1933 р.), та все-таки гідно й з усім піетизмом відзначала українська музична суспільність Коломийщини 20-ліття смерті М. Лисенка святочним концертно-драматичним вечором, який влаштував Музичний інститут ім. Миколи Лисенка та «Коломийський Боян»... «Коломийський Боян» у теперішньому трохи зміцненому складі представляв собою дуже добрий і податливий голосовий матеріал, очевидно, музикально й інтонаційно чистий, особливо в альтях і басах» [24, с. 4].

Особливо широко кожного року у м. Коломії відзначалися шевченківські дні. До цих концертів відповідально ставився хор «Коломийський Боян». До 70-х роковин смерті Тараса Шевченка (1931 р.) «Коломийський Боян» підготував кантату «Радуйся, ниво непоплитая» Миколи Лисенка, хори «Корсар» Станіслава Людкевича, «Сон» Кирила Стеценка [23, с. 3].

У концерті «Коломийського Бояна» 1934 р. брав участь співак Михайло Голинський, який виконував твори Остапа Нижанківського. У 1935 р. «Коломийський Боян» урочисто відзначав своє 40-річчя. Було запрошено першого диригента хору о. Теодозія Курп'яка. У святкуванні брали участь також хори зі м. Станіславів – «Станіславівський



Боян» та «Думка». Зведений хор піднесено виконав кантату на слова Тараса Шевченка «Вибір гетьмана» Бориса Кудрика, присвячену «Коломийському Боянові». Крім о. Теодозія Курп'яка, хорами диригували Іван Недільський, Ярослав Барнич, Роман Шипайло та Роман Ставничий, оркестром – Роман Рубінгер. У програмі вечора прозвучали: «Симфонія» Михайла Вербицького у редакції Станіслава Людкевича, «Вулиця» Філарета Колесси, «Сон» Кирила Стеценка, «З окрушків» Остапа Нижанківського, «Щедрівка» Філарета Колесси, музична картина «Титар» Богдана Вахнянина. З промовою виступив Роман Шипайло [23, с. 3].

У статті представлено далеко не повний перелік концертів «Коломийського Бояна». З цього приводу івано-франківська дослідниця Наталія Толошняк слушно зауважує, що діяльність мистецького осередку музичного-хорового товариства «Боян» у Коломії була різноманітною: його члени вели інтенсивну діяльність у сфері музичної освіти, пропаганди української музики, знайомили громадськість міста зі світовими шедеврами музичного мистецтва, залучали до хорового співу широкі верстви населення, організували хори в селах Коломийщини, проводили різноманітні благодійні заходи, влаштовували ювілейні концерти, присвячені діяльності провідних діячів українського мистецтва й літератури [21, с. 180]. А інший івано-франківський дослідник Андрій Королько відзначає, що члени цього товариства вели інтенсивну діяльність у сфері музичної освіти, пропаганди української музики, знайомили громадськість міста зі світовими шедеврами музичного мистецтва, залучали до хорового співу широкі верстви населення, проводили різноманітні благодійні заходи, влаштовували ювілейні концерти, присвячені діяльності провідних діячів українського мистецтва й літератури [5, с. 117].

Таким чином, м. Коломия з другої половини XIX ст. поступово ставала важливим центром культурно-мистецького й духовного життя Галичини. Чільне місце в цьому процесі належало невтомній праці «Коломийського Бояна», що створило підґрунтя для розвитку музично-концертного життя краю. Можна з упевненістю сказати, що це товариство є першою українською професійною музично-хоровою організацією на території Покуття.

### **Література:**

1. Державний архів Івано-Франківської області. Ф. 8. Оп. 1. Спр. 31.
2. Дописи «Дѣла». Мелхиседекъ О. Зъ Коломыѣ. (Ще про концертъ въ честь М. Шашкевича. –вілей о. Іос. Кобриньского зъ Мышина. За-

в'язань руского товариства жіночого в Коломиї и в'дновленє товариства аматорско-драматичного. «Бібліотека для молодежи» проф. Насальского). *Дѣло*. 1893. 3 (15) падолиста. Ч. 247. С. 2.

3. Зваричук Ж. Музично-хорові товариства «Боян» та їх вплив на громадсько-просвітницьке життя Прикарпаття кінця XIX – початку XX ст. *Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство*. Івано-Франківськ, 2000. Вип. II. С. 54–62.

4. Ілюстрований музичний календар. 1905. С. 108.

5. Королько А. Музично-хорове товариство «Боян» на Покутті в кінці XIX – на початку XX ст. *Галичина. Науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис*. 2016. Ч. 28. С. 110–120.

6. Кречковський Л. Велично зустрічали в Коломиї. *Коломийський вісник*. 1992. 22 березня. С. 3.

7. Лопатинський Л. Ювілейне сьвято в честь Миколи Лисенка. *Товариш. Ілюстрований календар товариства «Просьвіта» на рік звичайний 1903*. Річник II. Львів : З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка, 1903. С. 47–50.

8. Наука, штука и література. Г'сть. Про концерт панны С. Крушельницькой в Коломиї пишуть намь ... / Г'сть. *Дѣло*. 1898. 17 (29) червня. Ч. 133. С. 3.

9. Новинки. Г'сть. Зь Коломиї пишуть намь: Вь честь памяти Тараса Шевченка устроивь «Коломийській Боянь» дня 8 червня с. р. вь сали польского «Сокола» концертъ ... *Дѣло*. 1897. 6 (18) червня. Ч. 126. С. 3–4.

10. Новинки. Зь Коломиї пишуть намь: Дня 13 н. ст. грудня в'дбули ся перші загальні збори сп'вацкого товариства «Коломийській Боянь» ... *Дѣло*. 1895. 16 (28) грудня. Ч. 280. С. 3.

11. Новинки. Зь Коломиї. Програма концерту Шевченка ... *Дѣло*. 1901. 15 (28) мая. Ч. 107. С. 3.

12. Новинки. Коломийській Боянь при сп'вучасти коломийскихъ руско-народныхъ товариствъ ... *Дѣло*. 1897. 23 мая (4 червня). Ч. 115. С. 3.

13. Новинки. «Коломийській Боянь» приготавлиє ся до великого концерту вь память Шевченка ... *Дѣло*. 1899. 3 (15) мая. Ч. 97. С. 3.

14. Новинки. Комітетъ руско-народныхъ товариствъ коломийскихъ устроивь дня 30 цвѣтня вечерокъ вь памяти XXXV роковинъ смерти незабутного Кобзаря Шевченка ... *Дѣло*. 1896. 10 (22) червня. Ч. 129. С. 3.

15. Новинки. Концертъ «Коломийского Бояна» ... *Дѣло*. 1897. 17 лютого (1 марта). Ч. 38. С. 3.

16. Новинки. Подяка. Товариство «Коломийській Боянь» жертвовало 50 коронь 8 сот. «Шк'ольной Помочи вь Коломиї» яко часть доходу зь концерту ... *Дѣло*. 1900. 27 червня (10 липня). Ч. 143. С. 3.

17. Новинки. Р. Зъ Коломыѣ пишуть намъ. Дня 10. марта вѣдбувь ся въ Коломыи концертъ «Коломыйского Бояна» ... *Дѣло*. 1897. 10 (22) марта. Ч. 56. С. 3.
18. Новинки. Руске товариство жѣноче въ Городенцѣ устроює въ память Тараса Шевченка при ласкавоѣ спѣвъучасти коломыйского «Бояна» и хору селяньского зъ Балинець ... *Дѣло*. 1896. 7 (19) мая. Ч. 101. С. 2.
19. Олег Сатир. Гостина М. Лисенка в столици Покутя. *Поступ*. 1903. 5 (18) грудня. Ч. 49. С. 1–3.
20. Рухъ въ рускихъ товариствахъ. Зъѣздъ «Боянѣвъ». *Дѣло*. 1901. 2 (15) липня. Ч. 146. С. 2.
21. Голошняк Н. Роман Ставничий – провідний диригент музично-хорового товариства «Коломыйський Боян». *Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство*. Івано-Франківськ : «Плай», 2001. Вип. III. С. 180–187.
22. Черепанин М. В. Музична культура Галичини (друга половина ХІХ – перша половина ХХ ст.): Монографія. Київ: Вежа, 1997. 328 с.
23. Черепанин М. Коломыйському «Бояну» 100 років. *Галичина*. 1996. 19 січня. С. 3.
24. Ясіновський Ю. І несподіваний ноктюрн. *Вісник Коломиї*. 1992. 9 червня. С. 4.

# ТЕЗИ

---

---

УДК 171

Мулярчук Євген

## ФЕНОМЕН ПОКЛИКАННЯ У МІЖКУЛЬТУРНОМУ ПОРІВНЯННІ

Покликання є одним із чинників формування особистісної та колективної ідентичності. Це поняття стосується мотивації особистості до професійної діяльності, щодо її релігійного життя і громадської активності. У філософсько-антропологічному й етичному сенсах йдеться про покликання людини в контексті осмислення її місця у світі, відповідальності перед іншими людьми й живими істотами, перед Творцем за її дії, гідність, за збереження й розвиток природного та соціального середовища, культурних і духовних надбань. Також поняття покликання вживають піз час осмислення ролі спільнот у суспільстві та мети існування цілих націй. Однак, у нашому дослідженні розглядаємо не колективні форми покликання чи місію людини як особливої істоти у світі, а саме специфічний особистісний досвід самопізнання людини, досягнення мети власного існування, способу бути в гармонії з іншими людьми у світі.

Поряд із проведеним теоретичним аналізом генези ідеї покликання та філософських засад її осмислення, ми обрали шлях емпіричного дослідження досвіду людей у міжкультурному порівнянні. Було проведено опитування й глибинні інтерв'ю учнів, студентів педагогічного фаху та вчителів на тему покликання [1]. Для порівняння було взято результати дослідження американських учених Д. Бігхема та С. Сміта, представлені зокрема в публікації «Покликані вчити: інтерпретація феномену покликання як мотивуючого чинника» [2]. Ми застосували схожу методологію для зіставності отриманих даних.

Американські автори опиралися на визначення: «Покликання – це будь-яка кар'єра не мотивована матеріальними чинниками, або це діяльність, спрямована на покращення суспільства, або ж це результат впливу на людину “вищої сили”. За своєю суттю, це заняття, яке вимагає певної “жертви” від особистості» [2, с. 11]. Це визначення спрямовує досліджувати покликання як особливу мотивацію людей у різних сферах активності: робота, суспільна діяльність, релігійне

життя. За результатами власного дослідження ми сформуваємо таке визначення: *покликання – це смислове ціле, яке об'єднує особисті бажання, здібності, діяльність для їх реалізації та оцінку досягнутих результатів відповідно до розуміння людиною особистісного, суспільного або духовного блага, на яке вони спрямовані*. На нашу думку, таке визначення розширює розуміння феномену покликання, враховуючи його виявлення у секуляризованій свідомості.

Порівнюючи отримані дані про досвід покликання, наголошуємо, що американське дослідження було проведене в приватному (протестантському) християнському університеті, тоді як наше (у частині вивчення думки студентів) – у світському педагогічному університеті. Констатуємо, що феномен покликання має загалом єдину структуру для різних за вірою та культурною належністю груп людей. Йдеться про виявлену «смислову конституцію» покликання як феномену цілісного досвіду людини, у якому події її життя поєднуються в єдиний ланцюжок. Ми відповідно й пропонуємо вважати покликання комплексним феноменом, який виявляється у єдності мотиваційних елементів: «бажання – здібності – діяльність з їх реалізації – блага як мети діяльності».

Покликання кожної людини, звісно, має індивідуальну історію, але завжди є наслідком її потреби сенсу існування. Його досвід – це не окрема подія поклику. Існують моменти осяяння в житті, але й вони усвідомлюються як частина цілісно осмисленого життєвого шляху людини, який вимагає її праці, прирощує досвід і наповнює сенсом її існування.

Щодо структурних елементів виявлення феномену покликання відзначаємо, що бажання та схильності до чогось у поєднанні з обдаруваннями та здібностями є тим, за чим зазвичай пізнають покликання. Однак в американському дослідженні був засновок, що схильності та здібності дані «згори» або ж людина відчуває релігійний обов'язок їх у собі розвивати. Не вдаючись до релігійних аргументів, українські співрозмовники також обґрунтовували свої бажання й обдарування вищою метою, якій вони служать. Тому в обох дослідженнях у досвіді покликання виявлено етично добру мету. Ця мета задає мотивацію, вписує діяльність людини у смислове ціле її життя та в існування людської спільноти. Благо й добро в ній збігаються. Покликання в індивідуальних виявах може бути націленим на різні речі: на особистісний розвиток, суспільну користь або на досягнення моральних чи релігійних ідеалів, але це не суперечить тому, що в кожному разі людина відкриває для себе спосіб досягнути найвищого для її розуміння блага.

У смисловому конструкті покликання американських студентів домінує релігійне уявлення про благо, а їхня орієнтація на саморозвиток підпорядковується ідеалам християнського життя. Натомість, значною мірою нерелігійному середовищі українських студентів самореалізація особистості усвідомлюється як така, що сприяє досягненню ними суспільного блага та здійсненню етичних ідеалів людського буття. У кожному разі в покликанні відбувається трансцендування. Без такого смислового елемента – виходу поза межі індивідуального існування людини – поняття покликання є лише синонімом соціалізації, професійного заняття заради заробітку або захоплення у вільний час. Натомість, його особливий сенс полягає в тому, щоб робити щось більше, ніж те, що підтримує наявний стан існування людини або спільноти, прагнути тої істини, якій дійсність ніколи не відповідає повною мірою.

Цікавим, на наш погляд, є виявлений в обох дослідженнях архетип «дверей», які, за словами американців, «відчиняються та зачиняються, щоб вести людину до її певної ролі» [3, с. 69]. В українському дослідженні це, згідно з висловлюванням однієї зі студенток, «образ багатьох відкритих дверей, куди можливо себе спрямувати». У цього архетипу є християнське відлуння: «Я є двері» – каже Христос. А от сама метафора шляху людини, на якому є свої знаки, підказки, відома, напевно, в різних культурах. Однак, для протестантської молоді з американського дослідження характерне більш щільне відчуття супроводу на їхньому шляху – це «провидіння» – двері «відчиняються та зачиняються», і ти не увійдеш туди, куди тобі не визначено. Натомість, в уявленнях українських студентів не йшлося про «зачинені двері», частіше була ідея багатьох можливостей, відкритого шляху, або ж власної стежини.

І в українському, і в американському дослідженнях покликання не виявилось безпосередньо голосовим феноменом. У прямому сенсі ніхто не чув у собі «голос» поклику, цей голос є радше думкою, власним чуттям і розумінням людини. Для обох груп студентів справедливе твердження, що в усвідомленні покликання наявні слова внутрішнього діалогу і обдумування сказаного іншими. Якщо це й слово Боже, то зі священних текстів, з проповіді, з міркування про їх зміст. Покликання до нас не промовляє, його «голос» потрібно бути готовим почути самому в собі, як свій внутрішній поклик.

Попри те, зовнішнє уособлення суб'єкта поклику цілком можливе. Для релігійних людей природно вважати, що їх кличе Творець, хоч і не вголос. Студенти з американських інтерв'ю, не маючи і не очікуючи безпосереднього голосового досвіду покликання, вірять, що Бог кличе їх до того, щоб, наприклад, бути вчителями. Натомість, і не

для всіх прихильних до релігії студентів в українському дослідженні таке тлумачення покликання було б прийнятним. Коли Бог і спрямовує чи супроводжує їх, то більш опосередкованим чином – через засвоєні моральні настанови, через «внутрішні сили», які Він дає, щоб долати труднощі і т. ін. Ймовірно цю відмінність можливо пояснити тим, що для переважно православних людей в Україні існують «образи», ікони як посередники невидимого. Ікона не кличе, вона «дивиться». Протестанти ж, не маючи «образів», більше налаштовані чути «слово». Звісно, слово сумління, внутрішнього поклику зрозуміле як феномен і українцям, і американцям, але для перших з них персоніфікацією покликання є скоріше образи живих людей – їхні обличчя. Наприклад, майбутній педагог мислено бачить перед собою учнів, думаючи про свою роботу, відчуваючи відповідальність за них.

Оповідючи про свій досвід покликання українці переважно стримані у висловлюваннях своїх почуттів. Покликання для наших співвітчизників є чимось неpubлічним, радше особистим, натомість протестантська американська молодь більш схильна говорити про такі речі як покликання.

Ми також виявили відмінність у почутті обов'язку щодо покликання. Для західних християн покликання може бути обов'язком людини робити певну справу навіть тоді, коли вона їй не до вподоби. «Будь-яка професійна діяльність, навіть та, яка людині не подобається, може бути покликанням, оскільки людина може мати обов'язком робити те, що їй важко», – читаємо в «Теологічному словнику» [4, с. 483–484]. І справді, релігійне покликання складно відділити від думки про обов'язок. Однак українці воліють пов'язувати з покликанням відчуття щастя, яке не суперечить моральному задоволенню від виконаного обов'язку, але й не збігається з ним. Напевно тому так імпонує нам мудрість Епікура «все природне легко здобувається, а пусте (зайве) важко досягається», яку Григорій Сковорода перефразовував: «Удячність моя блаженній натурі...» або «Хвала ж блаженному Богові, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним» [5, с. 140, 469].

Покликання у сприйнятті українців є правом, а не обов'язком. Тому вони переважно відрізняють його від поняття призначення. Натомість, відчувається, що для західних християн призначення й покликання пов'язані тісніше. З американських інтерв'ю бачимо стійке уявлення про те, що принаймні здібності, які людина має, дані їй для якоїсь мети. Відповідно, американці не вагалися визнавати себе обраними до покликання, розуміючи це не в сенсі похвальби, але як свідомство їхнього обов'язку. Натомість, для українців таке твердження нетипове. Для більшості з них покликання є власним вибором, навіть серед тих, хто сповідує християнство.

Звісно, студенти християнського навчального закладу зі США вважали своє покликання до вчительства зумовленим релігійною вірою. Натомість, у спільноті українських студентів педагогічного університету безпосередній вплив релігії на їхню професійну мотивацію незначний. Наше опитування показало, що саме релігійний мотив відзначили лише одна восьма частина тих, хто обрали педагогічну справу за покликом. Намір стати вчителем у більшості пов'язаний із любов'ю до дітей, прагненням давати знання, приносити користь суспільству. Без таких мотивів педагогічна професія неможлива на будь-якому континенті, але в ієрархії мотивів українських студентів ці чинники були першочерговими.

Наведені відмінності даних досліджень можна пояснити тим, що в Україні було репрезентовано загалом секуляризовану спільноту. Секуляризована ідея покликання спирається на уявлення про автономію особистості, цінність її саморозвитку, етичні ідеали. Тема покликання тому не має виключно релігійного звучання навіть у частини українських вірян. Для них називати самих себе покликаними Богом до того чи іншого мирського заняття видається занадто сильним, пафосним твердженням, навіть нескромним. Інше відчуття й розуміння покликання мають віряни традиційно протестантських спільнот.

У цілому ж ми робимо висновок, що попри важливі зауваження щодо відмінностей релігійного світоглядного контексту в представлених дослідженнях, аналіз феномену покликання свідчить про його схожу й сталу смислову структуру у свідомості людей з України та США. Це єдність елементів: «бажання – здібності – реалізація – благо». Знаходження мети для особистісного розвитку й розуміння блага тієї справи, до якої людина має бажання, здібності й намагання їх реалізувати, формує смислову цілісність феномену покликання в досвіді сучасної людини.

### Література:

1. Мулярчук, Є. І. Покликання як мотивуючий чинник розвитку освіти в Україні. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2017. № 1 (20). С. 213–234.
2. Bigham J. T., Smith, S. J. Called to Teach: Interpreting the Phenomenon of Calling as a Motivating Factor. *Life@School*. 2008. Volume 7, number 1, Fall issue. Faculty Publications and Presentations. Paper 99, 8-2-2008.
3. Bigham J. T. Role of spirituality in persons choosing a career in education: calling as a motivating factor. Liberty University, USA, 2008.
4. Rahner K., Vorgrimler, H. *Theological Dictionary*. New York: Herder and Herder, 1965.
5. Сковорода, Г. Твори: У 2 т. – Київ: АТ «Обереги», (Гарвардська б-ка давнього укр. письменства), 1994. Т.1.



УДК 130.2

Заїка Тетяна

**НОВІ ЧАСИ В КУЛЬТУРІ: ПОСТМОДЕРН У ПОШУКАХ  
«РЕАЛЬНОГО Я» (НА МАТЕРІАЛАХ ПРАЦІ А. МАКРОББІ  
«ПОСТМОДЕРНІЗМ І МАСОВА КУЛЬТУРА»)**

Питання формування особистості, спроможної осягнути межі соціокультурної детермінованості, що в гносеологічній перспективі означає самотрансцендування власних буттєвих визначеностей, завжди хвилювало філософські уми. Особливо гостро воно звучало в періоди змін методологій дослідження загальнокультурних процесів та пов'язаних з ними ціннісних переорієнтацій людини у процесі життєдіяльності. Про це, зокрема, йдеться в культурфілософській розвідці професорки британського університету Голдсміт А. МакРоббі «Постмодернізм та масова культура». Авторка зазначає, що ситуація постмодерну, свідками якої ми є, – це когнітивний дисонанс, що проявляється у неможливості статичної фіксації культурних смислів.

Існує щонайменше два підходи до позиціонування постмодерну [2; с.7]. Перший визначає постмодерн як простір символічної, образної культури, сприйняття якої, найчастіше, відбувається поверхнево. Але, як уточнює А. МакРоббі, цю поверхневість не варто розуміти як регрес культури. Аналіз постмодерних образів не має обмежуватись рівнем семіотичного прочитання. Змін потребує методологія дослідження – від пошуків сенсу в тексті до соціологічних ігор між зображеннями й різними культурними формами їх вияву. Звідси альтернативний варіант – розглядати постмодерн як антифундаменталістську теорію, яка унеможливує існування єдиної картини світу [2; с.10]. Зважаючи на таке трактування, з'являється велика кількість різноманітних словників постмодерності, головним виразником яких, за А. МакРоббі, є сучасні ЗМІ. У ситуації постмодерну вони є одночасно і економічним, і культурним імперативом, простір реалізації якого – масова культура як культура «моральної паніки».

Що є причиною «паніки»? Відповідь А. МакРоббі чітка – фрагментарність світосприйняття: бачення світу як невпорядкованого, позбавленого причинно-наслідкових зв'язків і ціннісних орієнтирів. Виразники фрагментарності: подив, тривога, паніка, не є виключним

атрибутом тих, хто живе під покривом постмодерну. Ці вирази можна співвіднести з будь-якою культурно-історичною темпоральністю.

Наслідком фрагментації в постмодерні є відчуття людиною власної розосередженості, тобто відсутності розуміння цілісного Я. З позицій постмодерну головним учасником соціокультурних практик є не ціле Я, а лише один із його численних проявів. Відтак, припускає дослідниця, цілком можливо, що один із виявів Я може реалізуватися в протилежній для своєї іманентної сили культурі. Наприклад, коли «біла» людина читає реп. З одного боку, цю ситуацію можна сприймати, як простір всебічної реалізації людини. Але з іншого, за цим широким спектром можливостей щодо виявлення людиною своєї сутності ховається реальна проблема – неможливість досягнути власне «реальне Я». Адже, одне і теж Я в різні моменти часу має різні характеристики. Тоді як, за А. МакРоббі, «реальне Я» не є сумою коли-небудь проявлених Я [2, с. 76].

М. Фуко, аналізуючи стан постмодерну, вказав на особливу роль дискурсивних практик та аргументовано довів, що їх кінцевою метою є максимально можливий контроль над індивідом. Про важливість дискурсивних практик зазначала і А. МакРоббі. Покликаючись на М. Фуко, вона визначає дискурс не лише як особливий тип комунікативної взаємодії людей постмодерної епохи, а й як єдиноможливий простір для їх взаємодії. Це особлива сфера, де співіснують «реальні Я» кожного індивіда. Поза дискурсом «реального Я» немає. У повсякденності воно існує як іманентна властивість, що актуалізується лише в дискурсі.

Називаючи дискурс особливим простором взаємодії «реальних Я», А. МакРоббі, залишаючись в контексті власних наукових інтересів, виокремлює два його різновиди: модерний та постмодерний. Цьому розрізненню передувало визначення дослідницею того, що є модерн, а що – постмодерн. Так, постмодерн, на її думку, вона покликається на дослідження Ж.-Ф. Ліотара, не є антитезою модерну. Він виходить з нього, становить його частину, тобто те, що імпліцитно перебуває в ньому. Тому постмодерн – не кінець модерну, не нова епоха, а модерн у стадії чергового оновлення. Модерн продовжує розвиватися разом зі своїм постмодерном. Різниця між ними полягає в тому, що постмодерн реалізується в усій повноті дійсності (екзотеризм), а модерн випробовує реальність специфічно (езотеризм). Іншими словами, постмодерн є екзотеричною повсякденною формою езотеричного модерну [1, с. 5]. А. МакРоббі зазначає, що було б помилкою вважати, що постмодерн відрізняється від модерну своєю претензі-

сю на новизну. Характерною ознакою є те, що його зміст не новий і не може бути принципово новим. Постмодерн означає не новизну, а плюралізм. Він має свої античні, середньовічні, новоєвропейські й інші форми вияву. Новим є те, що плюралізм почав домінувати, коли модерн охоплював лише певні сфери. Постмодерний плюралізм відрізняється своєю радикальністю, він, на думку своїх прихильників, має стати основним законом.

Продовжуючи лінію зіставлення модерного та постмодерного дискурсу, А. МакРоббі звертає увагу на їх темпоральність. Зокрема, в контексті модерного дискурсу слід розрізнити «тіло» дискурсу й сформовані на основі його осмислення нові культурні практики. Як приклад, вчена наводить фемінізм, «тілом» дискурсу якого є суспільний резонанс щодо різного роду політичних прецедентів (мітинги за права жінок на освіту, роботу й високу оплату праці тощо). У результаті – поява нових культурних практик, у межах яких жінка стоїть на одному рівні з чоловіком. Саме ці культурні практики зумовлюють тривалість існування модерного дискурсу, навіть коли «тіло» вже є історією. Фактично, за А. МакРоббі, модерний дискурс є творчим втіленням суспільно значущих подій. Для постмодерного дискурсу не існує фіксованого початку, ані кінця. Є лише «тут і тепер». Тобто виникнення, актуалізація та завершення дискурсу в постмодерну епоху відбувається одночасно. Його художнє втілення існує доти, доки є сам дискурс. З його зникненням «зникає» і культура.

Модерний дискурс є лінійним за своєю природою: за наслідком завжди можна простежити його причину. Окрім цього, лише після завершення одного дискурсу може з'явитися новий. В епоху постмодерну все по-іншому. А. МакРоббі пише, що постмодерні дискурсивні практики не змінюють одна одну, вони співіснують, інколи навіть заперечуючи одна одну. Це значно розширює сферу функціонування дискурсу. Відтепер він виникає й в інших площинах. Зокрема, А. МакРоббі пише про сферу сексуальності, яка змушує по-новому дивитися на природу того ж фемінізму. Для постмодерного фемінізму політика (тобто фемінізм як загальна назва суспільно-політичного руху) не актуальна. Відтепер жінка має здобути рівність не лише на рівні суспільства, але і у повсякденності [3; с.10]. А питання влади, що в межах модерного дискурсу мало виключно політичне забарвлення, у постмодерності набуває інтимних конотацій. Тепер йдеться про владу статі, що має здатність встановлювати «відмінності». Тут ми знову бачимо, що А. МакРоббі тяжіє до філософських ідей М. Фуко.

Досліджувана М. Фуко «проблема розрізнення» як методологія постмодерних дискурсивних практик мала значний вплив на те, що А. МакРоббі назвала «феміністичним розрізненням». Цим вона доводить, що гомосексуальність є нормою постмодерного суспільства, а дискурс гомосексуальності – особливою сферою культурної практики.

Постмодерн, що є обґрунтуванням «феміністичного розрізнення», зробив можливим розгляд питання гендерної ідентичності. Головним аргументом для А. МакРоббі було те, що гендерну ідентичність, особливо жіночу, не зафіксовано. Це динамічний процес, який неможливо звести до якоїсь нормативності в поведінці. На практиці «феміністичне розрізнення» ставить питання про неможливість чітко виразити «реальне Я». У постмодерні ми маємо справу з множинністю Я. Цю множинність не слід розуміти як існування великої кількості автономних Я. А. МакРоббі наголошує, що її треба розглядати в значенні того, що одне Я може мати велику кількість своїх альтернатив. Тобто – «реальне Я» розчиняється в постмодерних дискурсивних практиках. Дослідниця, услід за Ж. Бодрійяром, приходять до ствердження того, що епоха Постмодерну – це світ симулякрів, у якому ми не можемо ідентифікувати реальність, зокрема, реальність власного Я.

Можемо стверджувати, що постмодерн вніс суттєві корективи в проблему ідентичності. Адже з'явилося розуміння того, що ідентичність може і повинна розглядатися як свого роду керівництво до того, щоб людина бачила себе не як клас, не як психоаналітичний суб'єкт, не як суб'єкт ідеології, а як текстовий предикат, активний агент, Я якого проектується на широке коло культурних практик [Див.: 1]. Ідентичність практично не відрізняється від повсякденного життя у всій його випадковості та історичній специфічності. Тому, наголошує А. МакРоббі, сьогодні нагальним завданням є створення методології, нової парадигми для концептуалізації «особистості-в-культурі» [2, с. 71].

### Література:

1. Featherstone M. *Modern and Postmodern: Definitions and Interpretations. Consumer Culture and Postmodernism*. Los Angeles ; London ; New Delhi, 2007. Pp. 4–15.
2. McRobbie A. *Postmodernism and popular culture*. London ; New York, 1994. 260 p.
3. Wrenn H. The Woman in Modernism. *ELF*. 2010. № 2. Pp. 9–13.

УДК 130.2

Спічек Ярослав

**ДГАРМА КШАТРІЯ: ВІЙНА ЯК ІДЕНТИЧНІСТЬ**

Говорячи про філософію війни та принципи ведення війни ми майже завжди маємо на увазі саме європейську традицію. Ми знаємо як воювали давні греки і як вони сприймали війну. Відомі у світі знамениті шеренги давньоримських легіонів та їх безсмертні подвиги впродовж близько 10-ти століть. І далі, від доби Відродження й до нашого часу ми спостерігаємо як упродовж декількох століть війна мандрує теренами Європи. Зараз є можливість проаналізувати способи її ведення та побачити як переосмислювався її феномен. Форма, через яку війна знаходила своє втілення змінювалась упродовж століть: фаланги гоплітів, легіонерські черепахи, важкоозброєні лицарі, кондотьєри, аркебузири, ландскнехти, гусари тощо, але сама суть війни не мінялася ніколи. Нам відомі всі ці терміни, бо європейська традиція ведення війни для нас найбільш знайома через те, що ми знаходимося в середині неї.

Якщо говорити про військову традицію Давньої Індії, то можна обмежитися згадкою про військову «касту» кшатріїв і бойових слонів. Однак, це доволі скупі уявлення порівняно з тим «піаром», який існує навколо військових традицій Китаю та Японії. У той час як традиція, у якій навіть окрема група населення присвятила все своє життя веденню війни невдала.

Розмову про індійську військову традицію потрібно розпочати з варнового поділу індійського суспільства. Нагадаємо, що воно складається з чотирьох груп (варн): брахманів, кшатріїв, вайшіїв і шудр. Кожна варна була «замкненою» і не дозволяла жодних переходів з однієї групи до іншої. Так народжений кшатрієм все життя міг бути лише ним. Кожна з варн мала певні права та обов'язки, які були забороненими для інших. Таким чином, брахмани відповідали за релігійну сферу, кшатрії – за військову, вайшії – за торгівельну, а шудри – за всі інші «чорні» роботи. Відповідно було населення, яке займалося організацією війни. Звісно, для європейської людини, ознайомленої з середньовічним поділом суспільства на три стани («ті, що моляться», «ті, що воюють», «ті, що працюють») подібне формулювання не

викличе жодного здивування. Однак, варто зазначити, що, коли ми повернемося до середньовічної Європи й уважніше подивимося на ці три стани, то побачимо, що подібний розподіл обов'язків не заважав злиттю, наприклад, молитви з військовою справою (як приклад лицарсько-чернечі ордени), або тим, хто мав працювати – приймати участь у бойових діях (ополчення з селян або агресивні озброєні пілігрими, що приймали участь у Хрестових походах). Але, якщо ми повернемося назад, до Індії, то побачимо, що там подібний довільний «синтез» обов'язків був неможливим. У трактаті «Манавадхармашастра» перелічено 6 занять брахмана: «навчати, вивчати, здійснювати жертвоприношення як для себе, так і для інших, приношення дарів та їх отримання» [4, с. 411]. З цих шести обов'язків кшатрії мали виконувати 3 (навчати, здійснювати жертвоприношення для себе та дарувати подарунки), інші ж три від них не вимагали, бо їх мали здійснювати лише брахмани, якщо це також робили б і кшатрії, тоді було б порушено встановлений космічний лад, бо вони мали свої особливі обов'язки: «охорона підданих (праджанама ракшанам)...неприхильність до мирських розрад» [4, с. 31].

Коли ми говоримо про варнові обов'язки, то повинні звернутися до такого специфічного терміну як «дгарма». Його тлумачать по-різному, ми будемо розуміти його як певний релігійний обов'язок. Людина може повною мірою реалізувати себе лише через здійснення дгарми (наприклад, для кшатрія – це війна). Цей обов'язок є найважливішим. Бгагавад-Гіта оповідає, що, під час битви на Курукшетрі, Арджуна, побачивши вороже військо, яке складалося з його родичів та друзів впав у сумнів, чи не є гріхом вбивство цих людей: «Я не розумію, яку благість я отримаю, вбивши у цій битві своїх родичів (I, 31)...Вбивши тих, хто загрожує нам зараз війною, ми покриємо себе гріхом (I, 36)...Чи не дивно, що і ми зараз замишляємо найтяжчий гріх? (I, 44)» [1, с. 70–79]. І одна з відповідей, яку надає Арджуні Крішна така: «О Партха, щасливі ті кшатрії, до яких можливість битися приходить сама собою, відчиняючи перед ними ворота раю. Але, відмовившись битися за гідну справу, ти накличеш на себе гріх нехтування релігійним обов'язком, і твоя слава воїна затьмариться. У всі часи люди будуть говорити про твою ганьбу, а для людини з іменем безчестя гірше за смерть» (II, 32–34) [1, с. 121–123]. Таким чином для кшатрія немає нічого ціннішого за його військовий обов'язок.

Відповідно до цього Віншампет Дікшітар у своїй книзі порушує досить важливу проблему – «психологічне обґрунтування непотрібності миру». Для людей, чий єдиний обов'язок вести війну, най-

страшнішим сном є саме мир. Війна, як активний рушійний процес стає тією силою, яка спонукає світ для існування. Вона сприяє цільності космосу і його подальшій життєздатності. Варто лише світу стати мирним – він розвалиться на друзки. Так, кшатрійська психологія у певному сенсі затверджує досить відому всім тезу Геракліта про війну, тим самим ставлячи її у центр власної космології. Поки є війна, доти буде існувати світ кшатрія.

Таким чином перед нами постає суспільство постійно воюючих володарів. Саме таким Майкл Едвардс описує період між падінням Маур'їв та встановлення династії Гуптів. Битву стали вважати благом і певним видом змагання між раджанами. Досить близьким стає уявлення Гейзінги про війну як гру, але військове змагання в Індії не має того «двобійного» характеру, який приписують лицарству Середньовіччя. Так, в Індії існувала певна своя етика війни, але не всі її дотримувалися. Однак, Едвардс вважає, що кшатрії все ж таки на певному інстинктивному рівні слідували всім цим етичним настановам, через що повні розграбування міст в Індії ставалися доволі рідко [6, с. 193]. Але ми вважаємо, що подібні події були рідкістю через метафізичну монополію на війну. Це був обов'язок кшатрієв і стосувався він саме їх, і не мав зачіпати так званого «цивільного населення» (представників інших варн). Таким чином, можемо припустити, що «змагання» між раджанами відбувалося у сфері, описаній ще в трактаті Сунь-дзи «Війна – це мистецтво брехні» [5, с. 15], а саме через численні битви, маніпуляції, рейди, засідки тощо. Тобто за допомогою всього, що Гейзінга не називає війною.

### Література:

1. Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. Бхагавад-гита как она есть. Москва: The Bhaktivedanta Book Trust, 2007. 816 с.
2. Гейзінга Й. Гра та війна. *Homo Ludens*. Київ: Основи, 1994. V. С. 105–122.
3. Дикшитар В. Р. Рамачандра. Война в Древней Индии. Философия, этика, стратегия, тактика. Москва: Центрполиграф, 2012. 351 с.
4. Законы Ману. Москва: ЭКСМО-Пресс, 2002. 496 с.
5. Сунь-дзи. Мистецтво війни. Львів: Видавництво Старого Лева, 2015. 110 с.
6. Эдвардс М. Война. *Древняя Индия. Быт, религия, культура*. Москва: Центрполиграф, 2005. Гл. 4. С. 192–198.

УДК 008

Борисенко Єлизавета

## НАЦІЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ГРОМАДЯНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ

У XVIII ст. «розчакловування світу» (Вебер) призвело до пошуків нових форм згуртованості та нових виявів ідентичності. Занепад сакральних спільнот, родоводів і мов відбувся на тлі фундаментальної зміни в способах усвідомлення світу, яка й зробила можливим «вигадування» нації, «...сама можливість уявлювання нації історично з'явилася там і тоді, коли три дуже давні фрагментарні культурні концепції втратили свою аксіоматичну владу над людськими умами» [1, с. 55]. Таким чином виникла нація, яка «...має колективну культурну ідентичність, або колективну політичну ідентичність або і ту, і ту» [5, с. 38].

Націоналізм стає однією з нових форм утвердження ідентичності. «Національна ідентичність у її сучасному змісті, відповідно, є ідентичністю, яка виводить із приналежності до народу, основною характеристикою якого є визначення його як нації» [2, с. 11]. Тобто, тепер народ є не лише секуляризованим джерелом легітимної влади, але й джерелом власної ідентичності.

Щодо приналежності до нації, варто зауважити те, що людина за своєю природою прагне відчувати певну спільність. Як вказує Фромм: «Потреба у самототожності є настільки життєво важливою і владною, що людина не може почуватися здоровою, якщо не віднайде можливості її задовольнити. Потреба в емоційній самототожності закорінена в людську природу, походить від умов людського існування й є джерелом наших інтенсивностей» [7]. Таким чином, людина не лише формує своє Я, орієнтуючись на інших, але й уникає відчуття самотності. «Індивід може бути фізично самотнім, але, не зважаючи на це, пов'язаним із певними ідеями, моральними цінностями або хоча б соціальними стандартами – і це забезпечує йому відчуття спільноти й «приналежності» [6]. Ідентифікація дозволяє людині реалізувати основну потребу й знайти своє соціальне призначення, уникнути страждань, сумнівів і самотності. Оскільки ідентичність дає людині відчуття приналежності, то відповідно, і задає їй певне



поле діяльності. Так само, як суспільство впливає на формування індивіда, індивід вносить свої зміни у суспільство, до якого належить.

Усвідомлення своєї приналежності до певної нації стимулює індивіда діяти в національних інтересах та разом захищати важливі для розвитку цінності. Зокрема, прагнення вибороти суспільно значимі цінності стало причиною як Помаранчевої революції, так і Революції Гідності. Остання стала поштовхом до активного розвитку громадянського суспільства, унаслідок чого влада була змушена розпочати розробку «Національної стратегії сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні». Таким чином «Революція Гідності ..., продемонструвала вплив громадськості на суспільно-політичні перетворення, стала поштовхом для оновлення та реформатування влади» [3]. Становлення громадянського суспільства позитивно впливатиме на можливість українського суспільства піднятися на постконвенційну стадію (Кольберг), адже «поняття громадянського суспільства ставить у центр уваги соціальні риси кожного громадянина, панівні норми та способи взаємодії соціальних акторів, а поняття політичної нації апелює передусім до факторів соціальної інтеграції: ідентичності, колективної самосвідомості, політичної участі» [4, с. 139]. Отже, громадянське суспільство породжується на національному підґрунті.

Шляхом розвитку громадянського суспільства має рухатися вся громадськість, яка усвідомлює своє значення у політичному житті країни. Насамперед ми повинні бачити себе не жителями певної території чи свою культурну прив'язаність до традиційних українських цінностей, а усвідомлювати повноцінним громадянином України, що також має право брати участь у суспільно-політичному житті країни. Відтак, можна окреслити позитивні зрушення, адже згідно з опитуванням Інституту соціології НАНУ «Українське суспільство», на запитання «Ким ви себе вважаєте?» 1992 року 45.6% опитуваних дали відповідь – «Громадянином України», а 2016 року – збільшилося вже до 60%. Кількість тих, хто вважає себе « мешканцем села, району, міста, в якому Ви живете » у період з 1992 по 2016 роки коливалася в межах 20–30%.

### **Література:**

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ: Критика, 2001. 273 с.

2. Гринфельд Л. Национализм: пять путей к современности. Москва: ПЕР СЭ, 2012. 528 с.

3. Національна стратегія сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні. URL: <https://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/68/2016>.

4. Розумний М. М. Виклики національного самовизначення: монографія. Київ: НІСД, 2016. 196 с.

5. Сміт Е. Д. Культурні основи націй. *Ієрархія. Заповіт і республіка*. Наукове видання. Київ: Темпора, 2009. 312 с.

6. Фромм Э. Бегство от свободы. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=60813>.

7. Фромм Э. Пути из больного общества. Проблема человека в западной философии. Москва: Прогресс, 1988. 552 с.

УДК 304.2 : 316.42

**Шкляренко Жанна****ПЕРФОРМАНС: КУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ**

Завдяки соціокультурним трансформаціям, що відбуваються останнім часом, локальність вже не є єдиною формотворчою основою культури. Зростання взаємодії між представниками різних культурно-цивілізаційних спільнот вимагає комунікації не лише вербальними засобами, але й перформативними.

Виявлення в мові відносних і активних (англ. «performative») тверджень дає додаткові позавербальні можливості комунікації, сприяє формуванню нових соціальних зв'язків. Поняття «перформативність» означає акт, що підтверджується словом. У перформативності важить ідея широти: вона головна умова перформативного способу комунікації, що поширилася на вербальну позатекстову комунікацію з соціальним значенням [3, с. 191; 5, с. 38].

Подібність перформансу на гру привернула увагу експериментального театру в США, де перформативність – важливий складник теперішньої культурної події [1]. Вербальна, фізична, поведінкова соціальна дія-жест – основа перформансу.

Наразі вислів «Homo Sapiens» заміняє поняття «Homo Performance» – людини як тварини, що грає сама себе (man the self performing animal) [6, с. 173–174]: поведінка виникає на дозвіллі, поза роботою, її характеристикою є добровільність та фрагментарність. Її характерними рисами часто є деструктивна реакція, радикальний експеримент, що пов'язані з маргінальністю та соціальною критикою.

Нище й високе у перформансі підпорядковується законам наративу: психологічній правдивості, стилістичній єдності, пріоритетності серйозного над комічним, несуперечливості частин цілому тексту, неповторюваності.

Спрощення процесу «декодування» й «сприйняття» в моделі джерело>кодування>повідомлення>декодування>перцептор відбувається унаслідок заміщення «кодування» й «повідомлення» «перформансом»: джерело>перформанс>перцептор.

Синергія місця, часу, контексту значуща у перформансі: перформанс тяжіє до генерувальної інтенції комунікативності на відміну від

інформаційного пасивного сприйняття театральної форми. Кожен окремих індивід сприймає акт у власний спосіб, оскільки перцепція залежить від домінантного каналу сприйняття: часового вербального виміру, просторово-візуального виміру чи перформансного (що містить перші два).

Перформанс краще сприймається й запам'ятовується, оскільки автоматично використовуються особливості всіх каналів комунікації. Провідний канал сприйняття перцепціоніста – візуальний [4, 303]. Те ж саме можна говорити і про просодію [2].

Комунікативний простір складають первинними й вторинні процеси і з них має успіх лиш той, що продовжується у вторинних процесах, тобто переказується як того вартий.

Таким чином, у зв'язку з виявленням явища перформансу трансформується сутність комунікації. Наслідком є широке використання багаторівневих форм перформативної комунікації, що підпорядковуються законам наративу.

### Література:

1. Демехина Д. Концепция перформативности Р. Шехнера в контексте театральной теории В. Тернера. *Ежегодная конференция Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»*. 2015. URL: <https://phil.hse.ru/plc/abstracts2015>. (Дата обращения 14.06.2018).
2. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2007. 512 с.
3. Лингвистический энциклопедический словарь. *БРЭ*. 2002. URL: <http://tapemark.narod.ru/les/372c.html>. (Дата обращения 23.04. 2018).
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч. Т. 2. Москва, 1990. 448 с.
5. Савчук В. Конверсия искусства. Санкт-Петербург: Петрополис, 2001. 288 с.
6. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983. 277 с.

УДК 008

Оксана Слободян

**ПОСТАТЬ ЄВГЕНА СПЕКТОРСЬКОГО В КОНТЕКСТІ  
ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Довкола питання, чи важливо нам знати біографію філософа, а чи уваги дослідника варті лише його ідеї, сьогодні тривають серйозні дискусії в історико-філософській науці. Однак важко не погодитися з висновком, до якого доходять сучасні знавці предмета: «... суто індивідуальним шляхом філософ завжди крокує до всезагального, але досягає всезагального, що принципово, саме індивідуальним шляхом» [1, с. 19]. Ґрунтуючись на таких переконаннях, мусимо визнати, що розуміння того, ким вважав себе філософ, теоретик права та культуролог Євген Васильович Спекторський (1875–1951), і які культурні, національні, професійні середовища формували його ідентичність, є необхідним моментом дослідження творчої спадщини цього видатного вченого. Розгляд зазначених питань передбачає визначення тих факторів, що вплинули на формування культурної ідентичності Є. В. Спекторського. Тож мусимо звернутися передусім до основних фактів його біографії та його науково-громадської діяльності, а також проаналізувати окреслену проблематику на основі свідчень самого філософа.

Є. В. Спекторський народився 3 (15) жовтня 1875 р. у м. Острозі (на той час – Волинської губернії), де його батько-росіянин служив мировим суддею; мати походила з французької частини Швейцарії. Таким чином, з дитинства учений вільно спілкувався російською, французькою та німецькою мовами.

Освіту він здобув на польських теренах – у Радомській класичній гімназії та на юридичному факультеті Варшавського університету. Після його закінчення стажувався в університетах Європи. Подальше професійне зростання Є. В. Спекторського відбувалося в доволі різних наукових середовищах: магістерську дисертацію він захистив у Юр'євському (нині – Тартуському) університеті (1910); у 1913–1920 рр. викладав, був деканом юридичного факультету і ректором київського Університету Св. Володимира; докторську дисертацію захистив 1917 р. у Московському університеті. 1920 р. із захопленого більшовиками Києва Є. В. Спекторський емігрував до Королівства

Сербів, Хорватів і Словенців, де працював професором Белградського університету; впродовж 1924–1928 рр. викладав на Російському юридичному факультеті у Празі, який очолив 1927 р. 1930–1945 рр. був професором Люблянського університету. З 1947 р. і до кінця життя (3 березня 1951 р.) мешкав у США, де викладав у Свято-Володимирській православної духовній семінарії та Колумбійському університеті. Як бачимо, Є. В. Спекторський жив і працював у різнокультурних середовищах, які тією чи тією мірою впливали на його особистісне та професійне становлення.

Упродовж життя (й особливо в еміграції) вчений очолював низку організацій і товариств: Київське науково-філософське товариство (1914–1918), Російський науковий інститут у Белграді (1928–1930), національно-просвітницьку організацію «Русская Матица» (1930–1945) та словенське Товариство філософії права і соціології в Любляні та ін. Як зазначають дослідники, Є. В. Спекторський надавав вагомому допомогі російським емігрантам в Югославії та брав активну участь у житті діаспори [2, с. 16]. З 1948 р. Євген Васильович був співголовою Російської академічної групи у США. Таким чином, упродовж усього життя вчений докладав неабияких зусиль до організації та розвитку багатьох наукових і громадських товариств та об'єднань не лише в різних країнах, а й на різних континентах.

У 1935 р. в Белграді Є. В. Спекторський видав ювілейну брошуру «Столетие Киевского Университета Св. Владимира», що містила екскурс до історії університету від її початків. Однак особливо цікавими видаються вміщені у цій праці спогади вченого про події Жовтневого перевороту та подальші зміни влади в Києві, свідком яких він був, а також пореволюційні трансформації університетської освіти, у яких він брав участь. У цих спогадах Є. В. Спекторський – представник російської університетської інтелігенції: «Деятели университета Св. Владимира, – зазначає він, – понимали русскую духовную, социальную и материальную культуру как именно русскую, т. е. всероссийскую. И Великую Россию они не понимали только как Великороссию. В Киеве и Малороссии они отказывались видеть как польскую окраину, так и самостоятельную Украину. Этим определялась позиция, занятая университетом по отношению к польскому и украинскому вопросу» [3, с. 51]. Вартий уваги той факт, що декан юридичного факультету й останній ректор Київського університету (1918–1919), Є. В. Спекторський належав до числа згаданих «діячів» і поділяв зазначену позицію. У його розумінні Україна становила органічну частину Російської імперії. Запроваджене за часів ректорства Є. В. Спекторського дослідження й ви-

кладання української мови та історії в Університеті Св. Володимира не мало перешкод, однак, за його власним зізнанням, «пока Киевский университет назывался Университетом Св. Владимира, это был русский университет, который, не препятствуя и даже содействуя развитию местной малорусской культуры, берег и развивал русский язык» [3, с. 68]. Нам невідомо, чи контактував Є. В. Спекторський із представниками української еміграції в Королівстві Сербів, Хорватів і Словенців (зокрема з такими організаціями, як «Просвіта» чи «Громада»), однак світоглядно і політично науковець належав до кола російської еміграції.

Підсумовуючи, зазначимо, що Є. В. Спекторський був представником консервативної російської інтелігенції. Багаторічне життя за кордоном не призвело до його культурної асиміляції, а лише посилювало відчуття належності до російської культури та спільноти (про що свідчить активна діяльність в російських еміграційних товариствах, багато з яких він очолював). Однак, варто зауважити, що вимушена еміграція розширила мовний арсенал Є. Спекторського та збагатила його тісними зв'язками з різними (передусім слов'янськими) культурами: в рамках інтеграції до університетських корпорацій європейських країн учений публікував свої праці та викладав курси і лекції не лише російською, а й сербською [напр., 4], словенською [напр., 5], чеською та іншими мовами.

Загалом, можемо констатувати, що відслідковування динаміки формування ідентичності Є. В. Спекторського на різних рівнях (національному, інституційному, політичному тощо) сприяє відтворенню цілісної картини його особистісного, фахового, творчого становлення і розвитку, а також містить значний дослідницький потенціал у вивченні проблеми культурної ідентичності в мультикультурних гуманітарних середовищах.

### Література:

1. Менжулін В. І. Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення. *Наукові записки НАУКМА*. Т. 115 : Філософія та релігієзнавство. Київ: НАУКМА, 2011. С. 18–25.
2. Михальченко С. И., Ткаченко Е. В. Е. В. Спекторский в эмиграции. *Славяноведение*. 2009. № 1. С. 14–24.
3. Спекторский Е. В. Столетие Киевского Университета Св. Владимира. Белград : Изд. Комитета киевских профессоров в Любляне, 1935. 103 с.
4. Spektorski E. V. Država i njen život. Beograd : Drag. Gregorić, 1933. 222 s. (Srpska književna zadruga. Kolo 36. Knj. 244).
5. Spektorski E. Zgodovina socialne filozofije. Т. 1. Ljubljana, 1932. VIII, 306 s.; Т. 2. Ljubljana, 1933. VIII, 187 s.

УДК 264-945 : 394.2

Месхидзе Джульетта

## ДЕНЬ СВЯТОГО ПРУДЕНСИО: К ИСТОРИИ ПРАЗДНИЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Говорят, что провинция Алава (Страна Басков, Испания) вошла в историю, «поддержанная религией» [10, pág. 73]. Связано это было самым непосредственным образом с личностью святого Пруден시오 (баск. *San Prudentzio*, исп. *San Prudencio*), в свидетельствах о котором переплелись изустные предания и достоверные факты. Записи картулярия монастыря Сан Мильян де ла Коголья (исп. *Monasterio de San Millán de la Cogolla*) от 24 апреля 759 г. указывают на то, что его канонизация была осуществлена к середине VIII в., день его почитания – 28 апреля – отмечен уже в Мосарабских Календарях (исп. *Calendarios Mozárabes*, 1039–1072), серединой XII в. источники датируют проведение торжественных церемоний в Логроньо. Епископат Калаорры, в соответствии с Синодальной Конституцией, в 1410 г. включил эту дату в перечень своих празднеств, а несколькими десятилетиями позже – в 1483 г. – аналогичное решение принял Городской совет Витории–Гастейс [9, págs. 22, 224–225]. В 1643 г. Генеральное собрание провинции провозгласило святого Пруден시오 небесным покровителем исторической территории Алавы, однако лишь спустя столетие, в 1762 г., Конгрегация по Священным обрядам и церемониям дала на то согласие, вместе с надлежащими предписаниями [6, pág. 46]. Утверждение же 28 апреля как общеалавского праздника – Дня святого Пруден시오 – произошло при папе Римском Григории XVI (годы понтификата: 1831–1846) в декабре 1832 г., и с того времени, в строгом соответствии с укоренившейся последовательностью, в каждом городе и каждой деревне Алавы проводятся религиозные обряды, праздничные церемонии, развлекательные программы. И с особой эмоциональностью в Арментии, где – согласно агиографическим текстам – родился святой, и где хранятся связанные с ним реликвии. Сведения о паломничестве к Арментийской базили-



ке и чтении мессы в честь святого Пруденсио относятся к 1498 г.<sup>1</sup> В 1925 г. было подготовлено место для возведения посвященного ему монумента, первый камень – торжественно заложен 28 апреля 1937 г., в 1940 г. состоялось его официальное открытие. Авторами выполненного из каррарского мрамора памятника (высота – 2 м 6 см) стали Хосе Лопес Гойколеа (*José López Goicolea*) и Хосе Марин Боске (*José Marín Bosque*).

Годы жизни святого Пруденсио – незафиксированные документально – устанавливаются в пределах VI–VIII вв., исходя из косвенных сведений. Духовное призвание, по данным биографов, пришло к нему в отрочестве: обладая «редким даром понимания Священного писания», в возрасте пятнадцати лет он покинул родной дом и посвятил себя посту и созерцанию на горе Сальдиаран<sup>2</sup> [8]. Позже, в поисках наставника, он отправился к святому Сатурио (*San Saturio*; 493–568), который предавался отшельничеству в пещерах на берегах р. Дуэро, а после семилетнего уединения – ушел в Калаорру, начав проповедническую деятельность. Открывшийся у Пруденсио дар целительства принес ему славу чудотворца, но отвергая подобное почитание, он предпочел принять сан священника в Тарасоне. Своими добродетелями, способностью сглаживать разногласия и устанавливать справедливость, Пруденсио снискал высокий авторитет и получил должность епископа. Однажды будучи приглашенным в Эль Бурго де Осма для улаживания конфликта, он сумел преодолеть непримиримость враждующих сторон, за что был наречен «Ангелом мира» (баск. *Bakearen Aingerua*, исп. *Ángel de la Paz*). Там же он провел и последние дни своей жизни: заболел и, по собственному предсказанию, умер 28 апреля. Как гласит легенда, священники Тарасоны и Эль Бурго де Осмы, диспутируя о подобающем месте захоронения епископа-чудотворца, предоставили разрешение спора животному: тело уложили на мулицу, которая двинулась в путь и остановилась на

---

<sup>1</sup> Построенная в середине XII в. эта базилика была посвящена святому Андресу (*San Andrés*); 28 апреля 1970 г. епископ Франсиско Перальта Бальябриа (*Francisco Peralta Ballabria*) обратился к папе Римскому Павлу VI (годы понтификата: 1963–1978) с просьбой изменить имя базилики, которая была одобрена. Новая церковь в честь святого Андреса была возведена в 1977 г. в Витории–Гастейс по проекту архитектора Эрменегильдо Браконса (*Hermenegildo Bracons*) [1].

<sup>2</sup> С горой Сальдиаран (*Zaldiaran*; высота 978 м) связаны легенды о Замке Сальдиаран и о Мари – главном божестве баскской мифологии.

склоне горы Монте Латурсе (в 18 км от г. Логроньо). В одной из ее пещер и обрел свой приют святой Пруденцио [4, 5, 12].

Распространение его культа возникает при короле Памплоны Санчо Гарсесе I (*Sancho Garcés I de Pamplona*; 905–926) – во многом тому способствовали политические обстоятельства. В начале X в. на северной – или верхней, как ее называли арабские хроники – христианско-мусульманской границе шли сражения между коалицией Памплонского и Леонских<sup>3</sup> монархов и войсками династии Бану Каси<sup>4</sup>, власть которой распространялась от Нахеры до Монсона. В 923 г. Ордоньо II Леонский отвоевал Нахеру, а Санчо Гарсес I взял в плен возглавлявшего род Бану Каси Мухаммада ибн Абд Аллаха (*Muhammad ibn Abd Allah*; 915–923), который вскоре был убит. Эти события способствовали расширению монархии Санчо Гарсеса I Памплонского, продолжению Реконкисты (718–1492) и укреплению христианской веры [7, págs. 41–70]. В январе 924 г. король основал монастырь Сан Мартин де Альбельда (*Monasterio de San Martín de Albelda*). А в следующем 925 г., на горе Латурсе – месте погребения св. Пруденцио и, как полагает профессор Франсиско Хавьер Гарсиа Турса (*Francisco Javier García Turza*), древних скитов отшельников [4, pág. 139] – был возведен монастырь, названный в 1025 г. Сан Пруденцио Монте Латурсе (*Monasterio de San Prudencio de Monte Laturce*). В XII в. монахи Латурсе и Нахеры вновь обсуждали судьбу останков святого, их «разделили» между соборами Логроньо и Нахеры вслед за закрытием монастыря<sup>5</sup>, в настоящее время они разделены между четырнадцатью

<sup>3</sup> Сначала – Гарсии I Леонского (*García I de León*, 910–914), затем – Ордоньо II Леонского (*Ordoño II de León*, 914–924).

<sup>4</sup> Влиятельная династия мувалладов (принявшие ислам испанские христиане; исп. *muladí*, мн. ч. *muladíes*) Бану Каси (*Banu Qasi* – сыновья Касио) в период 714–924 гг. управляла владением в долине реки Эбро. Тесно связанная с христианскими правителями Пиренейских областей, она не подчинялась Кордовскому эмирату. Родоначальником династии Бану Каси был вестготский граф Касио / Кассий / Кассиус, который в период Конкисты оказал поддержку мусульманским войскам (в конце 713 – начале 714 гг.) и, совершив поездку в Дамаск, обратился в ислам [2, págs. 5–96; 3, 11, págs. 189–202].

<sup>5</sup> Сейчас монастырь представляет собой лишь величественные руины. Некоторое время назад там начались научно-исследовательские работы, которые возглавляют ученые Хосе Мануэль Валье Мелон (*José Manuel Valle Melón*) и Альваро Родригес Миранда (*Álvaro Rodríguez Miranda*) из Университета Страны Басков.

церквями Іспанії і Рима. В Алаве, як во всем християнському світі, почитання останків святих і мучеників неразривно пов'язано з історією самої Церкви.

Впитав в себе древні традиції і розвиваясь на протязі століть в контексті і в глибокій внутрішній зв'язі з історическими подіями, політичними і культурними змінами, свято Пруденсіо – небесного покровителя Алави – являється значимим компонентом релігійної ідентичності жителів провінції і усвідомленню їх співпричастності до територіально-культурній спільноті.

### Література:

1. Azcarate Ristori J.M. de. *Basilica de San Prudencio Armentia*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, Departamento de Publicaciones, 1984.
2. Cañada Juste A. Los Banu Qasi (714–924). *Príncipe de Viana*. Año 41, 1980. № 158–159.
3. Etxegarai Garaikoetxea M. Banu Qasi. *Auñamendi Encyclopedia*. URL: <http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/en/banu-qasi/ar-10935/> (дата звернення: 07.04.2019).
4. García Turza F. J. El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (Siglos X–XII). *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie III. Historia Medieval. T. 2. 1989.
5. Igartua Ugarte N. Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona. Fuentes y contexto histórico de su vida y culto. Vitoria-Gasteiz: Ed. DFA, 2003.
6. Juménez J. El alavés. Carácter y costumbres. *Alava en sus manos / Dirección y coordinación Armando Llanos Ortiz de Landaluce*. Tomo 2. Vitoria-Gasteiz: Caja Provincial de Alava – Arabako Kutxa, 1983.
7. Lacarra J.M. Expediciones musulmanas contra Sancho Garcés (905–925). *Príncipe de Viana*. 1940. № 1.
8. Los milagros de San Prudencio. URL: <http://nortexpres.com/los-milagros-de-san-prudencio/> (дата звернення: 07.04.2019).
9. Martínez de Marigorta J. San Prudencio de Armentia y su maestro San Saturio. Vitoria-Gasteiz: Tip. J. Marquínez, 1939.
10. Ochoa Xpe M. Alaveses universales. *Alava en sus manos / Dirección y coordinación: Armando Llanos Ortiz de Landaluce*. Tomo 2. Vitoria-Gasteiz: Caja Provincial de Alava – Arabako Kutxa, 1983.
11. Pavón Benito J. Muladíes. Lectura política de una conversión: los Banu-Qasi (714–924). *Anaquel de estudios árabes*. 2006. № 17.
12. Rivachera. San Prudencio de Armentia, patrón de Álava. Valladolid: Luis N. de Gaviria, 1920.

УДК 008

Іванюк Ірина

**«ТУТ-ТЕПЕР» ЯК МОДУС ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ**

«Тут-тепер» – категорії простору та часу, які носять точковий, визначений, конкретний характер, що свідчить про їх роз'єднану та, водночас, об'єднану функцію по відношенню до інших модусів часу і простору.

**«Тепер» у філософії.** В Античності цій категорії особливу увагу приділяє Аристотель, не відносячи її безпосередньо до частин часу. «Тепер» за своєю онтологічною сутністю є чимось таким, що не має в собі зміни, але належить щоразу *іншому буттю* у часі, вона виступає дечим «неділимим» [1, с. 185], в ньому самому «немає ніякого руху» [1, с.186]. Аристотель уважав «тепер» вирішальним у *вимірюванні* часу, оскільки ця точка виступає умовним розділом, по відношенню до якого вимірюється рух, зміна, часовість як така. А ось у Середньовіччі Августин Аврелій називав цю категорію «вікном у вічність», оскільки вважав її найближчим до вічності екстазом часу (поряд з минулим і майбутнім). Августин приписував «тепер» актуалізуючу функцію по відношенню до минулого (завдяки пам'яті – *memoria*) та майбутнього (в якості очікування – *expectatio*). Саму актуалізуючу точку теперішнього мислитель приписував увазі – *atentio*. Августинівський підхід до «тепер» став предтечею Новочасного розуміння свідомості (Я-суб'єкта), що з'єднує воедино різні факти емпіричного порядку. Новочасна філософія виходила з того, що Я-свідомість, розум – це дещо неділиме в людині, і фактично відокремила Я («тепер», чисте споглядання) від емпірії (вона має часову тяглість у свідомості). Ця ідея досягла свого апогею у Німецькій класиці. У посткласиці ми теж спостерігаємо дослідження тяглості людської свідомості: А. Бергсон з концептом *durée*, Е. Гуссерль з дослідження свідомості часу та М. Гайдеггер з концептом присутності. Людська свідомість та її часовість проявляється як дещо *внутрішнє* по відношенню до людини у її бутті. Натомість «простір витікає з природи розуму за постійним законом, ніби схема для координації взагалі усього, що сприймається *зовні*» [3, с. 1]. Але категорія простору «*тут*», яку про-

тиставляють тому, що *«там»* – зовнішньому по відношенню до людини є, очевидно, містком внутрішніх і зовнішніх по відношенню до свідомості, аспектів буття людини.

**«Тут» у філософії.** Ця категорія вказує на притаманну людині конкретність просторового відношення. Онтологія категорії «тут» прямо пов'язана з давніми духовними практиками, зокрема принципом звільнення у буддизмі, що передбачав перебування свідомості «тут» і «тепер», аби уникнути блукання у спогадах та різноманітних думках. Уявлення про буття Бога у трьох світових релігіях Аврамічного штибу: юдеїзмі, християнстві, ісламі – передбачає Бога, позбавленого часопросторової обмеженості – Бог є скрізь і всюди, як тут і тепер, на відміну від обмеженого часопросторовістю людського буття. Свідомість людини може бути націлена лише *«на щось»* одне (інтенціональність), але не відразу і не водночас *«на все»*. Г. Гегель вводить уперше у філософію поняття «тут-буття» (Dasein). У М. Гайдеггера Dasein *«якось»* причетне до «буття-у-світі», воно проглядає й запитусе про світ зі свого «тут», яке ще інтерпретують як визначене «ось» його буття, проблизк буття, його відкритий бік для конкретного суб'єкта пізнання. Отже, «тут» передбачає близькість одного та віддаленість іншого. Окрім того, коли наявне певне «тут», все решта лишається *поза* визначеним «тут», отже, несприйнятним або сприйнятним, але далеким – таким, що «там».

«Тут-тепер» буття людини обмежує її існування в певних часопросторових координатах. Вона не може бути скрізь одночасно і не може охопити усю власну часовість в одних часових межах. Відтак, буття людини чимось визначене і водночас обмежене даним визначенням, її буття не все, а «щось»; не скрізь, а «десь»; і не завжди, а «колись».

Отже, «тут-тепер» як модус людського буття проявляється як обмеження безмежної, по своїй суті, ідеї часу і простору загалом. Крім того, «суб'єкт не самотній, але існує в просторі з іншими» [5, с. 48], або ж навіть «тут» зникає в *інших* «тут» [4, с. 59].

Зв'язок часу і простору в людині полягає в тому, що простір слугує формою чуття, контакту із зовнішнім світом речей, але *явище*, яке одержують у результаті, перебуває в іншій формі – в часі. Час, на відміну від явища, не можна відкинути, як і власну самототожність.

**Література:**

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. Москва: Мысль, 1981. С. 59–262.
2. Гегель. Г. Феноменология духа. Москва: Наука, 2000. 495 с. (Серия «Памятники философской мысли»)
3. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира. URL: <http://viktr.narod.ru/select/kant/v2/mir.htm>.
4. Филиппов А. Социология пространства. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2008. 285 с.

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Балинська Дзвенислава**, студентка магістеріуму ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. Василя Стефаника»

**Борисенко Єлизавета**, студентка магістеріуму Національного університету «Києво-Могилянська академія».

**Ганаба Світлана**, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри педагогіки та соціально-економічних дисциплін Національної академії Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького.

**Гусак Петро**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету.

**Дворнікова Ольга**, викладач Харківського педагогічного університету імені Г. С. Сковороди.

**Загурська Марія**, аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

**Заїка Тетяна**, старший науковий співробітник відділу з наукової роботи Державної наукової установи «Інститут модернізації змісту освіти».

**Іванюк Ірина**, аспірантка кафедри культурології та філософії Національного університету.

**Кобилянська Ганна**, асистент кафедри музики факультету педагогіки, психології та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Кобилянський Володимир**, викладач Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Костенко Ганна**, аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна.

**Кузь Валентина**, здобувач кафедри теорії і методики української та світової літератури Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка.

**Ліннік Юрій**, кандидат філософських наук, викладач Рівненської медичної академії.

**Малек Агнешка (Malek Agnieszka)**, аспірантка Університету Марії Кюрі-Склодовської (Польща).

**Мацічкова Ольга (Macíčková Olga)**, аспірантка Університету Масарика, м. Брно (Чехія).

**Месхідзе Джульєтта**, кандидат історичних наук, науковий співробітник Музею антропології та етнографії ім. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, відділ європеїстики.

**Мулярчук Євген**, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди.

**Недільська Аліна**, студентка IV курсу, спеціальності культурологія Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії.

**Павлова Олександра**, студентка Харківського національного медичного університету.

**Патлянь Юлія**, провідний науковий співробітник НЦНК «Музей Івана Гончара».

**Пивовар Юлія**, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри німецької філології Харківського педагогічного університету імені Г. С. Сковороди.

**Рейдерман Ілля**, магістр філології, викладач Одеського художнього коледжу ім. М. Б. Грекова.

**Руда Леся**, кандидат політичних наук, Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

**Слободян Оксана**, аспірантка Національного університету «Києво-Могилянська академія».

**Спічек Ярослав**, студент магістеріуму II року навчання Національного університету «Києво-Могилянська академія».

**Ткаченко Галина**, кандидат політичних наук, доцент Рівненської медичної академії.

**Шимко Олена**, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри філософії та соціально-політичних наук Донбаської державної машинобудівної академії.

**Шклярєнко Жанна**, аспірант Київського національного університету культури і мистецтв.



# ЗМІСТ

## СТАТТІ

---

---

### ***Ганаба Світлана***

ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЇ У МЕРЕЖЕВИХ  
СТРУКТУРАХ ..... 3

### ***Шимко Олена***

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ  
КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНИ ..... 8

### ***Патлань Юлія***

ПРО ДОСВІД ІДЕНТИФІКАЦІЇ ДЕКІЛЬКОХ ТЕЧІЙ ХРИСТИЯНСТВА  
В СИМВОЛІСТСЬКИХ ТЕКСТАХ ВАСИЛЯ ЄРОШЕНКА  
ЯПОНСЬКОЮ МОВОЮ («ОРЛИНИ ДУШЬ» ТА «КВІТКА  
ДОСКОНАЛОСТІ») ..... 14

### ***Костенко Ганна***

ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПУСТЦІ, АБО ДЕЯКІ РИСИ СТАНУ  
ПОСТКОЛОНІАЛЬНОСТІ У РОМАНІ СЕРГІЯ ЖАДАНА  
«ВОРОШИЛОВГРАД» ..... 32

### ***Загурская Марія***

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ГОРОДСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ  
В РАБОТЕ Т. РИЧАРДСОН «КАЛЕЙДОСКОПИЧЕСКАЯ ОДЕССА:  
ИСТОРИЯ И МЕСТО В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ» ..... 39

### ***Рейдерман Илья***

ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ..... 44

### ***Руда Леся***

СПІВВІДНОШЕННЯ ГЛОБАЛЬНИХ ТА ЛОКАЛЬНИХ  
ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ СИСТЕМ ..... 52

### ***Балинська Дзвенислава***

ЛЬВІВ У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОГО  
ПОГРАНИЧЧЯ ..... 57

### ***Недільська Аліна***

АРХЕТИП СІМ'Ї: МІФОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТЯ ФОРМУВАННЯ  
КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НАРОДІВ ВЕРХНЬОЇ ГВІНЕЇ ..... 65

### ***Ольга Мацічкова (Olga Macičková)***

РІЗНОБІЧНІСТЬ ТВОРЧОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
ГНАТА ХОТКЕВИЧА – УКРАЇНСЬКОГО ПОЛІМАТА ..... 71

**Гусак Петро**

ЙОСИФ У ЄГИПТІ: АЛЬТЕРНАТИВНЕ ПРОЧИТАННЯ  
(СПРОБА ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО АНАЛІЗУ) ..... 79

**Agnieszka Malek**

WIEDZA LUDOWA W POLSKICH PORADNIKACH  
DLA RODZICÓW Z LAT 1918–1989 ..... 89

**Ткаченко Галина, Ліннік Юрій**

В. О. СУХОМЛИНСЬКИЙ ПРО ЗАОХОЧЕННЯ І ПОКАРАННЯ  
В ПЕДАГОГІЧНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ І СУЧАСНА УКРАЇНЬСЬКА  
ШКОЛА ..... 102

**Пивовар Юлія, Дворнікова Ольга**

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КРИЗЬ ПРИЗМУ  
ІСТОРИЧНОЇ СПАДЩИНИ НІМЕЧЧИНИ ..... 113

**Кобилянський Володимир**

«ДЕСЯТЬ ЗАПОВІДЕЙ ДЛЯ МОЛОДОГО СПІВАКА» ВАЛЕРІЯ  
ВИСОЦЬКОГО: ЗМІСТ І ПРАКТИЧНЕ ЗАСТОСУВАННЯ ..... 118

**Кузь Валентина**

ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
У ЖІНОЧІЙ ПРОЗІ УКРАЇНЬСЬКОЇ ДІАСПОРИ ..... 124

**Кобилянська Ганна**

ПРАКТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ТА РЕПЕРТУАР  
МУЗИЧНО-ХОРОВОГО ТОВАРИСТВА «КОЛОМИЙСЬКИЙ  
БОЯН» (1895–1939) ..... 132

---



---

**ТЕЗИ**


---



---

**Мулярчук Євген**

ФЕНОМЕН ПОКЛИКАННЯ У МІЖКУЛЬТУРНОМУ ПОРІВНЯННІ ..... 140

**Зайка Тетяна**

НОВІ ЧАСИ В КУЛЬТУРІ: ПОСТМОДЕРН У ПОШУКАХ «РЕАЛЬНОГО  
Я» (НА МАТЕРІАЛАХ ПРАЦІ А. МАКРОББІ «ПОСТМОДЕРНІЗМ  
І МАСОВА КУЛЬТУРА») ..... 145

**Спічек Ярослав**

ДГАРМА КШАТРІЯ: ВІЙНА ЯК ІДЕНТИЧНІСТЬ ..... 149

**Борисенко Єлизавета**

НАЦІЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ГРОМАДЯНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ  
В УКРАЇНІ ..... 152

---

<b><i>Шклярєнко Жанна</i></b>	
ПЕРФОРМАНС: КУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ .....	155
<b><i>Оксана Слободян</i></b>	
ПОСТАТЬ ЄВГЕНА СПЕКТОРСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ .....	157
<b><i>Мєсхидзе Джульєтта</i></b>	
ДЕНЬ СВЯТОГО ПРУДЕНСІО: К ІСТОРИИ ПРАЗДНИЧНОЙ ТРАДИЦІИ .....	160
<b><i>Іванюк Ірина</i></b>	
«ТУТ-ТЕПЕР» ЯК МОДУС ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ .....	164
<b>ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ .....</b>	<b>167</b>

Наукове видання

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ  
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»**

**Серія «Культурологія»**

**Випуск 20**

**ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ  
СОЦІОКУЛЬТУРНОГО РІЗНОМАНІТТЯ**

*Матеріали XII міжнародної наукової конференції  
(Острог, 17–18 травня 2019 р.)*

**Головний редактор** *І. Д. Пасічник*  
**Відповідальний за випуск** *Д. М. Шевчук*  
**Комп'ютерна верстка** *Н. О. Крушинської*  
**Художнє оформлення обкладинки** *К. О. Олексійчук*

Формат 42x30/4. Ум. друк. арк. 10. Наклад 100 пр. Зам. № 34–19.  
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «TimesNewRoman»

Оригінал-макет виготовлено у видавництві  
Національного університету «Острозька академія»,  
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.

Видавець **О. О. Євенок**,  
м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17А, тел.: (0412) 422-106.  
*Свідоцтво ДК № 3544 від 05.08.2009 р.*

Друк та палітурні роботи ФОП **О. О. Євенок**  
10014, м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17А  
тел.: (0412) 422-106, e-mail: book\_druk@i.ua