

Микола Махній

Homo ethnikos
психологія і культура

Чернігів
Видавець Лозовий В.М.
2012

УДК 316.273

ББК 60.54

М36

Махній М.М.

Номo ethnikos: психологія і культура/М.М. Махній. – Чернігів: Видавець Лозовий В.М., 2012. – 400 с.

ISBN 978-966-2765-31-1

Етнічна культура, створюючи значущий контекст для особистого вибору людини, не обмежуює її здатність піддавати сумніву та переглядати окремі цінності чи переконання. Стрижневою ідеєю пропонованого видання є формування поваги до всіх існуючих у суспільстві культурних потреб та способів життя. Книга містить великий масив опрацьованого матеріалу – етнологічного, соціологічного, психологічного, який подано на підставі поліцентричної методології.

Для широкого кола читачів – студентів, викладачів, науковців, усіх, хто цікавиться соціокультурними питаннями життя етносу.

ББК 60.54
УДК 316.273

ISBN 978-966-2765-31-1

© Махній М.М., 2012

*Публікацію цієї книги присвячую
своєму другові Магомету Костову,
етнічному інгушу за походженням,
справжньому українцю за духом,
американцю за теперішньою долею...*



Зміст

Про автора · 6

Передмова · 7

Розділ 1. ЕТНІЧНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА РЕАЛЬНОСТЬ · 9

ЕТНОС: ВІД “ПОГАНСЬКОГО” ДО “ПАСІОНАРНОГО” · 10
КИЇВСЬКА РУСЬ – КОЛИСКА ТРЬОХ БРАТНІХ НАРОДІВ? · 14
ЕТНІЧНІСТЬ: МІЖ “МИ” І “ВОНИ” · 17
ЛЕКСИКОНОГРАФІЯ ЕТНІЧНОСТІ · 18
НАЦІЯ: НАСЕЛЕННЯ ЧИ СПІЛЬНОТА? · 22
КЛАСИЧНІ ВИЗНАЧЕННЯ НАЦІЇ · 24
НАРОД: ГРОМАДЯНИ І ГРОМАДЯНСТВО · 27
ВІД ГОМОГЕНІЗАЦІЇ НАСЕЛЕННЯ ДО “НОМО ЕСΕΟΝΟΜΙCУS” · 29
ЕТНОГЕНЕЗ: ВІД “НОМО SAPIENS” ДО “НОМО ЕТНІΚΙΚΟS” · 32
ЕКЗОТИЧНІ ТЕОРІЇ ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНЦІВ · 39
УКРАЇНСЬКА НАЦІЯ: МІЖ ВІЧНИМ І ДЕМАГОГІЧНИМ · 43
“ХОХЛИ”: 3 ІСТОРІЇ ПСЕВДОЕТНОНІМУ · 51

Розділ 2. НАЦІЯ У ТЕНЕТАХ ЕТНОЦЕНТРИЗМУ · 54

ЕТНОЦЕНТРИЗМ: “СВОЇ” СЕРЕД “ЧУЖИХ” · 55
ЕТНОСТЕРЕОТИПИ: СОЦІАЛЬНІ МІФИ ЧИ КОГНІТИВНІ СХЕМИ? · 62
УКРАЇНЦІ ОЧИМА РОСІЯН · 75
АВТОПОРТРЕТИ НАЦІЙ: МІЖ РЕАЛЬНИМ ТА ІДЕАЛЬНИМ · 78
НАЦІОНАЛЬНИЙ ІМІДЖ І ОБРАЗ ДЕРЖАВИ · 81
НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ: У ПОШУКАХ МАГІЧНОЇ ФОРМУЛИ · 92
ЕТНОКРАТІЯ: ЛЕГІТИМІЗАЦІЯ ПАНУВАННЯ? · 101
НАЦІОКРАТИЧНІ ІДЕЇ В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ · 109

Розділ 3. ІДЕНТИФІКАЦІЯ У МІЛЬТИЕТНІЧНОМУ ПРОСТОРІ · 114

ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВІДЧУТТЯ “СВОГО” І “ЧУЖОГО” · 115
ІСЛАМСЬКИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ І ДОКТРИНА ЕТНІЧНОЇ РІВНОСТІ · 129
ІДЕНТИЧНІСТЬ: ЯКИХ БАТЬКІВ, ЧИЇ МИ ДІТИ? · 131
АМЕРИКАНСЬКА НАЦІЯ:
“ПЛАВИЛЬНИЙ КАЗАН” ЧИ “САЛАТ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ”? · 138
ЗМІНА ІДЕНТИФІКАЦІЇ: ВЖИВАННЯ У НОВЕ “Я” · 142
ЄВРО-НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ · 146
“ЄВРОПЕЙСЬКА НАДНАЦІЯ”? · 154

Розділ 4. ВІД ЕТНОФОБІЇ ДО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ · 158

КСЕНОФОБІЯ І ЕТНОФОБІЇ: НЕПРИЯЗНЬ ДО ЧУЖИНЦІВ · 159
ДИНАМІКА КСЕНОФОБІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ · 166
ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЧЕРЕЗ КВАЗІВЕСТЕРНІЗАЦІЮ? · 171
ПОЛІТИЧНІ ПРАКТИКИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ · 182
ПРОБЛЕМИ ПОЛІКУЛЬТУРНОЇ ОСВІТИ · 189

Розділ 5. МОВА ТІЛА ЯК ІНОЗЕМНА · 199

ТІЛЕСНІСТЬ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ · 200
ЕТНОСОМАТИЧНІ ПОРТРЕТИ ТА ФІЗІОГНОМІЧНІ КОДИ · 205
ЗАЧІСКИ, БОРОДИ ТА ВУСА ЯК ЕТНОКУЛЬТУРНІ МАРКЕРИ · 215
ТАТУЮВАННЯ, СКАРИФІКАЦІЯ, ПІРСИНГ: КУЛЬТУРНІ ВІДМІННОСТІ · 220
ЧОЛОВІКИ І ЖІНКИ: ЕТНОЕСТЕТИКА ТІЛА · 228
КУЛЬТУРА ТІЛЕСНИХ ЗАПАХІВ · 241
ЕТНОКУЛЬТУРНЕ ПОГЛЯДОЗНАВСТВО · 246
ЕТНОВАРІАЦІЇ ПРИВІТАЛЬНИХ ЖЕСТІВ · 250
ПОСМІШКА ТА СМІХ ЯК КУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ · 255
ПРОКСЕМІКА В КОНТЕКСТІ ЕТНОКУЛЬТУРИ · 262
ТАКЕСИКА: ЕТНІЧНА СПЕЦИФІКА ТАКТИЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ · 266
ЕТНОСЕМАНТИКА НАЦІОНАЛЬНИХ ЖЕСТІВ · 274
ЕТНОГРАФІЯ ЦІЛУВАННЯ · 281

Розділ 6. ПЛОТСЬКІ ПРИСТРАСТІ У ВИМІРАХ ЕТНОЕРОТИКИ · 287

СЕКСУАЛЬНІ ЕТНОСТЕРЕОТИПИ · 288
КОХАННЯ Й ІНТИМНІСТЬ У РІЗНИХ КУЛЬТУРАХ · 294
НАЦІОНАЛЬНЕ ШЛЮБНЕ ЗАКОНОДАВСТВО · 302
ПОЛІГАМІЯ В ІСЛАМІ · 305
СЕКСУАЛЬНА ОРІЄНТАЦІЯ І КУЛЬТУРА · 314
УКРАЇНСЬКА ЛГБТ-СПІЛЬНОТА · 321
КВІР-ІДЕНТИЧНІСТЬ У КУЛЬТУРІ ЗАХОДУ Й УКРАЇНИ · 328
ФЕНОМЕН ТРАНСГЕНДЕРНОСТІ: МІЖКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ · 334
ВІД МЕТРОСЕКСУАЛЬНОСТІ ДО АНТИСЕКСУАЛЬНОСТІ · 341
ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИЙ КІБЕРСЕКС · 347

Розділ 7. ПОРІВНЯЛЬНЕ ДИТИНОЗНАВСТВО І ЕТНОПЕДАГОГІКА · 352

ПСИХОІСТОРІЯ ЕВОЛЮЦІЇ ДИТИНСТВА · 353
ДИТЯЧА СУБКУЛЬТУРА В ЕТНОПРОСТОРІ ДОРΟΣЛИХ · 359
ЕТНОГРАФІЯ НОВОНАРОДЖЕНОСТІ І РАННЬОГО ДИТИНСТВА · 370
ОБРІЗАННЯ: ВІКОВА ПОСВЯТА ЧИ СИМВОЛ ЕТНОКОНСОЛІДАЦІЇ? · 380
ІНІЦІАЦІЇ ДОРΟΣЛІШАННЯ: РИТУАЛЬНІСТЬ І ВІРТУАЛЬНІСТЬ · 387

Вибрана бібліографія · 392

Про автора

*Що хвилинка – те щезає, стало – залишається.
Микола Махній*

Книга історика та соціального психолога Миколи Махнія “Номо ethnikos” є своєрідним дороговказом у розмаїтій світ етнокультурних знань, опанування котрими збагачує світоглядну картину сучасної людини.

Стрижневою ідеєю пропонованого видання є формування поваги до всіх існуючих у суспільстві культурних потреб та способів життя. Чималий масив етнологічного, соціологічного, психологічного матеріалу, який подається автором на підставі поліцентричної методології, має підштовхнути читача до самостійних висновків, пробудити здатність піддавати сумніву та переглядати окремі цінності й переконання.

У 2000 році Микола Махній став лауреатом Чернігівського обласного літературного конкурсу “Краща книга року” за навчальний посібник “Етносфера”. Творчий етнокультурологічний дорожок автора налічує чимало науково-публіцистичних статей та окремі видання: “Етніка” (2004), “Невербаліка і культура” (2009), “Незвичайна антропологія” (2011), “Зачарована етноеротика: метаморфози українського лібідо” (2012).

Наснагою і натхненням для створення цієї книги став багаторічний досвід викладання автором курсу етнічної та кроскультурної психології для студентів Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. В ній сміливо поєднується розгляд актуальних питань загальної етнології і сучасної націології, прикладної етнопсихології й міжкультурної комунікації, етноеротики і порівняльної етнопедагогіки, глобалізації та полікультурної освіти.

Видання розраховане для широкого кола читачів – студентів, викладачів, науковців, усіх, хто цікавиться соціокультурними питаннями життя етносу.

Передмова



Планетою людей назвав нашу Землю Антуан де Сент-Екзюпері. Незважаючи на зростаюче усвідомлення єдності і цілісності, людство продовжує існувати у формі етносів чи народів. Кожен етнос виступає носієм певних цінностей, своєрідних психічних ознак, мови, духовності, матеріальної культури, популяційно-расових особливостей тощо. Глобалізаційні процеси сьогодення, мультикультуризація немовби стирають об'єктивні вияви етнічного. Проте, як не дивно, дух етніки постійно виконує роль звабника відносно кожної людини, намагаючись втягнути її життя у послідовність буття культурних форм. Більше того в умовах сучасної світової цивілізації звернення до етнічних коренів виконує захисні, розвиваючо-збагачувальні, стабілізуючі та інші соціально-психологічні функції. Як модель буття етнокультура є певним сценарієм людського існування, для реалізації якого потрібен не один, а кілька учасників.

Етнічні феномени давно стали об'єктом культурологічних досліджень, етнопсихології, етнопедагогіки, етносоціології, етнодемографії, етнолінгвістики... ба навіть, етноботаніки! Декому відразу спадає думка про штучність конструктів – береш від терміна “етнологія” першу його частину, додаєш назву вже давно існуючої науки й маєш гібрид нової суміжної дисципліни. Недарма існує теза про те, що етнічність є комічною реальністю: морально амбівалентною, парадоксальною на практиці, невловимою в теорії.

Вивчення взаємодії та відносин Номо ethnikos (Людини етнічної) та суспільства у теоретико-концептуальному плані базується на традиціях культурної та соціальної антропології, яка має досить міцне підґрунтя у західному світі. Формування системи міждисциплінарних етносоціальних досліджень в Україні лише розпочинається. Номо ethnikos (поруч з подібними феноменами – Номо politikus – Людиною політичною, Номо economicus – Людиною економічною та Номо erotikus – Людиною еротичною) – це саме ті іпостасі людини як соціального актора, які включені в етнічну систему. Заглиблюватися у вивчення етнічної сфери людського буття цікаво, але в той же час важко і відповідально. Особливо нелегко розібратися в етнічній свідомості й самосвідомості наших предків і сучасників, бо етнічне знаходиться у процесі постійного розвитку, а тому – змінення.

Опанування етнокультурними знаннями є необхідним компонентом, який збагачує загальну і фахову ерудицію. Пропонована книга прислуговується саме цій меті, вона містить великий масив опрацьованого матеріалу – етнологічного, соціологічного, психологічного, який подано на підставі поліцентричної методології. Адже сучасна полікультурна освіта повинна ґрунтуватися на проблематизації (тобто постановці під сумнів) європоцентричного знання з його колонізаторськими підвалинами, вона також повинна валоризувати (від “valorize” – надавати чомусь вартості) різні культури різних груп, що існують у багатоетнічному суспільстві.

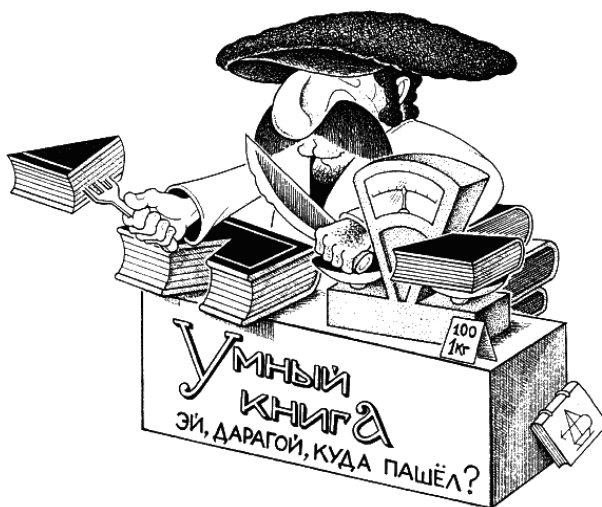
Сподіваюся, що цей своєрідний мультикультурний путівник сприятиме набуттю етнопсихологічних знань, формуванню взаєморозуміння, взаємоповаги та позитивного ставлення до культурного різноманіття в суспільстві, зорієнтує читача на самостійне вивчення тих чи інших народознавчих феноменів. Спробуємо піднятися у пізнанні себе, інших та інакших!

Микола Махній

mykola.makhnii@gmail.com

Розділ 1

ЕТНІЧНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ



ЕТНОС: ВІД “ПОГАНСЬКОГО” ДО “ПАСІОНАРНОГО”
КИЇВСЬКА РУСЬ – КОЛИСКА ТРЬОХ БРАТНІХ НАРОДІВ?
ЕТНІЧНІСТЬ: МІЖ “МИ” І “ВОНИ”
ЛЕКСИКОНОГРАФІЯ ЕТНІЧНОСТІ
НАЦІЯ: НАСЕЛЕННЯ ЧИ СПІЛЬНОТА?
КЛАСИЧНІ ВИЗНАЧЕННЯ НАЦІЇ
НАРОД: ГРОМАДЯНИ І ГРОМАДЯНСТВО
ВІД ГОМОГЕНІЗАЦІЇ НАСЕЛЕННЯ ДО “НОМО ECONOMICUS”
ЕТНОГЕНЕЗ: ВІД “НОМО SAPIENS” ДО “НОМО ETHNIKOS”
ЕКЗОТИЧНІ ТЕОРІЇ ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНЦІВ
УКРАЇНСЬКА НАЦІЯ: МІЖ ВІЧНИМ І ДЕМАГОГІЧНИМ
“ХОХЛИ”: З ІСТОРІЇ ПСЕВДОЕТНОНІМУ

ЕТНОС: ВІД “ПОГАНСЬКОГО” ДО “ПАСІОНАРНОГО”



*Людство у будь-якій момент являє собою сукупність етносів.
Юліан Бромлей*

В культурі кожного народу завжди є присутнім загальне, загально-людське і, одночасно, специфічне, національно-особливе, те, що поєднує людей і в той же час, відрізняє, тим самим роблячи їх інтереси цікавими один одному. І сьогодні етнічне відродження все частіше розглядається як одна з основних рис розвитку сучасного людства, а у світі можна спостерігати підвищену зацікавленість до свого етнічного коріння як в окремих людей, так і в цілому народів. Спостерігається їх бажання зберегти свою самобутність, підкреслити особливості свого національного характеру, психічного складу, зрештою стає очевидним неабиякий сплеск національної самосвідомості.

Всупереч розповсюдженим уявленням про етнос та етнічність як про рудиментні пережитки архаїчної соціальної організації, події другої половини ХХ ст. – початку ХХІ ст. продемонстрували, що етнос здатен не тільки до самозбереження, але й до відтворення своїх базових ментальних характеристик.

Незважаючи на гостроту сучасних етнічних процесів і найпильнішу увагу до них учених, дотепер немає єдиного загальноприйнятого визначення сутності етносу. Дискусії, темою яких є визначення поняття “етнос”, тривають і в наш час. Дане поняття широко вживається як у вітчизняній літературі, так і в зарубіжній, проте зміст, що вкладається у цей термін, може варіюватися в широких межах.

Термін “етнос” (ethnos) взято із давньогрецької мови, і дослівний його переклад означає “негрек”, “чужинець”, “ідоловірець”. Етимологічно воно означає стадо, група (натовп) людей, народ, плем'я, рід, іноземне плем'я і т.п. З V ст. до н.е. його використовували у значенні “плем'я негрецького походження”, “народ негрецького походження”. Себе греки позначали словом “демос” (народ) і відрізняли від негреків тим, що останніх іменували “етносом”. У такому значенні римляни ввели слово “етнос” у латинську мову. У зв'язку з його латинізацією з'явився прикметник “етнічний” (ethnicos), що вживався у значенні “нехристиянський”, “язичницький”. В старослов'янській термінології неможливо знайти відповідника тому слову, яке сьогодні означає “народ”, “народність”. Слово народ вживалось переважно у значенні “натовп”, “зборище чи множина людей”, при цьому “народ” найчастіше був організований для військової справи.

Як військове зібрання “народ” мав ще особливу назву – полк, що буквально означає те ж саме, бо є простим запозиченням із германського Volk – “народ”. Латинське *natio* або грецьке *ethnos* в книжній мові перекладалось як язик або плем'я. Інший вираз приблизно з тим же значенням – люди, але цей вираз переважно вживається для позначення “своїх”, натомість “язики” можуть бути і чужими. У співвідношенні виразів плем'я і рід можна знайти певну закономірність: плем'я – це всі ті, які народжені і живуть зараз, рід – це першоджерело, першоначало роду, його творіння і живильний зв'язок, який об'єднує багатьох, – не лише тих людей, які живуть спільно, але й людей у послідовній зміні поколінь.

Нині термін “етнос” став науковим поняттям, є еквівалентом давньогрецького слова “демос” (народ) у значенні специфічної міжпоколінної історико-культурної і природної, усвідомленої людьми спільноти. Щоб підкреслити саме таке його значення, інколи поєднують обидва слова у словосполученні “етноси-народи”. Нині поняття “етнос” вживається як науковий термін для означення всіх історичних типів етнічних спільнот від племен до сучасних націй.

Уперше “етнос” як науковий термін у літературі з'явився наприкінці XVIII - початку XIX ст. разом з термінами “етнографія” і “етнологія”. З середини XIX ст. поняття “етнос” почало використовуватися у значенні “народ”. Цьому сприяв німецький етнолог Адольф Бастіан, який поняття “етнічний” і “народний” вважав синонімами, а поняття “етнічність” сприймав як культурно-побутову специфіку народу. Аж до початку XX ст. ним позначали: населення певних історико-культурних провінцій; мовно-культурні спільноти певних територій; людські міжпоколінні спільноти часів первісної епохи, об'єкти етнографічних досліджень і т. п. У 20–30-ті роки XX ст. в англomовній літературі поширився термін “етнік” (ethnic) у значенні “племінний” і “поганський” (“язичницький”), інколи термін “етнос” поширювався лише на ті історичні і територіальні частини етнічних спільнот чи малочисельні етнічні спільноти, які не самоідентифікували себе і т. п.

Ще на рубежі XIX-XX ст. французький антрополог Жозеф Денікер спробував розкрити поняття “етнос” і дав близьке до сучасного його тлумачення. Він вважав, що терміном “етноси” слід позначати “народи”, “нації”, “племена”, які відрізняються одне від одного мовою, способом життя, культурою, поведінкою. Спроба французького етнографа Франсуа Рено в 1919 році уточнити поняття не внесла ясності, а розмежування ним єдиного терміна на два – “етнос” і “великий етнос” не знайшло підтримки серед учених. Мала місце розробка поняття “етнос” і в дослідженнях німецького соціолога Макса Вебера, який у праці “Господарство і суспільство” (1922) писав, що “етнічними групами” є всі групи людей, які поділяють суб’єктивну віру в спільне походження через схожість фізичного типу і звичаїв.

У російській історіографії розробкою поняття “етнос” і проблемами теорії етносу займався Сергій Широкогоров, який у виданій в Шанхаї (1923) праці писав, що етнос – це “група людей, котра розмовляє однією мовою, визнає своє єдине походження, характеризується комплексом звичаїв, устроєм життя, що збережені і освячені традиціями, котрі вирізняють її з-поміж інших”.

В українській етнології термін “етнос” традиційно ототожнювався з терміном “народ”, і лише з кінця XX ст. у суспільствознавчих дослідженнях він набув загального поширення. В англomовній етнології термін “етнос” не використовувався. Його підміняли термінами “етнічність”, “етнічна група”, “етнічна ідентичність”, але найчастіше замість терміна “етнос” вживається термін “етнічна група”. Найбільш поширеною є точка зору, за якою до поняття “етнос” відносять усі типи людських спільнот у хронологічному діапазоні від общин і племен аж до націй. Етнос багатьма дослідниками розглядається як природна і культурна єдність, що відзначається певною цілісністю, як свого роду надорганізм, створений сукупністю чинників, дія яких інтегрується в почутті і свідомості ідентичності.

Методологічні засади цього підходу заклав російський етнолог Лев Гумільов (1912-1992), який зокрема зазначав, що антропосфера мозаїчна, й правильніше було б її назвати “етносферою”, вона поділяється на співтовариства, які ми називаємо просто народами, або ж націями, або ж етносами.

Отже, поняття “етнос” використовується автором для визначення співтовариств, на які розпадається людство, і тим самим фактично ототожнюється з терміном “людина” (*Homo sapiens*), розглядається ним як природне явище, що розвивається відповідно до власних законів і стереотипів поведінки. Причому саме ці останні розглядаються Л. Гумільовим як найстійкіша відмінна ознака етносу.

Л. Гумільов зробив значний внесок у дослідження природи й сутності етносу й цілком правомірно може вважатися засновником біогеодетерміністського методу і одним із авторів теорії етногенезу.

За Л. Гумільовим, етнос – це одне з явищ природи та біосфери, в якій “пасіонарність” як надлишкова енергія суто біологічного походження є необхідною умовою появи етносу, тобто вона є обов’язковим і навіть визначальним етнотворчим чинником. Джерелом появи такої енергії є комбінація природних ландшафтів, які утримують етноси, і так званий “ген пасіонарності”, що перебуває в постійному дрейфі. Він може бути або ж адекватним до географічного ландшафту, або ж таким, що веде до завоювання нових. Останнє і є ознакою пасіонарного поштовху, внаслідок якого виникає новий етнос.

Такий етнос, на думку вченого, являє собою колектив індивідів, що має неповторну структуру й оригінальний стереотип поведінки, причому обидві складові – динамічні. При чому такий колектив об’єктивно не може бути протиставлений іншим і в своїх діях керується не свідомим розрахунком, а почуттям компліментарності, підсвідомого відчуття взаємної приязні та спільності людей, визначає протистояння “ми-вони” й поділ на “своїх” і “чужих”.

Серед важливих рис етносу Л. Гумільов називає компліментарність, основу якої складають не свідомі, а підсвідомі чи неусвідомлені взаємні симпатії “своїх” людей між собою, починаючи з етнічної одноманітності, що виявляється як в антропологічних рисах, особливостях мови, культури, світогляду, так і в спільності історичної долі, духовних цінностей, досвіду, традицій тощо. Причому енергія розвитку етносу, або пасіонарність, не може зберігатися на одному рівні, вона постійно змінюється й має певні фази – піднесення, певної інерційності й занепаду. Тому різні етноси мають різні показники пасіонарності. Це, з погляду вченого, має основоположне значення для розуміння своєрідності розвитку етносів у соціальному, економічному, культурному й політичному аспектах. І якщо один етнос намагається пристосуватися до іншого, то це має негативні наслідки, оскільки порушує природний розвиток етносу.

Відомий російський етнолог Юліан Бромлей (1921-1990), навпаки, ідеалізує значення в етногенезі соціальних чинників та свідомості. Він вважає етнос соціально-історичною категорією, а його походження й розвиток визначається не біологічними законами природи, а специфічними законами розвитку суспільства. Ю. Бромлей, зокрема, вважає, що племена, народності й етнічні спільності (нації) є не більше як різновиди етнічних спільнот. Причому вчений оригінально визначає як зміст етносу, так і його форму, застосовуючи для цього диференційний підхід – тобто розгляд цього суспільного феномена в двох значеннях – вузькому й широкому. У вузькому розумінні він пропонує розглядати етнос як історично сформовану сукупність людей, яким притаманні спільні, відносно стабільні особливості культури та психіки, а також усвідомлення своєї єдності й відмінності від інших таких самих утворень. Аби читач правильно його розумів, академік Ю. Бромлей робить суттєве доповнення про те, що в сучасній російській мові такому розумінню поняття “етнос” певною мірою відповідає слово “національність”.

У широкому значенні слова етнос розглядається Ю. Бромлєєм як етносоціальний організм, що постає як своєрідне “синтетичне” утворення. Такого роду організми, – як зазначає вчений, – поряд з етнічною (культурною) спільністю як правило мають територіальну, економічну, соціальну і політичну спільність (це, так би мовити, максимальний варіант). Але основними компонентами етносоціального організму, безсумнівно, є, з одного боку, етнічні, а з іншого – соціально-економічні фактори.

У наведених вище підходах до визначення етносу (вузькому й широкому), даних Ю. Бромлєєм, рельєфно простежується, по-перше, отождествлення понять “етнос” і “етнічна спільність”, по-друге, знак рівності між культурною й етнічною спільностями і, по-третє, ігнорування біологічних аспектів при визначенні етносу. Останнє, власне, стало своєрідним концептуальним вододілом між Гумільовим і Бромлєєм, між біологізаторським і соціологізаторським підходами при визначенні сутності етносу.

Проведений вище аналіз підходів двох найвідоміших учених-етнографів радянської доби наочно засвідчує, з одного боку, тотожність їхніх поглядів щодо хронологічного діапазону (меж) етносу (від племен до націй), тобто етнос розуміється як синонім поняття “людина”, а з іншого, наявність у них концептуальних відмінностей щодо визначення його змісту.

А. Гумільов, зокрема, у своїх поглядах щодо сутності етносу дещо еволюціонував від власне біологізаторського його тлумачення, якого дотримувався ще від 60-х років, до розуміння цього феномена як не суто біологічного чи соціального, а географічного явища, розвиток якого завжди пов'язаний з ландшафтом. У зв'язку з цим зазнала певної еволюції й сама концепція етногенезу, зміст якої у втраті імпульсу, що створив систему, до нульового рівня – гомеостаз. Тобто встановлення відносної сталості в розвитку біологічних властивостей внутрішнього середовища організму людини (сталість складу, крові, температури тіла й т. п.). На цій підставі вчений робить висновок, що нічого подібного ні в соціальному розвитку, ні в біологічній еволюції, ні в циклічному русі планет навколо сонця не спостерігається.

Отже, етногенез – явище, яке не може зрівнятися ні з яким іншим, це своєрідний ланцюг між біосферою та соціосферою, в основу якого покладені певні системні зв'язки й відповідні стереотипи поведінки.

КИЇВСЬКА РУСЬ – КОЛИСКА ТРЬОХ БРАТНІХ НАРОДІВ ?

Літописи доносять до нас перелік племен, з яких складалася слов'янщина принаймні X – XI сторіч. Помилкою було б вважати ці одиниці племенами в тому розумінні, яке виходить із уявлень про суспільну організацію – сім'я – рід – плем'я – народність. Племена літописів були народами в сучасному розумінні, або, як кажуть, – мікроетносами. Деякі з цих мікроетносів зберегли свої назви (етноніми) і до сьогодні: літопис згадує чехів, хорватів, сербів, поляків (ляхів) тощо. Не ли-

шилося старої етнічної організації східних слов'ян – дулібів, волинян, полян, дреговичів, кривичів і так далі.

Надзвичайно близькі культури трьох племен: волинян, древлян та дреговичів. З фізичної, антропологічної точки зору, вони також близькі, хоча між ними є й відмінності. Там, де пізніше зустрічаємо волинян, свого часу жили дуліби, потім бужани; можливо, волинян називали спочатку дулібами, потім бужанами, відповідно до того, яке плем'я відіграло там домінуючу роль. Волиняни чи велиняни жили також і в західній, венедській частині Славії. Корені вол-, вел- мають міфологічний смисл і пов'язані з уявленням про нижній світ. Може, східні і північно-західні волиняни – просто тезки, а, може, – гілки одного народу.

Те ж саме можна сказати про полян. Поляни західні, які з X ст. називаються поляками, – корінне населення верхів'їв Вісли. Чи були українські поляни гілкою того ж народу, що й поляни-поляки? Хто знає! Назва могла бути просто пов'язана з полем – свої поляни були і у кельтів, і у германців. Могла і частина північно-карпатських полян прийти на Русь і асимілювати тут чисельніше місцеве іраномовне населення.

На Лівобережжі розселилося плем'я сівера, назва якого має іранське походження. Можливо, сівера була послов'яненним іранським народом. Проте антропологічні характеристики зближують сіверу з предками сучасних білорусів та литовцями. Фізичними спадкоємцями сівери сьогодні є здебільшого населення південно-західної Росії.

Літописні тиверці та уличі, які поселилися в степових районах півдня України, за антропологічними характеристиками близькі до волинян та їх сусідів. Поселення слов'ян у степах виявилися нетривкими під натиском кочовиків вони відступили на захід.

Прикарпаття було заселене білими хорватами. Якщо приазовські хорвати – той самий народ, то ці іраномовні степовики (слово “хорват” – іранського походження) якось включилися в слов'янську стихію, вже слов'янізованими вони з'являються в Прикарпатті, на землях нащадків кельтів-галлів (звідки і наша Галичина, і іспанська Галісія) та фракійців. Частина їх продовжувала жити тут, частина пішла на Балкани.

Як бачимо, слов'янське населення на території України збиралося з різних країв первісної Славії і несло різні історико-культурні традиції і впливи...

Справді, культура Київської Русі стала колискою трьох культур – української, російської, білоруської. Але це стосується тільки книжної культури. Більше того, книжна східнохристиянська культура церковнослов'янською мовою була спільною також для болгар, східних романців, сербів. Теза про те, що в рамках єдиної феодальної держави – Київської Русі – “сформувалася” єдина руська “феодална” народність, щоб майже одразу, на жаль, розпастися під впливом феодальної роздрібненості, не витримує критики.

Водночас із певним внутрішнім опором сприймається беззастережне проголошення Київської Русі давньою Україною. Не кажучи вже про те, що сам термін “Україна” якщо і вживався в давньоруські часи, то лише в розумінні лісостепової “окраїни” держави. Сумнівним залишається сам факт відокремлення русинів Київського часу – предків українців – в окрему етнічну категорію у їх власній самосвідомості.

Насправді, терміни Русь, русин (звідка русич), руський вживаються або в надто широкому значенні, що охоплює всю державу від Новгородської півночі до Приазовської Тьмутаракані, або ж у надто вузькому значенні, що стосується лише полянських земель (Київщина та Чернігівщина). Не згасають суперечки про походження самого терміна русь. Слово добре етимологізується на іранському

ґрунті, але сучасники наполегливо виводять його з германських коренів, приписуючи цей етнонім давнім шведам ("варягам"). Можливий, щоправда, компроміс: у міфологію скандинавів аси, як встановлено, потрапили з осетинсько-аланського світу, – чому б не могли так само потрапити і роси-русь? У будь-якому разі, літописці сприймають слово як чуже і ледве-ледве засвоєне в слов'янському світі. А іншого етноніма для південної території Східної Слов'янищини – нинішньої України – не існувало.

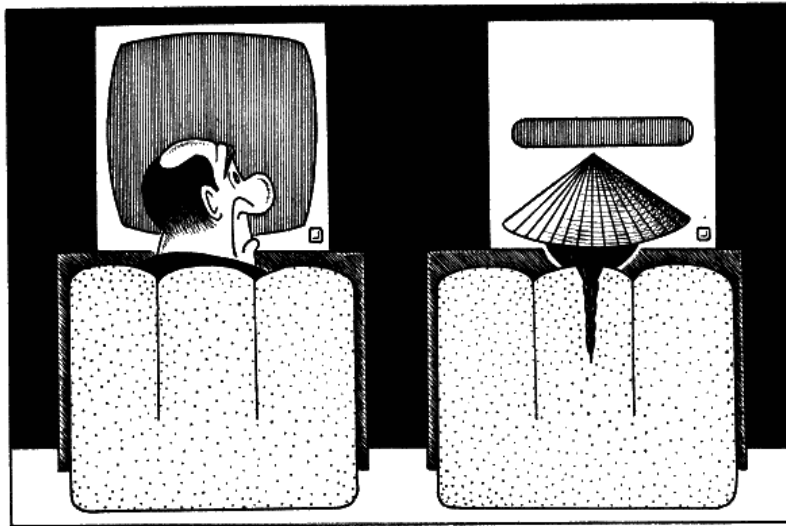
В сучасній етнології та соціальній філософії часто приймають за критерій існування нації (народності, етносу) наявність етнічної самосвідомості. Цей принцип не може бути застосований без огляду на різницю в історичних формах самосвідомості й самоусвідомлення. Що стосується етнокультурної ситуації в Київській Русі, то тут необхідно взяти до уваги теорію диглосії і двомовності, висунуту Ч. А. Фергусоном і обґрунтовану на давньоруському матеріалі Б. А. Успенським.

Відрізняють двомовність, коли люди в побуті і культурному спілкуванні користуються двома рівноправними мовами, від диглосії, коли кожна з цих двох мов вживається тільки в певній ролі, у визначеній функції. В культурній ситуації Київської Русі мовою літератури, культу, права була спеціальна "висока", книжна мова, сформована на тій слов'янській основі (очевидно, салоніського діалекту, близького до староболгарської), яка була знайома великим просвітителям Кирилу і Мефодію. В побуті розмовляли "племінними", етнічними діалектами, які впливали на мовні стилі літературних пам'яток залежно від місця їх створення і соціально-культурної функції. Але сама ідея нормованості мови ніколи не пов'язувалася з етнічним діалектом. Нормована, культурна мова – це тільки мова книжна і сакральна. Розмовляти в побуті книжною мовою, перекладати з книжної на побутову тощо не можна – ці два типи мов живуть у різних площинах. Така ситуація існувала в Україні, за Успенським, десь до XVI ст., в Росії – на століття пізніше.

Йдеться, таким чином, не тільки про мовну, а й про культурну загалом самосвідомість. "Етнічна самосвідомість" за умов диглосії – це абсурд. Самосвідомість взагалі є культурне явище, вона належить не до побутового, а до "високого" рівня, не до рівня стихії, природи, а до рівня порядку і культури. Як етнічні говірки і діалекти належать до хаосу мовної стихії, так до побутової, неокультурної поведінкової стихії належить етнічна ("племінна") самосвідомість. Звичайно, кожен знав, що він древланин чи полянин, нарешті, що він слов'янин взагалі, але як людина культури, як людина із самосвідомістю, він ототожнював себе з Руссю як державою, або з християнством як культурою.

Звідси не випливає, що етнокультурної спільноти, яка була базою для майбутньої української нації, в часи Київської Русі не існувало. Ніколи для людини не збігається самосвідомість і буття, ніколи не одне і те ж – бути кимось і думати про себе, хто ти є.

*Джерело: Попович М. В.
Нарис історії культури України. – К.: "АртЕк", 1998. – 728 с.*

ЕТНІЧНІСТЬ: МІЖ “МИ” І “ВОНИ”

Етнічність є комічною реальністю: морально амбівалентною, парадоксальною на практиці, невловимою в теорії.
 Майкл Новак

Вивчення “етнічності” було започатковано ще у другій половині XIX ст. французьким істориком і соціологом Ернестом Ренаном. Заново термін було повернуто в етнологію в 1953 р. американським вченим Девідом Пісменом. Термін “етнічність” (англ. *ethnicity*) набув поширення на початку 70-х років XX ст., коли в США почалося вивчення ролі етнічних чинників у формуванні імміграційної людської спільноти США, яку місцеві вчені охрестили “американською цивілізацією”. Запроваджений термін вони використовували для інтерпретації всіх етнічних і расових явищ і процесів, які тут відбувались упродовж двохсотлітнього періоду формування американської спільноти.

Дискусії навколо поняття “етнічність”, запутаність його концепцій призвели до того, що термін ототожнюють як з поняттями “етнос” і “етнічна група”, так і з термінами “етнічна ідентичність”, “етнічна самоідентифікація” і т. ін. Ще й нині чимало західних і окремих російських вчених названі поняття і терміни вважають за синоніми.

Сьогодні європейська і американська етнологія терміном “етнічність” найчастіше позначають наявну сукупність характерних рис кожної з етнічних груп (етносів). У 1974 р. американський журнал “Етнічність” безпідставно твердив, що етнічність – це поєднання багатьох таких рис або компонентів, які належать до природи кожної з етнічних груп.

Одні з дослідників тлумачать “етнічність” як процес визначення індивідуальної та групової ідентичності, другі – як особливу форму буття етнічних спільнот, треті – як такі риси, що проявляються лише у порівнянні з рисами інших етнічних спільнот, четверті – як наявність протиставлення “ми – вони”.

Ґрунтовну розробку поняття етнічності подав норвезький вчений Фредерік Варт, який вважав, що етнічність – це такі збережені і передавані з покоління в покоління звички, від яких людина неспроможна відмовитись, але може внести до них певні корективи. Це означає, що етнічність може сприйматись як така своєрідна характеристика особистості, як такі відчуття її належності до певної людської спільноти, які формуються на основі генетичної і соціальної єдності етносів і проявляються у порівнянні “нас” з “не нами”.

Термін “етнічність” багатозначний і включає як групову чи індивідуальну самоідентифікацію, так і сукупність обов’язкових рис і ознак. Українські етнологи завжди виходили з того, що кожен етнос характеризується сукупністю обов’язкових рис і ознак, які разом становлять сутність поняття “етнічність”. Отже, етнічність – це цілісна складна система відносин, що поєднує носіїв етнічних рис з їх етнічним середовищем.

ЛЕКСИКОНОГРАФІЯ ЕТНІЧНОСТІ

Значення терміна “етнічність” залишається дуже неясним для більшості звичайних людей, для яких англійська мова є рідною (native), а тому існує потреба обґрунтовувати та захищати його застосування. Цей термін є предметом нескінченних та безплідних суперечок серед професійних інтелектуалів, які вважають, що вони знають або повинні знати, що саме цей термін означає. Тут ми не ставимо мету дати правильне визначення, бо досягнення такої мети не відповідає задуму цього дослідження. Але з’ясування того, як цей термін застосовувався та застосовується, може бути корисним.

Термін “ethnicity” в англійській мові є наслідком довготривалого становлення англійської соціолінгвістики з її тенденцією звертатися до грецьких, латинських, французьких чи назагал романських зразків, коли з’являється потреба прояснити ту просту ідею, яка стоїть за яким-небудь новим словом. Сам цей термін походить від давньогрецького слова “ethnos”, яке вижило у сучасній французькій мові у формі “ethnie” – слова, що належить до лексикону інтелектуалів – та у похідному прикметнику “ethnique” [“етнічний”]. Іменник “ethnicate” [“етнічність”], який міг би означати, що саме ви маєте на увазі, коли застосовуєте прикметник “етнічний”, все ще не є загальнопоширеним у сучасній французькій мові. Від прикметника “ethnic”, який існує в сучасній англійській мові (наприклад, ethnic group, ethnic clothing) шляхом приєднання суфікса з’явилося слово “ethnicity”. Оскільки ані сам прикметник, ані іменник, утворений шляхом суфіксації, не мають у розмовній англійській мові якогось самоочевидного значення, то таким чином з’явився досить спірний та неясний інтелектуальний термін. Проблемою для англомовної людини є те, що конкретного іменника, від якого походить цей термін, в англійській мові не існує. У ній немає ані слова “ethnos”, ані слова “ethnie”.

Тож корисно звернутися до етимології цього слова – і то не заради того, щоб установити його загальне значення, а тому, що це дасть нам дуже цікаві відомості про долю будь-якого слова, яке використовують як засіб розмежування людських колективів. У найдавніших писемних джерелах – наприклад, у Гомера – слово “етнос” не застосовували для позначення людських груп зі спільною культурою, зі спільним походженням або мовою. Його вживали переважно, щоб позначати великі однорідні (undifferentiated) групи тварин або воїнів. Цим словом часто позначали скупчення тварин і комах (бджіл, птахів або мух), потім – схожі гурти воїнів; при цьому в центрі уваги були такі якості як численність, аморфність структури та загрозлива рухливість (наприклад, “Іліада”). Ми б могли у таких випадках вжити такі слова як “зграя” (“throng”) або ж “рій”, які у невизначений спосіб вказують на певні здатності тварин та людей. Есхіл іменує словом “етнос” фурійв (“Евменіди”) та персів (“Перси”; див. також Геродот). Софокл називає цим словом диких тварин (“Філоктет”, “Антигона”). Піндар – і це знову-таки у ранніх писемних джерелах – позначає цим словом групи схожих людей, але людей, які за своїм місцем проживання або ж за способом своєї поведінки перебувають поза межами грецької соціальної нормативності (наприклад, жінки-чоловіковбивці з Лемноса – “Піфійські оди”). Арістотель називає цим словом чужі або варварські нації протиставляючи їх “еллінам” (“Політика”). Геродот не вживає слова “етнос”, коли описує греків у своєму відомому уривку. Римляни, які писали грецькою в Римській імперії, застосовували це слово тільки тоді, коли говорили про яку-небудь провінцію або провінції сукупно – тобто про неримські землі (див. “Громадянські війни Аппіана”). Ми могли б знайти схожість між давньогрецьким застосуванням слова “етнос” і застосуванням слова “tribe” в сучасній англійській мові: і сьогодні чимало освічених людей не вживають цього слова щодо своєї нації або будь-якої державної нації (nation-state). Ознаки природності, нелегітимізованої соціальної організації, безладдя, тваринності дуже відчутно пов’язані зі словом “етнос”; ми могли б тут послатися на вислів “племена, що ворохобляться, як мурахи серед каміння” в описі деяких із британських імперських кампаній. Це дуже характерні елементи у словниках, до того ж у словниках, мабуть, усіх мов, що за будь-яким відповідником до слова “народ” прихована дуальність – поділ на “нас” і “них”; від самого початку це було властиво також для слова “етнос”. Це слово співіснувало зі словом “genos”, яке греки застосовували, коли говорили про самих себе у розумінні більшої чи меншої власної спорідненості. У своїх пізніших застосуваннях – наприклад, грецькому Новому Заповіті – словом “етнос”, як і слід було очікувати, починають позначати нехристиян та неєвреїв: цим словом у даному разі намагалися перекласти гебрейське слово “goyim”. Тож похідний прикметник ethnikos у цей період є майже синонімом до слова barbaros – зі всіма його моральними, соціальними та лінгвістичними відтінками: варварами називали тих, хто розмовляв незрозумілою мовою, кому бракувало цивілізованості, хто перебував поза межами смислу, порядку та пристойності.

Значення слова “етнос” зазнавало впливу інших споріднених з ним слів, більшість із яких у тій чи іншій формі запозичені нами: genos (грец.), gens і genus (латин.), populus (латин.), tribus (латин.), natio (латин.), polis (грец.), barbaros (грец.) і barbarus (латин.), civis і civitas (латин.) і т. д. (якщо обмежитися тільки деякими з тих, які можна було б згадати). Тут немає можливості заглиблюватися у докладне дослідження значення цих слів, але варто зауважити, що успадкування цих слів у сучасних романських мовах, та в [українській] також, дало багату і складну моральну лексику, розташовану навколо таких вимірів як включення та виключення, самоповага і зневага, рідність і чужинність: “язичник”

(gentle, Gentile – неєврей, язичник), “популярний”, “триба”, “нація”, “національний”, “політичний”, “варварський”, “цивільний”, “цивілізований” і т. д.

Найближчим спадкоємцем грецького “етнос” та його похідних стало слово “gentile”, яке у формі “gentilis” було використане у Вульгаті як відповідник до грецького слова “етнос”. Церковна латина була панівною писемною культурою у середньовічній Європі і словотвори від грецького “етнос” відсутні в ній. Після Реформації і перекладу Біблії розмовною англійською мовою [в англійській] з’явилося слово “gentile”, а не слово “ethnic”.

Джаст, з’ясовуючи застосування слова “етнос” у сучасній грецькій, говорить, що тепер це слово може вживатися без урахування його власне грецького походження. Маємо справу з дуже значною зміною класичного застосування, яка сама по собі заслуговує на увагу. Джаст вказує на вживання слова “етнос” у класичній грецькій як назви для “неструктурованих”, “племінних”, “периферійних” народів, але зауважує, що у деяких відтінках свого значення це слово “перейшло незмінним (за винятком фонетики) від класичної античності” у сучасну грецьку. Але перетворення (інверсія) значення все-таки сталося, і ми повинні бути вдячними доктору Джасту за припущення, що це, ймовірно, сталося в оттоманський період. У візантійські та середньовічні часи це слово продовжували вживати як відповідник до “gentiles” – тобто для позначення релігійної “інакшості”. Але у межах Оттоманської імперії – з огляду на мусульманську більшість в імперії – православні християни самі опинилися в становищі релігійно “інакших”. Як загальною назвою для різноманітних релігійних громад, в імперії послуговувались словом “мілети” (millets), і дуже вірогідно, що слово “етнос” православні християни використали, щоб перекласти турецьке слово і застосувати його як назву для самих себе. Отже, греки, мабуть, стали називати себе “етносом” (тобто православними “мілетами”) десь приблизно від XV століття. Коли ж Греція на початку XIX століття стала своєрідною експериментальною лабораторією для становлення модерного націоналізму, то слово “етнос” – у семантичній та політичній опозиції до Оттоманської імперії, що розпадалась, – почало символізувати самоутвердження та самозахист; і, як таке, що позначало саме цю ідею, воно стало популярним серед вихованих на класиці інтелектуалів в усій Європі.

Англійське слово “ethnic”, з різноманітними похідними формами, протягом довгого часу застосовувалося в англійській мові у значенні грецького Нового Заповіту – як незвичний інтелектуальний синонім для “gentile”, тобто як назва для язичників, нехристиян; у цьому значенні це слово продовжували вживати ще в XIX столітті (див. “Oxford English Dictionary”, 1971). Однак десь від середини XIX століття вчені стали позначати словом “етнос” щось таке як “групу людей зі спільними ознаками”. При цьому саме слово “етнос” не стало набутком англomовного інтелектуального дискурсу, але на його основі витворили ціле сімейство складних та похідних слів, які і тепер перебувають в загальному академічному вжитку: етнологія, етнографія, етноцентричний, етнічний, етнічність та інші. Термін “етнос” [в англійській мові] виявився непотрібним, бо всі похідні терміни в наявному дискурсі були об’єднані навколо ідеї раси: термін “етнос” став би тільки зайвим синонімом до терміна “раса”. Етнологія стала “дослідженням рас”...

Сьогодні ми схильні розглядати поняття раси як таке, що пов’язане переважно з біологією; у XIX ж столітті цей біологічний компонент вважали тільки частиною складного поняття [раси]. Термін “раса” застосовували для позначення суспільних груп різного типу, і хоча відтінок біологічного був завжди присутній, але в багатьох випадках ми могли б вжити [замість слова “раса”], наприклад, терміни “нація”, “суспільство”, “культура”, “мова” або “плем’я”. Поєднання біології, культу-

ри і мови в одному і тому ж понятті мало дуже просту основу в досвіді: у багатьох суспільствах, і в нашому також, суспільні та лінгвістичні особливості (recruitment) часто збігалися. Дитина народжувалася в суспільстві, частиною якого вона ставала, засвоювала його мову та спосіб поведінки. У цьому контексті поняття, яке чітко не розділяло соціальні, культурні, мовні та біологічні класифікації людей, було цілком доречним.

Джаст, в контексті обговорення етнічності та етнічної ідентичності, зауважує, що існує мовчазний учасник цих обговорень (Joker in the pack) – учасник, якого старанно уникають академічні речники етнічності: ім'я цього учасника “раса”. Можна майже не сумніватися в тому, що основною причиною цього впертого уникання є почуття відрази і сорому, викликані расистськими доктринами, а особливо расистськими доктринами нацизму, які поширювалися в Європі у 1930-х - 1940-х роках. Як зауважує Джаст, вислів “етнічна група” дуже нагадує колишній термін “раса”, якщо із цього останнього викинути біологію (хоча його неявно супроводжує біологічний складник, який поривається повернутися на своє колишнє місце). В Африці вислів “етнічна група” замінив термін “плем'я”, оскільки останній стали вважати принизливим (і, мабуть, будуть вважати таким і термін “етнічна група”)...

Термін “етнічність” – як абстрактний іменник, який означає, що саме власне вам, якщо ви становите “етнічну групу”, – виник на основі прикметника “етнічний”. “Oxford English Dictionary” датує його перше писемне застосування 1953-м роком; найраніші пояснення значення цього терміна, як правило, починалися з фрази “Етнічність є новим поняттям”. Термін з'являється у багатьох словниках починаючи з 60-х - 70-х років.

*Джерело: Елізабет Тонкін, Меріон Макдоналд, Мелколм Чепмен.
Історія і етнічність/Переклад з англійської Василя Лісового// Націоналізм:
Антологія/Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – 598 с.*

НАЦІЯ: НАСЕЛЕННЯ ЧИ СПІЛЬНОТА?



*Нація – це народ, який відчуває нерозділену любов до своєї держави.
Євген Головаха*

Слово “нація” іноді має вигляд “понятійного хамелеона”, який змінює колір залежно від зовнішніх умов. Будь-який дослідник, який починає цікавитися якимось аспектом буття “націй”, стикається з термінологічним розмаїттям, нерідко просто з хаосом, і головною проблемою для нього стає проблема вибору дефініції, яка відповідає його концептуальному підходу до проблеми.

Латинське слово *patio* має багато значень: рід, плем'я, народ, порода, іновірці, чужинці і т.ін. Слово пов'язувало людину з народженням і кровною спорідненістю. Спочатку термін мав дещо принизливий зміст. У Давньому Римі “націями” називали групи чужинців з певного регіону, пов'язаних кровними зв'язками, які не мали таких прав як громадяни Риму. Націями також називали всі “варварські” етноси. У латинських варіантах Біблії слово “*patio*” також вживалося для позначення чужинців. Себе римляни називали словом *populus* (народ).

У 212 р. статус громадян Римської імперії одержали всі вільні її жителі. З того часу зміст слова *patio* змінювався. Його почали вживати при отождествленні людей з місцем їх народження. З того часу для означення всіх вільних громадян імперії почали вживати слово *patio*. Наприклад, до громадянина імперії, який народився в Африці, вживали назву *natione Afer* (від лат. *Afer* – “африканець”) Упродовж століть слово *patio* вживалось як для означення споріднених груп чужинців, так і для означення громадян однієї країни.

Паралельно римляни користувалися ще словом *gens, gentis* – рід, родова община, плем'я, народ, міська община. Але коли хотіли підкреслити кровний за походженням зв'язок етносів, то поєднували обидва слова в словосполучення *nationes ejus gentis* (група споріднених народів).

В епоху середньовіччя слово “*natio*” вживали в традиціях стародавніх римлян. Але вже в 900 р. канонік Регіно Прюмський писав, що “*нації*” відрізняються одна від одної “походженням, звичаями, мовою і законами”. Він почав надавати “*нації*” етнічного змісту. У часи походів хрестоносців саме таке розуміння нації набуло подальшого поширення, а на початку XIV ст. в документах Віденського церковного собору згадувались італійська, іспанська, германська, данська, англійська, французька, шотландська та ірландська нації. У 1486 р. термін “*нація*” вжито у назві “Римська Імперія Германської Нації”, що засвідчувала не лише територіальну, а й етнічну єдність усіх німців.

В Англії з XVI ст. слово “*нація*” вживалося щодо населення країни. Упродовж XVII ст. таке тлумачення слова було поширеним і у Франції. У XVIII ст. ототожнення значення слова “*нація*” з населенням держави чи самою державою стало звичним у Англії і Франції. У XIX ст. у французькій і англійській мовах культивувався політичне значення терміна “*нація*”. До нації включали все населення країни, незалежно від його етнічної належності. У цьому випадку зникла межа між поняттями “*народ*” і “*нація*”. Упродовж XIX-XX ст. в англомовних і франкомовних країнах таке тлумачення терміну “*нація*” було домінуючим. Про це свідчить утворення в 1919 р. Ліги Націй та в 1945 р. Організації Об'єднаних Націй, які насправді стали об'єднанням держав, а не націй. Оскільки після Другої світової війни англійська мова стала домінуючою в міжнародних відносинах, то й англомовна традиція ототожнення держави та її громадян з нацією набула подальшого поширення. У політології таке тлумачення “*нації*” зустрічається ще й нині.

У німецькій мові з 1486 р. слово *нація* підкреслювало етнічну близькість населення (спільність мови, культури, традицій). Для політично розпорощених німців слова “*нація*” і “*народ*” – синоніми, але *Nation* і *State* (держави) – не ототожнювались. При вживанні терміна *нація* у німців робився наголос на етнокультурні складові людських спільнот. Таке тлумачення нації від німців перейняли слов'янські і неслов'янські етноси Центральної і Східної Європи.

Різноманітні тлумачення терміну *нація* та їх еволюція ускладнили можливість формулювання його універсального значення. Ще й нині воно змінюється залежно від різних зовнішніх чинників. Нині у літературі існує кілька тлумачень поняття “*нація*”. Для одних *нація* – це щось одвічне, біологічне, для других – тільки історичне і соціальне, для третіх – щось містичне, недоступне для пізнання, для четвертих – ірраціональне, що заважає поступальному розвитку людства.

Історики загалом розглядають *націю* як історико-культурний чи історико-політичний феномен, намагаючись у процесі його дослідження

дотримуватися принципу єдності об'єктивних і суб'єктивних характеристик. Політологи цікавляться проблемами буття нації у таких аспектах, як політика, державне управління тощо. Для них нація – форма організації певного народу, певної політичної спільноти.

Філософи прагнуть розглядати націю здебільшого як культурну спільноту, в єдності її історії, мови, літератури, традицій, міфів тощо. Соціологи потрактовують націю з погляду групової поведінки, вважаючи її найбільшим із можливих колективів людського суспільства. Свої підходи до проблем життєдіяльності нації розробляють психологи, літературознавці, психіатри, психоаналітики, біблієзнавці і навіть дослідники міжстатевих стосунків, сексопатологи. Так чи інакше, необхідна для наукового пізнання формалізація поняття “нація” відбулася, однак цей процес, очевидно, триватиме доти, доки існуватимуть нації.

Нині популярним стало етнологічне (в працях окремих українських дослідників його називають етніцистським – від англ. *ethnicity*) тлумачення нації, яке розглядає її як особливий стан соціально-економічного, національно-культурного і політичного розвитку етносу, що пов'язаний з розвитком національної свідомості, творенням його державності, національно-державних символів і атрибутів, національної культури.

КЛАСИЧНІ ВИЗНАЧЕННЯ НАЦІЇ

Одним із перших визначень поняття “нація” у новітню епоху (власне, в епоху націоналізму), що стало класичним і згадується майже в усіх загальнотеоретичних працях з проблем нації і націоналізму, вважається тлумачення Ернеста Ренана (1823-1892) з його знаменитого есе “*Qu'est-ce qu'une nation?*” (“Що таке нація?”). Для французького вченого поняття “нація” належало до сфери суспільної психології, моралі, а вже звідси – політики.

“Нація” для нього була невідривною від почуття спільності, що ґрунтувалося на історичній колективній свідомості. Нація як “духовний принцип” існує у двох часових вимірах: у минулому і сьогоденні. “Нація, – наголошував Е. Ренан, – це кінцевий результат довготривалої роботи, жертвності й відданості. [...] Спільна слава в минулому; прагнення разом ще раз здійснити велике в сучасному – ось головна умова для того, щоб бути нацією. [...] Нація – це велика спільність, створена розумінням, усвідомленням жертви, колись принесеної, і готовністю до нової [жертви]. Вона існувала в минулому, вона відновлюється в сучасності реальною дією: розумінням, чітко висловленим прагненням продовжувати життя спільноти. Існування нації... – це щоденний плебісцит...”.

Ренан, як бачимо, сповідував історичний підхід до проблеми буття нації. Остання для нього – історична спільнота, не лише в часовому і соціально-психологічному вимірі (існування нації в минулому і сучасному, відображене в прагненні членів спільноти існувати разом). Історизм проявляється і в ідеї скінченності національного буття. “Нації, – стверджував Ренан, – не є чимось вічним. Вони виникли, вони зникнуть. Їхнє місце заступить, скоріш за все, європейська конфедерація”.

Утім французький історик вважав, що в сучасну йому епоху існування націй є необхідним не лише для них самих, а й для людства в цілому. Незважаючи на

відмінності між ними, різні можливості, нації сприяють загальному розвитку цивілізації кожна у свій спосіб, кожна додає “свою ноту до загального концерту людства, і це в перспективі є тим ідеалом, якого ми прагнемо”.

Погляди Е. Ренана загалом характеризують як суб’єктивістський підхід до визначення нації. Іноді його навіть називають засновником “психологічної” теорії нації. Це твердження видається досить сумнівним, оскільки погляди Е. Ренана зовсім не були “теорією”, а його публіцистична промова аж ніяк не претендувала на теоретичні узагальнення. Як це іноді трапляється в історії суспільної думки, влучні формулювання і вислови видатного французького історика увійшли в науковий ужиток пізніше, стали існувати “самостійно”.

Значення міркувань Е. Ренана, безперечно, полягає в тому, що він одним із перших чітко сформулював ті складники поняття “нація”, які відображають суб’єктивний бік її існування. Проте покладений в основу розуміння феномена нації “вольовий” складник провокує будь-якого критика на запитання: чому саме нація? І справді, “спільне бажання” існувати разом можуть висловити члени будь-якої іншої спільноти. Як слушно зауважив з цього приводу Е. Гелнер, “...це може стосуватися й клубів, підпільних груп, банд, команд, партій, не кажучи вже про численні спільноти й об’єднання доіндустріальної епохи, які створювалися і формувалися не за національним принципом...”. Зрештою, “щоденним плебісцитом” можна назвати й спільне життя будь-якого подружжя... Утім, будь-яке загальне визначення, що стосується буття людських спільнот, має поліфункціональне значення і часто досить легко “спростовується” відповідним емпіричним матеріалом, розмаїття якого завжди перекидає рамки будь-якої суспільної теорії.

Зрозуміло, що погляди Е. Ренана на природу нації слід сприймати контекстуально, віддаючи належне тій обставині, що їхній автор був одним із тих, хто закладав основи історично-філософського розуміння цього складного феномена. Зауважимо, що його підхід до визначення нації як найхарактерніший варіант “волютаристського” трактування її суті й надалі залишається в науковому арсеналі сучасних дослідників. Наприклад, один з найвідоміших фахівців у цій галузі, англійський вчений Г’ю Сетон-Вотсон вважав, що нація існує тоді, коли “значна кількість людей з певної спільноти вважає себе нацією, або ж поводить-ся так, нібито ця нація існує”, фактично перефразовуючи Ренана.

До “класичних” інтерпретацій “нації” можна віднести й розробки німецького мислителя, соціолога Макса Вебера (1864-1920). Вебер цікавився проблемою нації у двох аспектах: теоретичному і практично-політичному, з погляду місця й ролі німецької нації в тогочасному світі. Нас цікавлять насамперед його теоретичні розробки: деякі сучасні дослідники вважають Макса Вебера одним із видатних націоналістичних мислителів, які закладали фундамент теоретичного осмислення проблем націй і націоналізму, інші твердять, що він, так само, як і інші засновники сучасної раціоналістичної соціології та політології, не розробив теорії нації.

Концепція нації Макса Вебера формувалася в системі таких понять, як “національна держава”, “культура”, й була тісно пов’язана з такою сферою, як соціальна психологія. “Нація” у розумінні Вебера – поняття, яке, з одного боку, належить до сфери культури, а з іншого – до сфери політики (оскільки його зміст розкривається лише через відношення до держави), поняття, в основу якого водночас покладено соціально-психологічні складники. Нація – це “спільнота почуттів, яка знаходить своє адекватне втілення лише у власній державі, і яка природно прагне створити її”. Як бачимо, в основі веберівської дефініції – той самий складник, на який звернув увагу Е. Ренан.

Існування нації можливе лише тоді, коли існує почуття належності людей до певної спільноти, що прагне оформитися в суспільство, в державну спільноту, коли наявне почуття “солідарності” серед її членів. Цей визначальний суб’єктивний фактор, у свою чергу, виникає на основі об’єктивних передумов, якими є спільне походження, мова, релігія, звичаї чи політичний досвід, отже, все те, що сприяє виникненню національного почуття, національного “сентименту” (зауважимо, що ці об’єктивні передумови втілюються знов-таки в суб’єктивній сфері).

Загалом, “веберівська теорія нації” виходила за рамки наведеної дефініції, хоча остання залишалася центральним елементом концепції Вебера. Зауважимо також, що подальше “наповнення” змісту поняття “нація” іншими складовими ніколи не заперечувало “суб’єктивістських” ознак нації, з яких, власне, й починалося наукове дослідження цього феномена.

До “класичних” формулювань поняття “нація” належать також розробки К. Каутського (1854-1938), О. Бауера (1882-1938) та К. Реннера (1870-1950). Видатні діячі й теоретики австрійської соціал-демократії конкретно займалися національними проблемами, не вважаючи їх другорядними порівняно з класовим питанням, як це до певного моменту робили деякі їхні російські колеги, що називали себе більшовиками. Зрозуміло, що їхні розробки пов’язувалися здебільшого з виробленням позиції у практичній політиці щодо національного питання у багатонаціональній імперії Габсбургів, тобто були, якщо вдатися до сучасної термінології, “політологічними” узагальненнями. Зауважимо, що ці узагальнення робили люди з фундаментальною освітою, обізнані з найновішими на той час суспільними теоріями, які, до того ж, мали нахил до науково-аналітичної праці й необхідні навички. Ці обставини визначили досить високу наукову якість висновків. Якщо узагальнити погляди К. Каутського, О. Бауера та К. Реннера на націю, то побачимо, що вони створили “понятійний простір”, у межах якого інші дослідники націй перебувають і досі. Нація у їхньому розумінні була передусім культурною, соціально-економічною й мовною спільнотою. До цих ознак додавалися спільність традицій та єдина територія.

Як побачимо далі, наступні спроби формального визначення нації здебільшого не виходили за межі згаданих нами “класичних” інтерпретацій. Доповнювався термінологічний апарат, з’являлися нові понятійні нюанси, однак у будь-яких нововведеннях у тому чи іншому вигляді містилися елементи тих визначень і знахідок, які датувалися кінцем XIX – початком XX ст.

Джерело: Касьянов Г. В.

Теорії нації та націоналізму/Г.В. Касьянов – К.: Либідь, 1999. – 352 с.

НАРОД: ГРОМАДЯНИ І ГРОМАДЯНСТВО

*Лише вільний громадянин має вітчизну; раб, кріпак, підлеглий
деспоту мають тільки батьківщину.
Анатоль Франс*

В українській та інших індоєвропейських мовах словом “народ” позначали різні тимчасові і тривалі людські спільноти. Ними називали певну групу, зібрання чи велику кількість (натовп) людей: “там було мало народу”, “зібралось багато різного народу” і т. п. Селянство чи робітництво і селянство разом, найчисельніші соціальні групи населення (трудящі) також називають “народом”: “народне життя”, “добробут народу”, “влада народу” і т. ін.

Населення, громадян однієї країни, незалежно від їх етнічної самоідентифікації, також називають народом: пакистанський народ (пакистанці як етнос не існують), індійський народ (загальна назва всіх етносів, які проживають в Індії), югославський народ (загальна назва різноетнічного населення нині не існуючої одноіменної країни), папуаський народ (загальна назва різноплемінного населення Папуа-Нової Гвінеї, від індонезійського слова “папуа” – “кучерявий”), радянський (“совєтський”) народ (загальна назва різноетнічного населення не існуючого нині Радянського Союзу), росіяни (загальна назва багатоетнічного населення Росії; як самоназва державотворчого етносу країни використовується етнонім “русскіє”, “великороси”), казахстанський народ (загальна назва різноетнічного населення одноіменної країни; державотворчий етнос країни як самоназву використовує етнонім “казах”) і т.д. У такому ж державноналежному значенні вживаються словосполучення “українсь-

кий народ” (народ України), “американський народ” (народ США), “французький народ” (народ Франції) і т.д.

У цих та інших аналогічних випадках словом “народ” позначають усіх людей (громадян) однієї країни. При цьому назва держави стає самоназвою її громадян (казахстанці, пакистанці, індонезійці, південноафриканці, єгиптяни, югослави і т.п.). Це засвідчує, що поняття “народ” – соціально-політичний і геополітичний термін, яким позначають громадян однієї країни, незалежно від їх етнічної належності. Такі політоніми (від гр. слів: *politia* – держава, *opota* – ім’я) швидко виходять з ужитку, коли громадяни конкретної держави опиняються за її межами. Наприклад, українці, переселившись в інші країни, не називали себе за колишньою державною належністю росіянами, поляками, австро-угорцями, угорцями, чехословаками чи румунами, а власними етнонімами – русинами чи українцями. Переселенці з колишньої Югославії не називали себе “югославами”, а сербами, хорватами, словенцями, македонцями, вихідці з Британської імперії – самоназвами своїх етносів.

Давні греки знали кілька слів для позначення поняття “народ”. Одне з них – *demos* (слово дорійських греків) – означало народ як основну масу пов’язаного між собою етногенезом, мовою і традиційною культурою населення країни та об’єднувало вільних “громадян”. Від слова “*demos*” утворилося кілька похідних термінів, зокрема: демократія – народова влада, демографія – наука про відтворення, структуру, динаміку і розміщення населення. В давньогрецьких державах значну групу населення становили раби, найманці, нові поселенці, купці і т.ін. Вони не були пов’язані з основним етносом країни, на них не поширювалися права громадян, тому давні греки зневажливо називали їх словом *idiotes* – дослівно: негромадяни, неосвічені, неуки, профани. Давні греки нині звичним словом “ідіот” називали окремих людей (індивідів), які втратили зв’язки з власним етносом, відірвались від його етнокультурних і релігійних традицій, тобто тих, котрі не є частиною етнічної цілісності, а лише відірваною від неї особистістю. Давньогрецькому терміну *idiotes* нині найповніше відповідає слово мігрант.

Уникнути термінологічної плутанини з поняттям “народ” можна лише дотримуючись однозначного його тлумачення. Мабуть, найдоцільніше термін “народ” слід вживати на означення громадян однієї країни незалежно від їх етнічної належності: пакистанський народ, індонезійський народ, індійський народ, американський народ, польський народ, український народ, болгарський народ, угорський народ і т. д. Підпорядкованість “етнічного” “громадянському” знайшла своє відображення у ряді західноєвропейських мов, у яких похідне від терміну “нація” слово “національність” розуміється як громадянство (наприклад, в англійській *nationality*, у французькій – *nationalite*). У вигляді кальки з цих мов саме в такому сенсі, у значенні “державний”, прикметник “національний” нерідко вживається і в сучасній українській мові (приміром, у словосполученнях “національний доход”, “національний банк”,

“національна збірна”, “національний університет” тощо). Подібним чином терміни, які зазвичай використовуються для позначення громадян держави безвідносно до їхньої етнічної належності, приміром, “французи”, “іспанці”, а останнім часом дедалі частіше в такому сенсі й “українці”, є в дійсності не етнічними, а політонімами, тобто, означають не етнічну належність, а підданство, громадянство.

У преамбулі Основного Закону України проголошується, що Конституція приймається від імені “українського народу – громадян всіх національностей”. Отже, “український народ” є не етнізмом, а політонімом, а загальнонаціональна ідентичність визначається, відповідно, не етнічністю, а громадянством. Це знайшло своє відображення в паспортах та інших документах, що посвідчують особу громадян України, з яких вилучено графу “національність”. Водночас статті 10 і 11 Конституції відзначають наявність у складі українського народу “української нації”, російської та інших національних меншин, а також “корінних народів”. Таким чином, визнано існування одночасно двох українських націй – громадянської (політичної) та етнічної.

Щодо інших етнічних спільнот, які проживають на території держави, то вони є складовою української громадянської нації, але в той же час не входять до української етнічної нації. На думку науковців, через деякий час у суспільній свідомості поняття “громадяни України” та “українці” остаточно стануть тотожними.

ВІД ГОМОГЕНІЗАЦІЇ НАСЕЛЕННЯ ДО “НОМО ECONOMICUS”

У наш час, коли визнається право народів на самовизначення та незалежність від будь-якої форми примусу, вихід завдяки політиці за межі етнічних груп, які, об'єднавшись у націю, зберегли власну свідомість та самобутність, передбачає визнання почуття колективної, а звідси й особистої гідності... Національні зазіхання не відокремлюються від прагнення до емансипації. Між XV та XIX сторіччями королі приєднували до власних імперій історичні спільноти або етнічні групи, що існували раніше, “офранцузували”, “англізували” чи “іспанізували” їх. Але при цьому вони стикалися з опором і численними повстаннями. Втім, у той час право народів на самовизначення ще не було проголошено. Східні ж нації сформувалися після утвердження на Заході принципу сучасної політичної легітимності. Нації, що були створені у XX сторіччі, ставали міцними тільки в разі, якщо такий політичний проект міг об'єднати етнічні групи, що входили до складу держави, визнаючи їхню однакову гідність.

...Чим більше держава працює над гомогенізацією свого населення, над зміцненням масової свідомості про винятковість історії, державних інститутів та спільних цінностей, тим наполегливіше вона намагається підкреслити національну особливість та зміцнити політичний проект. Щодо останнього, то тут завжди існує небезпека того, що створена щойно нація намагатиметься довести свою перевагу над іншими народами, перейти тонку межу між національними почуттями та націоналізмом. Але воля до влади, яку Макс Вебер нерозривно поєднав з нацією, притаманна не лише демократичним державам, а всім націям – самостійним політичним одиницям.

За часів проявів націоналізму демократична нація спробувала нав'язати іншим націям – політичним одиницям власну політичну волю або принаймні не дати цим націям диктувати свої умови всередині “європейського співтовариства націй”, тобто у системі взаємозв'язків європейських політичних одиниць. Саме демократичні нації вели колоніальні війни та нав'язували свою волю по всьому світу, всупереч логіці, що стверджувала їх власне існування.

Найчастіше ставкою у військових конфліктах є існування, створення або знищення націй, як самостійних політичних одиниць, або цілих держав. Через те, що відносини між етнічними групами та націями безпосередньо пов'язані з легітимністю уряду та з самим способом суспільного життя, націоналізм був однією з рушійних сил військових конфліктів починаючи з XIX сторіччя. В основі конфліктів лежав принцип права народів на самовизначення. Етнічні групи, які усвідомили власну особливість та винятковість, намагалися зі зброєю в руках отримати політичну незалежність. Найбільші війни XX сторіччя були викликані не демократичними націями. Передусім були нацьковані одна на одну демократичні держави та нації – політичні одиниці, організовані за іншими принципами, а також кілька демократичних держав та їхні колишні колонії, що, прикриваючись сучасними принципами легітимності влади, вимагали незалежності (деколонізація не завжди мала жорстокий характер, це було просто непотрібно). Саме націоналістичні почуття, а не демократичні країни лежать в основі війн XX сторіччя.

Окрім самого існування держав, ставкою військових конфліктів часто стає природа політичного устрою в країні. Якщо Перша світова війна була безпосередньо викликана суперечками між європейськими націями – політичними одиницями, частина яких була організована у нації – спільноти громадян, війна зачіпала сам принцип політичної організації: демократичні нації билися з Німецькою та Австрійською імперіями з допомогою на першому етапі царської Росії. До речі, Австрійська імперія втратила стабільність через націоналістичні випадки. У Другій світовій війні демократичні нації, у союзництві з 1941 року з Радянським Союзом, вели війни проти іншої ідеологічної імперії, сповненої бажання нав'язати свою волю, закони та політичний режим. Між 1945 та 1989 роками військові конфлікти ніколи не мали характеру суто національних або націоналістичних суперечок. У них завжди можна було знайти ідеологічне підґрунтя, пов'язане з наявністю чи перевагою радянської імперії. Конфлікти між демократичними націями вирішувались мирним шляхом завдяки конкуренції та, подекуди, економічному співробітництву. Співпраця між Сполученими Штатами та Європою, зусилля щодо розбудови Європейського Економічного Співтовариства символізують подолання цих конфліктів між громадянськими націями, які в той час постійно стикалися з амбіціями комуністичних лідерів. Найбільші конфлікти XX сторіччя мали етнічний, імперський та ідеологічний характер.

За своїми власними характеристиками демократична нація менш піддається військовим конфліктам, ніж інші нації – політичні одиниці. На відміну від античних часів, сучасна демократична людина є передусім “гомо економікус” (*homo oeconomicus*). Токвіль також відзначав, що “своїми інтересами та інстинктами демократичні народи за природою своєю більш спрямовані на мирне співіснування”... Якщо справедливим є твердження, що за часів запеклого націоналізму наприкінці минулого сторіччя вважалося, що з “мануфактур” слід було зробити основу міцності нації, якщо європейська колоніальна експансія, що з'явилась у той час, тісно пов'язана з потребами промисловості у сировині та ринках збуту – тема, яку розвинули у своїй імперіалістичній теорії послідовники

Леніна, – індустріалізація, за природою своєю, не знає політичних кордонів та нав'язує транснаціональний обмін людьми, торгівлю сировиною, знаннями і товарами. Індустріальне суспільство, що ґрунтується на застосуванні у виробництві наукового потенціалу, має віртуально універсальний характер. Внутрішня логіка виходить за межі рас та народів. Шумпетер уже відзначав, що режим, який функціонує суто за логікою капіталізму, нібито не є імперським. Мос, погоджуючись із думками Сен-Сімона та Огюста Конта щодо антиномії між війною та новим індустріальним суспільством, надавав нації мирного покликання. Імперіалізм презентували для нього “нові суспільства, що перебували в незavidному стані, але які намагались організувати життя нації”.

Вони не помилялись, коли стверджували про мирне покликання демократичної нації, але їх загальний оптимізм був помилковим. Вони вважали, що нація набуде політичної форми, яку одностайно схвалять усі члени суспільства. Сьогодні ніщо не дозволяє плекати цей оптимізм. Ефективний політичний режим існує лише у меншості країн, нерівність у розвитку між розвиненими, економічно сильними державами та рештою світу не зменшується і в найближчому майбутньому й не зменшиться. Ідеологічні антагонізми не зникнуть, а протиріччя між етнічними групами, що прагнуть бути визнаними як нації, лише зростатимуть. Ніщо не провіщає загального всесвітнього миру.

Джерело: Домінік Шнаппер.

Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації. /Пер. з французької Р. В. Мардера – Харків: Фоліо, 2007. – 223 с.

ЕТНОГЕНЕЗ: ВІД “НОМО SAPIENS” ДО “НОМО ETHNIKOS”



*На початок ланцюга інкарнацій завжди прикута мавпа.
Бернард Шоу*

Проблема етногенезу, тобто походження народів, – одна з найскладніших у сучасній науці. Це спричинено тим, що етнічна історія народів обумовлена взаємодією антропологічних, лінгвістичних, демографічних, господарсько-культурних, психологічних та інших чинників.

Під етногенезом розуміють процес історичного походження та буття етнічних груп, що пов'язаний з розвитком виду *Homo sapiens*.

Серед концепцій, які пояснюють виникнення й функціонування етносів за допомогою певних біопсихічних явищ та закономірностей – *сугестивна теорія* російського соціолога Бориса Поршнєва (1905-1972). Чільне місце в ній посідає феномен внутрішньо-етнічної сугестії та міжетнічної контрсугестії. Що ж стояло для автора за цими поняттями?

Сутність навіювання, на думку автора, полягає в тому, що за наявності найповнішої й беззаперечної довіри у того, хто слухає, до того, хто говорить, у одного блокується робота власної першосигнальної системи, а натомість виникають образи та уявлення, цілеспрямовано викликані словами іншого. Ці образи й уявлення, в свою чергу, потребують таких реакцій і дій, як це буває тоді, коли вони викликані власним відчуттям і сприйманням, а не опосередковано – через іншу людину. Звернімо увагу на те, що дослідник під терміном “сугестія” мав на увазі не гіпноз чи сугестивне втручання уві сні, а навіювання, що відбувається в нормальному стані, причому лише його вербальні форми (для невербального “зараження” він користувався терміном “наслідування”).

З погляду Б. Поршнєва, сугестія (навіювання) була вихідним субстратом будь-яких соціально-психологічних відносин між людьми. Людство почало свій розвиток, уже маючи сугестію як продукт попереднього витворення, але специфічно людських рис воно почало набувати з виникненням механізмів, що давали змогу загальмувати процес сугестії, активно протидіяти йому.

Б. Поршнєв висловлював думку про те, що первісні люди почали протидіяти сугестивним механізмам з найпростіших способів, зокрема, уникаючи контакту. Він вважав, що коли скупчення людей в місцях виникнення первинних поселень досягло критичної величини, людям стало тісно “через появу й розвиток тягара міжіндивідуального тиску”. Вони шукали порятунку у втечі, а отже, в розселенні на порожніх, незайманих територіях. Причому швидкість розселення людей по всіх куточках земної кулі (таких темпів не демонстрував жоден вид тварин) була для вченого ще одним підтвердженням неприйнятності для людей “тягара” сугестії та активного пошуку засобів боротьби з ним.

Серед форм протидії – контрсугестії – Б. Поршнєв виокремлював механізм формування недовіри як один із первинних захисних феноменів. Так, розподіл спільноти на авторитетних і неавторитетних осіб був одним із засобів, що давав змогу зменшити число тих, хто міг “запускати” сугестивний процес (до неавторитетних аргіогі критичне ставлення, що протидіє навіюванню). У цьому руслі лежить, на думку автора, і принцип висування із загалу лідерів – визнаних авторитетів у будь-якому суспільстві (вождів, пап, президентів). За цим вчинком стоїть таке позасвідоме міркування мас: “хай слово одного має нездоланну силу, але це не така вже й велика платня за можливість не слухати чи не визнавати решту”.

Розподіл людства на розмаїття етносів також можна розглядати як спосіб обмеження дії сугестії. І річ тут не лише в тому, що диференціація людей на тих, хто належить до рідного етносу (“наших”), і тих, хто не належить (“чужих”), кількісно обмежує число потенційних сугесторів. Процес сугестії у цьому разі ускладнюється ще й тим, що такий розподіл зумовлює й якісну несумісність – нерозуміння один одного через різні мови, через нетотожність культурних норм і звичаїв тощо.

Б. Поршнєв вважав, що при всій варіативності форм спільнот вони завжди конститууються через протиставлення “ми” й “вони”. Пізніше з цієї вихідної опозиції розвивається “ви”, яке є, з одного боку, не “ми”, бо це щось зовнішнє, але й не “вони”, оскільки тут спостерігається не протиставлення, а певне взаємне тяжіння. З “ви” поступово формуються “він” і “ти” і лише на завершальному етапі – “я”. Ця генеза безпосередньо не торкається теми визначення етносу, але важливо зазначити, що соціально-психологічне протиставлення (“ми” – “вони”), на думку вченого, є вихідним відносно індивідуально-психологічного. Що ж до самої вихідної опозиції, то в ній історично більш раннім було “вони”.

Отже, “вони” первинніші, ніж “ми”. Першим актом соціальної психології Поршнев називав виникнення уявлення про “них”. Уявлення про свою спільноту – вторинне, воно розвивалося за допомогою механізму контрсугестії через протиставлення “своїх” – “чужим”, де перше уявлення про “ми” було – “ми не такі, як вони” (а не навпаки: “вони – це ті, що не ми”). Далі поняття “ми” починало викристалізовуватися й наповнюватися конкретним змістом. У цьому неабияку роль відігравав механізм контр-контрсугестії.

Як випливає безпосередньо із терміна, контр-контрсугестія спрямована проти контрсугестії, вона є поверненням до суттєвих механізмів, але на іншому – вищому – рівні. Якщо одним з проявів контрсугестії, як зазначалося, були етнодиференціюючі процеси, то процеси внутрішньоетнічної консолідації були безпосередньо пов’язані із суттєвістю та контр-контрсугестією.

Так, за Поршневим, суттєвні процеси завжди інтенсифікуються за умови активізації відчуття контакту та спілкування. Саме тому в усіх спільнотах чільне місце відводилося загальним народним святкам, гулянням, спільній племінній трапезі, спільному співу тощо. Результатом такої активізації відчуття контакту та спілкування було посилення суттєвих процесів, зниження критики, піднесення довіри до загалу, що свідчило про посилення почуття належності до “ми” (етнічну ідентифікацію), та позитивно впливало на зростання внутрішньоетнічної консолідації.

Суттєві також сприяли ізоляційні процеси, оскільки вони збільшували вірогідність міжіндивідуальних контактів у межах ізолюваної від інших суспільств етнічної групи. Тому використання природних чинників, що сприяли відгородженості спільноти, або зведення штучних “стін” як у буквальному (скажімо, “велика китайська стіна”), так і в переносному (згадаймо формулювання “за залізною завісою”) значенні разом з посиленням замкненості сприяли розвитку консолідаційних процесів.

Одним із найвагоміших засобів контр-контрсугестії Б. Поршнев також вважав повторення будь-якої інформації. Саме цей механізм, на думку багатьох, лежить в основі всіх “колективних уявлень”. Дійсно, будь-який етнос не може існувати без постійної репродукції певних культурних надбань. На цьому базуються традиції, звичаї, культи, ритуали, обряди тощо. Їхнє постійне колективне відтворення намагається виключити можливість будь-якої новації, а отже, “уторовує доріжки”, аби полегшити “запуск” суттєвих процесів. Репродукція (і тим самим трансляція будь-яких елементів культури) формує комплекс ознак, що відрізняє один етнос від інших, а також відіграє роль етноконсолідуючого чинника.

Серед найдискусійніших концепцій етогенезу – *пасіонарна теорія* Лева Гумільова. Автор концепції виходить з того, що поверхня землі кілька разів за тисячоліття потрапляє під дію короткочасних спалахів особливого космічного випромінювання. Воно викликає мутацію того

гена людини, який відповідає за сприйняття організмом енергії зовнішнього світу. Такі спалахи і мутації людського гена спричиняють пасіонарний поштовх (від лат. *passio* – активність, пристрасність, жертвність, чуттєвість).

Річ у тім, що досліджуючи тритисячолітній період в житті Землі – інтервал з XII ст. до н.е. до XIX ст. н.е. (“від падіння Трої до поразки Наполеона”), – Гумільов звернув увагу на те, що в цей період етноси виникали не рівномірно й поступово, а спорадично й безладно (“спалахами”), певними групами в різних регіонах (за образним висловом автора, “складається враження, ніби час од часу хтось шмагає батоном земну кулю” і на місцях “рубців” виникають нові етноси). Ці смуги шириною близько 300 км можуть простягатися як у меридіанному, так і в широтному напрямку. Вони виникають не часто (2-3 рази на тисячоліття; зокрема, протягом згаданого тритисячолітнього періоду Гумільов нарахував дев’ять таких смуг) і майже ніколи не проходять через одне й те саме місце.

Що ж це за смуги і як вони виникають? За гіпотезою Гумільова, вони мають космічне походження. Так, визначивши час виникнення цих “смуг”, дослідник порівняв знайдену послідовність з даними американського астронома Дж. Едді, який, вивчивши діяльність Сонця, побудував графік сонячної активності за 5 тисяч років. Виявилось, що час появи “смуг” хронологічно збігається з мінімумами сонячної активності, або з періодами її зниження. На підставі цих даних Л. Гумільов висловив таку гіпотезу: в період зменшення сонячної активності знижуються захисні властивості іоносфери й окремі кванти чи пучки космічного випромінювання досягають земної поверхні. Тобто, на думку автора, згадувані “смуги” – це місця на земній поверхні, куди падає потік жорсткого випромінювання з Космосу в час найнижчої сонячної активності.

Потік космічних променів спричинює, в свою чергу, процес мутагенезу на уражених територіях. Внаслідок мікромутацій у певної кількості осіб (не у всієї популяції) виникає ген пасіонарності, який не впливає на анатомію чи фізіологічні процеси, а деформує лише стереотип поведінки. Пасіонарна ознака є рецесивною генетичною ознакою, яка дає змогу особам, що мають ген пасіонарності – пасіонаріям – абсорбувати біохімічну енергію із зовнішнього середовища, що фенотипно проявляється у вигляді підвищеної активності й гіперпрацездатності. Отже, пасіонарність має енергетичне походження, а на психічному рівні ця гіперенергія може проявлятися в різних формах залежно від місця, епохи, попередніх норм і стереотипів поведінки тощо. Цієї енергії вистачає на те, щоб подолати інерцію старих стереотипів поведінки й запровадити в життя нові, що, як вважає Гумільов, і є головною ознакою народження нового етносу.

Пасіонарність не є корисним надбанням для особи та її близьких, бо вона пов’язана з гальмуванням інстинкту самозбереження у її носіїв. Тому ознака, як шкідлива, не затримується довго в популяції, а відбра-

ковується природним добором. З кожним поколінням кількість осіб, які мають ген пасіонарності, зменшується. Етногенез, за Гумільовим, це поступова втрата системою пасіонарності. І якщо графічно соціогенез описується традиційно спіраллю, то етногенез – спеціальною кривою зміни пасіонарної напруги етнічної системи, яку автор зображує у вигляді кривої “згоряння ватри”, “вибуху порохового складу” чи “в’янучого листа”.

Поява певного числа об’єднаних спільною метою пасіонаріїв на території з достатньо різноманітними ландшафтами може стати пусковим механізмом появи нового етносу. Пасіонарний поштовх спричиняє бурхливий процес етногенезу, що триває 130-160 рр. і завершується виникненням нового етносу з новими поведінковими і культурними стереотипами. Створювані пасіонаріями нові поведінкові стереотипи передаються міжпоколінними зв’язками від пращурів до нащадків наслідуванням і навчанням. Після пасіонарного поштовху етнос проходить кілька закономірних фаз свого розвитку і буття. Повний цикл життя етносу триває близько 1500 років, якщо етнос не гине раніше під дією зовнішніх причин.

За час свого існування етнос поступово втрачає весь запас енергії, яку він одноразово одержав після спалаху космічного випромінювання. У названих часових рамках етнос проходить кілька фаз розвитку. Кожна з них пов’язана з певним рівнем пасіонарної напруги та характеризується специфічними стереотипами поведінки.

Фаза підйому починається з пасіонарного поштовху і появи нового етносу. Вона триває 200-300 років. Цей період пов’язаний з інтенсивним зростанням пасіонарної напруги етносу та всіх видів його активності, його енергетичною експансією. Заради створення своєї держави як основної мети пасіонарії йдуть на значні жертви.

Найвища (акматична) фаза етногенезу пов’язана з найбільшим піднесенням пасіонарної напруги. Максимальне зростання пасіонарної напруги (різке зростання чисельності пасіонаріїв) у поєднанні з ростом індивідуалізму, зростанням кількості субетносів і етнографічних груп часто стають причиною розгортання внутрішньоетнічних конфліктів. Пасіонарії “забувають” про свою велику мету і зосереджуються на задоволенні власних інтересів і амбіцій. Ця найтяжча фаза в житті етносу, що супроводжується внутрішніми конфліктами і громадянськими війнами, триває близько 300 років. У цих конфліктах пасіонарії взаємно винищуються, а рівень пасіонарної напруги різко спадає. На зміну їм приходять субпасіонарії, які нездатні сприйняти необхідної енергії для адаптації в навколишньому середовищі (волоцюги, люмпени, босяки, бомжі). Настає нова фаза етногенезу.

Фаза надлому (кризова) позначена різким зниженням пасіонарної напруги, зростанням чисельності субпасіонаріїв, гострими конфліктами усередині етносу, розколами етнополітичних утворень. Фаза надлому триває близько 200 років.

Фаза інерції (бездіяльності, нерухомості) починається з незначного піднесення рівня пасіонарної напруги з наступним її поступовим спаданням. Вона характеризується посиленням державних і соціальних інститутів, нагромадженням матеріальних і культурних цінностей, активним перетворенням ландшафту. У суспільстві домінують законослухняні і працелюбні посередності, орієнтація на загальноприйнятий стандарт. Фаза інерції виглядає як початок творчої діяльності, але при цьому рівень пасіонарної напруги постійно спадає. Це свідчить, що під маскою процвітання йде загнивання етносу.

Фаза обскурації (старості, відживання) етносу настає тоді, коли йому вже понад 1100 років. Ознакою його старості є падіння рівня пасіонарної напруги нижче нуля і значне зростання кількості субпасіонаріїв. Етнос продовжує існувати за рахунок раніше набутих матеріальних і культурних цінностей, але неспроможний до конструктивної діяльності, бо численні субпасіонарії постійно вимагають задоволення своїх ненаситних потреб. За цих умов суспільні інститути починають розкладатися: узаконюється корупція, зростає злочинність, до влади приходять авантюристи, працелюбних і чесних людей переслідують та винищують. Настає помітне скорочення чисельності етносу, який в цю добу може бути легко завойований сусідами.

Фаза регенерації (відродження, відновлення), що інколи має місце в етногенезі, засвідчує короткочасне відродження етносу за рахунок впливу пасіонаріїв з окраїн та з чужих етнічних спільнот. Вони можуть протягом певного часу відігравати провідну роль і дещо затримати загибель етносу.

Фаза меморіальна (загибелі, статична, реліктова) засвідчує завершення процесу етногенезу. Етнос вичерпав весь запас пасіонарної енергії, здобутої внаслідок короткотермінового спалаху космічного випромінювання. Його члени, майже без жодних змін, повторюють з покоління в покоління збережені традиції. Якщо сусіди не нападають, то такий етнос чи його залишки поступово розпадаються, а його члени перетворюються на гостинних, безневинних, доброзичливих, працьовитих і консервативних людей, які не хочуть нічого змінювати. Перехід до заключного етапу меморіальної фази має вигляд поступового забування традицій минулого. У такому статичному стані етнос може перебувати неймовірно довго.

Новий цикл розвитку статичного (реліктового) етносу може бути викликаний лише новим пасіонарним поштовхом, при якому виникає нова пасіонарна етнічна популяція. Вона не воскрешає старий, а створює новий етнос з новими ознаками і рисами. З пасіонарного поштовху починається новий виток етногенезу.

Енергетична концепція етногенезу А. Гумільова доволі струнка і приваблива. Але вона має вигляд наукової гіпотези, бо її вихідним положенням є припущення про спалахи загадкового космічного випромінювання, що спричиняє пасіонарний поштовх. Крім того, етногенез

далеко не всіх етносів вписується у виділені ним фази, а їх послідовність та хронологічні межі часто не підтверджуються конкретними фактами етнічної історії.

Навіть схематична характеристика перебігу етногенетичних процесів засвідчує, що однозначної відповіді на питання про їх причини і рушійні сили немає. Поєднання соціально-психологічних та біологічних (популяційних) чинників в етногенезі є очевидним. Механізми виникнення, розвитку і зникання (розпаду) етносів можна зрозуміти, поєднавши названі чинники з явищем пасіонарності. До пасіонаріїв належать індивіди, які від народження здатні вбирати (абсорбувати) із зовнішнього середовища більше енергії, ніж це необхідно для їх особистого і видового збереження. Пасіонарність – це така генетична, біологічно успадкована поведінкова активність, яку можна пов'язати з філософським поняттям “інтерес”. Рушійною силою дій кожної людини, соціальних і професійних груп, поколінь, сімей, родів, племен, етносів, держав та її органів є інтерес. Зміст інтересу визначається конкретними умовами життя, місцем перелічених груп у системі суспільних відносин. Він стає реальною причиною соціальних дій, подій, звершень, а в їх основі формула – інтерес-стимул-дія. Людських інтересів величезна кількість. Суспільне життя надає їм як соціальних, так і етнічних форм.

Універсальність дії інтересів з найдавніших часів до наших днів простежується як в соціальних, так і в етнічних формах буття людських спільнот. Індивідуальні і групові людські інтереси спричиняються біологічними і соціальними потребами людей. Перші з них проявляються в інстинктах (“інтересах”) виживання, самозбереження, самовідтворення, родових потреб самоідентифікації і т.ін., а другі – в соціальній, господарсько-культурній і побутовій специфіці, самоназві, самоідентифікації, проявах солідарності і т.ін. Поєднання обох груп інтересів з ендогамністю етносоціальних спільнот засвідчує, що етногенез як процес появи і зникнення етносів не можна відривати від господарської діяльності, зміни суспільних систем, економічної і політичної історії та від природно-географічного середовища. Поєднуючись з біологічною природою етносів, ці фактори проявляються: у демографічних вибухах і розширенні території розселення новонароджених етносів; у підвищенні їх політичної, військової, адміністративної, культурної і релігійної активності; в ускладненні внутрішньої мозаїчності етносів; у змінах етнічних стереотипів, жорсткій регламентації поведінки та складанні нових культурно-побутових традицій і т.п. Це дає підстави стверджувати, що етногенез – це вся сукупність соціально-культурних і біологічних процесів, які проявляються при функціонуванні етносів від початків виникнення, на основі раніше існуючих компонентів, до складання обличчя етнічних спільнот та їх зникнення.

Етногенез як процес існування етносів в історичному часі засвідчує їх розвиток від появи на історичному небосхилі до сходження з нього. Кожен етнос існує в часі, а це означає, що він не лише зберігає традиції

шляхом передачі етнічної інформації від покоління до покоління, а й постійно змінюється.

Вивчення й уточнення етногенезу конкретних етносів, крім наукового, має ще і важливе прикладне значення, бо дає змогу зрозуміти як їх етнополітичний і етнокультурний стан, так і виявити причини етносоціальних протиріч, що часто маскуються під конфесійні, расові чи соціальні. Із сказаного випливає, що етнічна історія людства є багатостадіальним процесом і що в кожній із стадій відбуваються різні етногенетичні процеси. Такі процеси призводять до того, що на одному етнічному ґрунті можуть розвиватися різні етноси.

ЕКЗОТИЧНІ ТЕОРІЇ ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНЦІВ

Різноманітні “екзотичні” теорії етногенезу народів поширені на території пострадянського простору й характерні не лише для України. Республіки колишнього СРСР та народи Російської Федерації починають створювати національні версії минулого, формувати власний історичний наратив. Зростання націоналізму зумовило явище, яке можна назвати альтернативним поглядом на давню історію. Саме тому з'являються праці, які звеличують пращурів як славних героїв, котрі зробили неocenний внесок у формування людської цивілізації й культури. У наукових колах такого штибу книжки називаються “фольк-хістори” або література “нюу ейдж”. Подібні твори вже називають масовою літературою – це фантастика, фентезі, бойовики або “дамські” романи. Така література стала частиною масової культури і орієнтована на комерційний успіх. Сьогодні такі твори є дуже популярними у Росії, а Україна перетворилася на ринок збуту для праць не лише вітчизняних, але й російських псевдоісториків. Їхні книги заповнили український книжковий ринок і кількісно не поступаються науковій та науково-популярній історичній літературі. Вітчизняні пропозиції “фольк-хістори” бідніші за російські і представлені переважно патріотично націоналістичним жанром.

У книжках подібного жанру відтворюються різні версії фантастичної історії давнього українського народу, його вірування і внесок у формування світової цивілізації. Новітні міфотворці пропонують суспільству власні варіанти реконструкції історичної дійсності, що не мають найменшого наукового підґрунтя. Такі міфи, як правило, легітимізують право на територію, розвиток мови і культури. При цьому історична наука критикується, читачам доводять, що історики-професіонали не спроможні розкрити всю глибину історичного процесу, навмисне приховують від людей істину і вдаються до фальсифікацій. Так, письменник С. Плачинда характеризує вітчизняних науковців як шовіністів, космополітів та угодницько-малоросійських істориків, що не хочуть розповідати народові про давньоукраїнські держави пелазгів, венеців, етрусків, антів, укрів.

Основними джерелами, якими користуються новітні міфотворці, можна назвати Святе Письмо, “Велесову книгу”, давньогрецькі та індійські міфи, твори античних і середньовічних авторів, матеріали археологічних розкопок, власну фантазію, сни, “прозріння”. Наведемо для прикладу, таку цитату: “До рук Юрія Канигіна потрапили старовинні манускрипти з Тибету. Ці раритети й підштовхнули його до написання книжки “Шлях аріїв”. В одному зі старовинних пергаментів він побачив малюнок, що нагадував карту України. Побачив навіть річки того краю, де виріс, – Донець і Кальміус. На місці Києва стояла крапка, а під нею напис: Кі-юв (що у перекладі означає “Святе місце”). Мапа датувалася п'ятим століттям, а над містом сяяв... хрест. Науковець почав шукати відповідь на за-

питання: невже Київ вже тоді був охрещений? Але ж, за усталеними уявленнями, хрещенню України-Руси – тисяча років. Подальші дослідження дали Юрію Канигін право стверджувати: “Рідна історія починається з Андрія Первозванного, з його духовних проповідей, а нашу столицю заснували не Кий, Щек та Хорив, а значно раніше – воїни легендарного Аттили”. Методика інтерпретації історичних фактів у псевдодослідників полягає у притягненні фактів до власної концепції. Залежно від мети, добираються цитати з джерел і використовуються археологічні знахідки. Особливо часто для підтасування фактів і різноманітних спекуляцій залучаються матеріали трипільської культури.

У спільноті українських авторів міфологічного напрямку виділилося кілька імен, які стали відомі багатьом українцям. До цієї когорти належать Ю. Шилов, Ю. Канигін, І. Каганець, С. Плачинда. Твори цих авторів з’явилися у середині 90-х років XX століття, неодноразово друкувалися українською та російською мовами і стали відомими як широкому загалу, так і науковцям. Значну частину їхніх творів розміщено в мережі Інтернет на власних веб-сторінках або сайтах послідовників. Концепції Ю. Шилова, Ю. Канигіна, І. Каганця, С. Плачинди дуже схожі, хоча й мають певні відмінності. Основними ідеями їх теорій є такі:

- українці мають арійське походження;
- українська держава Аратта (Трипільська культура) дала культуру і писемність усім давнім цивілізаціям світу (Шумер, Єгипет, Давня Греція і Рим);
- наголошується на експансіонізмі давніх українців, які несли диким народам цивілізацію;
- українці приручили коня, придумали колесо, спілкувалися з космосом;
- антисемітизм: юдо-християни всіляко чинили і чинять змови проти здобутків давніх і нинішніх українців.

Щодо особливостей, то відзначимо, що, наприклад, Ю. Канигін висловлює стурбованість расовим питанням (вимирання Великої Білої раси і наступ Жовтої). І. Каганець видає “Журнал нової еліти “Перехід-IV”, у публікаціях якого стверджує расову вищість українців-арійців (саме арійців, а не аріїв, що зумовлює звинувачення у неонацизмі), доводить українське походження Ісуса Христа, Діви Марії та царя Давида.

Наукоподібні праці цих авторів неодноразово критикувалися фаховими істориками та археологами. Проте, зважаючи на пасивність професійних науковців, малотиражність наукових видань, така критика не стала відомою широкому загалу. Причому полемізувати з міфотворцями складно, адже йдеться про суперечку позицій, а не аргументів.

Окрім відомих авторитетів “фольк-історії” в Україні відзначимо кілька менш відомих імен в “альтернативній” історії. Киянин В. Петрук в авторському проекті “Велика Скіфія-Україна” вважає, що державницькі традиції України беруть свій початок у часи скіфів (VII – IV ст. до н. е.). Автор проекту, заслужений письменник і журналіст, стверджує, що “без національної містики, національних міфів не буває національної душі”, проте його спроби шукати європейські корені української державності у скіфській добі можуть викликати лише непорозуміння і здивування (стаття “Велика Скіфія-Україна як європейська країна”).

Спектр зацікавлень В. Петрука доволі широкий, однак, ознайомившись з його дослідженнями про походження українців і розвінчування імперських міфів, одразу впадає в око їхня антиросійскість і потяг до маніпулювання назвами (книга “Країна великочудя. Нова концепція походження народів без міфічної “колиски”, стаття “Велика Скіфія – Країна Оу. Скоуфь, Оукрайна, Роусь. Цифровий код”). Доволі екстравагантною є теза про те, що традиції державності Великої Скіфії-України через дві тисячі років продовжили запорізькі козаки.

Походження Русі, давньоруської народності не такі популярні у середовищі новітніх міфотворців, як давньоукраїнська держава Аратта – Оріяна – Пелазгія – Лебедія – Велика Скіфія – Сарматія. Наразі дискусія щодо єдиної давньоруської народності більше точиться у академічному середовищі (П. Толочко, Л. Залізняк). Давньоруський період української “фольк-історії” представлений прибічниками “Велесової книги”, проте цей напрям далеко не такий потужний, як у сусідній Росії, де сформувалася власна школа “велесезнавців”.

Апологетів, що вважають “Велесову книгу” джерелом до історії язичницької України багато (чимало науковців вважають цей твір фальсифікатом). У своїх реконструкціях її зазвичай використовують більшість українських міфотворців. Професійно означеною проблемою займається філолог і перекладач Б. Яценко. Історія “Велесової книги” нараховує понад півстоліття і її тексти у великій шані серед українських, російських, і, певно, білоруських неоязичників. Причому всі претендують на “авторство”: явлення “Велесової книги” з небуття – живе свідчення невмирущості, незнищенності українського народу” (Б. Яценко).

Приблизно те саме, тільки щодо свого народу, заявляють його російські колеги неоязичники. Наразі, існує проблема використання текстів “давньоукраїнської” “Велесової книги” під час викладання історії та літератури у школах та вищих навчальних закладах...

Через призму українського етно- і націогенезу варто поглянути на козацьку тематику. Звичайно, козаччина не має прямого стосунку до проблеми походження українців, проте ведуться пошуки арійських коренів культури “лицарів духу”. Козакам-характерникам починають приписувати волховські, знахарські та надлюдські можливості, які вони отримали від давніх предків антів-аріїв-русичів: характерники володіли секретами парапсихології та гіпнозу, зусиллям волі зупиняли кровотечу, а усі ці можливості були ними успадковані від давніх жерців чи навіть галльських друїдів.

Зустрічаються твердження, що мілітарні традиції доволі просто від давніх аріїв через Давню Грецію і середньовічних лицарів засвоювалися як звичайними козаками, так і волхвами-характерниками. Подібні праці про козацтво непрямо, але зачіпають проблему походження українців і свідчать про потяг авторів до наділення козаків арійськими коренями. Відзначимо, що і російські міфотворці починають втручатися в козацьку проблематику, заперечуючи існування українського народу...

Певні міфологічні схеми можна зустріти і в авторитетних наукових виданнях, які рекомендуються як довідники і прикладна література для учнів, студентів, вчителів, науковців. Так, літератор і художник В. Войтович намагається реконструювати давню українську міфологію та демонологію, проте в його дослідженнях наукові здобутки тісно переплітаються з тезами аматорів від історії. Окремі новітні теорії знаходять місце в його дослідженнях: “Артанія (Аратта, Артания, Оратанія, Оріяна) – за припущеннями деяких дослідників, одна з першоназв стародавньої України. Символами її були золотий плуг і ярмо, які згодом стали емблемою скіфів-сколотів. Етнічні ознаки Артанії розвинулися у трипільській культурі (V-III тис. до н.е.). За твердженнями деяких істориків, Артания вважається прабатьківщиною індоєвропейських народів. Арта (“Хлібне місто”) – столиця Артанії. Про цю країну повідомляють арабські географи IX-XI ст. як про одне з державних утворень давньої України: поряд з Артаниею називають Славію та Куявію зі столицею Куявою”. Згідно з посиланнями “деякими істориками” є Геродот та Ю. Шиллов, а сам В. Войтович підтримує арійську теорію походження українців. За його словами, своїми реконструкціями він “дає життя богам”. Під час написання своїх праць В. Войтович широко використовував “Велесову кни-

гу”, твори Ю. Шилова і власну фантазію (язичницький Стрибог на малюнку зображено з масонським знаком – око в трикутнику, майже долар!).

На противагу теоріям походження українців від часів трипільської культури, в нашій державі набуває поширення і псевдоісторична література, в якій пояснюється існування українців польсько-австрійськими інтригами та змовою ворогів слов'янської єдності (електронна бібліотека сайту “Русской Общины Украины”). У творах із красномовними назвами “Самостийная Украина: истоки предательства” (автор – А. Гліваковський), “Русь нерусская (Как рождалась “рідна мова” (автор – О. Каревін), “Химера”. Историческое расследование (“украинцы”: их происхождение, подлинная история и реальное настоящее)” (автор – С. Родін) та багатьох інших стверджується штучність існування українців і української державності: “настоящий реальный “украинец” – всегда ненавистник и злобный отрицатель всего Русского, непримиримый враг Русской Нации, Русского государства и Русской культуры. Этноним “украинский народ” обозначает не самостоятельный этнос, а этническую химеру, возникшую как результат духовно-психологической и культурной мутации незначительной части Русского Народа под воздействием агрессивной экспансии католического Запада”. У зазначених творах усіяко критикується новочасна українська міфологія, щоб підтвердити комплекс меншовартості, тупість і недолугість українців, їхню нездатність жити без підтримки “старшого брата”.

Окремо варто згадати про негативний вплив, який справляють російські псевдоісторичні книжки. Є праці, що стосуються етногенезу слов'ян, історії Давньої Русі, “нової хронології” А. Фоменка, коментування “Велесової книги” та ін. Відповідно українці споживають не лише власні, але й російські псевдонаукові теорії. Об'єктивно такі книжки виправдовують російський імперський експансіонізм і ставлять під сумнів життєспроможність Української держави.

Міфи про славетне минуле мають виховувати в людях патріотизм, самоповагу, згуртовувати націю для подолання кризових явищ. У всі часи у різних етносів завжди існувала власна міфологія про походження Землі, першопредків, легендарних засновників держав, міст тощо.

В Україні після здобуття незалежності, нівеляції комуністичної ідеології значно активізувалася міфотворчість. З'явилися фантастичні розповіді про походження українців. Основним споживачем подібного штибу літератури була і є освічена частина населення (але не фахові історики та археологи).

Сьогодні твори такого жанру або “фольк-хісторі” посіли своє місце у масовій культурі. Актуальною є проблема осмислення цього феномену, оцінення рівня впливу такої псевдоісторії на свідомість українців.

Міфотворча література дискредитує професію археологів та істориків, компрометує саму ідею наукового дослідження, пошуку істини. Проте, новітні міфотворці не зустрічають жорсткого опору з боку професійних науковців.

Подібні псевдоісторичні дослідження популяризуються через засоби масової інформації, інтегруються у навчальний процес. Перетворення здобутків академічної науки на фарс сприяє дезорієнтації суспільної свідомості, адже на імперсько-радянські міфологеми накладаються сучасні фантастичні теорії. Серед громадян формується скептицизм до наукових здобутків вітчизняних дослідників у питанні етногенезу українців.

Джерело: Кузьмук О.С.

Псевдонаукові теорії етногенезу українців та їхній вплив на суспільну свідомість // Стратегічні пріоритети: Науково-аналітичний щоквартальний збірник Національного інституту стратегічних досліджень. – 2009. – № 1 (10)

УКРАЇНСЬКА НАЦІЯ: МІЖ ВІЧНИМ І ДЕМАГОГІЧНИМ

*Перед кожною нацією є дилема: або перемогти, або згинути.
Дмитро Донцов*

На Заході найбільш поширене розуміння нації як нації етнічної і нації політичної. В українській політичній науці нація розглядається як тип етносу, соціально-економічна і духовна спільнота людей з певною психологією і свідомістю, виникнення яких відбулося історично і яким властива стійка сукупність сутнісних характеристик. До числа таких характеристик відносять: культурно-психологічні особливості людей, об'єднаних спільною долею, а також мова, звичаї, культура, релігія, політичні й неполітичні інституції, історія, з якою вони себе ідентифікують, і територія, яка формує відповідний спосіб буття.

Зрозуміло, що нація надто складне суспільне явище, щоб укласти його в прокрустове ложе тієї чи іншої дефініції. Нація – категорія історична, філософська, соціальна і політична.

До однієї з найскладніших проблем політології, етнології та націології можна віднести аналіз співвідношення етнічного, соціального та національного. Британський дослідник феноменів нації та націоналізму Ентоні Сміт вказував, що хоча між етносом і нацією існує “величезне історичне перекривання”, ці поняття суттєво відрізняються одне від одного. Так, окремі індивіди чи групи, що входять до складу того чи іншого етносу, не обов'язково мають проживати на “своїй” території (батьківщині), і їхня культура не завжди повинна мати громадянський характер, тобто бути спільною для всіх членів. Представники етносу часто не мають спільного поділу праці, єдиної економіки, юридичних прав та

обов'язків через те, що проживають у межах різних державно-політичних систем. З іншого боку, нації для своєї ідентифікації не потребують таких ознак, як кровна спорідненість, спільність мови і культурно-господарського типу та інших рис, необхідних для ідентифікації етнічної спільноти.

Формування етнічних націй пов'язане з “титulyним етносом”, тобто з тією етнічною спільнотою, яка зазвичай є найбільшою за фізичною чисельністю та найстарішим жителем певної території. Титulyний етнос є тим народом-етносом, який робить найвагоміший вклад у соціальну результативність життєдіяльності даного суспільства. Він є основним номінатором і дає своє ім'я не лише країні, а й державі та державно-політичним атрибутам владності – території і кордонам, природній специфіці й ландшафту, копалинам і шельфу, територіальним водам і повітряному басейну, дипломатичній службі і збройним силам, валютно-фінансовій системі й типові економіко-господарської діяльності, парламенту й уряду, мові офіційного спілкування і моделі культурного засвоєння людиною світу, торговельно-культурним і зовнішньо-політичним взаєминам народів тощо.

Коли немає “титulyного етносу”, нації формуються на політичній основі і розвиваються як нації політичні. Немає, наприклад, “титulyного етносу” в США, Австрії, Великій Британії, Мексиці тощо – у цих країнах суспільства багатоетнічні, але такі, в яких кожний народ-етнос добровільно і свідомо розчинився в загальній масі населення, виявляючи себе лише інколи і лише в культурологічному, а не в політичному сенсі, що в підсумку обумовлює формування в цих країнах “єдиної політичної нації”.

Виходячи з цього, сучасні націологічні концепції, як пише Е. Сміт, умовно можна поділити на дві частини: переніалістичні (від англ. *perennial* – “вічний”) і модерні.

Переніалісти у визначенні нації відштовхуються від “титulyного етносу” як основи, навколо якої формуються національні спільноти, і наділяють нації такими ознаками:

- мовна, культурна і духовна спільність;
- нація існує як вічний історичний феномен, який своїм корінням сягає глибокої історичної давнини і має спільний історичний міф;
- внутрішня органічна єдність;
- розглядається як цілісність;
- заснована на родовій приналежності.

На думку переніалістів, нації існували ще з часів родового ладу. Тому такі історичні періоди суспільної організації людства, як рід – плем'я – етнос, вони розглядали як етапи розвитку націй.

Модерністи, у свою чергу, вважають, що нації можуть виникнути лише в період нової (модерної) історії, тобто в XVI – XIX століттях. На відміну від переніалістів, вони стверджують, що етнічний і соціокультурний чинники не є визначальними у процесі формування націй, що

нація є, перш за все, політичним утворенням. Виходячи з цього, нація, на думку модерністів:

- політична спільнота;
- феномен нового часу;
- створюється механічно елітою, яка, у свою чергу, напрацьовує основні цінності і надбання, які стають ідейно-культурною основою консолідації нації;
- нація не має внутрішньої органічної єдності і консолідується на комунікаційній основі;
- на формування націй впливають і такі чинники, як урбанізація, масова освіта, активна участь у політичному житті;
- в націогенезі провідна роль належить політиці і законодавству.

Що стосується процесу формування українців як нації, то він не вписується в жодну з розроблених на Заході теоретичних схем, що, зрештою, значно ускладнює проблему. Зокрема, англійський славіст Ендрю Вілсон визнає, що українці є “несподіваною нацією”, поява якої викликала подив серед дослідників Заходу. Однак далі він пише: “Та, попри це, несподівана нація все ж є нацією – не більшою і не меншою мірою, ніж багато інших. Так само, як ми звикли із плином часу до незалежної Бельгії, до країн, що називаються Туреччина, Кувейт чи Словаччина, й не сумніваюся, що може б звикнули до незалежної конфедерації північних штатів чи до Курдистану, так само ми призвичаїмося до України” (Е. Вілсон. Українці: несподівана нація. – К., 2004).

Отже, Е. Вілсон вказує на модерний характер української нації і наголошує на слабкості, а почасти й розмитості самої етнічної основи, навколо якої б відбувався процес консолідації і подальшого розвитку українців як нації.

По суті, Е. Вілсон зводить у своїх оцінках українців до такої собі сліпої навіть не етнічної, а протоетнічної аморфної маси з характерними для неї негативними параметрами.

Таке розуміння українського етнонаціогенезу властиве не лише Е. Вілсону, але й іншим представникам західної націології, яка в методологічному плані прагне механічно переносити засоби сучасної етносоціології та етнопсихології на вивчення процесу націотворення в Україні. Але для розуміння цього процесу слід об’єктивно оцінити як минуле, так і сучасну історію українців. Нищення, русифікація (полонізація), нівелювання культури, підміна традицій і звичаїв радянськими святами та обрядами, як і ліквідація Київського християнства, не могли не відбитися на ментальності українців.

Необхідно мати на увазі, що на етнічну історію українців наклало специфічний відбиток їхнє географічне розташування на Великому степовому кордоні між Європою та Азією, і саме в цьому, на думку етнополітологів, і полягає кардинальна різниця історії українців та інших народів Європи.

Незважаючи на всю складність політичної історії, на українських землях завжди існував титульний етнос. Протягом багатьох століть етнічна субстанція українців не мінялася, а формальна зміна етнічного цілком не торкалася фактичного етнічного змісту поняття. Звідси випливає, що поширене в сучасних публікаціях жонглювання етнонімами українців на кшталт руси – руські – русичі – малороси – хохли – українці є, з наукової точки зору, абсолютно безпідставними і передбачає, перш за все, “демагогічну мету”.

Визнання наявності на українських землях титульного етносу значною мірою заперечує донедавна офіційна схема націотворення, згідно з якою націогенез розвивався за ланцюжком “етнос – народ – народність – національність – нація”. При цьому, у визначенні національності і нації значну роль відводили соціально-економічним орієнтирам, що теж не відбиває об’єктивної картини. Річ в тім, що соціально-економічні фактори стосуються не нації, а, передусім, держави, оскільки єдиний ринок формується не в межах етносу чи нації, а в межах держави, яка, в свою чергу, створює необхідні для цього соціально-економічні і політичні умови з метою його регламентування і захисту. Для українців, які переважну більшість своєї етнічної історії розвивались в умовах бездержавності, така схема теж не спрацює.

На думку українського філософа Володимира Кафарського, в періодизації процесу українського націогенезу варто дотримуватися тричленної формули: плем’я – народ або етнос – нація, з якої виникає свідомість, а саме свідомість племінна (трайбальна, від англ. tribe – плем’я), етнічна і національна. Адже рудименти трайбальної свідомості виявляються серед українців і до сьогодні. Зокрема, йдеться про реліктову свідомість гуцулів чи лемків, а на регіональному рівні – про галицьку, закарпатську, полтавську тощо, яка вже в умовах нового часу трансформувалася в субетнічну свідомість або самосвідомість.

При цьому слід зважати на поліетнічний характер процесу українського націогенезу та особливості формування української етнічної і національної свідомості. Зокрема, у процесі етногенезу українців брали участь представники іраномовних етнічних груп, починаючи із землеробських племен трипільської культури, скіфів і сарматів, а також готського, хазарського, варязького, балтського, тюркського та інших етнічних субстратів, які в складному історичному процесі міжплемінного політичного, економічного, біологічного і культурного взаємообміну сформували спільну мову, звичаї, традиції, культуру, а також міф про спільне походження слов’ян від Даждьбога.

Наступний міф, розроблений значно пізніше в дусі християнської традиції, знаходимо у “Повісті минулих літ” Нестора Літописця. Відповідаючи на запитання, “Звідки пішла та є земля Руська?”, автор “Повісті” виводить походження слов’ян із “Яфетового гнізда”.

Однак каталізатором етногенетичних процесів в Україні стали два фактори: хазарське національне гноблення і прихід норманів, що, зре-

штою, у період VIII-IX століть призвели до утворення Київської держави та формування давньоруської етнічної спільноти, а з часом субетносу і суперетносу.

За короткий історичний проміжок часу Київська Русь поширилася на значній території Східної Європи. До її складу, поряд із слов'янами, увійшли й інші етноси. Зокрема, на території Північно-Східної Русі жили племена угро-фінської мовної групи, на території Білої Русі і Новгород-Псковщини – племена балтів, які згодом, так само, як і угро-фіни, були засимільовані потужнішим слов'янським етнічним елементом.

Виникнення та подальший динамічний розвиток Київської Русі був продовженням загальноєвропейського процесу становлення державних утворень. Однак, на відміну від західноєвропейських держав, Київська Русь розвивалася за рахунок активного розселення, чому сприяло її географічне межування з малозаселеними територіями. Вже на середину XI століття Київська Русь стає за своєю територією найбільшою державою в Європі.

Одночасно з розширенням території в Київській Русі формується власна правляча та інтелектуально-духовна еліта. Яскравим віддзеркаленням цього служить твір митрополита Іларіона “Слово про закон і благодать”.

Однак обширна територія, а також обмеженість комунікаційних зв'язків та віддаленість від центру призвели до регіоналізації як суспільно-політичного, так і культурно-духовного розвитку Давньоруської держави. А брак єдиного інформаційного поля та нових шляхів сполучення не сприяв формуванню загальноруської свідомості – основна маса людності навіть не мала уявлення про розміри Русі.

Слабкий зв'язок з Києвом як єдиним духовно-адміністративним і політичним центром компенсувався з'явою регіональних етнополітичних центрів, які ще мали спільну мову, релігію і культуру. Однак у них вже виникла власна етнічна історія та історична доля. Все це далось взнаки в ході феодальної роздробленості другої половини XI-XIV століття.

Стосовно України, то тут існували два етнополітичні центри: перший в особі Києва, який, попри втрату свого значення як єдиного давньоруського політичного і духовно-адміністративного центру, ще залишався для всіх давньоруських земель центром релігійно-духовним і культурним; другим стало Галицько-Волинське князівство, куди, особливо після знищення Києва ордами Батия, перемістився центр духовно-політичного і етнічного життя українців.

У XIV-XV століттях під впливом несприятливих зовнішньополітичних обставин українці остаточно втрачають свою державність. В цих умовах більша частина українських етнічних земель опинилася під владою Литовської держави, а територія Галицько-Волинського князівства потрапила під вплив Польщі.

Все це загалом негативно вплинуло на етногенез праукраїнської спільноти, а втрата власної держави значною мірою загальмувала подаль-

ший етнонаціональний розвиток українців. Позбавлена державності, українська спільнота втрачає і власну аристократичну еліту, яка поступово інкорпорується до чужих державних організмів, а відтак зраджує інтереси українського народу.

Проте, незважаючи на всі ці негативні тенденції, українська етнічна спільнота не зникає. Саме в цей критичний період розпочинається процес чергового етнонаціонального піднесення, в якому важливу роль відіграє історично сформована свідомість. Зростанню національної свідомості українців періоду XVI – першої половини XVII століття сприяли такі чинники: загроза фізичного винищення українців як етносу з боку степових кочівників, польське національне та релігійне гноблення, а також національна зрада української еліти.

Початки етнонаціонального відродження знаходимо у військово-політичній сфері, пов'язаній з виникненням козащини. Згодом національне відродження переходить у сферу культури. В цей же час елемент національної свідомості проявився як захист в умовах конфронтації на двох рівнях: нижньому (етнічному) і вищому (ідеологічному).

За висновками українського історика Ярослава Дашкевича, до нижнього (етнічно-побутового) рівня належать:

- поширення самоназви “руський народ” у латинському варіанті “Natio Ruthena”;
- наявність національних стереотипів з образливим відтінком для характеристики інших народів: ляхи, москалі, жиди, турки, татари;
- переконання в існуванні спадкового фактора у вигляді особливості “руської мови”;
- наявність національних бар’єрів зі степом у вигляді Великого кордону; з Росією – постійна учать у війнах проти Москви; з Польщею та Угорщиною – мовні й релігійні; з Молдовою – мовний; з Білоруссю, яка не підтримувала козацьких повстань.

У свою чергу, вищий (ідеологічний) рівень становлять такі елементи:

- боротьба за національні справи з опрацюванням програми так званих вольностей для нації і відновлення історичних традицій;
- боротьба за офіційні державні права української мови;
- осуд національної зради;
- національна суть релігійних конфліктів з протиставленням “людей руського обряду” людям “лядської віри”;
- національне мотивування козацьких повстань, утворення національної адміністрації на території Запорозької Січі та прилеглих до неї земель.

Саме національне відродження другої половини XVI – початку XVII століття створило соціально-політичне, етно-духовне підґрунтя визвольної війни українського народу під проводом Б. Хмельницького.

В українському націогенезі Хмельниччина стала своєрідним рубіконом, під час якої була чітко визначено українську національну ідентичність. Створена Б. Хмельницьким українська держава сформувалася на

власній українській основі, охопила українські етнічні землі, виробила і практично втілила суто українську модель державно-правової системи, яка базувалася на козацькому полково-сотенному устрої. Поряд з цим, до влади прийшла нова українська еліта в особі козацької старшини, яка визначала подальший розвиток як внутрішньої, так і зовнішньої політики держави.

В цей же час в середовищі української еліти формується ідея розбудови незалежної української держави. Однак новостворена українська козацька держава з панівною українською нацією зустріла концентричну протидію Росії, Польщі, Туреччини і Кримського ханства, які сприймали її як загрозу для себе. Крім того, після смерті Б. Хмельницького українці опинилися на роздоріжжі свого національного розвитку, який в подальшому міг розвиватися за кількома сценаріями.

Перший сценарій стосується витворення єдиної східнослов'янської нації на базі злиття української та білоруської нації з російською. Реалізація другого сценарію пов'язувалася з перемогою асиміляційних (російських чи польських) ідентичностей, внаслідок чого український етнос мав остаточно зникнути. Третій сценарій пов'язувався з утвердженням окремих національних ідентичностей для кожної з більших етнічних груп (української, російської чи білоруської) або поява певних змішаних ідентичностей типу спільної "руської" ідентичності для українців та білорусів.

В силу відповідних політичних умов подальший націогенез українців розвивався за другим сценарієм. Після ліквідації української гетьманської державності наприкінці XVIII століття основна частина українських етнічних земель опинилася під владою російської держави, котра докладала максимум зусиль для ліквідації українців як етнічної спільноти. Дії російського царату вилилися в політику нищення української мови, культури та історії. Задля прискорення асиміляційних процесів російська влада заохочувала міграцію у промислово розвинуті райони півдня та сходу України вихідців з етнічних російських територій, які в короткий історичний термін фактично перетворювали промислові міста на центри масової русифікації.

За таких умов українська інтелігенція опинилася у досить скрутній ситуації. З одного боку, та її частина, яка піддалася асиміляції, відчувалася від українського села як єдиного на той час фундатора української нації. З іншого боку, та частина української інтелігенції, яка ще спромоглася зберегти українську національну ідентичність, почувалася чужою у панівному культурному світі. Все це загалом призвело до формування в масовій свідомості українців комплексів меншовартості і малоросійства, які закріпилися в ній на довгі десятиліття і результати яких ми відчуваємо і сьогодні.

Кінець XVIII та початок XIX століття ознаменувався географічним зовнішньополітичним розколом української нації, оскільки після першого поділу Речі Посполитої західноукраїнські землі опинилися під владою

Австрійської імперії, що призвело до порушення національної єдності українців, які жили в принципово різних державно-правових і цивілізаційних системах: кожна з цих частин української нації розвивалася за власною етнічною історією, що, зрештою, відбилося на їх мовно-культурних та ментальних особливостях.

Четвертий сценарій став логічним продовженням другого і був пов'язаний з національною політикою радянського тоталітарного режиму, який мав на меті ліквідувати ідентичні відмінності націй і народів, що входили до складу СРСР, і в такий спосіб сформувати нову радянську ідентичність, яка, до речі, виявилася дуже живучою, зокрема у Східній та Південній Україні.

Треба сказати, що і в ці часи націотворчі процеси не припинялися: згуртування в період російської революції, українізації, національно-визвольний рух в роки Другої світової війни, реалізація ідеї “народного соціалізму” в повоєнний період, “хрущовська відлига” формували національну свідомість та відроджували українство.

Здобуття Україною незалежності 1991 року докорінно змінило характер і напрям розвитку етнополітичних відносин. Титульний етнос (етнічні українці) з фактичної національної меншості, якою він був в умовах радянської системи, отримав можливість утвердити себе як нація в повному значенні цього слова. Чисельне домінування етнічних українців, які становлять близько 37 мільйонів чоловік (близько 72 % усього населення країни), як і їх особлива роль в українській історії та національно-визвольному русі, давала їм всі підстави для самовизначення в статусі єдиної державотворчої нації. Водночас суттєве перевищення частки поданих на референдумі 1 грудня 1991 року голосів за незалежність України над кількісною часткою українців давало підстави й іншим національностям, насамперед – росіянам, яких в Україні налічувалося 11 мільйонів (близько 22 % населення), вважати себе рівноправними учасниками державотворення. Визнання за етнічними спільнотами такого статусу знайшло своє закріплення в Конституції України та чинному законодавстві, зокрема в Законі України “Про національні меншини”, в “Основах законодавства про культуру” тощо.

Подальший розвиток етнонаціональних відносин, що відбувався в умовах економічної кризи, розчарування значної частини населення в політиці українського керівництва та психологічного тиску з боку Росії, характеризувався загальною стабільністю, але не завжди відповідав очікуванням основної маси населення України від проголошення незалежності.

Звичайно, складнощі перехідного періоду не могли не відбитися на міжетнічних стосунках. Особливо чутливою до цих питань виявилася психологія російської меншини, яка сформувалася як психологія панівної на евразійському просторі нації з відповідним комплексом ворожості до Заходу, схильністю до державного патерналізму, звичкою домага-

тися від інших народів повного підкорення їх національних інтересів інтересам Росії.

Внаслідок цього проголошена українським керівництвом орієнтація на ринкові реформи, свободу підприємництва, приватизацію та інтеграцію України у європейські структури викликала опір значної частини громадськості, ментальність якої пов'язана з Росією і яка не бачить свого майбутнього інакше, як в інтегративному зв'язку з нею.

“ХОХЛИ”: З ІСТОРІЇ ПСЕВДОЕТНОНІМУ

В усному побутовому мовленні офіційний етнонім інколи замінюється метафорою, псевдоетнонімом, або, інакше, – етнофолізмом, тобто прозвищем. Скажімо, німці прозивають французів “жабоїдами”, а французи німців – “бошами”. Чехів німці прозивають “чехеями”, а поляки німців – “швабами”. Італійців прозивають “макаронниками”, румунів – “циганами”, американців – “янки” і т. д. Проте, мабуть, ніде не вживається стільки і так інтенсивно глузливих етнофолічних назв народів, як у Росії. Вже автор “Історії Русів” відзначив це явище, характеризуючи російську солдатню: “Солдати тії, будиши ще тоді в сірячинах та лаптях, неголені і в бородах, себто в усій мужичій образині, були, одначе, про себе неврозуміло високої думки і мали якийсь паскудний звичай давати всім народам презирливі прізвиська, як от: полячишкі, татаришкі і так далі” (Історія Русів/Укр. переклад І. Драча. – К., 1991)...

Українців, відомо, здавна прозивають “хохлами”. “За тим дивним звичаєм, – продовжує автор “Історії Русів”, – взивали вони козаків “чубами” та “хохлами”, а іноді “безмозкими хохлами”, а ті сердилися за те, аж пінилися, заводили з ними сварки та бійки, а врешті нажили непримиренну ворожнечу і дихали до них повсякчасно огидою”. Хоча прийнято було висміювати нісенітницю в писаннях іноземців про Росію, і в той же час “не рахувалося гріхом користуватися заяложеним анекдотом, поголосом і байкою там, де мова йшла про “хахлів” і “хахландію” (Бурчак Л. Случайные заметки // Украинская жизнь. – 1916 – № 1). Вираз “Хахландія” замість назви “Україна”, серед російських інтелігентів у дореволюційну епоху був широко розповсюджений.

Етнофолізм (прозвище) “хахол” (“хахлушка”, “хахландія”) лексикограф В. Даль визначив так: “Хохол, украинец, малорос; хохлачка, хохлушка. Хохол гаупее вороны, а хитрее чорта. Хохол не соврет, да и правды не скажет. И по воду хохол, и по мякине хохол! Хохлацкий цеп на все стороны бьет (хохлы молотят через руку)” (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т. IV).

У той час коли “Словник української мови” вважає, що слово “хахол” – зневажлива назва українця (Словник української мови. – К., 1980. – Т. I), сучасний російський словник твердить, що хохол – “название украинца, первоначально унижительное, затем шутовское, фамильярное” (Словарь современного русского литературного языка. – М., 1965).

Причина утворення російського прозвиська “хахол” напрочуд ясна. У липні 971 року великий князь Русі Святослав Завойовник та візантійський імператор Цимісхій зустрілися на березі Дунаю. Історик Лев Диякон Калойський, присутній при зустрічі, залишив для нас такий портрет київського князя Святослава. Був він “помірного зросту, не дуже високого і не дуже низького, з кошлатими бровами та світло-синіми очима, кирпатий, без бороди, з густим надмірно довгим волоссям над верхньою губою (вусами). Голова в нього була зовсім гола, але з одного її боку звисало пасмо волосся – ознака знатності роду (оселедець). Міцна поти-

лица, широкі груди і всі інші частини тіла цілком пропорційні. Виглядав він досить суворим і диким. В одне вухо в нього було протягнуто золоту сережку; вона була прикрашена золотим карбункулом, обрамленим двома перлинами. Одяг на ньому був білий і відрізнявся від одягу інших воїнів лише чистотою”.

...Як бачимо з опису вигляду князя Святослава, він не носив бороди. Не носили бороди ні Хмельницький, ні Мазепа, ні інші гетьмани. Взагалі, українські селяни, як і польські, німецькі, французькі і т. д., на відміну від російських, не носили бороди. Для Сходу людина, яка голила бороду, міняла свою природу. “В процесі тривалих контактів склалася стійка опозиція між представниками латинського світу, що змінювали свою природну зовнішність і представниками світу православного, що намагалися зберегти її” (Флорія Б. Кто такой “хохол”? // Родина. – 1999. – № 8). Лише цар Петро I, повернувшись із-за кордону, власноручно стриг боярам бороди. У 1699 р. ним був виданий указ, що забороняв усім носити бороди, за винятком духовенства і селян.

Коли князь Святослав повертався з візантійського походу до Києва, намовлені греками печеніги напали на нього біля дніпровських порогів і Святослав загинув у жорстокому бою. У середині XVI ст. якраз там, біля дніпровських порогів, виникає славне народне військо – Козаччина. Дотримуючись княжої військової традиції, запорожці, так само як Святослав, голили голову і бороду, залишаючи вуса і чуприну. Як розповідали Д. Яворницькому старі люди, які пам’ятали козаків: “дівчата коси кохають, а запорожці чуприни”. На підставі численних зображень та великої кількості описів докладно відомо, як виглядав знак воїна – оселедець (козацька чуприна). “Вся голова голилась чи стриглась при тілі, над самим же лобом зіставалося кругле пасмо волосся пальців у три ширини. Волосся те часом відростало у довгу косу, котру можна було, зачесавши на лівий бік, або обнести кругом і замотати за ліве ухо, або просто довести до нього і замотати. Частіше, коли вона була не дуже довга, тільки спускалась за вухо, і її кінець теліпався на плечі. Така коса надавала лицю дуже войовничий вид і оригінальну красу” (Чуб і чуприна: Замітка для істориків, малярів і акторів // ЗНТШ. – 1901. – Т. 44).

Від цієї козацької чуприни, очевидно, пішла російська назва українців – “хахол”. “Наші предки, українські запорожські козаки, брили голову, а тільки на її верху лишали жмут волосся або чуб. Як Україна за Богдана Хмельницького злучилася з Москвою, прозвали нас царсько-московські нагайкарі на посміх “хахлами”, бо хахол значить на московській мові чуб” (Виселениць Гриць. Хто ми? – Троїцьк, 1918). З такою етимологією одностайно згодні всі мовознавці. У третьому виданні словника Даля походження назви “хахол” тлумачиться так: “По оселедцу, длинному чубу на темени бритой головы, какой носили в старину на Украине мужчины”. Взагалі в російській мові слово “хохол” означає “Торчащий клочок волос или перьев на голове” (Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1978). Його вживають у назві деяких видів птахів, тварин і рослин. Наприклад: хохлатый жаворонок. Хохлатый пингвин. Хохлатые антилопы. Хохлатый шалфей. Хохлатый лук тощо. Можна додати ще – хохлатая борода, хохлатые брови.

Необхідно сказати, що недавно появилася зовсім відмінна, тобто не російська, етимологія слова “хахол”. “Існує версія, що принизлива кличка українців “хохол” походить від татарського “хох олу” – “блакитножовтий”. За іншою оте “хох олу” можна тлумачити і як “син неба”. Ще існує і такий варіант: “хохол – коколь (тібетського походження), означає: вінець, корона, навершя”.

Роздумуючи над терміном “хахол”, в історіософічній розвідці “Две русские народности” тонкий знавець народного менталітету М. Костомаров дійшов такого висновку: “Скажу до слова, що з усіх тих назв, які надумували для нашого

народу, щоб одрізняти його від Великорусів, чи не більш за всі прийнялася назва “хахол”. Очевидечно, що прийнялася вона не своєю етимологією, а тільки через ту звичку, з якою вживають її Великоруси. Вимовляється слово “хахол”. Великорус розуміє під ним справжній народний тип. Перед Великорусом зі словом “хахол” устає чоловік, що говорить якоюсь певною мовою, має свої певні звичаї, свої обставини домашнього життя, своєрідну народну фізіономію”.

Доречно тут звернути увагу на те, що М. Костомаров підкреслив як треба правильно вимовляти кличку “хахол”. Згідно з фонетичними засадами українського правопису це слово в українських текстах слід писати через літеру “а”, бо так цей специфічний термін насправді вимовляється всіма (в тому числі й українцями). Адже за етимологічними засадами російського правопису пишеться “хохол”, однак читається “хахол”...

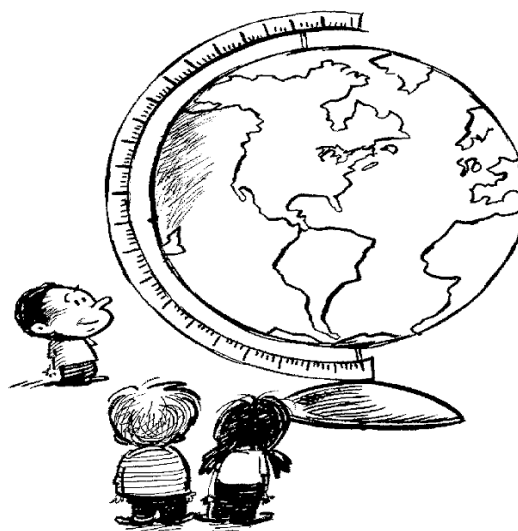
На початку ХХ ст. термін “хахол” в російській літературі та публіцистиці вживався повсюдно. Ось перший-ліпший приклад: “Хохломаны должны допустить, что или сходство двух наречий – велико- и малорусского – так близко, что оба они не что иное, как один и тот же язык, или что малорусские драматурги думают по-русски и в уме переводят русскую мысль по-хохлацки” (Суворин А. С. Хохлы и хохлушки. – СПб., 1907). Тодішня російська художня література густо наповнилась типами напівдебільних хахлів. Володимир Винниченко з цього приводу опублікував протест. “Кожен раз, – скаржився Винниченко, – беручи до рук російське оповідання про “хахлів”, як здавна прийнято в російській літературі обзивати українців, мене охоплює відчуття незручності, сорому і боязні. Завжди і скрізь в російській літературі “хахол” – трохи дурнуватий, трішки хитрун, неодмінно лінивий, меланхолійний і часом добродушний” (Винниченко В. Открытое письмо к русским писателям // Украинская жизнь. – 1913. – № 10). Розглядаючи українські типи в російській дореволюційній літературі, Л. Жигмайло стверджує, що “російська белетристика, відбиваючи у своїх творах типи українців чи “хахлів”, що випадково потрапили їм в поле зору все ще не виходить за рамки етнографізму і дає нам або образ смішного “хахла” простолюдина або інтелігента-українофіла неодмінно з “чубом”, у “вышитой сорочке”, що спльовує крізь зуби, старанно п’є “горилку” і за кожним словом згадує чорта” (Жигмайло Л. Украинские типы в русской беллетристике // Украинская жизнь. – 1917. – № 1/2).

Але було б несправедливим твердити, що всі поспіль російські письменники насміхалися з “хахлів”. Лауреат Нобелівської премії за 1933 рік, Іван Бунін, після поїздки на Україну, дав “хахлам” іншу оцінку. “Хохлы мне очень понравились с первого взгляда. Я сразу заметил резкую разницу, которая существует между мужиком великороссом и хохлом. Наши мужики – народ, по большей части, изможденный, в дырявых зипунах, в лаптях и онучах, с исхудалыми лицами и лохматыми головами. А хохлы производят отрадное впечатление: рослые, здоровые и крепкие, смотрят спокойно и ласково, одеты в чистую, новую одежду. И места за Курском начинаются тоже веселые: равнины полей уходят в такую даль, о которой жители средних и северных губерний даже понятия не имеют” (Бунин И. А. Рассказы. – М., 1983). Про знамениту п’єсу А. Чехова “Вишневый сад” І. Бунін сказав: “Где это были помещичьи сады, сплошь состоявшие из вишен? “Вишневый садок” был только при хохлацких хатах”.

*Джерело: Наконечний Є. П.
Украдене ім’я: Чому русини стали українцями. – Львів, 2001*

Розділ 2

НАЦІЯ У ТЕНЕТАХ ЕТНОЦЕНТРИЗМУ



ЕТНОЦЕНТРИЗМ: “СВОЇ” СЕРЕДЧУЖИХ

ЕТНОСТЕРЕОТИПИ: СОЦІАЛЬНІ МІФИ ЧИ КОГНІТИВНІ СХЕМИ?

УКРАЇНЦІ ОЧИМА РОСІЯН

АВТОПОРТРЕТИ НАЦІЙ: МІЖ РЕАЛЬНИМ ТА ІДЕАЛЬНИМ

НАЦІОНАЛЬНИЙ ІМІДЖ І ОБРАЗ ДЕРЖАВИ

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ: У ПОШУКАХ МАГІЧНОЇ ФОРМУЛИ

ЕТНОКРАТІЯ: ЛЕГІТИМІЗАЦІЯ ПАНУВАННЯ?

НАЦІОКРАТИЧНІ ІДЕЇ В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

ЕТНОЦЕНТРИЗМ: “СВОЇ” СЕРЕД “ЧУЖИХ”

Якщо теорія відносності підтвердиться, то німці скажуть, що я німець, а французи – що я громадянин світу, але якщо мою теорію спростують, французи оголосять мене німцем, а німці – євреєм.

Альберт Ейнштейн

Етноцентризм існував упродовж всієї історії людства. Коріння цього явища слід шукати в первісній історії суспільства. За однією з версій, це є суто біологічні, тваринні інстинкти та страхи, що залишились у людини від напівтваринних предків.

Учені, що працюють у галузі соціобіології та біополітики, передумовою етноцентризму вважають внутрішньогрупову афіліацію, що призводить до поділу світу на “своїх” і “чужих”, на “нас” і “них”. Як і в більшості тварин, афіліація в людини (від англ. affiliation – сполучення, зв’язок – прагнення особи бути в товаристві інших людей; потреба людини у створенні теплих, емоційно значущих відносин з іншими людьми) пов’язана з консолідацією групи як біосоціальної системи, що формує її територіальну поведінку. Інакше кажучи, людина, з одного боку, прагне до гармонійного життя всередині своєї спільноти, а з іншого – максимально ізолюватися від сусідів. Отож на основі внутрішньої групової афіліації формуються цілісність цієї спільноти й водночас певне вороже, ізоляціоністське ставлення до сусідніх. Саме тоді і починає проявлятися етноцентризм – схильність сприймати всі життєві явища через призму

своїєї культури та інтерпретувати з позиції своєї етнічної групи, яка розглядається як еталон, тобто при деяких перевагах. Для етноцентризму характерна співчутлива фіксація рис своєї групи, хоча вона не обов'язково припускає формування ворожого ставлення до інших груп. Негативний відтінок в етнічних стереотипах під впливом етноцентризму особливо часто з'являється за несприятливих соціальних і культурних обставин.

Уявлення про свою вищість і виключність ставали моральним виправданням завойовницьких війн чи асиміляції інших народів. Характерним прикладом етноцентризму в стародавній історії є протиставлення еллінського, а згодом і римського світу світові варварів (таке ж протиставлення існувало і в Китаї, Японії, словом, воно є характерним для будь-якого народу). “Раб і варвар, – писав Арістотель, – за своєю природою є одне й те ж саме... тому й говорять поети: “Елліни повинні правити над варварами...”. Для давньогрецької свідомості характерним було сприйняття інших народів – варварів – як неповноцінних людей, порівняння їх із домашніми тваринами чи рослинами. Водночас, себе елліни вважали “тупом землі”, що втілювалося навіть в географічних уявленнях: Еллада лежить “на півдорозі між сходом і заходом сонця”. Мислителі, що висловлювали протилежні думки, заперечуючи наявність у “варварів” якихось уроджених вад, піддавалися нищівній критиці, адже така точка зору ставила під сумнів достоїнства власного народу й виключність його культурних цінностей.

Приклад Еллади – це приклад розвиненої та могутньої держави, що проводила активну колонізацію. Проте навіть народи, що перебувають у пригнобленні, досить часто використовують ідеологію етноцентризму для збереження своєї самобутності. У такому випадку етноцентризм виступає ідеологічним захистом проти нівеляції і знецінення етносу (тобто збігається з патріотизмом). Так, євреї вважали себе богообраним народом протягом усього бездержавного періоду своєї історії, що послугувало, поряд із прагненням повернути собі “Землю обітовану”, об'єднуючим фактором територіально розпорошеного народу. Загалом міфи чи уявлення про богообраність, виключність є характерними для всіх народів. Навіть прийняття християнства, по суті, космополітичної релігії, не змогло викоринити цих уявлень.

Французький філософ епохи Відродження Мішель Монтень з приводу розповсюджених у його часи поглядів на “варварські” народи писав: “Я вважаю, що в цих людей, судячи з розповідей про них, немає нічого ані варварського, ані дикого, хіба що кожен захоче називати варварським просто незвичне. Адже, сказати по щирості, ми не маємо іншого мірила для всього правдивого і розумного, крім прикладів та взірців вірувань і звичаїв нашої рідної землі: тут завше найліпша релігія, найліпші закони, найліпші й найдосконаліші звичаї в кожній галузі”.

Саме етноцентризм спонукав китайського імператора Цяньлуна, навіть у період економічного занепаду Китаю наприкінці XVIII століття,

відправити англійському королеві Георгу III таке послання у відповідь на пропозицію останнього встановити між обома націями торгові зв'язки: “Наша Небесна імперія володіє всім удосталь і не має недостатку в продукції в рамках своїх меж. Тому немає необхідності ввозити вироби варварів з за кордону в обмін на нашу власну продукцію. Проте, оскільки без чаю, шовку і фарфору, які виробляються у Небесній імперії, європейські нації і Ваша країна обійтися не можуть, ми дозволили на знак прихильності забезпечувати іноземні торгові дома і, отже, дати Вашій країні можливість скористатися нашою добротою”.

На цьому прикладі можна переконатися, що Китай – Небесна імперія – розглядався як центр Всесвіту, за межами якого жили тільки варвари. Бути китайцем означало бути культурним, і з цієї причини решта світу повинна була ставитися до Китаю з належною пошаною.

Отже, етноцентризм впливає двояким чином: він укріплює відчуття єдності, долаючи суперечності усередині групи і об'єднуючи людей, навіть якщо вони розділені економічними конфліктами і соціальною нерівністю, й одночасно віддаляє людей один від одного, підсилюючи їх неприязнь до інших груп і спільнот.

На сьогодні проблемі етноцентризму присвячена ціла низка праць науковців. Зазвичай природу етноцентризму розглядають з позиції когнітивної категоризації. Усі групи сприймають одна одну з позиції “ми” і “вони”. Зазвичай “ми” – це уособлення чеснот, тоді як “вони” – зібрання вад. Власні добрі справи члени групи пояснюють своєю природною схильністю до чеснот, а хороші вчинки інших – простою випадковістю. І навпаки, якщо “ми” робимо щось погане, то лише випадково, а от “вони” здійснюють погане в силу своєї природної зіпсованості. Подібна асиметрія у сприйнятті себе та інших необхідна групам, як й індивідам, для підвищення самооцінки. Крім цього, існує ще асиметрична когнітивна категоризація “ми” і “вони”.

Виявлена дослідниками асиметрія сприйняття оцінки схожості й відмінності об'єктів дає можливість зрозуміти когнітивні причини формування етноцентризму. Суть ефекту асиметрії полягає у тому, що, порівнюючи два об'єкти, люди можуть цілком щиро думати, що один об'єкт схожий на інший (об'єкт А схожий на об'єкт Б), тоді як зворотної схожості не спостерігається (тобто об'єкт Б не схожий на об'єкт А). Наприклад, люди можуть стверджувати, що, припустимо, Донецьк схожий на Київ, а от Київ на Донецьк – ні. Або, наприклад, американці схильні вважати, що інші схожі на них набагато більше, аніж вони самі – на інших.

На думку етнопсихологів, вся справа у не однаковій “когнітивній наповненості” порівнюваних об'єктів, тобто “ми” і “вони”. Для кожного члена групи “ми” є важливою, багатою на асоціації категорія, досконало знайома, в яку він включає і себе, і яку він приймає як взірць для наслідування. Тоді як “вони” – це абстрактна, збіднена за змістом категорія, в якій може уловлюватися деяка далека схожість з “ми”. Тому по-

рівняння здійснюються асиметрично – “вони” схожі на “нас”, але не навпаки, причому “вони” можуть бути настільки когнітивно бідними, що всі члени групи будуть виглядати “на одне лице”. Так, європейцям всі азіати здаються абсолютно однаковими, але й європейців азіати важко розрізняють.

Щоправда, коли психологи вводили у дослідження ще одну незалежну змінну “колективізм – індивідуалізм”, то виявлялося, що маючи справу із собі подібними колективісти-японці меншою мірою, ніж індивідуалісти-американці, схильні розглядати себе як центр загальної уваги. Так, японці, які мають у порівнянні з індивідуалістичними й “егоцентричними” американцями більш колективістську орієнтацію, розглядають оточуючих як об’єкти, більш важливі й очевидно більш достойні уваги, ніж вони самі.

Отже, можна зробити висновок, що етноцентризм є логічним наслідком егоцентризму (що більш “егоцентричними” є індивіди, то більш етноцентричною є їхня поведінка).

Оцінки відмінностей між групами за типом “ми краще, вони – гірше” відомі з давніх часів. Ще на початку XX ст., розглядаючи явище етноцентризму, американський учений Вільям Самнер відзначав, що у свідомості людей існує тенденція використовувати стандарти своєї групи для оцінки інших груп, розташовуючи свою групу на вершині ієрархії, й розглядати інші групи як такі, що стоять нижче.

В. Самнер стверджував, що існує істотна відмінність між відносинами людей усередині групи і відносинами між групами. Виходячи зі своїх уявлень, він намалював таку картину первісного і безписемного суспільства: “Люди у цей час жили невеличкими групами, ділилися на безчисельні племена й об’єднання, і кожна група була цілком відокремлена одна від одної”. Всередині такої групи мали місце співробітництво, спільна робота, спільні ритуали тощо. Що стосується відносин між групами, вони завжди були напруженими, у них велику роль відігравали підозра і страх, недовіра до чужого. Історія людських груп є історія боротьби різних груп, історія поступового вироблення і консолідації чуття етноцентризму.

У праці “Народні звичаї” Самнер відзначав, що групи відрізняються одна від одної тим, що кожна група має свої звичаї і виробляє свої норми поведінки. Взаємовідносини у “ми-групі” будуються на основі злагоди. Приналежність до “ми-групи” визначає етноцентричні погляди на світ. Аналізуючи народні та моральні звичаї, Самнер підкреслює, що кожна група діє за принципом: “тільки її народні звичаї є правильними, і якщо вона бачить, що інша група має свої звичаї, то це тільки викликає презирство”.

Форми прояву етноцентризму бувають різними: від ідеї історичної місії й вибіркості власного народу до почуття потоптаної національної гідності, від патріотизму до шовінізму.

Наша власна культура задає нам когнітивну матрицю для розуміння світу, так звану “картину світу”. Якщо ми весь час живемо в одній культурі, то природним для нас буде вважати свою культуру певним еталоном. Сутність феномена етноцентризму в світі відносин “свій – чужий” можна пояснити, спираючись на думку відомого російського мислителя Миколи Трубецького: “При спостереженні над представником “не нашої” культури ми будемо розуміти із його набутих психічних рис тільки такі, які є й у нас, тобто зв’язані з елементами культури, спільними йому і нам... Психіка народів з культурою, яка несхожа на нашу, буде нам завжди здаватися елементарнішою, аніж наша власна”.

Дослідження з етноцентризму, яке провели дослідники під керівництвом американського антрополога Джозефа Кемпбелла, показали, що всім людям властиво:

- 1) вважати все, що відбувається у їхній культурі, природним і правильним, а в інших – неправильним;
- 2) розглядати звичаї своєї групи як універсальні: що добре для нас, то добре і для інших;
- 3) вважати норми, ролі і цінності своєї групи безумовно правильними;
- 4) вважати допомогу членам своєї групи і кооперацію з ними природною;
- 5) пишатися своєю групою;
- 6) діяти так, щоб представники своєї групи відчували себе переможцями;
- 7) відчувати неприязнь по відношенню до зовнішніх груп.

Ці ознаки етноцентризму мають місце за наявності сформованої позитивної етнічної ідентичності. Однак бувають випадки, коли стосовно своєї групи висловлюється скепсис і визнання вищості чужої групи. Це явище внутрішньогрупового приниження отримало назву етнічного самоприниження, або антиетноцентризму.

Багато культур саме поняття “людина” визначають через назву своєї культурної групи (племені), отже, люди з інших культур не сприймаються як “дійсно” люди. Так, для давніх греків люди, які не розмовляють грецькою, були “варварами” (від звукосполучення “варвар” – незрозуміла річ). Як відзначає Й. Г. Гердер, основною прикметою роду була мова, яка розвивається разом із розвитком роду людського, вона не могла бути однаковою для всіх, і тому “те саме родинне почуття, що колись було створило мову, ставши національною ненавистю, часто спричинювало відмінність, цілковиту відмінність мови. Він варвар, він говорить чужою мовою – ще один, такий звичайний, синонім”.

Ті ж погляди декларує Бань Гу, ханський історик I ст., стверджуючи, що “варвари жадібні й прагнуть вигоди... У них обличчя людей й серця диких звірів. Вони носять одяг, який відрізняється від того, який прийнятий у Середній державі, вони мають інші звичаї та звички, у них

інша їжа і напої, вони говорять на незрозумілій мові... Тому мудрий правитель ставиться до варварів, як до диких звірів”.

Загальне правило звучить так: що більшими є культурні та поведінкові відмінності, то більшим є потенційний негативізм їх оцінки. Тому деякі учені вважають, що порівняльний метод – глибинноцентричний за своєю суттю і часто – це інший спосіб розташування людей у тій же ієрархії на чолі з власною культурою. Усвідомлення власного етноцентризму є першим кроком до звільнення від нього.

З метою зменшення етноцентризму Д. Кемпбелл пропонує проводити перехресні кроскультурні дослідження, коли дослідник із культури А вивчає культури А і Б, а дослідник із культури Б – культури Б і А. Це дає можливість вичленити відмінності, які випливають із етноцентризму обидвох учених й переконатися у тому, що немає культурно-вільного психологічного інструментарію.

Етнопсихологи пропонують: коли ми бачимо варіанти поведінки, які здаються нам дивними, екзотичними і навіть неприпустимими, бажано спробувати подумати, що стоїть за ними? Що було такого в умовах життя, що стало причиною подібної поведінки? Якщо ми зможемо знайти зв'язок між місцем проживання і поведінкою, ми зможемо бути більш толерантними по відношенню до поведінки, яка нам не подобається. Можливо, в результаті мисленнєвого процесу ми зможемо сказати собі: “Якщо б я жив у цих умовах, можливо, я вів би себе так само, як і вони”.

Американський дослідник Девід Мацумото, розглядаючи явище етноцентризму, відзначає, що проблема полягає не в тому, чи існує етноцентризм, а в тому, визнають люди чи ні, що вони етноцентричні. Вирішення цієї проблеми, на його думку, можливе тільки у тому випадку, якщо людина виробить у себе гнучкість при взаємодії з іншими людьми, в той же час приймаючи свій власний етноцентризм.

Етноцентризм, за Мацумото, буває двох типів: гнучкий та негнучкий. Гнучкий етноцентризм не означає, що ми відмовляємося від власних культурних фільтрів, коли вчимося проявляти гнучкість, а знаходимо способи вносити у них додатки, щоб полегшити собі бачення світу з різних точок зору. Ми не втрачаємо себе у цьому процесі, чого обґрунтовано побоюються багато людей, – скоріше, ми набуваємо нові навички та знання.

Прикладом гнучкого етноцентризму можуть слугувати результати проведеного ще в 1959 р. Інститутом суспільної думки Геллапа кроскультурного дослідження в Афінах, Хельсінкі, Йоганезбурзі, Копенгагені, Амстердамі, Делі, Нью-Йорку, Осло, Стокгольмі, Торонто, Західному Берліні та Відні. У ході дослідження були поставлені такі питання:

- який народ має найвищий культурний рівень?
- в якого народу найсмачніша кухня?
- де найкрасивіші жінки?
- в якого народу найсильніше розвинута національна гордість?

Що стосується кухні, всі народи віддали перевагу власній. Найкрасивіші жінки, на думку берлінців – шведки, віденців – італійки, датчан – німкені, в інших країнах віддали перевагу власним жінкам. Греки, голландці, індійці, американці, норвежці, шведи, німці і австрійці вважали, що найвищий культурний рівень їхній власний. Що стосується національної гордості, більшість голосів зібрала Англія, тільки греки, індійці і американці назвали самих себе, а фіни – шведів. Очевидно, що люди в принципі здатні критично поставитися до своєї національної культури й позитивно оцінити щось чуже.

Альтернативою цьому процесу набуття гнучкості є негнучкий етноцентризм. Це поняття належить до традиційного уявлення про етноцентризм як нездатність вийти за межі власних культурних фільтрів при інтерпретації поведінки оточуючих. Негнучкий етноцентризм може корінитися у незнанні процесів, необхідних для набуття іншої культурної точки зору, або у відмові брати участь у подібному процесі. Важливо провести межу між етноцентризмом як загальним процесом, характерним для людей всіх культур, і гнучким або негнучким використанням цього етноцентризму у позитивному або негативному ключі.

Для того, щоб розрізнити, який тип етноцентризму властивий людині (зазвичай людина декларує гнучкий етноцентризм), потрібно запропонувати їй проінтерпретувати поведінку вихідців із іншого культурного середовища. Людина, яка дає оцінку поведінці “іншого” виключно з власної точки зору, дозволяючи собі такі висловлювання, як “Вони жахливі” або “От тому люди їх й ненавидять”, реагують негнучко. Та людина, яка інтерпретує поведінку з позиції гнучкого етноцентризму, скоріш за все, дасть інші коментарі: “Їх привчили так себе поводити” або “Не нам судити, що хороше, а що погане”.

ЕТНОСТЕРЕОТИПИ: СОЦІАЛЬНІ МІФИ ЧИ КОГНІТИВНІ СХЕМИ?



*Дехто уявляє, начебто цілком точно знає птаха,
якщо бачив яйце, з якого він вилупився.*

Генріх Гейне

Етнічні стереотипи є складовою соціальних стереотипів. Соціальний стереотип (від гр. – stereos – твердий і typos – відбиток) відносно стійкий та спрощений образ соціального об'єкта (групи людей, окремої людини, події, явища та ін.), що складається в умовах дефіциту інформації як результат узагальнення особистісного досвіду індивіду та уявлень, які прийняті в суспільстві.

Стереотипи є складовою частиною масової культури. Вони можуть формуватися на основі віку ("Молодь слухає тільки рок-н-рол"), статі ("всі чоловіки хочуть від жінок тільки одного"), раси ("японці не відрізняються один від одного"), релігії ("іслам – релігія терору"), професії ("всі адвокати – шахраї") і національності ("всі євреї – жадібні"). Існують також стереотипи географічні (наприклад, "життя в невеликих містах безпечніше, ніж в мегаполісах"), речові (наприклад, "німецькі машини – найякісніші") та ін. Стереотипи в більшості випадків носять нейтральний характер, проте при їх перенесенні від конкретної людини на групу людей (соціальну, етнічну, релігійну, расову) часто набувають негативного відтінку. Саме на стереотипах засновані такі явища, як расизм, сексизм, ісламофобія та ін.

Термін "стереотип" означає повторення, відтворення яких-небудь зразків у певній діяльності. Отже, поняття "стереотип поведінки" в застосуванні до етносу характеризує систему стійких звичаїв і традицій певного етносу.

Крім цього, відокремлення однієї національної спільності від інших не виключає наявності контактів між ними, спільної діяльності, у результаті якої етноси отримують певну інформацію один про одного. На основі цієї інформації формуються етнічні стереотипи, які є усвідомленням характерних, з точки зору певного етносу, ознак інших національних спільностей. Це усвідомлення здійснюється у формі побудови образу цієї етнічної групи. Отже, в етнічній психології поняття “стереотип” дуже часто застосовується як уявлення одного етносу про інший або ж власний народ.

Своїм походженням і популярністю у психологічній літературі термін “стереотип” зобов’язаний американському журналісту Уолтеру Ліппману, який вперше використав його в 1922 р. у своїй книжці “Суспільна думка”. Беручи інтерв’ю в різних діячів і представників широкого загалу з приводу тих або інших подій, У. Ліппман звернув увагу на те, наскільки різними можуть бути погляди на одну й ту саму подію та її оцінки. Він висунув гіпотезу про наявність упередженості, яка існує в певних стійких утвореннях, “pictures in our heads” (картинках у наших головах), які активно впливають на сприймання людей та подій. Перенесена на ґрунт сприймання групи ця думка доповнилась уявленням про те, що, згідно з цими “картинками”, члени будь-якої групи дуже схожі, практично ідентичні одне одному. Для фіксації цієї ідеї У. Ліппман запозичив з поліграфії термін “стереотип”, який там означає металеву пластину з рельєфними печатними елементами, яка застосовується для відтворення одного й того ж тексту за умов друкування великих тиражів. Він же запровадив вираз “соціальний стереотип”, який почав вживатися в розумінні певних схематичних культурно-зумовлених малюнків світу в голові людини, а функцією їхньою стали вважати економію зусиль під час сприймання різних соціальних об’єктів та явищ, а також захист певних культурних позицій та норм. Психологи взяли на озброєння цей термін і почали активно досліджувати сам феномен.

У. Ліппман виокремлював чотири аспекти стереотипів. По-перше, стереотипи завжди простіші, ніж реальність – складні характеристики стереотипи “укладають” в дві-три пропозиції. По-друге, стереотипи люди набувають (від знайомих, засобів масової інформації і ін.), а не формують їх самі на основі особистого досвіду. По-третє, всі стереотипи помилкові, більшою чи меншою мірою. Завжди вони приписують конкретній людині межі, якими вона зобов’язана володіти лише через свою приналежність до певної групи. По-четверте, стереотипи дуже живучі. Навіть якщо люди переконуються у тому, що стереотип не відповідає дійсності, вони схильні не відмовитися від нього, а стверджувати, що виключення лише підтверджує правило. Наприклад, зустріч з високим китайцем лише переконує жертву стереотипу у тому, що вся решта китайців – маленького зросту. Стереотип може змінитися і бути перенесений на іншу групу населення. Наприклад, американці на початку ХХ століття називали євреїв “довгоносими”. Проте згодом стало очевидним,

що далеко не всі євреї володіють видатними прикрасами на лицях. Нині цей епітет періодично вживають по відношенню до арабів.

Сучасні дослідники обмежують зміст етнічних стереотипів тими уявленнями та образами, що сформувались у певної спільноти щодо інших етнічних груп. Такі етностереотипи вважаються найрозповсюдженішими та найбільш вивченими, у подальшому їх назвали *гетеростереотипами*. Згодом визначення поняття “етнічні стереотипи” доповнили образами та уявленнями стосовно власної етнічної групи, які назвали *автостереотипами*.

Сучасні науковці виокремлюють чотири різновиди етнокультурної стереотипізації:

1) прості автостереотипи і гетеростереотипи (що ми думаємо про себе і про “чужих”);

2) переносні (projected) автостереотипи і гетеростереотипи (що, як ми допускаємо, “чужі” думають про нас і самих себе).

Не дивлячись на багаторівневість відображення, у всіх різновидах стереотипізації ставлення і поведінки відчувається єдиний стрижень. Навіть описуючи іншу націю, народ, за принципом бінарної опозиції, має на увазі самого себе, свої особисті характеристики, свої межі у поведінковому континуумі. Якщо “Вони” – ледарі, то “Ми” майже напевно – працелюбні (і навпаки, автостереотип далеко не обов’язково позитивний).

Французький науковець Паскаль Бодрі, що довгий час живе у США, опублікував книгу “Французи і американці: Інший берег”, в якій привів перелік якостей, якими, на думку французів, володіє типовий житель США. Американець – доброзичливий і товариський, галасливий, грубий, інтелектуально недорозвинений, працелюбний, екстравагантний, самовпевнений, повний упереджень, недооцінюючий досягнення інших культур, багатий, щедрий, нерозбірливий і вічно кудись поспішаючий.

У свою чергу, Херрієт Рошфор, американка, що живе у Франції, в книзі “Французький тост” привела перелік типових уявлень американців про французів. Французи користуються репутацією ледарів, що не говорять англійською з ідеологічних міркувань. Вони самовдоволені, неввічливі і неприветливі, проте, вельми попереджувальні до дами та артистичні. З ними дуже важко зближуватися. Французи живуть в бюрократичній соціалістичній державі і повністю залежать від урядовців. Вони не уміють воювати і американцям двічі доводилося рятувати Францію в 20 столітті. Крім того, французи неохайні, їдять равликів і жаб.

Отже етностереотип виступає як узагальнений, емоційно-насичений образ етнічної групи або її представників, який створено історичною практикою міжетнічних стосунків. Віддзеркалюючи бажання людей зберегти етнокультурну ідентичність, етностереотип відіграє важливу соціальну роль як фактор консолідації та фіксації етнічної групи.

Етностереотипи мають трикомпонентну структуру:

1) констатація особливостей етнічної групи – *когнітивний* (пізнавальний) елемент;

2) ставлення до цих особливостей, що зумовлює їхню оцінку – *емотивний* елемент;

3) формування певного типу поведінки щодо цієї етнічної групи *конативний* (поведінковий) елемент.

Дискусійним залишається питання щодо проблеми істинності, точності і відповідності реальності всіх стереотипних образів. Річ у тім, що Ліппман вважав неточність, а то й хибність стереотипних уявлень чи не найважливішою їхньою характеристикою. Його перші послідовники також інтерпретували стереотипи як “дезінформацію” чи “сукупність міфів”. Цей погляд довго домінував у науці завдяки тому, що аналіз етнічних стереотипів у перші десятиріччя зосереджувався на дослідженні негативно забарвлених упереджених образів ворогів, представників національних меншин та ін. (наприклад, у США переважно вивчалися стереотипи негритянського населення Америки, мігрантів з Мексики, Пуерто-Ріко і т. ін.). Лише з 50-х років набуває поширення гіпотеза американського психолога Отто Клайнберга щодо наявності в стереотипах певної частки істини. Пізніше цей погляд стає більш популярним. Зокрема, англійський психолог Генрі Теджфел стереотипізацію розглядає вже як певну раціональну форму пізнання, як різновид більш універсального процесу – категоризації.

Розгортання й поглиблення дискусії щодо істинності етностереотипів викликало появу нових проблемних питань, наприклад питання про те, що вважати критерієм їхньої точності. Тут також немає ще загальноприйнятих і усталених положень. Так було висловлено гіпотезу, згідно з якою ознакою й водночас мірою істинності стереотипу є ступінь його узгодженості з автостереотипом представників цього етносу. Для інших учених більш популярною є думка про те, що мірою істинності стереотипу може бути ступінь його узгодженості з гетеростереотипами інших етносів щодо цієї самої етнічної спільноти. Нарешті, ще одна спроба вирішення цього питання фактично взагалі знімає його з порядку денного, оскільки згідно з нею будь-який стереотип є істинним, бо правдивість його визначається не тим, наскільки точно він передає риси об'єкта, а тим, що він завжди відбиває якісь якості суб'єкта стереотипу – тієї групи, серед членів якої ці уявлення поширені.

Наступне дискусійне питання стосується чинників, що впливають на етностереотипи. Певною мірою воно є продовженням розглянутої проблеми, якщо її переформулювати так: чи залежать і наскільки етностереотипи від реальних якостей тієї етнічної спільноти, образом якої вони є (тобто від об'єкта)? Чи залежать і наскільки етностереотипи від характеристик тієї етнічної спільноти, серед членів якої вони поширені (тобто від суб'єкта)? Але зрозуміло, що цими аспектами зазначена проблема не обмежується. Так, у науковій літературі обговорюється питання про те, чи впливають (і якщо впливають, то на що саме і як) різні форми міже-

етнічних контактів. За “гіпотезою контакту”, чим більше, довше й глибше взаємодіють між собою етнічні спільноти, тим вищою буде істинність стереотипів, їхнє ототожнення з оригіналом. З іншого боку, теорії етноцентризму свідчать, що прямі контакти розмивають і порушують систему етнічних стереотипів. Проте обидва ці положення потребують додаткових пояснень, обмежень і уточнень. Наприклад, ще в 1954 році американський психолог Гордон Олпорт показав, що контакт дійсно сприятиме зменшенню негативного забарвлення етностереотипів, але лише за умови виконання трьох основних вимог: рівність статусу контактуючих груп; заохочення й підтримка міжетнічних контактів владою; наявність спільної мети, що зумовить певні форми взаємодії. Пізніше ці умови уточнювалися, коригувалися й конкретизувалися.

Гостро дискусійним як у нас, так і за кордоном залишається питання щодо співвідношення понять *“етнічний стереотип”*, *“упередження”* та *“забобони”*. Найприйнятнішою щодо диференціації цих понять є точка зору російської дослідниці міжетнічних взаємин Галини Солдатової. Розглянемо її докладніше.

Дослідниця підходить до поставленої проблеми через визначення понять ширшого контексту, зокрема поняття *“етноконтактна ситуація”*. Згідно з її поглядами, історія міжетнічних відносин – це безперервний ланцюг опосередкованих і неопосередкованих етноконтактних ситуацій, тобто соціальних ситуацій міжетнічного спілкування. Основою міжгрупової етноконтактної ситуації є суб’єкт-суб’єктна взаємодія, де суб’єктами діяльності й пізнання є етнічні групи чи їхні представники, які є носіями позиції групи. Етноконтактна ситуація поєднує щонайменше дві групові позиції, кожна з яких базується на власному соціокультурному досвіді, але кристалізується й розвивається не сама по собі, а в контексті міжгрупових взаємовідносин. Етноконтактні ситуації автор розглядає як когнітивно-комунікативні: метою міжетнічної взаємодії, що відбувається в них, є вирішення комплексу пізнавальних і комунікативних завдань, а репрезентація рішень можлива на рівні конкретних дій.

Когнітивно-комунікативний рівень етноконтактної ситуації (на противагу рівню конкретної поведінки) автор описує за допомогою поняття *“установчі міжетнічні утворення”* – соціально-перцептивні феномени етнічної свідомості, когнітивна структура яких має емоційно-оцінчне ставлення до різних етнічних груп і які характеризують рівень готовності до відповідних реакцій поведінки в ситуаціях міжетнічного спілкування. Саме до цих утворень і належать етнічні стереотипи, етнічні упередження та етнічні забобони.

Дослідниця розглядає етнічні стереотипи як родові поняття щодо двох останніх. Відображаючи прагнення людей до збереження позитивної етнокультурної ідентичності, етнічний стереотип відіграє важливу соціальну роль, як фактор консолідації та фіксації етнічної групи. Виходячи з поняття *“норми”* міжетнічного спілкування, коли основою взає-

модії в етноконтактній ситуації є соціокультурний діалог, причому діалог не просто двох груп чи двох особистостей, а діалог в їхньому образі двох контекстів, автор розглядає актуалізацію системи етнічних стереотипів як нормальну складову міжетнічного спілкування.

Зрушення в структурі етнічного стереотипу, що відбувається в результаті накопичення негативного емоційного заряду, і перетворення стереотипу в негативний, є, на думку дослідниці, початком існування етнічного упередження і передумовою формування забобону. Причинами такої трансформації можуть стати найрізноманітніші чинники, серед яких найважливішу роль відіграють соціально-економічні й політичні.

Етнічні упередження – перехідні утворення між такими стійкими структурами, як етнічний стереотип і етнічний забобон. Психологічною основою формування упереджень є поглиблення тенденції до перебільшення розбіжностей між власною та іншими етнічними групами, з одного боку, й мінімізація відмінностей всередині власної групи – з іншого, що зрештою веде до зміщення позитивного балансу в сфері соціальної перцепції на користь власної етнічної спільноти.

Наявність упереджень в етнічній самосвідомості особистості чи групи є передумовою й підґрунтям для формування етнічних забобонів. Як правило, перший тип установчих новоутворень не пов'язаний з відкритими ворожими проявами у поведінці, а активно репрезентується тільки на рівні вербальної поведінки і тільки в опосередкованій етноконтактній ситуації, тобто за відсутності прямого контакту з представниками різних етнічних спільнот. Упередження, залежно від ступеня концентрації негативного афективного заряду і від типу етноконтактної ситуації, відповідають таким формам поведінки, як уникання спілкування з представниками певних етнічних спільнот чи ухиляння від міжетнічних контактів у деяких сферах життєдіяльності. Феноменологічними індикаторами упереджень можуть слугувати стійкі переваги, що надаються представникам певних національностей.

За теорією нідерландського ученого Т. ван Дейка, якому належить провідна роль у дослідженні цього явища у лінгвістиці, етнічні упередження є когнітивними структурами, що формуються на основі поглядів, уявлень, переконань, стереотипів, цінностей людини як представника певної етносоціальної групи/спільноти. Наголошуючи на дискурсній природі етнічних упереджень, Т. ван Дейк указує, що їх слід пояснювати не лише через статичні когнітивні структури установок, а й через динамічні процеси, що відбуваються в ситуаціях реального використання такого роду інформації в мовленнєвих або будь-яких інших взаємодіях у соціальному середовищі. Вивчаючи дискурсні процеси та механізми творення етносоціальної реальності, науковець відзначає, що саме дискурс стає основним алгоритмом засвоєння та передачі людиною етно- та соціокультурного досвіду, а етносоціальні образи та відносини – конструкти, що генеруються в дискурсній взаємодії.

Поділяючи думку Т. ван Дейка, можна узагальнити, що етнічні упередження – це особливо організовані когнітивні структури, кожен компонент яких виступає не як окрема характеристика або відособлена ознака, а як мережа опосередкованих відношень, що відображають особливості конструювання цього явища як єдиного цілого в дискурсі. Структури етнічних упереджень когнітивно ускладнені. Це зумовлено наявністю в них не тільки специфічної інформації онтологічного плану, але й наявністю аксіологічних, оцінних фокусів.

Етнічні упередження виражають оцінку, що поділяють усі або більшість членів етнічної або будь-якої іншої етносоціальної групи. Суб'єктом оцінки, вираженої в упередженнях, може бути індивід як член етносоціальної групи та сама група або соціум у цілому, з погляду яких відбувається оцінювання. Об'єктом оцінки виступають не лише іноземці чи представники етнічних меншин, але також реалії, пов'язані з особливостями їхнього соціокультурного існування.

Етнічні упередження відтворюють ієрархічно організовану модель етносоціальних відносин; є ідеологічними конструктами, що експлікують систему ціннісних, етноцентричних переконань та поглядів про іноземців, виражених у формах суспільної свідомості певної етносоціальної групи.

Фрагменти етносоціальної дійсності, ціннісні, гетеростереотипізовані уявлення та переконання представників однієї нації про інші фіксують мовні одиниці та позначаються насамперед на способах номінації іноземців. Відображення етнічних упереджень виявляється у використанні негативно-оцінних одиниць на позначення чужинців. Такі номінативні засоби є, насамперед, етнофобізмами – етнонімічними назвами, спрямованими на приниження та грубу образу іноземців. Зазначені ономастичні одиниці належать до стилістично зниженої лексики та сленгу та відповідно позначені в лексикографічних джерелах.

Відтворюючи складний асоціативний потенціал упереджених уявлень одного етносу про інший, ці етнонімічні назви є засобами образного позначення іноземців, в основу творення яких покладено різноманітні номінативні моделі: скорочення вже існуючих етнонімів (Jap – японець; Paki, Pakki – пакистанець); їхні морфологічні перетворення (Amerasian – американець азіатського походження; Nigoricap – мулат напівкорейського, напівафриканського походження); використання власних імен на позначення усього етносу або його представників (Dago від Diego – іспанець, португалець, мексиканець; Ivan – росіянин); метафоричні (aubergine – афроамериканець, goose – єврей) та метонімічні (raghead – араб) переноси тощо.

Сферою функціонування етнофобізмів є насамперед неофіційне мовлення. Використання таких одиниць в інституційних видах дискурсу не тільки суперечить комунікативно-прагматичним нормам офіційного спілкування, але і є відкритим виявом ксенофобії, тобто ворожого та боязкого ставлення до чужоземців, їхньої культури, релігії, традицій то-

що. Саме тому політичні діячі, представники суспільних організацій, ЗМІ намагаються уникати використання етнофобізмів та будь-яких інших негативно-оцінних одиниць на позначення іноземців у своєму мовленні. Випадки вживання таких одиниць все ж таки простежуються в дискурсі вітчизняних і зарубіжних політиків.

Перехід від надання переваг до усвідомлення верхності власної етнічної спільноти над “чужими” призводить до появи національних забобонів. Процеси етносоціальної категоризації і міжетнічного порівняння в цьому разі відбуваються на основі різкого протиставлення, на жорсткій опозиції “свого” та “чужого”, коли потреби й інтереси власної етнічної спільноти протиставляються інтересам і потребам інших. У забобонах спостерігається поляризація структури, що збалансовує негативний афективний заряд щодо зовнішньої етнічної групи. Саме в стійкості структури криється причина того, що він погано піддається корекції під впливом раціональної інформації. Поляризація структури забобону робить його реальною суб’єктивною рушійною силою в ситуаціях міжетнічного спілкування. Останнє скорочує відстань між забобоном і поведінкою. Збільшення в забобонах емоційного заряду зумовлює ту ірраціональність, яка характерна для його регулятивної функції в міжетнічних відносинах. Поведінка, що відповідає рівню забобонів, має виразно дискримінаційний характер, наприклад якісь вчинки щодо обмеження можливостей, прав чи привілеїв, якими можуть користуватися члени етнічної групи, що дискримінується.

Отже, етнічний стереотип і етнічний забобон – це утворення різного порядку; їх не можна ототожнювати, а треба розглядати як різні регулятивні механізми. Причому оскільки трансформації етнічного стереотипу в його вироджені форми – результат, зумовлений “зовнішніми” причинами (економічними, соціальними, політичними, культурними), тому порівняно зі стереотипом забобони є більш “соціальним” міжетнічним установчим феноменом. Це означає, що його формування, як і його зворотні трансформації, значною мірою визначаються передусім конкретною суспільно-історичною ситуацією. Етнічні забобони – це симптоми хворого в соціальному плані суспільства, але їх можна подолати, як можна долати негативні соціальні явища в різних сферах життєдіяльності людини. Що ж до існування етнічних стереотипів, то воно природне, а тому неминуче доти, доки існують нації, народності та інші етнічні групи.

Сучасний американський дослідник Фред Джандт, автор книги “Вступ до міжкультурної комунікації”, відзначає, що в більшості випадків етнічні упередження використовують не для добрих цілей. Вони часто є зброєю пропаганди расизму і ксенофобії. Наприклад, антисемітська пропаганда, заснована на стереотипах, активно велася в Німеччині в 1920-1930-х роках – в результаті, німецький народ достатньо індиферентно і навіть схвально поставився до масового знищення євреїв.

У США довгий час в засобах масової інформації превалювали негативні стереотипи по відношенню до чорношкірих. У 2002 році Колумбійський університет опублікував результати свого дослідження про застосування смертної страти у світі. Як виявилось, суди були упередженими до певних груп людей. Наприклад, смертні вирoki в Північній Америці і Європі частіше ухвалюються в тих регіонах, де вищий відсоток чорношкірого населення. Шанс чорношкірого американця бути засудженим до виняткової міри покарання вище, ніж у білого, що зробив аналогічний злочин. Однією з причин цього вважаються расові стереотипи присяжних.

Етнічні стереотипи та упередження мають властивість видозмінюватися залежно від змінних умов. Так, упередження по відношенню до мігрантів і іммігрантів, як правило, базується на двох різних стереотипах. В період економічного спаду населення сприймає прибульців як загарбників, що відбирають у місцевих жителів робочі місця. В період економічного підйому, місцеві жителі звертають увагу перш за все на звичаї мігрантів, які суперечать місцевим традиціям. На якому б стереотипі не ґрунтувалася ненависть, вона призводить до того, що встановити довірчі і продуктивні відносини з ненависними групами населення неможливо. Найбільш складно боротися зі стереотипами, які існують у відносинах між двома етнічними групами, що мають давню історію конфліктів один з одним.

Бенджамін Барбер, автор книги “Джихад Проти МакСвіту”, вважає, що нинішня хвиля міжнародного тероризму багато в чому викликана стереотипами. Ісламський світ сприймає Захід як світ матеріалізму, споживача, нарцисизму, аморальності та ін. Природно, що подібні погляди є живильним середовищем для появи терористів.

Існують різні концепції походження стереотипів та упереджень. Одна з них зводиться до процесів когнітивної оцінки, категоризації та генералізації об'єктів, понять, людей та подій зовнішнього світу.

Один із засновників когнітивної психології, американський психолог Джером Брунер відзначав, що до найбільш суттєвих факторів відноситься те, що в кожному акті сприймання і кожній реакції на об'єкт чи подію зовнішнього середовища бере участь акт категоризації. Людина бачить світ, а, відповідно, й інших людей не такими, якими вони є, а відповідно до тих категорій, які їй відомі, щодо їх опису. Досліджуючи процеси пам'яті англійський психолог Фредерік Бартлетт зазначав, що люди без будь-якого спонукання, мимовільно, активно будують системи когнітивних репрезентацій зовнішнього світу, називаючи їх “схемами”, а потім модифікують їх. На основі таких схем людина класифікує та інтерпретує кожну нову інформацію, включаючи її в інтегральний образ сприйняття зовнішнього світу.

Ці закономірності можна, повною мірою, віднести і до міжкультурного сприйняття. В процесі визначення меж між своєю власною та “чужою” групою можна виділити чотири складові елементи:

1. В процесі категоризації соціального оточення індивіди ідентифікують себе з певною групою.

2. Усвідомлення приналежності до групи підкріплюється емоційним значенням (афективною оцінкою) цієї групи для своєї життєдіяльності та розвитку, що є важливим елементом процесу соціальної ідентифікації.

3. Прагнення до позитивної самооцінки та самоідентифікації особистості призводить до того, що власна група розглядається індивідом, як більш сприятлива для розвитку, ніж “чужа”.

4. Для підтримки позитивної самооцінки представники різних груп прагнуть максимізувати міжгрупову відмінність, встановлюючи, таким чином, максимальну групову дистанцію, яку можна назвати етнічною чи культурною дистанцією.

Основою формування почуття “Ми” як спільноти, етносу, нації є прагнення до пошуку своєї групи і подальша ідентифікація з нею. Тенденція приписування собі більш позитивних якостей, ніж представникам інших груп, описана в етнопсихології як явище етноцентризму. Іноді одні й ті самі властивості, що є характерними для представників своїх та чужих груп, видаються позитивними для своєї і негативними для чужої групи. Наприклад, пунктуальність як позитивна якість для власної групи, інтерпретується як небажаний крайній педантизм по відношенню до представників іншої групи чи, наприклад, підприємливість, для власної групи розглядається як позитивна якість, а по відношенню до представників іншої групи інтерпретується як крайня комерціалізація.

Процеси самоідентифікації, які є характерними при розмежуванні своєї та чужої групи, дуже часто призводять до виникнення негативних упереджень і стійких стереотипів у ставленні до представників інших груп, а процеси категоризації та стереотипізації стають складовими елементами соціального сприйняття. Стереотипи можна визначити як недостатньо диференційовані спроби включення іншої реальності в межі власного бачення. Дослідник стереотипів, німецький етнолог Герман Баузіґер, вказував на те, що “стереотипізація є необхідним і неминучим засобом досягнення власної ідентифікації”. Стереотипно сприймаються не тільки люди, але й об’єкти зовнішнього світу, взаємозв’язки між ними, процеси міжкультурної комунікації, риси характеру, тобто стереотипною є цілісна система стосунків людини і оточуючого світу.

Так як і засновник дослідження стереотипів Ліппман, Браузіґер вважає, що стереотипне сприйняття дійсності сприяє адаптації до оточуючого середовища, допомагає переробити потік інформації ззовні, описати складну і комплексну діяльність.

Стереотип іде до людини через різні канали, одним з них є мова. Мова – це код, це поняття, але це й момент стереотипності. В різних соціальних групах поняття можуть нести різне значення. Конвенція між людьми породжує стереотипи. Мова позначає певне поняття, а люди в

різних групах розуміють його по-різному. Властива певній культурі стереотипність закладається в культурно-спільнотне несвідоме, яке вкладається в ментальність етносу.

Коли ми говоримо про взаємодію міжкультурного характеру, стереотипи стають найбільш помітними тоді, коли вони надмірно узагальнено чи фальшиво впливають на певну взаємодію негативно чи навіть деструктивно. В таких випадках стереотипи можуть мати шкідливий вплив, тому що формують наші очікування, щодо поведінки інших людей. Якщо ці очікування є негативними, ми чекаємо несподіваної поведінки з боку членів “чужої” групи. Якщо, до того ж, вони надмірно узагальнені, можна передбачити, що більшість “чужих” буде поводитись так само. В той же час, ми менш схильні трактувати представника іншої групи, іншої культури як індивідуальність, яка має власні неповторні риси. Якщо стереотипи є фальшивими вони спричиняють людям страждання, є помилковими, а це призводить до непорозумінь та конфліктів.

Стереотипне мислення включене органічно в кожен процес пізнання. Таким чином, схеми мислення, тобто стійкі стереотипи, не обов'язково є показниками деякого “обмеженого” розуму, а лише відображають схильність до редукції (спрощення) інформаційної невизначеності тобто відображають адаптивну сутність людської психіки.

Адаптація як процес, характеризується двома тенденціями: тенденцією до збереження – досягнення рівноваги і тенденцією до зміни порушення рівноваги для досягнення нового. Дихотомія “збереження – зміна”, що характеризує дві тенденції особистості, проявляється в ситуаціях, що потребують оцінки, вибору та прийняття рішення. У випадку переваги тенденції до збереження людина прагне використати вже існуючі та перевірені способи поведінки і оцінки. Друга тенденція – до зміни – проявляється у прагненні особистості розширити діапазон своїх поведінкових реакцій по-новому оцінюючи ситуацію не боячись обрати новий спосіб поведінки, який був би адекватним щодо ситуативних змін.

Одним із перших емпіричних досліджень етнічних стереотипів був експеримент, проведений у 1933 році в Сполучених Штатах Америки Д. Катцем і К. Брейлі. Попередньо дослідники склали список особистісних характеристик. Досліджуванам (студентами Принстонського університету) пропонувалося вибрати з 84 рис, зафіксованих у списку, такі, які, на їхній погляд, найбільш характерні для кожної з 10 національних груп: американців, англійців, китайців, німців, ірландців, італійців, євреїв, негрів, турків та японців. В результаті цього дослідження було встановлено високий ступінь узгодженості в приписуванні респондентами типових для тієї чи іншої етнічної групи особистісних рис незалежно від того, контактували коли-небудь опитувані з особами цієї національності чи ні. Сукупність рис, обрана досліджуваними як характеристика певного етносу, відбивала, з погляду авторів методики, існуючий в американському суспільстві стереотипний образної національної групи.

Цікаво, що аналогічне дослідження, проведене Дж. Гілбертом у тому самому університеті через 20 років (у 1951 році), викликало серйозні заперечення у час-

тини студентів, у яких виникли сумніви щодо існування типових національних характеристик. Тому варіант, запропонований Катцем і Брейлі, в своїй первинній формі тепер використовується рідко. Він пережив певну трансформацію, яка полягала в переході від вибору особистісних рис з переліку, запропонованого експериментатором, до складання довільних портретів, тобто до самостійного, довільного формулювання респондентами набору типових характеристик будь-якої етнічної групи. При цьому число рис, що їх має назвати чи записати досліджуваний, залежно від мети експерименту може бути або жорстко обмеженим.

Етнічні стереотипи виступають своєрідним культурним бар'єром для захисту особистості й засобом її самоствердження як у своєму етнічному середовищі, так і в іноетнічному. Завдяки етнічним стереотипам представники будь-якого етносу можуть почувати себе безпечно в тому становищі, яке займають в соціальній стратифікації. У сучасному світі етнічні стереотипи включені в ідеологічну сферу і є ефективним інструментом ідеологічної боротьби.

Сучасні дослідження національних стереотипів виявляють зміни в баченні різними народами своїх сусідів – як близьких, так і далеких. Вивчення авто- і гетеростереотипів різних народів є особливо цікавим сьогодні, коли на європейській та світовій геополітичній (а отже, й ментальній) карті відбуваються значні зміни. Найпомітнішими ці зміни є серед мешканців країн пострадянського простору, особливо тих, які прагнуть зблизитися з об'єднаною Європою. У нових політико-економічних умовах поволі зникають старі історичні стереотипи сусідніх народів і на їхнє місце приходять нові.

Ці процеси, зокрема, добре помітні на прикладі польсько-українських відносин, що ґрунтовно описані Мирославом Труханом у монографії “Негативний стереотип українця в польській післявоєнній літературі” (Львів, 1992). У вступній частині названої праці аналізується історія “стереотипу злого українця в Польщі”, яка має кілька етапів. Спочатку польська шляхта, яка заволоділа Україною у XIV ст., вельми зневажливо ставилася до місцевого населення. “В очах шляхти, – зазначає Трухан, – було це “*robocze bydło*”, хлоп-хам, людиноподібна істота, в якій годі шукати душі, і вже тільки через те вона надається винятково до ролі кріпака й тяжкої фізичної праці...”. Таке ставлення до українців не могло не викликати народних повстань, щоб скинути ярмо закріпачення. Для позначення непокірних українців у польську мову ввійшло слово “гайдамака” – синонім грабіжника.

Коли летаргічний сон західних українців перервала “Весна народів” 1848 р., розпочалася гостра боротьба між “щирими українцями” – народовцями і “твердими русинами” – москвофілами (прихильниками орієнтації на Москву). За цих обставин у поляків формується негативний образ “українця”, який нібито “видуманий” австрійською владою для того, щоб знищити поляків. Відтоді слово “українець” набрало для польського вуха, звиклого до визначення “русин”, негативного звучання, ставши поняттям тотожним з полонофобом.

Стереотип “злого українця” набув нових рис після приєднання Західної України до відродженої польської держави. Цьому сприяла боротьба УВО-ОУН, у т. ч. терористичні акти супроти польських державних діячів. У цей час преса не раз закликала владу до рішучої розправи з “гайдамаками”, які, мовляв, є в змові зі смертельним ворогом Польщі – Німеччиною. Апогеєм протистояння поляків та українців сягнуло під час німецької окупації. Вважалося, що УПА створена не так для боротьби з фашистами, як для винищення осіб польської національності. Для зневажливої характеристики українців у хід були запущені прізвиська “бульбівець” і “бандерівець”. Українців звинувачували у бездіяльності, безпринципності і аморальності, “крайньому здичавінні”, для їх характеристики використовувався

образ “банди”, “української сокири” тощо. Особливо недобррозичливе ставлення до українського народу проявляли публіцисти й письменники, які колись проживали на українській території (так званих “кресах”), або ж там жили їх предки.

Як стверджують польські етнологісти, наприкінці ХХ ст. змінився на краще стереотип українців в очах поляків (щоправда, переважно представників молодого покоління). Так, протягом лише десяти років (1990–2000) візію оцінюваного негативно українця-націоналіста змінила візія українця-патріота, вже з позитивною оцінкою; зовсім маргінальним стало традиційне, зумовлене історично, стереотипне бачення поляками українця як “різуна”. Загалом у стереотипізації українців поляками почав переважати описовий і пізнавальний підхід над оцінним. Разом з тим на межі ХХ–ХХІ ст. з’явився “новий синдром українця – базарного торгівця”, який значною мірою повернув негативні характеристики. Виникли також нові стереотипні риси українця як особи, що приїздить до Польщі на заробітки.

Слід мати на увазі, що етнічні стереотипи, особливо політичні, істотно різняться в ієрархізованих і рівноправних поліетнічних соціумах. В умовах демократичного суспільства етнічні групи, маючи однаковий доступ до ресурсів, мирно співіснують, сприяють одна одній чи спільно розв’язують назрілі проблеми. В такій ситуації щодо партнерів формуються позитивні стереотипи: сторони взаємин вважають одна одну такою, що заслуговує довіря, є доброзичливою, дружною, сильною і розумною. Сприйняття партнера є вибіркоким, тобто в ньому здебільшого бачать кращі риси етнічного характеру і не зважають на недоліки. Однак, коли політична ситуація істотно змінюється: постає новий характер політичного режиму, формуються передумови конфлікту інтересів, або ж одна із сторін вдається до агресивної поведінки – характер гетеростереотипів радикально змінюється. Прикладом можуть бути відносини росіян і грузинів. У недалекому минулому на офіційному й неофіційному рівнях ці народи бачили один в одному дружнього, братнього партнера, однаково волелюбного, гордого і благородного. Однак після розпаду СРСР та громадянської війни в Грузії, коли Росія стала на бік абхазців і південних осетин, і Грузія втратила територіальну цілісність, росіяни та грузини в очах один одного постали віроломними й агресивними. Особливо негативізм у взаємних стереотипних поглядах народів проявився після їх кровопролитного протистояння в серпні 2008 року.

Отже, етнічні стереотипи в культурі міжетнічного спілкування мають програмуючий характер, тому що мають можливість передбачати можливі варіанти поведінки представників етносів у міжособистісних і міжетнічних контактах. Як елемент духовного життя суспільства культура міжетнічного спілкування припускає створення духовних цінностей особливого роду, у яких закріплені загальнолюдські стереотипи як обов’язкові умови взаємодії різних етносів.

Враховуючи природу й істотні ознаки етнічних/національних стереотипів, їх носіїв, об’єктів тощо, ці феномени можна типологізувати за такими ознаками:

- *за походженням*: стихійні (результати народної творчості) і штучні (продукти інформаційних технологій);
- *за суб’єктом чи носієм*: індивідуальні та групові (класові, регіональні, загальнонаціональні);
- *за об’єктом*: авто- і гетеростереотипи;
- *за сферами суспільного життя*: політичні, соціальні, правові тощо);
- *за об’єктивністю, правдивістю*: правдиві (істинні) та неправдиві (хибні);

- *за емоційним забарвленням*: позитивні, негативні;
- *за формою буття*: світоглядні, поведінкові; вербальні, образні;
- *за тривалістю існування*: коротко- й довготривалі.

За допомогою етнічних стереотипів культура людських відносин акумулює в собі досвід, набутий в процесі взаємодії етносів у різних сферах життєдіяльності – матеріальній, духовній, політичній – і тих конкретних формах взаємовпливу, які складаються в процесі цієї діяльності.

УКРАЇНЦІ ОЧИМА РОСІЯН

Існує припущення, що чим ближчі народи за походженням, мовою, історією, тим легше їм формувати свої взаємини і тим менше непорозумінь між ними є. Насправді, це не завжди так. Найбільш гострі й непримиренні конфлікти часто трапляються якраз між “своїми”, між тими, хто ближче, хто пережив більше спільних подій, які, проте, тлумачаться по-різному. Між такими етносами накопчується багато взаємних і невзаємних образ і кривд, неприємних спогадів та історичних поррахунків. На відміну від етносів чужих і далеких, що сприймаються як щось абстрактне і нейтральне, у вищенаведеній ситуації образа, завдана “своїм”, переживається тяжче, ніж завдана чужим.

Психологічно полякові легше пробачити англійцю чи іспанцю те, що не буде пробачено українцеві. І навпаки. Взаємини давніх сусідів, між якими немає надвисокого мовного і культурного бар'єру, завжди опосередковуються надмірними пристрастями, приматом емоційного над логіко-дискурсивним. Однією з найбільших пристрастей можна назвати дух суперництва, що змушує постійно порівнювати своє становище, своє минуле, свої успіхи і негаразди.

Причому між близькими етносами через їхню співмірність існує принципова можливість такого зіставлення, бо нікому не спаде на думку змагатися з тим, хто не має нічого спільного зі своїм опонентом. У цьому сенсі найбільш проблемними для українців є відносини з росіянами. Великі періоди співжиття в межах різних державних утворень (Київська Русь, Гетьманська доба після Переяслава, Петербурзька імперія, СРСР), близькість мови, культури, релігії тощо створюють об'єктивно (не кажучи вже про суб'єктивні зусилля російських політиків) постійну загрозу асиміляції, розчинення українців як самостійного і самобутнього етносу в російському етнічному масиві.

За часів імперії деякі етноси могли відгородитися від асиміляторів мовою (як, наприклад, естонці), чи релігією (як, скажімо, татари). Чим могли відгородитися українці, аби не зникнути як народ, не залишивши сліду, як описані київським літописцем авари – “погибоша аки обри”?

Ця вкрай болюча проблема сьогодні не менш актуальна, ніж у минулому.

Асиміляторському тискові росіян на українців сприяють і усталені стереотипи російської свідомості щодо українців. Ці стереотипи масової свідомості, стереотипи побутові, вуличні закріплюються професійною культурою (красне письменство, театр, живопис, історіографія, журналістика тощо) і вона, вже своєю чергою, починає справляти зворотний вплив на масову свідомість. Такі стереотипи щодо українців побутують не лише серед плебсу, але й серед високочолої російської інтелігенції.

По-перше, йдеться про переконання, що усі відмінні риси (мовні, культурні, традиційні, ментальні) українців є ознаками не етнічними, а суто соціальними, ознаками сільського походження, котрі повинні зникати геть в умовах міського

життя, і якщо цього не відбувається, то це свідчить лише про вперте небажання диваків чи фанатів долучитися до надбань прогресу, котрий може здійснюватися виключно в російських етнокультурних формах.

З цим першим стереотипом пов'язаний і другий – стереотип архаїчності, відсталості, абсолютної традиційності, орієнтації на минуле. За російськими уявленнями, надбання української культури можуть бути більш чи менш цікавими, але то завжди надбання вчорашнього дня, то завжди історія.

З цього стереотипу архаїчності випливає і наступний стереотип, який стверджує, що українська культура є феноменом однозначно фольклорним. Через загальне невігластво щодо цієї культури росіянам (особливо громадянам Росії) важко уявити собі її професійну складову, тим більше, що за радянських часів репрезентація українських культурних досягнень відбувалася здебільшого у вигляді фольклорних заходів.

У російській культурі вкорінилося поблаглииво-іронічне ставлення до українців, як до людей простих, елементарних до примітивності, дещо хитруватих, з цілком одномірним, лінійним мисленням, таких собі “пейзан” без жодних психологічних проблем і особливостей. На початку XX ст. це було продовженням “українофільських захоплень” російського суспільства ще початку XIX ст., коли у російській свідомості побутував екзотичний образ “поющей и пляшущей” Малоросії, коли такої великої популярності зажили “Малоросійські повісті” Гоголя. Але реальна, драматична, складна і часто-густо психологічно вельми заплутана і неоднозначна, історія України залишалася поза полем зору російської громадськості. Ця історія розглядалася як екзотичний прояв, місцевий варіант, додаток до російської.

Українці не сприймалися як щось самостійне, самодостатнє і самоцінне. І подібні погляди зберігаються в російському середовищі й дотепер. Росіянам дуже важко повірити, що українці є самодостатнім народом, що цілком здатний існувати без покровительства російської держави.

Ну, а як виглядав і виглядає українець у російському красному письменстві, тоді ж написав В. Винниченко у своєму “Відкритому листі до російських письменників” і з того часу цей текст не потребує, на жаль, змін і редагування, викликаних новими реаліями, бо таких реалій ще не з'явилося: “... на сумну схильність до “хохлацьких” анекдотів страждають, за не багатьма винятками, всі російські письменники. Особливо ж вона набула загрозливого, майже епідемічного характеру за останні кілька років. “Хохол” неодмінно знайдеться у кожного белетриста”. І яким же він постає в уяві російського, у даному випадку освіченого, товариства?

“Завжди і скрізь “хохол” – трохи дурнуватий, трохи хитруватий, неодмінно ледачий, меланхолійний і часом добродушний. Про інші властивості людської психіки у “хохлів” із цих оповідань зовсім не чути. Більше тридцяти мільйонів їх, а така дивовижна нерухомість і однобічність розвитку. Що не постать, то або незграбний дурень, то дурнуватий ледар, або ледачий пройдисвіт. І зрідка-зрідка це недалекий, сентиментальний, незлий телепень, на кшталт “хохла” у М.Горького”. Незважаючи на те, що комуністичний режим, виходячи з тактичних міркувань, був змушений формально визнати українців окремим народом, а українську мову – окремою мовою, уявлення багатьох росіян про українців залишаються на тому ж самому рівні імператорської Росії.

Коли часопис “Украинская жизнь”, що видавався на початку XX ст. російською мовою в Москві з метою ознайомлення росіян із реальною історичною Україною і українцями, провів анкетування російських інтелігентів, то лише двоє

були здатні трактувати українців як представників іншого народу, переконання решти втілює анонім, який назвався “журналістом”:

“Ну, звичайно, малоросійська автономія, якщо вона стане на політичний порядок денний, буде вужчою від автономії польської і фінляндської. Думати так спонукає те міркування, що поляки і фінляндці – народи з власною історією і культурою, а малороси, українці – етнічний різновид без помітного минулого”.

Цікаво, що й сьогодні в російському суспільстві не змінилося не тільки ставлення до українців, не змінилася навіть аргументація і логіка заперечення. Ось визначний російський мислитель і публіцист початку ХХ ст., професор і князь Є. Трубецькой. Відповідаючи на анкету українського часопису, ця безперечно розумна і прекрасно освічена людина вразила такими “аргументами”: “В Україні я не почувуюся за кордоном, а тому вважаю однаково примарним і “великоруський” і “український” народ. Таких зовсім немає у світі”. Навряд чи шановний професор ризикнув би навести подібний “аргумент” стосовно інших країн і народів...

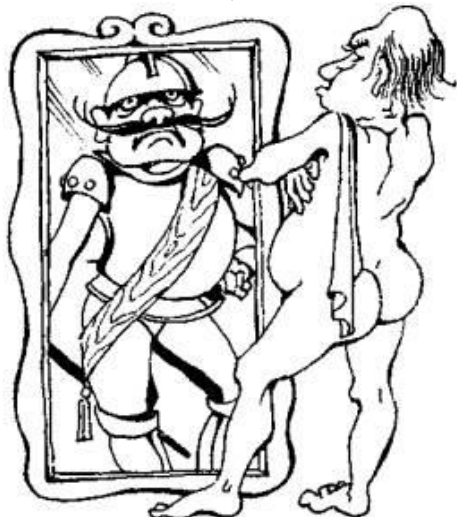
Російська свідомість живиться щодо України кількома міфами, що “компенсують” брак реальних знань і справжнього розуміння. Міф перший: “не було, немає й бути не може”, Україна то є вигадка закордонних та місцевих росієнависників. Міф другий: українці – регіональна група росіян із суто обласними особливостями. Міф третій: ніякої української проблематики поза російським контекстом бути не може. Міф четвертий: існування України поза Росією і окремо від неї – абсурд, нонсенс, щось протиприродне. Міф п’ятий: будь-яка боротьба українців за самостійність є не суверенною справою народу, а наслідком іноземної політичної інтриги. Російська свідомість схильна бачити Україну не такою, якою вона є, а такою, якою вона хоче Україну бачити. Це породжує упереджене ставлення до України як до псевдодержави, до псевдокультури, псевдосуспільства тощо. А українці сприймаються як псевдонація, що проявляється в постійному глузуванні з українців у сучасній російській масовій культурі, у культивованому національному хамстві російського соціуму, спрямованому проти українців.

Але хоч би скільки ображав українців цей абсолютно принизливий і неприйнятний імідж у російській свідомості, будь-які скарги і демонстрації обурення будуть цілком марні. Етнічні стереотипи змінюються лише під тиском реалій. Успішною розбудовою власної держави, нації, культури і економіки наші співвітчизники змусять російську свідомість створити зовсім інший, шанований і престижний образ українця. Згадаймо, що аж до початку ХХ ст. у Росії дуже зневажливо ставилися до фінів, яких уважали нерозвинутим, провінційним народом, називали “чухной”, “чухонцями”. Навіть Пушкін писав: “приют убого чухонца”. Але сьогодні Фінляндія є однією з найбільш цивілізованих і розвинутих країн Європи, тому росіянам не спадає на думку вправлятися в сумнівних дотехах на адресу фінів, що далеко їх випередили в економічній і соціальній сфері. Проте визнаймо чесно, що поки що Україна дає чимало підстав, насамперед, її політична і бізнесова “еліта”, для не дуже шанобливого ставлення до себе, часто-густо демонструючи вражаючу самонеповагу. Коли українці навчаться шанувати самих себе, це одразу позначиться й на ставленні до України інших націй.

Джерело: Лосев І.

Українці очима росіян: що таке етнічний стереотип і як його подолати//
<http://religions.unian.net/ukr/detail/461>

АВТОПОРТРЕТИ НАЦІЙ: МІЖ РЕАЛЬНИМ ТА ІДЕАЛЬНИМ



*Призначення дзеркала не в тому, щоб на ньому малювали.
Томас Маколей*

Кожен народ має певні стереотипні уявлення не лише про “інших” (передусім про сусідів), а й про самого себе. Цей автостереотип (self-image) ніколи не буває точним хоча б тому, що “реальний” образ народу – це теж певна абстракція, доволі невизначена і мінлива. Але він не був би також абсолютно хибним хоча б тому, що справляє зворотний вплив на поведінку, на “реальний” образ народу, котрий свідомо чи підсвідомо достосовується до свого уявного self-image.

Як правило, автостереотип кожного народу у поміркованих дозах поєднує позитивні і негативні риси, зрозуміло, з переважанням позитивних. Європейці можуть вважати американців пихатими й зарозумілими, тимчасом як подібні риси у себе трактують як гордість і почуття гідності; українці вважають росіян неробами й брехунами, тимчасом як себе просто повільними, вайлуватими і хитруватими; англійці називають ірландців гіркими п'яницями, себе – просто любителями випити тощо.

У здорової нації позитивні риси ніколи не абсолютизуються й не доводяться до беззастережної самозакоханості, але й негативні ніколи не поширюються на “смертні гріхи”, обмежуючись лише дрібними і загально вибачливими “грішками”. Словом, автостереотип має, як правило, напівсерйозний чи напівгумористичний характер і як продукт міфомислення він належить до поцейбічного світу, до “космосу”, тимчасом як стереотип “інших” традиційно належить до хтонічного світу, до “хаосу”.

У рамках “космосу”, “ойкумени”, “цивілізованого світу” автостереотип закономірно гармонізується, “оцивілізується”: негативні риси пом’якшуються, згладжуються, загалом гармонійно поєднуються з позитивними. І навпаки, у рамках “хаосу”, “потойбіччя”, “світу варварів” стереотип “чужака” екстремізується: негативні риси загострюються, шаржуються, а позитивні, якщо й визнаються, то все одно набувають негативного, загрозливого для “поцейбічної” цивілізації забарвлення. Європейці, скажімо, готові визнати за росіянами певну вітальну енергію, одержимість, “загадковість душі”, однак сприймають ці в принципі позитивні чи амбівалентні риси передусім як загрозу для власної цивілізації – в контексті російського експансіонізму; подібно сприймаються й позитивні цінності мусульманського світу; навіть позитивні риси японської цивілізації сприймаються у Європі й Америці з певною настороженістю: домінуючим є все-таки “хтонічний” стереотип “азіатської жорстокості” і “потойбічної” експансії.

Зрозуміло, що у відкритих суспільствах, всі ці релікти архаїчного міфомислення не складають великої небезпеки вже в силу самої відкритості тих суспільств, вільне циркулювання інформації, домінування ліберально-демократичних цінностей, правова свідомість і, зокрема, пріоритет прав людини, відповідна освіта, наука, культура мінімізують негативний вплив стереотипів на ідеологію, політику, маргіналізують їх у суспільній свідомості, обмежують функціонування навіть на рівні побуту регламентуючим поняттям *political correctness* (політичної коректності).

Дослідники вказують, що нині в Україні співіснують два діаметрально протилежні автостереотипи: гіпертрофовано-негативний і, на противагу йому, гіпертрофовано-позитивний. Перший стереотип, в літературі досить докладно описаний як “комплекс малоросійства”: визнання значною частиною населення своєї вторинності і підлеглості (генетичної, історично-культурної, політичної, економічної, інтелектуальної) щодо “старшого брата”, щодо “великого російського народу”.

Цей стереотип формувався впродовж багатьох століть. Відповідно до цього стереотипу, український народ трактується як “побічний продукт” історичного розвитку, таке собі “історичне непорозуміння”, результат “зовнішньої інтриги” (польсько-німецько-австрійської), натомість росіяни є коли не єдиним, то принаймні головними спадкоємцями Київської Русі, “великим народом” (“богоносцем” у царські часи, “оплотом світового революційного руху” в радянські часи), тобто народом зі спеціальною історичною місією – об’єднати довкола себе усіх слов’ян (“слов’янофільство”), європейців і азіатів (“євразійство”), весь світ (більшовицька “світова революція”). Звісно, що в контексті такої ідеології українці автоматично зараховуються до народів “неісторичних”, “безперспективних” і, взагалі, трактуються як така собі гілка єдиного руського (російського) древа, відчачнута від нього лихими історичними силами, а

проте в усі часи сповнена іманентного прагнення знову з тим древом зростися і, врешті, злитися.

І під польським, і під російським правлінням українці перейняли й інтерналізували негативні проєкції домінуючих культур, зокрема – комплекс неповноцінності (культурної, цивілізаційної, моральної). Найпоширенішою проєкцією з російського боку стали образи “поющей и пляшущей провинциальной Малороссии”, “хитрого малороса” (простакуватого, неосвіченого, але меткого, шахраюватого і зрадливого) та “хохлацької галушки” (щось на зразок прізвиська “нігер” у США).

Тим часом із польського боку сформувався й утвердився стереотип українців як бандитів, насильників, анархістів, тупих, неотесаних варварів, яких не торкнулась цивілізація. Відчуття власної неповноцінності й аморальності (зокрема підступності), проєктоване колонізаторами впродовж тривалого часу на українців, є сьогодні чи не найболючішою частиною колоніальної спадщини цього краю. Глибоко інтерналізоване у колективній психіці (взяте на віру) і трансформоване у негативний власний образ (self-image), це відчуття істотно ускладнює процеси життєдіяльності етносу.

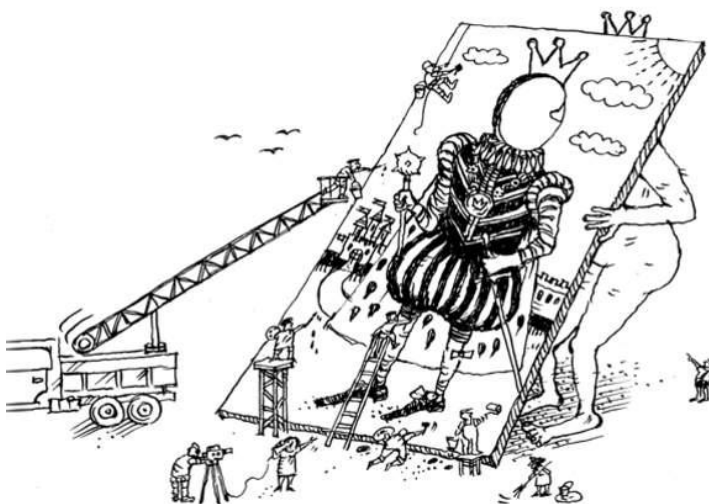
Гіпертрофовано-позитивний автостереотип ґрунтується на суто романтичному, ідеалізованому образі нації як своєрідного втілення “світового духа”, “вищої ідеї”, що начебто імпліцитно закладена в історії і лише шукає шляхів свого вияву, “інкарнації”, за допомогою, звісна річ, відповідних “медіаторів”, посередників – із числа інтелігенції, політичних та інтелектуальних еліт, особливо чутливих до повелінь “світового духа”.

По-перше, це своєрідний месіанізм, провіденційна віра у “велике майбутнє” українського народу на тій лиш підставі, що він уже вдосталь перестраждав, сповна випив свою чашу і тепер заслуговує своєрідної винагороди від “Бога” чи від “Історії”.

По-друге, це всебічна ідеалізація власної історії і невтримне її продовження у найдавніші часи – до скіфів, трипільців, кімерійців, “індоєвропейців”, – причому всі вони, ледь не від неандертальців, тільки й думали, як створити українську державу.

І по-третє, це ідеалізація національних рис українського народу – на противагу сусідам: “ми працюючі, а вони всі ледачі”; “ми ніколи ні на кого не нападали, а вони весь час нас загарбували”; “ми творці стародавньої землеробської культури, представники європейської цивілізації, а вони азіати, кочівники, варвари”; “ми захистили Європу від східних орд, а вона нам не віддячує”; “ми створили першу в Європі республіку (козацьку), а нас за це ніхто не цінує” тощо.

Усі ці тези своєю гіпертрофованою позитивністю покликані нейтралізувати відповідні негативні стереотипи. Насправді ж, саме своєю гіперболічністю, квазінауковістю вони нерідко справляють протилежний ефект.

НАЦІОНАЛЬНИЙ ІМІДЖ І ОБРАЗ ДЕРЖАВИ

*Важко собі уявити, що сталося б з людиною, якби вона жила
в державі, населеній літературними героями.
Джозеф Еддісон*

Поруч з “етнічним автостереотипом” співіснує поняття “національного іміджу”. Національний імідж – це сукупність характерологічних рис, котрі визначаються за певним етносом у його власній етнічній самосвідомості та у сприйнятті його іншими народами.

Національний імідж завжди виникає у міжетнічному спілкуванні й існує саме у ньому. Навіть коли йдеться про образ, що виникає у самосвідомості етносу, це такий образ, в якому властивості даного етносу визначаються у співставленні з рисами інших етносів і отримують свій сенс лише відносно останніх. Можна сказати, що національний імідж відображає погляд на певний етнос представників інших народів і одночасно він містить погляд етнічних індивідів на самих себе у співставленні з іноетнічними індивідами. Відповідно маємо дві взаємопов’язані складові національного іміджу: по-перше, зовнішній імідж етносу, по-друге, внутрішній імідж (або етнічна самохарактеристика).

Може здатися, що імідж – явище цілком поверхове, котре відображає лише особливості сприйняття та самосприйняття етносу і мало що може сказати про особливості національного характеру. Але це не так. По-перше, саме національний імідж є однією з головних проєкцій національного характеру і джерел його вивчення. Звичайно, враховуючи складний, опосередкований власними етнічними уподобаннями, суперечливий характер міжетнічної комунікації, зовнішній чи внутрішній

імідж народу не можна сприймати буквально, як даність та факт, отожднюючи його зміст з національним характером етносу. Як і у випадках з іншими феноменами культури, реконструкція національного характеру, котра відштовхується від особливостей національного іміджу, передбачає спеціальну методологію розуміння, яка ґрунтується на загальних закономірностях психології сприйняття.

Але, окрім суто інформативного, національний імідж стосовно національного характеру має також формувальне значення. Він не тільки відображає певні риси етнопсихології. Не менш істотно він впливає на зміст національного характеру, передусім через формування етнопсихологічної “Я-концепції”. Те, які властивості визнає народ у собі і які визнаються за ним іншими етносами, спричиняє формування цілої низки етнічних стереотипів, реакцій, форм поведінки. Колективне підсвідоме мимоволі, таким чином, організовує життєдіяльність етносу, щоб вона відповідала усталеному іміджу. Відтак останній набуває нормативно-регулятивного характеру.

Говорячи про національний імідж, не можна розуміти його як застиглий, раз і назавжди визначений образ народу. Історія знає доволі прикладів зміни національного іміджу, інколи радикальної. Наведемо хоча б приклад Кореї, яка на очах здивованого світу за кількадесят років перетворилася з глухої історичної провінції на одну з найрозвинутіших економічно країн світу. Тому імідж потрібно розглядати не лише статично (як “образ”), але й динамічно (як “національну ідеологію”), котра здатна змінити й історично усталене сприйняття відповідного етносу іншими, й етнічне самосприйняття.

Багато держав витрачають значні кошти на формування власного позитивного іміджу. Так, за підрахунками аналітиків, наприклад, США витрачають на ці цілі щорічно до \$1 млрд., Саудівська Аравія, за різними оцінками – \$4-5 млрд., Канада – \$65 млн., Нігерія – \$20 млн. Фактично, ці дії є боротьбою з негативними стереотипами відносно тієї або іншої країни, існуючими у інших народів.

Міжнародний образ держави, його привабливість формується та зумовлюється впливом багатьох чинників. Особливості регіону, національних традицій, історичної пам'яті народу, ідеології тощо створюють цілісний образ, на основі якого ідентифікують певну державу серед усієї світової спільноти. У літературі існують різні підходи до класифікації чинників, що формують образ держави. Найпоширеніший підхід засновується на факті відносної усталеності та одночасно змінності образу держав. Зокрема російський політолог Ераст Галумов серед чинників формування образу держави вирізняє умовно-статичні, тобто ті, що залишилися в минулому, і майже незмінні, та умовно-динамічні, тобто ті, що діють в реальному часі й можуть впливати на сприйняття усталених аспектів (елементів) образу, та ті, що очікуються в майбутньому. Загалом у свідомості людей сучасний образ держави поєднує образи того, що було (історичні події та пам'ять про них, історичні міфи, куль-

турну спадщину); того, що є (суспільні цінності, організації та інститути, статус держави в реальному часі); і того, що має бути (уявного майбутнього на основі національного ідеалу). Інші вчені наголошують важливість особистісного аспекту сприйняття образів і поділяють чинники, що впливають на процес формування образу держави, на об'єктні, які стосуються об'єкта сприйняття (держави, спільноти), комунікативні, зумовлені процесом розуміння та їх оцінки; ситуативні, зумовлені соціальним, економічним чи політичним контекстами сприйняття; а також суб'єктні, пов'язані із соціальними і психологічними особливостями індивіда (чи суб'єкта), що сприймає образ.

На сьогодні дослідниками пропонується ціла низка різних визначень образу (іміджу) держави:

- як уявлення про державу в усіх сферах її життєдіяльності;
- як узагальнене відображення у політичній свідомості населення внутрішньої та зовнішньої політики держави;
- як спрощений символічний образ усієї сукупності інститутів державної влади, що ґрунтується як на реальній діяльності останніх, так і утворюється стихійно або цілеспрямовано на основі міфів та стереотипів масової свідомості;
- як “образ-уявлення” про соціальну реальність стосовно певної країни, який є феноменом індивідуальної, групової та масової психіки;
- як форма соціального стереотипу, що містить слаборефлексовані знання про економіку, політику, культуру країни і психологічні характеристики її населення;
- як динамічну сукупність об'єктивно існуючих, цілеспрямовано сформованих та суб'єктивно сприйнятих істотних характеристик суспільства, яке є політично організованим, територіально оформленим та підпорядкованим владі;
- як комплекс об'єктивних взаємопов'язаних характеристик державної системи тощо.

У деяких зарубіжних дослідженнях іміджу держав використовують термін “національний бренд” (репутація країни). Окремі російські дослідники пропонують схожий за змістом термін “репутаційний капітал держави” (сукупність іміджу, бренду, авторитету тощо). Поряд з тим поняття “імідж країни” розглядають і в економічно-комерційному аспекті (у системі відносин виробників, бізнесменів та споживачів) як фактор сприймання певної продукції тієї чи іншої країни.

Ряд дослідників зазначає, що термін “образ держави” скоріше стосується уявлень про країну, які формуються стихійно, у той час як “імідж держави” є наслідком цілеспрямованих зусиль з надання образів держави позитивних рис. І хоча це, загалом, відповідає традиції розрізнення понять “образ” та “імідж”, яка склалась у вітчизняній психології, на практиці ці поняття часто змішуються (особливо у західній англійській науці, де “імідж”, власне, є еквівалентом поняття “образ”). З іншого боку, в основі геополітичних образів часто лежать штучно сформовані та

засвоєні індивідом іміджі, що призводить до неможливості чіткого розмежування на практиці.

Російський дослідник Олексій Федякін обґрунтовує доцільність розрізнення понять “образ держави” та “образ країни”, виходячи з різного смислового наповнення понять “держава” та “країна”. На його думку, якщо перший термін має суто політологічний контекст (держава як політична організація), то термін “країна” стосується певної території, яка характеризується здебільше неполітичними ознаками (географічними, культурними тощо). Отже, переважну кількість побутових “образів держав” слід вважати саме “образами країн”.

Загалом дослідники виокремлюють наступні особливості образу держави:

- він є доволі спрощеним конструктом у порівнянні з реальним політичним об’єктом (інститутом), відображенням якого він є;
- він, у першу чергу, підкреслює унікальність та специфічність країни;
- він являє собою “згорнуте”, закодоване повідомлення, яке можна звести до обмеженого набору символів і розкрити через певні ідеологем (схеми) політичного мислення;
- він є конкретним та динамічним явищем, яке адаптується до розвитку соціально-політичної ситуації, корегується основними викликами та загрозами сучасності;
- він, з одного боку, “ідеалізує” державу, наділяючи її додатковими соціально-політичними рисами у відповідності до очікувань аудиторії; з іншого боку, він “демонізує” державу, іноді приписуючи їй неіснуючі негативні характеристики.

Будучи прив’язаним до держави, її образ розвивається за власними законами у відповідності з особливостями політичної свідомості громадян та політичної культури суспільства, він багато в чому є продуктом “колективної творчості мас”.

Вітчизняна дослідниця Нігора Хазратова у власній моделі образу держави виокремлює декілька рівнів:

- 1) “ядро образу держави” (неусвідомлювані, апріорні, синкретні, емоційно забарвлені компоненти, які є праобразом соціальної організації; базується на таких праобразах, як “Ми”, “Вони” тощо);
- 2) рівень глибинних конструктів (загальних неусвідомлених критеріїв чи принципів, згідно з якими особистість структурує свій життєвий досвід, на зразок “порядок-безлад”, “сенса-абсурд”);
- 3) рівень соціальних настановлень та стереотипів поведінки (диспозиції щодо різних елементів держави);
- 4) рівень свідомого відображення держави, який ґрунтується на власному досвіді взаємодії особистості з державою (приватні та публічні судження адаптивного характеру);
- 5) рівень індивідуального осмислення держави (який, на відміну від попередніх рівнів, є відносно незалежним від масових суджень і відо-

бражає глибинно-особистісні структури – сенси, особистісні конструкти).

За результатами своїх досліджень Н. Хазратова запропонувала власну типологію образів держави, зокрема: “правова держава”, “апарат насилля”, “корумпована держава”, “спаплюжена ідея”, “бюрократична держава”, “відчужена держава”, “держава злочинна, але моя” та “занепадаюча держава”.

Цікавою є думка російського дослідника Дмитра Замятіна, який вважає, що образ держави за своєю структурою нагадує ляльку-“матрьошку”: в його основі лежить певний стрижневий (“ядерний”) образ, який начебто оточений декількома “упаковками” – вторинними образами. Наприклад, у ролі центрального образу Німеччини можна розглядати німецьку філософію, мілітаризм, центральне географічне становище у Європі тощо. Вибір того чи іншого стрижневого образу країни передбачає актуалізацію і певних вторинних “підтримуючих” образів.

Результати досліджень російських соціологів свідчать, що структура образу країни може змінюватись залежно від самої країни. Так, на початку 2000-х рр. у свідомості росіян Німеччина асоціювалась передусім з історичними подіями (війна) та високим рівнем добробуту, у той час як Голландія – практично з одним добробутом, а Китай – з його мешканцями та особливостями їх національного характеру, а також з давньою і доволі екзотичною культурою. А от образ Росії у англо-американських мас-медіа 2008-2009 рр. базувався на трьох складових: образі політичних лідерів (образи В. Путіна та Д. Медведєва – є найбільш чіткими) та менш чітких образах влади (Кремль, корупція) та простору (багаті природні ресурси). У той же час, як засвідчують опитування, образи держав центрально-азиатського регіону у російських студентів побудовані переважно на нейтральних культурно-історичних та географічних уявленнях. Лише дві країни цього регіону – Туркменія і Таджикистан асоціювались переважно з політичними образами (відповідно, “Туркменбаші” та “гаряча точка”, “громадянська війна”). Отже, представленість суто політичних характеристик у геополітичних образах держав може суттєво змінюватись, по-перше, від однієї країни до іншої, а, по-друге, залежно від світових та регіональних геополітичних процесів.

Багатобічність структури образу країни можна побачити і на прикладі складових образу нашої країни, які були виділені вітчизняними науковцями в ході аналізу результатів досліджень сприйняття України населенням та елітами у провідних країнах світу протягом 2000-2009 рр. Так, ключовими домінантами іміджу України виступали:

- молода демократія, країна Помаранчевої революції;
- країна відомих спортсменів (брати Клички, А. Шевченко, С. Бубка, Я. Клочкова);
- красиві жінки;
- дефіцит політико-інституціональної спадкоємності, політична нестабільність, неефективність влади та законодавства;

- непередбачуваність подальшого розвитку;
- негативний інвестиційний клімат, високі ризики в бізнесі, повсюдна корупція;
- загалом кризова і небезпечна (Чорнобиль) країна;
- залежність від Росії;
- невлизова, маловідома країна.

Деякі дослідники ведуть мову навіть про “Я-образ” або “Я-концепцію” держави, котра складається з трьох компонентів: базового (національна ідентичність), рольового (статус у системі міжнародних відносин) та ситуативних “Я-образів” (змінюються під впливом зовнішніх обставин). Поряд із тим образ Батьківщини іноді може носити “звужений” характер (образ “Малої Батьківщини”) і бути змістовно меншим від країни. Образ “рідної землі” поруч із цілою країною часто асоціюється із конкретним місцем народження та проживання.

Чинники, що впливають на процес формування міжнародного образу держави, політологи поділяють на первинні та вторинні. До первинних (переважно матеріальних) чинників належить територія, природно-ресурсне середовище, історичне минуле (історичні події). Це об'єктивні чинники, які існують безвідносно до ситуації та волі людей (проте, можуть бути інтерпретовані по-різному). Другу групу становлять вторинні (нематеріальні) чинники, що постають як результат дії первинних, мають переважно суб'єктивний характер і визначають інтерпретацію первинних. До них відносять архетипи, ментальність, міфи, національний характер, історичну пам'ять, духовну культуру, цінності народу. Взаємодія цих груп чинників і визначає взаємозв'язок між природно-фізичними та соціокультурними елементами образу держави.

Процеси використання природно-ресурсного потенціалу держави, освоєння території пов'язані з соціокультурною і психологічною адаптацією людини до місця проживання, в процесі якої формуються певні моделі людської діяльності, що знижують ступінь психологічної дисгармонії між особистістю і світом, пристосовують його до потреб та можливостей суспільства. Кожна культура формує свій особливо “адаптований”, комфортний образ реальності, який вибудовується на основі ментальності спільноти, її культурних особливостей, архетипів, стереотипів, які містяться у свідомості її членів. Саме цей аспект відображає взаємовплив первинних і вторинних чинників.

Суспільства сприймають світ крізь призму сформованих етнічною культурою уявлень про спосіб буття і характер діяльності людини у світі, що називають етнічними константами. Вони мають відносну статичність та є інструментами раціоналізації світу, його пізнання, формують уявлення про світ і людину в цьому світі, є інструментами побудови сприятливих умов діяльності людини. Одночасно вони виступають чинниками, що створюють образи реальності на основі психологічних конструктів, які містяться у “родовому досвіді поколінь”, та зумовлюють фокус сприйняття цих образів. На їхній основі особа (чи суспільство) здат-

ні визначати себе як суб'єкта дії, будувати діяльнісний аспект буття, формувати співбуття з оточенням, окреслювати своє місце в суспільстві чи в державі та світовій спільноті загалом.

В об'єктивному світі реалізацією принципів співбуття у межах певної території (держави) виступає поведінка людей, особливості якої визначаються масовими стереотипами свідомості, звичаєвими типами поведінки, політичними та правовими нормами, релігійними й етичними доктринами, які в сукупності називаються культурою. Одним з елементів культури є ментальність, як вторинний суб'єктивний чинник, що впливає на формування образу держави. Вона створює специфічну політичну та психологічну єдність суспільства (народу) у межах певної території (держави) та інтегрує елементи образу держави. Як суб'єктивний (відносно стійкий) чинник формування образу ментальність є майже незмінною, проте під впливом інших культур, нівелювання національних цінностей (у процесі поширення масової глобалізованої культури) відбувається розмивання базових ментальних ознак та напругування інших (чужих) ментальних кодів, що призводить до її трансформації та поступової зміни.

Національна ідея (національний ідеал) є вмістилищем для унікальної ментальної карти народу чи нації, у якому зберігаються архетипи колективного несвідомого, викристалізовується майбутнє нації, суспільний ідеал, прагнення до кращого буття. Вона не лише є консолідуючим чинником всередині суспільства, а й забезпечує наступність, передбачуваність у міжнародній діяльності держави, у процесах її комунікації з іншими суб'єктами міжнародних відносин.

На думку українського політолога Олени Щурко, основним чинником, що впливає на формування і трансформацію образу держави, що дає підстави виокремити її серед інших, є національна ідентичність. Національна ідентичність як самоусвідомлення нацією своєї самобутності, значущості своєї ролі в історії, є основою розвитку нації, її культури. Її коріння міститься у історичному минулому, яке зафіксоване історичною пам'яттю – ще одним вагомим суб'єктивним чинником формування та сприйняття образу держави. Характер сприйняття минулого значною мірою впливає на сприйняття реальності. В історичній пам'яті нації містяться не лише спогади про минуле, а й закладені сподівання, що спрямовані в перспективу, у ній поєднується минуле з теперішнім та майбутнім. Історична пам'ять не є дзеркальним відображенням пережитого, вона є його осмисленням та інтерпретацією на основі власного досвіду. Суспільства такі здатні конструювати (чи деконструювати) своє минуле для потреб та інтересів, які виникають в реальній соціально-політичній дійсності, та формувати своє майбутнє. Для пояснення чи тлумачення минулого (історичних подій, фактів, діяльності видатних постатей в історії народу) створюються сучасні міфи, які покликані згуртувати націю, “створити” ознаки (образ) народу, які б дали змогу ідентифікувати його серед “інших”. В історії кожного народу є події, з

якими він схильний ототожнювати себе і свою долю, найчастіше це події, пов'язані з формуванням державності, з війнами чи катастрофами, які довелося пережити народові, тобто з переломними знаковими подіями у його історії. Міфологізація минулого дає змогу народові “побачити” своє місце у світі, пояснити особливості культури та ментальності, створити ідентифікаційний патерн масової свідомості, осмислити особливості власного образу, свого “Я”, яке є не лише відмінним від “іншого”, але й дає змогу розрізняти подібних “своїх” та ворожих “чужих”.

Чинники, що впливають на формування та сприйняття образу держави взаємозумовлені та одночасно ієрархічно структуровані. Відповідно серед них можна виділити групу базових чинників, що формують стрижневі елементи ядра образу, які сформувавшись, майже не зазнають змін і забезпечують ідентифікаційний базис, тобто репрезентацію та впізнаваність спільноти й держави у міжнародному середовищі. Ідентичність та відповідно образ (Я-образ) будь-якого суб'єкта завжди пов'язаний з уявленнями про себе, (основними характеристиками держави, національної самосвідомості, національним характером, ментальністю, знаковими подіями історії і т. п.) і ставленням оточення, тобто “інших”, “чужих”, які впливають на процеси самоусвідомлення і на індивідуальному, і на колективному рівнях, а відповідно й на образ спільноти. Аналіз “Я-образу” певної країни дає змогу зрозуміти та оцінити не лише ситуацію в конкретній державі, а й сприйняття нею дій інших учасників міжнародних відносин, адже їхні образи створюються з урахуванням особливостей образу власної держави.

У такому сенсі, чинники, які впливають на формування образу держави можна поділити на дві групи: внутрішні (ендогенні) та зовнішні (екзогенні). До внутрішніх передовсім належать чинники, пов'язані з процесами історичного та культурного розвитку, а також діяльністю держави та суспільства в різних сферах. Серед них важливе значення мають етнічні стереотипи сприйняття інших суспільств і держав, на основі досвіду міжнаціонального спілкування і окремої особи (члена суспільства), і історичної пам'яті, історичного досвіду нації, сприйняття “Себе”, “Іншого”, “Інакшого”, “Чужого”, які впливають на самоусвідомлення Я та цінності суспільної свідомості.

На становлення та трансформацію міжнародного образу держави впливають більшою мірою зовнішні (екзогенні) чинники. Вплив зовнішніх чинників традиційно детермінований використанням “Іншого” для формування державою власної ідентичності, яка є відмінною від інших держав. Адже саме сприйняття “Іншого” утворює органічний структурний компонент національної самосвідомості, ідентичності нації. Одночасно образ “Іншого” – це, ніби відображене у “кривому” дзеркалі власне бачення “Себе”, свого власного образу. “Відчути” чи усвідомити відмінність можна як через призму стійких етнічних стереотипів (внутрішнього чинника), так і через порівняння з оточенням на основі “їхнього” сприйняття “Мого Я” та ставлення до “Мене” “Інших”, яке виявляється

не лише прямо через політичні та економічні стосунки між державами, а й через оцінку діяльності певної держави та її порівняння з загально-визнаними світовими стандартами. Тобто зовнішні чинники, що впливають на формування та сприйняття міжнародного образу держави, зумовлені сучасними тенденціями посилення впливу міжнародного середовища та міжнародних стандартів на внутрішню політику держав.

Серед зовнішніх чинників конструювання міжнародного образу держав на сучасному етапі важливі світові стандарти, що сформовані міжнародною спільнотою і є конвенційними за походженням, задекларовані у нормах міжнародного права, документах міжнародних організацій, фіксуються щорічними рейтингами міжнародних організацій та рейтингових агентств. Вони ілюструють привабливість (або непривабливість) спільноти і стосуються економічних показників, рівня добробуту, якості життя, прав людини, норм урядування, свободи преси, рівня корупції тощо. Наприклад, "Freedom House" щорічно створює кілька рейтингів країн за індексами політичних прав і цивільних свобод, "Transparency International" розробляє індекс корупційності, "Репортери без кордонів" – індекс свободи преси, Інститут Катона (Cato Institute) – індекс економічної свободи, консалтингова компанія A.T. Kearney спільно з журналом "Foreign Policy" – індекс глобалізації, Фонд Бартельсманна – індекс трансформації, Програма розвитку ООН (ПРООН) – індекс людського розвитку, агентства Т.Р. Гурра і його колег – індекс політиці, Т. Ванханена – індекс демократизації і т. д.). Вони здатні або нівелювати негативні стереотипи, а отже, й негативне сприйняття образу держави, або ж, навпаки, їх посилити. Зовнішніми чинниками впливу на міжнародний образ держави є і правозахисні організації, які дають об'єктивну інформацію про рівень забезпечення прав людини всередині держави та опосередковано формують привабливість чи непривабливість сприйняття її образу міжнародними організаціями та іншими країнами світу.

Наступними активними учасниками міжнародних комунікацій та екзогенними чинниками формування міжнародного образу держави є міжнародні екологічні рухи, які поширюють матеріали про порушення у сфері екології та якості життя. Екологічна безпека дедалі більше турбує міжнародну спільноту, тому використання заборонених хімічних та біологічних речовин, недотримання норм екологічної безпеки, дії, що загрожують порушити глобальну екологічну рівновагу, спричиняють негативну реакцію та відповідно впливають на імідж держави за кордоном, який є частиною міжнародного образу держави.

Ще одним важливим чинником сприйняття та формування міжнародного образу держави є діаспора та діаспорні організації, які репрезентують своєю діяльністю та способом життя образ своєї історичної батьківщини, риси національного характеру в суспільствах, громадянами яких вони стали. Поширюючи та пропагуючи національну культуру та цінності, лобіюючи національні проекти та програми, за допомогою

ЗМІ, вони активно втручаються у процеси міждержавної та глобальної комунікації у світовому просторі. Так вони можуть впливати на сприйняття образу держави, яка є їхньою історичною територією, іншими учасниками міжнародних відносин.

Міграції населення, зокрема трудові міграції, що є виявом сучасних глобалізаційних тенденцій, – ще один вагомий чинник формування міжнародного образу держави. Відтік працездатного населення за кордон (особливо освічених верств населення – “відтік мізків”) є показником незадоволеності низьким рівнем життя суспільства і негативно впливає на репутацію держави в міжнародному співтоваристві.

Наслідком відкритості суспільств та “стирання кордонів” між державами став інтенсивний розвиток туризму. Тому на сучасному етапі основним репрезентантом суспільства та держави за кордоном більшою мірою стає, за визначення американського політолога Джеймса Розенау, “турист і терорист”, а не “дипломат і солдат”. Численні туристи формують чи закріплюють сприйняття держави, її образ на міжнародній арені.

Зовнішні чинники, що пов’язані з діяльнісними аспектами, безсумнівно, є одними з найважливішими у формуванні міжнародного образу держави на сучасному етапі, оскільки через результати їх функціонування світ сприймає якісні та об’єктивні аспекти життя держави та суспільства. Вагомою є діяльність дипломатичних представництв, інших зовнішньополітичних відомств та культурно-просвітницьких центрів за кордоном, які здійснюють міжнародні обміни, репрезентують державу, відстоюють державні інтереси та інтереси і права своїх громадян. Вони впливають і на сприйняття міжнародного образу держави, є дотичні до процесів його формування та трансформації.

Важливим діяльнісним чинником формування міжнародного образу держави є політична система, ефективність та конкурентоспроможність її інститутів в глобальному середовищі, а також громадянське суспільство, міра розвиненості його інститутів та цінностей. Інтегруючим чинником політичної системи, що впливає на сприйняття та формування образу держави, є політична культура. Вона є матрицею існування політичної системи та одночасно середовищем, у якому вона функціонує та відтворює суспільні зразки (ідеали), забезпечує в процесі розвитку генералізацію цінностей у суспільно-політичному середовищі. У такому сенсі політична культура є соціокультурним чинником формування міжнародної ідентичності держави, і міжнародного образу держави, забезпечує спадкоємність політичної історії.

На сучасному етапі держави активно використовують інструментальні чинники формування міжнародного образу держави – політичні технології, невід’ємними елементами яких є маркетинг, іміджологія та PR. Вони дають змогу свідомо трансформувати та конструювати образ держави в заданому напрямі. Вони можуть формувати привабливі іміджі держави у певних сферах діяльності (наприклад, туризм, освіта) і

сприяти трансформації міжнародного образу держави загалом. Проте технології можуть бути лише одним із засобів трансформації, корекції, “облагороджування” образу, що реально існує та сформований історично, об’єктивно дією багатьох чинників. Хоча сучасні комунікативні технології і дають значні можливості для конструювання та тиражування образів, сформувати образ держави й суспільства без зв’язку з його сталими ідентифікаційними елементами та співвіднесеністю з реальною діяльністю практично неможливо.

Розробка геополітичного іміджу передбачає реалізацію національного інтересу держави в планетарному масштабі, і у його підготовці потрібно опиратися на історичні традиції в основі яких лежить етнічна, релігійна, а в цілому – цивілізаційна толерантність. Формування позитивного геополітичного іміджу повинно відбуватися у двох напрямках – внутрішньому та зовнішньому. Реалізація цього завдання покладена на органи державної влади.

Внутрішня направленість формування геополітичного іміджу відображає базові цінності і інтереси власного народу, які продукуються у ключових поняттях, образах, словах, очікуваннях – це життя, сім’я, праця. Ключовими позиціями у реалізації іміджевої стратегії по забезпеченню позитивного внутрішнього іміджу є розбудова демократичної держави на засадах соціального партнерства; високий професіоналізм державного апарату; забезпечення владою гідного життя населення; досягнення внутрішньої стабільності шляхом консолідації суспільства; формування зрілого громадянського суспільства.

Реалізація зовнішнього напрямку передбачає проведення ефективної зовнішньої політики, здатності швидко мобілізувати інтелектуальні, економічні, технологічні, інформаційні ресурси для забезпечення конкурентоспроможності на міжнародній арені, умінні репрезентувати власні соціально-культурні цінності.

Загалом формування позитивного геополітичного іміджу Української держави вимагає реалізації довгострокової геочивілізаційної стратегії, в основі якої лежить виважена оцінка ресурсів і можливостей держави, її місця у системі світогосподарських відносин, розуміння можливостей ефективного використання вдалого географічного і політичного розташування з метою перетворення на міжцивілізаційний форум для діалогу Заходу і Сходу.

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ: У ПОШУКАХ МАГІЧНОЇ ФОРМУЛИ



*Є ще така старовинна російська забава – пошук національної ідеї ...
Володимир Путін*

У чому сутність поняття “національна ідея”? Чи може взагалі національна ідея бути чітко визначеною і текстуально оформленою? Адже йдеться не про державну доктрину і не про ідеологію як систему поглядів, а саме про ідею як форму колективних устремлінь, яка за самою своєю природою є чимось неоформленим, ефемерним, якоюсь мірою ірраціональним. Являючи собою ієрархізовану систему пріоритетних духовних цінностей, вона відображає гуманістичний ідеал суспільної організації у тому його вигляді, в якому він відбивається у національній самосвідомості народу. Соціально-мобілізуюча функція національної ідеї полягає у визначенні витоків нації та її ідентифікаторів, простеженні її місця у часі і просторі, формулюванні її цілепокладаючих орієнтирів і кола національних цінностей.

В сучасному політичному дискурсі і в історичній літературі проглядається безліч різних підходів до оцінки місця і ролі національної ідеї в житті суспільства. З одного боку, відбувається активний (хоч і доволі малопродуктивний) пошук магічної формули з об'єднувальним змістом, який міг би визначити смисложиттєві орієнтири нації. Більш реалістичні підходи базуються на аналізі соціально-мобілізуючих можливостей національної ідеї. Так, одні дослідники вбачають її призначення у формуванні спільних засад колективної, тобто соціальної творчості, відводячи національній ідеї роль об'єднувача навіть тих націй, які складаються з конфліктуючих соціальних сил та етнічних груп, інші розглядають національну ідею як істотний фактор формування політичної

суб'єктності нації. Існує і протилежний погляд на національну ідею. Деякі дослідники вважають її деструктивним елементом, застарілою схемою ідеологічного характеру, яка не вписується в логіку XXI сторіччя. Більш того, “одержимість” національною ідеєю дехто навіть намагається кваліфікувати як різновид душевної хвороби, суспільну параню. Отож, не лише не розумно умисно прищеплювати її народові, а варто вживати профілактичних заходів проти цієї духовної недуги, радіючи, що вона нас поки що обминула.

Певні труднощі у визначенні суті національної ідеї, її місця і ролі в житті суспільства пояснюються тим, що саме поняття “національна ідея” є поліморфним. Ним об'єднуються різні і навіть протилежно спрямовані феномени.

Буденна свідомість вкладає в це поняття переважно відчуття спільності історичної долі, а також прямої залежності долі окремої особи від нації й держави, які вона вважає своїми. На цьому побутовому рівні національна ідея – це той ідеал суспільства, який вимальовується в суспільній свідомості нації і відбиває узагальнене (часто інстинктивне, підсвідоме) уявлення про її місце в навколишньому світі.

Політизована свідомість вбачає в національній ідеї насамперед систему символів і вольовий імпульс, що виступає духовною основою національних рухів та національної самоідентифікації, стрижень національної ідеології, політичний проект майбутнього нації. Це – другий, політичний рівень існування національної ідеї.

На третьому рівні узагальнення – теоретичному – вона здебільшого має вигляд вихідної світоглядно-методологічної позиції у концепціях державотворення, національного інтересу, національної безпеки тощо.

І, нарешті, на четвертому, пізнавальному рівні – це гносеологічна конструкція, що відбиває погляди визначних представників суспільної думки на процеси націєстановлення, державотворення, на місце і роль націоналізму.

Із сказаного ясно, що годі й сподіватися на появу якогось універсального визначення національної ідеї, а тим більше формули з кількох слів, у які можна було б вкласти її зміст.

Національна ідея є продуктом історичного розвитку, дії велетенської суми різноманітних факторів. Вона не існує поза історичним часом, не є вічною і не народжується в одну мить. А народившись – живе складним життям, чутливо реагуючи на всілякі суспільні злами і повороти, часом навіть на незначні, ледве помітні. Вона розвивається, збагачується, поглиблюється, вдосконалюється в процесі цивілізаційного поступу. Нерідко їй доводиться виборювати право на визнання в нелегкому суперництві з іншими світоглядними орієнтаціями, філософськими, суспільствознавчими концепціями.

В ідеалі національна ідея містить в узагальненому вигляді відповіді на запитання: заради чого живе нація, яким ціннісним орієнтирам віддає перевагу, як реалізує свій творчий потенціал в оточенні інших спі-

льнот? Вона спроможна виконувати різноманітні функції: етнотворчу, інтегруючу, ідентифікуючу, аксіологічну, державотворчу, футурологічну та ін. В процесі своєї об'єктивації національна ідея проходить кілька стадій – від етнічної самоідентифікації людини через самовизначення окремих етнічних спільнот до усвідомлення цілісності соціуму і політичної значимості злагоджених зусиль. Динамізм – головна риса життєздатності національної ідеї. Вона чутливо реагує на суспільні зміни. Зациклення на вчорашніх гаслах і етнічних пріоритетах для неї згубне.

Радикалізм і загострене відчуття ущемленості – ознака національної ідеї в суспільствах, що обстоюють своє право на самовизначення і виборюють власну державність. Здобуття державності, як правило, знімає напругу у міжетнічних відносинах і переносить національну ідею у площину технологічного проекту, спрямованого на захист національних інтересів і національної безпеки. Світовий досвід свідчить, що найбільших успіхів досягали ті нації, які вкладали в поняття “національна ідея” раціонально-прагматичний зміст і розглядали її як ідею загальногромадянську.

Національна ідея містить визначення сенсу історичного буття та змальовує певний обшир, перспективу його історичної долі. Значення національної ідеї як способу організації національного життя впливає з принципової риси людського буття взагалі, а саме з проєктивності цього буття. Специфіка людини полягає в тому, що вона існує не тільки і не стільки в наявному, скільки у можливому для себе. Сам процес людського буття є постійним виходом за межі наявного, подоланням того, що воно безпосередньо містить, задля досягнення того, що бажане і є жаданим для людини.

Принципове значення національної ідеї якраз і полягає в опануванні історичних можливостей і перспектив існування конкретного народу. Історичним витоком національної ідеї є юдейське месіанство. Саме в юдаїзмі вперше з'являється чітко окреслена ідея обраного народу, котрому Бог дав особливий заповіт. Власне, цей заповіт і містив юдейську національну ідею, слугував її основою та обґрунтуванням. І в перших державах архаїчної доби – єгипетській, вавилонській, хетській – існував феномен визначення богообраності народу. Але основою цієї обраності слугувало те, що, наприклад, єгиптяни знаходяться під безпосереднім управлінням Бога – втіленого в особі фараона, котрий і є живим Богом. Саме у цьому полягала перевага єгиптян перед іншими народами. В юдаїзмі ситуація інша. Тут уперше богообраність утілюється не в особі правителя, а в особливій місії, котру Бог заповідав усьому народові і яку було закарбовано в Заповіті. Новизна цієї ситуації полягає в тому, що заповіт – це форма укладання взаємної угоди, в котрій обидві сторони мають свої зобов'язання: Бог так само, як і юдеї. Завдяки цьому вперше з'явилася справді всенародна ідея – покликання від Бога для всього народу, і, по-друге, вперше ця ідея вийшла за межі сваволі всев-

ладного володаря і дістала об'єктивне відображення у культурному тексті.

У цьому виявляється важлива прикмета національної ідеї – її інтерсуб'єктивність. Загальна ідея, котра змальовує сенс та історичну перспективу буття народу, покликана згуртувати етнічну спільноту, зосередити її навколо спільної цілеспрямованої справи. Вона є одним із найважливіших чинників етнічної консолідації та солідарності. До того ж національна ідея пробуджує енергію та активність історичної дії. Завдяки їй відбувається мобілізація вітальних, соціальних, інтелектуальних сил етносу на досягнення окресленої національною ідеєю мети.

З початком християнської епохи месіанство, локалізоване у долі окремого народу, перетворюється на всесвітньо-історичну місію християнського людства, тобто церкви. Протягом середньовіччя конфесійний універсалізм відіграє вирішальну роль у житті народів. Становище змінюється від початку становлення новітніх націй. Цей процес дістає своє логічне завершення у буржуазних революціях і властивих їм ідеологіях.

Відповідно до нових історичних умов, формою побутування національної ідеї стають націоналізми та національні програми розвитку, котрі містяться у них. Особливістю новітніх націоналізмів європейського ґатунку є те, що в них виокремлюється покликання певної нації в обширі всесвітньої історії. Місія нації змальовується не як партикулярна, а як всесвітньо значуща.

Проблема обґрунтування національної ідеї загострюється на етапах становлення незалежних держав та у кризові періоди їх розвитку. Саме такий час переживає й Україна. Вирішення цієї проблеми залежить, в першу чергу, від наявності в суспільстві спільної позиції у тлумаченні сутності поняття “національна ідея”.

У суспільній думці в наш час не існує загальноприйнятої точки зору на сутність цього поняття. Наведемо та проаналізуємо найбільш цікаві з існуючих підходів. Так, існує думка, що національна ідея – це чітко сформульований спільний інтерес абсолютної більшості громадян, який об'єднує їх на шляху до спільної мети. Інші вважають, що національна ідея – це фундаментальна ідея, за допомогою якої досягається єдність дій різних соціальних груп. Поширеною є точка зору на національну ідею як інтегративний чинник суспільного життя країни. Національну ідею називають також:

- Цивілізаційним атрактором розвитку країни;
- Метою, що є основою розвитку народу, яка в кризові періоди здатна вивести його з небезпечного стану;
- Тим, чого народ хоче досягти найближчим часом, що є глибинною об'єднувальною основою суспільства і держави;
- Духовним орієнтиром суспільного життя;
- Метою нації;

- Засобом мобілізації нації для реалізації того чи іншого національного проекту;
- Конкретною прагматичною метою;
- Ідеєю оптимальної поведінки людини на користь собі та суспільству;
- Проявом народного духу;
- Рушійною силою розвитку країни;
- Загальновизнаною цінністю;
- Визначенням стратегії розвитку держави;
- Існуючою політичною та релігійною орієнтацією;
- Поеднанням архетипу та свідомості нації;
- Дороговказом національного відродження й розвитку;
- Гармонізатором й орієнтиром усіх сфер буття на розв'язання конкретних завдань;
- Відбитком національної свідомості та комплексом почуттів і соціально-філософських надбудов, що відображають прагнення народу стати самовладним рушієм історичного поступу;
- Відповіддю – чим нація була, чим вона є зараз та чим вона хоче бути в майбутньому;
- Спільною метою та довгостроковою стратегією розвитку суспільства;
- Масово шанованими в суспільстві цінностями та пріоритетами, які є частиною характерних рис, ментальності нації;
- Інтелектуально окресленими, свідомо й чітко сформульованими духовними основами буття етносу – його автентичності, цінності, історичної спрямованості, сенсу життя та місця поміж народами.

Національну ідею напружено розробляють в багатьох країнах – від Австралії до США, включно з усім пострадянським простором. На цьому тлі активізуються процеси поступової легалізації національно-патріотичної риторики. Ці своєрідні симуляції національно орієнтованого мислення певні політики намагаються видавати за національні проекти.

Так, в Росії під національним проектом деякі ідеологи розуміють спосіб досягнення універсальних (ліберальних) цілей специфічними (національними) засобами. Національні особливості та інтереси тут сприймаються як ресурси, які можна використовувати для побудови ліберального суспільства. Національний проект – це спосіб утилізації національних властивостей і національного інтересу. Національна ідея тут вбачається способом мобілізації нації для здійснення (того або іншого) національного проекту. В російському розумінні “національний інтерес” передбачає зверхність саме російської національної ідеї, об'єднання цивілізованого світу під орудою Москви. Зараз ми є свідками того, як вже укротре ця національна ідея експлуатується через гегемонію Росії на пострадянському просторі.

Попри те, що розмова про національну ідею сьогодні вийшла на глобальний рівень, сутність її не стала більш зрозумілою та прозорою, хоча за неї чи в боротьбі з нею за весь час від доби передромантизму полягли десятки мільйонів людей. Очевидним є те, що національна ідея – це реінтерпретовані й використовувані з певною політичною метою тексти.

Національна ідея в Україні сьогодні – це ретрансльована ідеологія запізнілих романтиків, котрі свої роздуми спирали на ідеалістичні роздуми про те, якою могла б стати держава за тих чи інших політичних комбінацій в історії.

Роль і значення національної ідеї особливо зростає в історичні періоди, коли відбувається становлення нової національної держави. Українська держава обрала шлях свого розвитку як демократична й національна. Тому цілком зрозумілий інтерес до національної ідеї протягом усіх років незалежності. Однак проблема формулювання національної ідеї, яка постане не абстракцією, а влєтеною в повсякденне життя категорією, залишається не розв'язаною. До національної ідеї апелюють (і нею спекулюють) різні політичні сили, її часто й неоднозначно тлумачать ЗМІ. Підкреслимо, що суперечливість трактувань та оцінювань різних аспектів національної ідеї не може ставити під сумнів необхідність її концептуалізації, яка є вкрай важливою для усього суспільства.

Поєднання в національній ідеї інтелектуальних зусиль з народним інстинктом, наявність в ній виразної ірраціональної компоненти ускладнює визначення її категорійного змісту і водночас робить національну ідею зручним об'єктом для ідеологізації та маніпулювання свідомістю. Саме тому ставлення до неї стало в Україні своєрідним індикатором політичних орієнтацій і ціннісних пріоритетів. Різні політичні сили наввипередки вправляються у демонстраціях власної прихильності до національної ідеї, не пропускаючи нагоди якомога дошкульніше звинуватити опонентів у нехтуванні нею. Прагнення якнайшвидше сформулювати національну ідею нагадує пошук “філософського каменя” – багатьом уявляється, що досить знайти магічну формулу, щоб перетворити сегментоване, атомізоване суспільство у гомогенне. В результаті в упаковці національної ідеї дедалі частіше обертаються ідеологеми та ілюзорні, “смакові” евфемізми. Спроби її міфологізації (аж до пошуків у пластах Біблії) супроводяться не менш активним намаганням надати їй інструментального звучання, перетворити на знаряддя досягнення певних політичних цілей. Чималою поширення набули провіденційно-месіаністські підходи до з'ясування суті національної ідеї.

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

На буденно-побутовому рівні українська ідея віддавна існувала як уособлення народного духу, невиразне прагнення до свободи самовиявлення, як культурний міф. Значно чіткіших обрисів вона набула в політичній думці – як ідея самобутності українства, віддзеркалення його прагнення до самовизначення і самоствердження. Про оформлення української національної ідеї можна говорити з кінця XVI століття, коли українська еліта виробила стереотип наступності щодо княжої

Русі і усвідомила наявність “руського народу політичного”, готового боронити свої права й привілеї та обстоювати утискувану православну віру. Те, що кристалізація української ідеї відбувалася у протистоянні спочатку польській, а пізніше російській ідеям, зумовило присмак оборонності і ущемленості в українській суспільній свідомості.

На рівні буденної свідомості національна ідея існувала переважно у вигляді мрій про Україну “без пана й хлопа”, “республіки робочих людей”, “своєї хати”, що стимулювало появу як різноманітних концепцій солідаризму й корпоративізму, так і всіляких соціальних утопій. В часи революційних катаклізмів помітною її складовою стала ідея соборності, територіальної єдності України в її етнографічних межах. Втім, сконструювати на такій основі прийнятний для мас соціальний ідеал українській політичній думці не вдалося, чим не в останню чергу була зумовлена поразка Української революції 1917 – 1920 років.

Поразка Української революції і пов'язане з нею чергове розчленування української етнічної території посиляли в національній ідеї, з одного боку, настрої пасивної споглядальності, а з другого – екстремістські крайнощі. Відповіддю на позірну демонстрацію радянською владою своєї прихильності до національних цінностей була поява в УРСР націонал-комунізму з гаслами дистанціювання від Москви. Реакцією на лозунг “Польща для поляків”, під яким здійснювався асиміляторський курс польської влади в Галичині, стала поява радикального, “інтегрального” націоналізму з вимогами “України для українців”, ідеями кастовості, вождизму, крайнього волюнтаризму, героїзацією терору.

В останньому трактуванні національна ідея не могла згуртувати навіть переконаних націоналістів, свідченням чого був розкол в ОУН. Поразка “інтегрального” націоналізму виразно позначилася (не без впливу радянської пропаганди) на авторитеті української ідеї. В радянській системі координат ставлення до неї, як і до націоналізму, було різко негативне; натомість культивувався національний нігілізм.

Відродження суспільного інтересу до національної ідеї припадає на кінець 80-х років, коли її взяв на озброєння Народний рух України. Діапазон підходів до трактувань національної ідеї у цей час був, проте, досить широким. Домінувала етнічно орієнтована, обернена в минуле парадигма відродження, чим був зумовлений виразний присмак архаїки в тогочасних моделях самоідентифікації. Не лише націонал-радикали, але й націонал-демократи часто надавали українській ідеї вузького, етнографічного тлумачення, наголошували на особливій ролі етнічних українців у державотворенні. В її фундамент стало модно закладати тези фатуму, прокляття, “відібраної історії”, “топосу поразки”, які вже у наш час втілилися в формулу “приреченості на неуспіх”. Реакцією на такі перекося стала активізація російського націоналізму, що спричинило поглиблення поляризації в суспільстві. Педалювання минулих – справжніх і уявних – кривд і образ посилювало орієнтацію у бік традиційного націоналізму, перешкоджало виробленню громадянської моделі функціонування соціуму. А спричинене розколами в Народному русі падіння авторитету націонал-демократів зумовило черговий спад рейтингу національної ідеї.

Обговорення питання, “спрацювала” чи “не спрацювала” національна ідея в умовах незалежності, поляризувало українське суспільство. Крайні погляди, які при цьому висловлювалися, здебільшого не прояснювали, а затемнювали зміст поняття, а тому спричинили його помітну девальвацію. Такий інструментальний підхід, явно запозичений із методології радянських часів, спричинився до того, що національна ідея стала об'єктом іронічних нападок і навіть відвертого нехтування позитивного потенціалу, який у ній закладено. А інтелектуальний пошук у

цій сфері був переключений на критику російської ідеї і російської політики – із паралельними спробами сконструювати український антипод ідеям російського месіанізму.

На відміну від державної стратегії, національна ідея не декретується згори, вона повинна визріти у надрах суспільства. Її не можна сконструювати, її можна лише вловити у загальному суспільному настрої. Те, що сьогодні вона вже позбавлена виразного етнічного “наповнення”, має раціональне пояснення. Етнічність виявляється ефективною формою групової солідарності в умовах боротьби за державність. Після її здобуття мобілізаційна здатність етнічної ідеї відчутно зменшується. Небагато шансів має і національна ідея, обернена в минуле. Шукати “золотий вік” у минулому, тим більше українському – справа невдячна. Мобілізувати суспільну енергію можна лише навколо ідей і символів, спроможних забезпечити прорив у майбутнє.

Саме тому етноцентристські трактування української ідеї дедалі більше поступаються місцем загальногромадянським, ґрунтованим на спільності національних інтересів. Такі підходи не означають, зрозуміло, заперечення значення етнічного компоненту національної ідеї і не вимагають відмови від базування її на фундаменті української культурної традиції і притаманної українцям ментальності. Йдеться лиш про те, що життєвість будь-якої національної ідеї забезпечується її відповідністю викликам часу, а, отже, вона не може зациклюватися на пріоритетах “козацької слави”.

Досліджуючи місце і роль національної і європейської ідей в офіційному наративі національної ідентичності в Україні, етнополітологи звертають увагу на те, що національна еліта намагається переформулювати національну ідею як імператив соціоекономічної і технологічної модернізації з орієнтацією на Європу більше, ніж на культурне і лінгвістичне відродження.

Узагальнюючи публікації, виокремимо кілька підходів до трактування української національної ідеї. Найупередженіші з політично-кон’юнктурних міркувань загалом заперечують українську національну ідею. Цю позицію обґрунтовують тим, що в епоху глобалізації, міжнародної інтеграції й постіндустріального суспільства національна ідея втратила актуальність, оскільки відповідала потребам минулої епохи. Такий підхід не враховує потреби формування української нації.

Прибічники іншого підходу вважають: національну ідею неможливо осмислити за допомогою науково-теоретичних понять. Її розглядають як щось всеосяжне, радше зі сфери трансцендентного, ніж соціального. А тому розум, мовляв, неспроможний адекватно висловити суть і зміст української національної ідеї. Тож і не дивно, що вона не може знайти адекватного застосування в державотворенні й консолідації українського суспільства.

Наступний підхід доволіно трактує національну ідею, ототожнює її з національним ідеалом або національною ідеологією, чи доктриною. Тому національна ідея постає поряд із суперечливими, а інколи взаємозаперечними поняттями, які в різний спосіб (залежно від розуміння того, хто їх застосовує) можуть об’єднати в собі цілий набір понять.

Цілком слушною є думка, що національну ідею можна розглядати і як концептований вираз національно-патріотичного чинника. З цього погляду національна ідея є соціально-політичним, морально-етичним і психологічним феноменом народного буття, менталітетом народу, який згуртовує його в єдине ціле.

Вирізняючи та формулюючи національну ідею для України, необхідно шукати не тільки ті “больові точки”, що роз’єднують нас, а й “точки дотику”, що об’єднують. Адже найважливіше завдання національної ідеї саме для України – це не лише забезпечення достойного життя людей (це само собою зрозуміло для

будь-якого народу), а, насамперед, – згуртування нації, яка упродовж досить тривалого часу була розірвана.

Національна ідея може якісно впливати на динаміку політичної консолідації в Україні, адже вона зберігає певне значення й виконує певні функції навіть тоді, коли ще до кінця не усвідомлена й не набула форми загальновідомого й підтримуваного більшістю гасла. Але в усіх випадках – у формі інтуїтивного проникнення народу в своє призначення чи мрії про жадане прийдешнє; у формі безумовного зречення від вчорашніх ідеалів і самопожертви в ім'я нових, – національна ідея в перехідну добу є одним з найпотужніших інтегративних чинників і стимулів до масової творчості. Вона є підвалиною, на якій, певною мірою, здатне утриматися терпіння людей в нестатках, а також (і це – головне) їхня спроможність напружено працювати, щоб спільними зусиллями забезпечити зміни на краще. Конкретний зміст національної ідеї може еволюціонувати, уточнюватися, але за будь-яких обставин вона містить у собі віру в життєздатність національного буття, прагнення до постійного розвитку, готовність до самообмеження в ім'я майбутнього нації, суспільства, держави.

Національна ідея має об'єднувати. Ключовою дилемою консолідації є питання про набір інструментів, методів, засобів, з якими політики можуть погодитися, а громадяни згодяться підтримати. Інакше кажучи, ідеться про певну згоду стосовно певного набору правил політичної поведінки, діяльності, з використанням яких розв'язалися б і соціально-політичні конфлікти. Українському суспільству притаманні конфліктність і невизначеність. Отже, національна ідея як духовний чинник може позитивно вплинути на процес згуртування українського народу завдяки своєму консолідаційному потенціалу.

Консолідація, як одна з характеристик взаємодії різних соціальних суб'єктів і політичних акторів, є одним зі шляхів досягнення соціальної згоди в суспільстві, що особливо важливо для трансформаційного суспільства, котрим є Україна. А своєрідну точку відліку в цьому процесі має покласти концепція національної ідеї, сприйнята більшістю громадян. Але саме тут виникає проблема. Бо, на превеликий жаль, досі жоден із запропонованих проектів національної ідеї не знайшов громадського визнання. Саме консолідаційний потенціал національної ідеї стане індикатором її адекватності сьогоденню. Спочатку національна ідея має об'єднати національно свідому частину громадян, еліту суспільства. А далі варто ставити питання про достатність питомої ваги останньої як суб'єкта національної ідеї. Це необхідно для того, щоб згадана частина суспільства спочатку стала активною, а далі й вирішальною соціальною силою, здатною вплинути на процес усвідомлення та реалізацію національної ідеї якомога більшою кількістю громадян України, бо національна ідея ніколи й ніде не об'єднувала всіх представників певної спільноти. Від неї не можна і не потрібно цього чекати чи вимагати. Головне – її консолідаційні можливості для об'єднання суспільної еліти й більшості громадян.

Сьогодення вимагає вивести проблему “української ідеї” з гіпнозу міфологічних та ідеалістичних трактувань. В сучасних умовах найбільші шанси на оволодіння масовою свідомістю має ідея залежності добробуту й душевного комфорту кожного громадянина від блага нації й держави, нерозривного зв'язку поколінь, національної злагоди і громадянського миру, спільної відповідальності за майбутнє.

ЕТНОКРАТІЯ: ЛЕГІТИМІЗАЦІЯ ПАНУВАННЯ?



Тим, хто надів на очі шори, слід пам'ятати, що в обов'язковий комплект входить ще узда й батіг.
 Станіслав Єжи Лець

“Етнократія” (від гр. *ethnos* - плем'я, народ, *kratos* - влада) є порівняно новим поняттям етнополітологічної думки під яким розуміють владу одного, зазвичай титульного, що проживає на своїй історичній території, або найбільш впливового етносу у багатонаціональній державі. У науковому середовищі етнократія має різко негативну оцінку.

Історичні межі етнократії як політичної практики охоплюють епоху розпаду імперій і утворення замість них або моноетнічних держав, або багатоетнічних федерацій нового типу. На етапі свого зародження ідейні засади етнократій камуфлюються під демократичну і сприйнятливую для всього суспільства політичну ідеологію.

Досить часто зміст етнократії розкривається через етноцентризм – схильність сприймати усі життєві явища через призму культури, традиційних установок і ціннісних орієнтацій власної етнічної спільноти, котра розглядається як еталон.

Наукові розвідки щодо сутності та змісту етнократії дозволяють виокремити основні дефініції цієї категорії як:

- влади, панування еліти якого-небудь етносу (нації) над іншими народами;
- моноетнічної політичної влади, мета якої створення етнічно “чистих” територій як “найкращого способу руху народів до демократії”;

· домінування колективних інтересів і прав етносу над індивідуальними інтересами і правами людини.

Слід підкреслити, що, по-перше, етнократія це влада не етносу, а етнічної групи, яка захопила владу в країні, по-друге, вельми спірним є застосування поняття “еліта” щодо національних спільнот, бо можливість швидше за все по своїй суті і функціям відносяться до клік, каст і кланів. Суть етнократії полягає у цілеспрямованому ігноруванні прав інших національних (етнічних) груп при вирішенні принципових питань суспільного життя, випинанні етнічного інтересу етносу всупереч інтересам і правам особи.

Етнократія як предмет наукового дослідження може виступати, з одного боку, як ідеологічний конструкт, який базується на визнанні суверенітету титульного етносу і використовується в тезаурусі націоналізму, з іншого – предметом наукового дослідження може виступати етнократія як політична реальність.

Ідеологія та практика етнократії є свідченням незрілості громадянського суспільства, відсутності правової держави і розвинутої соціальної інфраструктури. Ідеологічні конструкти етнократизму завжди базуються на всеосяжному суверенітеті лише певного етносу, що є джерелом верховної влади у державі. Наслідком цього є те, що влада на місцевому, регіональному рівні переходить до рук етнократичних сил. При вирішенні принципових питань суспільного життя права інших етнічних груп ігноруються. Етнократизація влади відбувається за рахунок створення привілейованого положення автохтонних націй, реалізації установки пріоритету інтересів нації над інтересами особистості, спробах переглянути історію. Виключна привабливість ідеології та практики етнократії пояснюється тим, що вона забезпечує своїх прихильників правом на політичну владу внаслідок простої належності до етносу без огляду на особистісні якості і професійну підготовку.

Концептуальна експлікація реальних етнократій передбачає насамперед відповідь на два питання: “Хто керує?” і “Як керує?” й характеризуються як безпосередньою, так і опосередкованою (через представників) участю даного етносу в управлінні державою і суспільством.

Безпосередню етнократію з точки зору “Хто керує?”, називають *ідентитарною*, а з точки зору “Як керує?” – *partiципаторною*. Концепція ідентитарної етнократії виходить з абсолютизації суверенітету титульного етносу, вираженого в жорсткій державній волі, що пригнічує волю інших етносів, громадян будь-якої національності. Спільні інтереси пануючого етносу утверджуються домінуючими в суспільстві. Тим самим створюються передумови для авторитарно-бюрократичної або кланово-олігархічної узурпації державної влади. Концепція партиципаторної етнократії передбачає пряму участь представників титульного етносу в управлінні суспільством та законодавчо оформлених переваг в політичному житті суспільства через референдуми, виборчий процес, висунення національних політичних лідерів, формування етнополітичних кор-

поративних груп, забезпечення переважного представництва у виконавчих і законодавчих органах влади тощо.

Відносно представницької етнократії з точки зору “Хто керує?” її визначають як *елітарну*, а з точки зору “Як керує?” – як *конкурентну*. Елітарна концепція виходить з того, що даний етнос бере участь в управлінні через своїх представників, причому між ним і його лідерами встановлюються стосунки, що передбачають певні повноваження і довіру. Конкурентна – базується на закритості формування правлячих еліт та безконтрольності їхньої діяльності, внаслідок чого отримані правлячою групою повноваження набувають формального характеру, а державна влада перетворюється на авторитарне панування.

Етнократичні ідеї як прояв політичної орієнтації набувають нерідко свого поширення в поліетнічних державах, де етнічність відіграє роль значного політичного чинника, їх роль збільшується в період національних криз, міжетнічних конфліктів.

Прояви етнократії в сучасному суспільстві, що супроводжуються небезпечними формами націоналізму, власне кажучи є альтернативою “концепції етнополітичної інтеграції”, у якій дослідники національної проблематики переважно вбачають основи прогресивного розвитку громадянського суспільства.

Етнополітологи відзначають, що за етнократичного режиму відбувається:

- делімітація територіальних меж для досягнення максимальної етнічної однорідності;
- диференціація прав та привілеїв громадян відповідно до їхньої етнічної належності;
- формування об'єднань з метою покращення добробуту етнічного співтовариства за рахунок тих зовнішніх і внутрішніх груп, що не належать до нього;
- ставлення етнічних (а також релігійних, культуро-мовних) проблем вище класових.

На політико-ідеологічному рівні етнократія знаходить своє вираження у практичному застосуванні в структурах державної влади, досить часто виявляючи себе в знятому вигляді, не явно, хоча від цього ніяк не змінюється вектор і природа існуючої влади. Слід також відзначити, що “чистих” виокремлених форм етнократії не існує, однак реальністю є етнократичні тенденції політики країн пострадянського простору, що ведуть до негативних і руйнівних наслідків, чим актуалізують як наукову, так і політико-практичну значущість означеної проблематики.

До відкритих типів етнократії дослідники відносять расизм, шовінізм, нацизм (фашизм), сепаратизм, політичний фундаменталізм та націоналізм. Етнотіпізм і етноізоляціонізм втілюють приховані, поволі діючі і функціонуючі прояви етнократії.

Етнополітологи виокремлюють наступні суттєві риси етнократії:

- випинання, гіпертрофікація етнічного інтересу, пріоритетність серед інших цінностей;
- свідоме формування і підтримка протистояння інтересів нації та інтересів особистості;
- використання образу месії, вождя, фюрера;
- наявність амбіційних політичних цілей, що зводяться до того, щоб “свій” гідний народ виступав ведучим по відношенню до інших “нижчих” націй;
- встановлення етнократичного режиму, що, як правило, зацікавлений у конфліктах, у підтримці напруження у суспільстві;
- абсолютизація цілей етнократії, що протиставляються цілям свого ж народу, вважаючи останні похідними, підпорядкованими вирішенню проблем панування над іншими народами і країнами в особі своїх вождів, президентів-диктаторів, керівників різноманітних хунт та клик;
- сповідування і підтримка непримиримості, застосування шовінізму на буденному рівні, що призводить до формування та культивування етнофобії, ненависті до інонаціонального;
- використання різних засобів маніпуляції свідомості, що породжує ниці почуття і пристрасті відносно інших народів.

Поняття етнократії тісно пов'язане з реалізацією етновлади – влади, що абсолютизує у багатонаціональному соціумі інтереси однієї нації. Отримавши владу в умовах багатонаціональної держави етнократія неминуче починає боротися за створення моноетнічної (“етнічно чистої”) держави. При рішенні національного питання така влада ухвалює закони і спирається на ідеологію, які ігнорують права національних меншин і ведуть до їх примусової асиміляції. Саме з цієї точки зору, етнократія – це антипод демократії, і її політика неминуче веде до загострення конфліктів на міжнаціональному ґрунті.

Слід зазначити, що етнократія як політична реальність можлива лише при її легалізації (юридичному обґрунтуванні) і легітимації (“визнанні” її необхідності з боку титульного етносу).

Науковці наголошують на двох аспектах легітимації етнократії – когнітивному і нормативному. Легітимація “пояснюючи” інституційний лад етнократії, додає їй когнітивну обґрунтованість, у разі ж “виправдовування” цього ладу, додається нормативний характер його практичним імперативам. Тому легітимація – це не лише питання “цінностей”, вона включає також і “знання”. На основі “знань” і “цінностей” формується “визнання” як установка на підтримку і солідарність аж до ідентифікації з етнократичним режимом. Таким чином, легітимація етнократії відбувається на основі формування символічного універсуму, цілісної “картини етнополітичного світу”, яка охоплює як теоретичні знання, так і знання з повсякденного досвіду й містить не лише свідоме, а й несвідоме на рівні етнокультурних архетипів.

Етнократична легітимність розвивається за високої активності осіб корінної національності, маніпуляції ідеєю національної держави, не-

спротиву осіб некорінних національностей і веде до утвердження етнократії – влади націоналістично налаштованої етнічної еліти. Саме у символічному просторі етнократії, під впливом пануючих етногруп, задається певний спосіб сприйняття людьми соціально-політичної дійсності та поведінки в ній, формуються конструкти, що легітимують її (владу), і які вона намагається впровадити в структуру національного менталітету. У ролі таких конструктів виступають, як правило, метафори “єдиної сім’ї”, “священної землі”, “батьківщини”, що цілком корелюються з ментальними уявленнями про “спільність” етнічного походження. Тому етнократія, використовуючи “метафору єдиної сім’ї”, не просто маніпулює масовою етнічною свідомістю, а й мобілізує певні структури етнічності в цілях власної легітимації.

Окрім таких важливих засобів ментальної легітимації ідентитарної етнократії, якими виступають метафора “єдиної сім’ї” та історичні уявлення про спільність етнічного походження, легітимаційну функцію виконують символіко-етнічні маркери “рідна земля” або “мати-земля” (територія), “рідна мова”, “правовірні” і “іновірці” (релігія). Важливу легітимаційну роль відіграють також особа національного лідера (раціональна легітимація часто поступається місцем харизматичній у міру перетворення цього лідера на національний символ) та час і традиція – керівництво докладає великі зусилля до того, щоб факт тривалості знаходження того або іншого клану при владі, його сакральність у часовому вимірі усвідомлювалася всім етносом.

Задля затвердження своєї легітимації етнократія часто використовує такі форми етнічної ідеології, як етноцентризм та етнологізм, етнологізм, етнофобія. Все це дозволяє дослідникам дійти висновку про те, що етнічна ідеологія, з одного боку, виступає в якості основного фактору національної свідомості, важливим чинником етнічної ідентифікації, формою виявлення етнічної самосвідомості і засобом інтеграції членів етносу в єдину життєздатну цілісність, що існує в конкретно-історичних умовах. З іншого боку, етнічна ідеологія абсорбує в собі ідеї, які під специфічною точкою зору вбирають у себе з національної свідомості і етнічної самосвідомості етнократичні мотиви й устремління.

Внаслідок цього етнічна ідеологія за своєю природою несе в собі потужний конфліктогенний імпульс і може служити основою для виникнення міжетнічної напруженості. Програмні настанови і політичні дії прихильників етнократії передбачають використання силових методів, надають пріоритетного значення реалізації своєї етнічної домінантності. Акцентуація пріоритетності етнічних цінностей як перед особистісними, так і перед іншими соціальними (груповими, універсальними) цінностями в галузі державної політичної практики веде до безумовного панування в структурах політичної влади представників домінуючого (не обов’язково чисельно) етносу. Етнократія як форма здійснення владних повноважень не обмежує себе використанням випробуваних і пошуком специфічних засобів управління й охоплює, залежно від регіональних

особливостей, широкий діапазон адміністративних програм – від геноциду до федералізації багатоетнічної країни.

Важливим засобом етнократії є тероризм на етнічному підґрунті – незаконне використання насильства або загрози насильства (фізичне усунення політичних опонентів, теракти проти органів правопорядку та збройних сил, залякування цивільного населення, залякування уряду з метою зміни його курсу для досягнення політичних або інших цілей тощо) з боку осіб певної національності по відношенню до представників національної більшості. Як правило, використання такого засобу розглядається етнічною меншістю як єдино можливий шлях заявити про свої права на самовизначення. Яскравий приклад такого відчайдушно-го етнічного самоствердження продемонстрували арабські смертники в Ізраїлі, сицилійські сепаратисти, північні ірландці, курди, карабахці, чеченці та ін.

Слід відзначити, що етнократія використовує не лише насильницькі, а й “більш гуманні” засоби для досягнення своїх цілей, серед яких виокремлюють: етнічну сегрегацію національних меншин, гегемоністський і силовий контроль політичного життя держави, практика внутрішнього колоніалізму, реакційні фонди місцевої етноеліти тощо.

Значна увага сучасних етнополітологічних досліджень зосереджується і на методах етнократичної влади:

- *акомодації* – процесу пристосування політики держави до вимог етнічних меншин, що призводить до формального визнання деяких прав національних груп і спільнот. У політичній практиці державної політики вона реалізується, як у територіальній автономії, коли етноси отримують певну державну чи адміністративну самостійність аж до федерального устрою, так і функціонуванні нетериторіальної автономії, коли права, повноваження та можливості етносів реалізуються у сфері культури, освіти, духовного життя, що дозволяє консолідувати національну самосвідомість, зберегти національні звичаї й традиції, розвивати рідну мову. Також акомодация може виражатися в такій формі, як участь представників національних меншин у державному управлінні за дотримання пропорційності представництва національних (етнічних) меншин у владних структурах;

- *аккультурації*, під якою розуміється процес, коли одна етнічна група, під час тривалого і безпосереднього контакту з іншою етнічною групою, змінює свою первісну культурну модель, зберігаючи етнічну свідомість. Іноді аккультурація здійснюється у формі взаємного вибіркового засвоєння елементів культури обох взаємодіючих етнічних груп. Результатом аккультурації є стан етнічної однорідності, коли культурні розходження між етнічними спільнотами зрештою зрівнюються відповідно до відносної ваги взаємодіючих сторін. Яскравим прикладом є культура козацтва на Північному Кавказі.

Хоча у сучасному суспільстві процеси аккультурації дійсно протікають усе більш активно, не можна робити спрощений висновок, що вони не-

минуле приведуть до культурної інтеграції за будь-яких обставин. У реальних історичних умовах результати акультурації багато у чому визначаються конкретними соціально-політичними умовами взаємодії етнонаціональних спільнот;

- *асиміляції*, яку визначають як процес поступового розчинення певної етнодисперсної групи або й цілого невеликого за чисельністю етносу серед іншого великого етносу або групи етносів, спричиненої дією таких чинників: економічні – посилення господарчих зв'язків між етнічними групами у районах їх спільного проживання ведуть до стирання суттєвих етнічних ознак; внутрішні міграції – представники етнічних груп потрапляють в іноетнічне середовище; етнічно мішані шлюби; мовна асиміляція – народи втрачають свою мову і вважають рідною мову інших етносів; посилення духовної і культурної взаємодії народів; урбанізація. Наслідками етнічної асиміляції є зміна етнічної самосвідомості, мовна та культурна асиміляція, збільшення чисельності одних етносів і зменшення інших тощо.

Досить поширеною в етнополітичній практиці пострадянських держав є етнізація політики, що базується на принципах “етнічної демократії” – політичного режиму, що поєднує у собі поширення основних громадянських і політичних свобод на постійних мешканців з визнанням привілейованого стану однієї етнічної групи (основної нації) відносно держави, що виявляється у домінуванні однієї нації у державному правлінні. Таким чином, ці принципи взаємно виключають один одного: з одного боку, визнано демократичні права усіх громадян, з іншого – оформлено домінування в державі етнічної більшості. Як приклад, конституції Естонії і Латвії передбачають, що особи, які не належать до етнонації, не можуть бути членами і політичної нації, тобто мати громадянства.

Як бачимо, етнізація політики небезпечна не лише за своїми наслідками й несумісна з західними принципами політичної модернізації, демократизацією, тобто з конституціоналізмом та правами людини.

Вітчизняні дослідники виокремлюють такі основні етнократичні тенденції в сучасному українському соціумі:

- прагнення деяких національних лідерів мати власну форму державного устрою і особливі політичні права для “свого” етносу (нації), веде до прийняття рішень, які мобілізують амбіції націоналістично налаштованих сил. Такі амбіції, породжені і заохочувані етнолідерами стають основою для виникнення конфліктних ситуацій;

- спекуляція на почуттях національної вразливості “свого” етносу. Як каталізатор прагнення етносу до національного відродження використовується ідея отримання ним власної державності або, якщо така є, отримання останньою суверенітету, у тому числі ціною сепаратизму;

- етнократія виявляє себе в територіальних претензіях до інших державних утворень або до інших народів. При цьому претензії на чужу територію обґрунтовуються за допомогою різних маркерів: історичні

джерела, докази про раніше прийняті несправедливі політичні рішення тощо;

- спекуляція на економічних проблемах, пов'язаних як з наявністю природних багатств або серйозного індустріального потенціалу, так і їхньою відсутністю. На цій основі часто висловлюються претензії в адресу державних органів країн-сусідів.

- етнократія заохочує діяльність національних і націоналістичних партій і рухів, які досить часто консоліднують, як правило, ультраліві, так і ультраправі сили, що практично завжди претендують на захоплення політичної влади. Саме від цих етнополітичних сил виходять розмови про "чистоту нації", "титульні нації", "захист рідної мови" аж до прямого протиставлення себе іншим народам, культурі, віруванням.

- широко використовується конфесійний чинник, підкреслювання переваги тієї або іншої релігії порівняно з іншими віруваннями. Особливо наочно це виявляється в республіках, де є сусідами православ'я і іслам.

- етнократія потужно використовує соціокультурний чинник, коли під прапором турботи про рідну мову, національну літературу, навчання підрастаючого покоління, національне мистецтво здійснюється утиск прав інших народів у цій сфері.

Аналіз сутності етнократії у сфері політики дозволяє стверджувати:

1. Етнократична практика здатна не пом'якшити, а ускладнити ситуацію, породити й багаторазово підсилити конфліктний потенціал у відносинах між етнонаціональними групами, що робить етнократію відособленою й замкнутою від широких верств населення.

2. Етнократія органічно пов'язана з політичним сепаратизмом, етнотериторіальними претензіями, за якими завжди проглядаються вузькі інтереси певних політичних кіл, провокуючи екстремістські настрої у суспільстві, ускладнення міжетнічних добросусідських відносин.

3. Явища етнократії зазвичай посилюються в результаті недемократичної системи виборів, позбавлення іноетнічних груп громадянства тощо, що веде до загострення міжнаціональних конфліктів у суспільстві.

4. Етнотериторіальні домагання етнократії пов'язані не тільки з абстрактними претензіями, а й з реальною територіальною експансією. Подібні претензії й спроби перегляду кордонів є абсолютно неприйнятними, бо у рамках демократичної парадигми територіальний аспект національної політики припускає заборону на спроби перегляду кордонів, встановлених і визнаних відповідно до міжнародних угод, а також відмову від етнічного принципу визначення кордонів суб'єктами міжнародного права.

5. Етнократичні режими, як правило, зацікавлені у конфліктах, у підвищенні напруги в суспільному житті, оскільки саме в періоди суспільної трансформації, що породжує соціально-політичні кризи, міжетні-

чні конфлікти, влада на місцевому, регіональному рівнях концентрується в руках етнократичних сил.

6. Етнократія суперечить основним принципам ліберальної демократії й містить небезпеку масових порушень прав людини і національних меншин, створює перешкоди на шляху формування правової держави і громадянського суспільства.

Етнополітологи підкреслюють, що етнократичні режими встановлюються найчастіше у перехідних країнах. Етнократія як форма політичної влади є реальним феноменом для деяких країн пострадянського суспільства. В українській державі вже спостерігаються слабкі етнократичні тенденції, що знаходять прояви у гаслах націоналістично налаштованих політичних партій, антисемітській пропаганді в ЗМІ, екстремістській поведінці скінхедів. Проте такі тенденції більш-менш простежуються як у більшості країн Західної Європи, так у сусідній Росії. Їх подолання можливе за умов створення гнучкої етнополітики, компонентами якої є: забезпечення та реалізація прав і свобод людини, а також педагогіка міжетнічного й міжкультурного спілкування та ефективна діяльність засобів масової комунікації, у руслі культивування та підтримування ідей толерантності в суспільстві.

НАЦІОКРАТИЧНІ ІДЕЇ В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

В середині 20-х років націоналістичні ідеї трансформувалися у рух, що виник на західноукраїнських землях, які увійшли до складу Польщі. Його ідеологією став “інтегральний” або чинний націоналізм, автором якого був Дмитро Донцов.

На початку своєї політичної та публіцистичної діяльності цей політик віддавав данину соціалістичним ідеям і навіть входив до української соціал-демократичної партії. Але ще перед Першою світовою війною у його творчості з’явилися виразні антиросійські тенденції, які зміцнювалися паралельно із відходом від товаришів по партії. Він наголошував на небезпеці для України наслідувати приклад північної сусідки й закликав українство повернути очі на Захід.

На основі цього висновку Донцов пропонує пов’язати геополітичне майбутнє України з Німеччиною та Австро-Угорщиною. Зокрема, напередодні очевидного конфлікту цих держав з Росією та її союзниками, він закликав (у разі поразки останніх) до створення в межах Австрійської імперії “Українського коронного краю”.

Вступаючи в третє десятиліття XX сторіччя, Україна опинилася в дуже складній ситуації. Галичина була у складі Польщі, в якій режим Пілсудського проводив жорстку політику щодо української етнічної меншості. Значні території відійшли до Румунії та Чехословаччини. Українська “державність” у всім відомому вигляді постала в формі УРСР. Звичайно, говорити про те, що остання могла самостійно вирішувати питання створення громадянського суспільства й повноцінної національної цивілізації ми не маємо жодних підстав.

Нелегку кризу переживала українська державницька ідея в середині 20-х років. На думку Донцова, її соціал-демократична модель була скомпрометована непослідовною, великою мірою руйнівною політикою Центральної Ради, а монархічна – такими ж діями гетьманського уряду Скоропадського. Необхідно

було знайти нові імпульси для реанімації волі українського народу до суверенності. Донцов закликає забути минулі невдачі, позбутися традиційного українського комплексу меншовартості й нарікань на нещасливу долю. Натомість він пропонує рішуче долати всі перешкоди, не зупиняючись перед жертвами. “Хто дивиться на життя як на процес (Werden), той не відділяє різно вчора від нині, – читаємо в одній з його статей 1923 р., – людину від низших так само, як і від висших істот. Там, де ніщо не устанилось, де все тече, там бог може стати безсилим, як людина (Прометей!), а вчорашній підвладний – богом (як Зевс по подоланню Титанів). Там енергія не є ще бездушною силою, а все ще можна змінити власним зусиллям і боротьбою. Тому всяке лихо, біда викликає тут гнів і протест, як в skutого Прометея. Сама смерть не викликає рефлексій суму. Там, де суть є непогамоване стремління людського духа, там навіть смерть може стати тріумфом, як для еретиків на кострищі, в яких навіть вогонь не зміг знищити нездоланної думки. Там граються зі смертю, переконані, що безсмертний людський дух і поза її межами знайде нові краї, нове небо, може нового Бога...”

Цього Бога він шукав в умовах, коли дедалі більшого поширення набували ідеї тоталітаризму, що їх уособлювали насамперед російський більшовизм, італійський фашизм та німецький націонал-соціалізм. Політичні успіхи цих радикальних рухів у своїх країнах давали змогу сподіватися, що внесення їхніх постулатів до стратегічних концепцій будь-якої національної ідеї матиме позитивні наслідки. Ставку на це зробив і Д. Донцов, який з 1921 р. проживав у Львові.

Квінтесенцією його теоретичних розробок став відомий твір “Націоналізм”. Як і раніше, публіцистично застосовуючи ідеї філософського ірраціоналізму – Шпенглера, Гартмана і особливо Ніцше, а також інших філософів – до України, автор “Націоналізму” закликав раз і назавжди відмовитись від раціонально-осмисленого світосприйняття. Натомість пануюче місце в ньому мала посісти воля до життя. Виявлення волі, інтерпретував Донцов ідеї “філософії волі”, “це ніщо інше, як насолода розросту, виступлення поза власні границі”. Бо “експансія – не тільки самоутвердження власної волі до життя, а й заперечення її в інших”. Звідси виводилися дві перші підстави чинного націоналізму: “зміцнювати волю до життя, до влади, до експансії” та “стремління до боротьби та свідомість її конечності”.

Донцов окреслює як наступну вимогу вольового націоналізму – романтизм та догматизм у сприйнятті пропонованої ідеології. Перший має “живитися легендою “останнього бою”, запереченням того, що є і захоплюючою картиною катастрофи, що принесе нове. Другий – “з’явиться в супроводі категоричного наказу, безоглядного посауху”. Об’єднуючи ці поняття, Донцов зазначає: “ілюзіонізм є синтезом обох: він протиставляє “смысловому” – ірраціональне... доказам – голу афірмацію... він не дискутує... хоче здійснити ідею неіснуючу і принципіально протилежну конкретній”. Все це умотивовує “його войовничість, антипацифізм”. Тому одним з головних вимог чинного націоналізму до його послідовників він вважав фанатизм і аморальність. На його думку, національна ідея мусила бути “аморальною”, тобто не мала керуватися принципами загальнолюдських цінностей. Здійснювати ж таку політику має фанатик, що “узнає свою правду за об’явлену, загальну, яка має бути прийнята іншими. Звідси його агресивність і нетерпимість до інших поглядів”.

П’ята – “синтетична” вимога проголошеної доктрини полягає у піднесенні до рівня державної політики імперіалізму. “Імперіалізм, – заявляє Донцов, – це не тільки здирство, а й одночасно виконання громадських справ у громадських

інтересах націями, покликаними і управленими до того... Є вищі і менш варті народи, ті, що вміють правити іншими (і собою), і народи, що цього не вміють... Право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури і цивілізації”.

Вищезгадане право пропонувалось здійснювати через “творче насильство ініціативної меншості”, яка має підпорядкувати собі власний народ та змусити його до агресії проти інших. Це – шоста з вимог, на яких побудував свою теорію автор “Націоналізму”. Він певен, що “цей засіб (насильство) не є з тих, що можуть бути, а можуть і не бути. Агресія, через яку нова ідея приходить до життя, не є припадкова, вона іманентна кожній “теологічній” релігійній або національній ідеї”.

Підводячи підсумки свого основного твору, Д. Донцов твердить, повторюючи Ніцше: “мусимо провести основну переоцінку вартостей. “Фанатизм”, “інстинктивні почування”, “емоційність” замість “розумовості”, дух національної нетерпимості, – все, що опльовували в нас, повинно реабілітувати свіже і молоде українство”. І, слід сказати, ці гасла, подані під флером боротьби за справді святу мету – визволення батьківщини, притягали до себе галицьку молодь, яка за авторитарного польського панування була поставлена в умови, що, по-перше, ускладнювали для неї одержання відповідної освіти, престижної роботи, обмежували правовий статус, а, по-друге, змушували боротися за свої національні та загальнолюдські права насильницькими методами.

Тоталітаризм у 20–40 роки правив політичним балом в Європі, і Донцов, фактично, спробував за допомогою своєї книги підпорядкувати його ідеології український національний рух. Слушно, на нашу думку, пояснив феномен успіху “Націоналізму” в молодіжному середовищі один з лідерів ОУН (Організації Українських Націоналістів) С. Ленкавський.

Завданням політичних діячів, які намагалися очолити рух спротиву в Галичині, було, за його висловом, опанування течій, “що нуртують у душах покоління, яке шукає шляхів. Донцов намагається ті психічні процеси, що вибухають стихійно, як негація наявної дійсності, скріпити й дати їм теоретичне обґрунтування та на їхній основі перетворити душу нового українця. Ґрунт, на якому зросла ця ідеологія, наскрізь психологічний”. На хвилі цієї “негації”, використаної творцями майбутньої ОУН, і виникла 1929 р. ця організація. Формально не належачи до ОУН, провідним її ідеологом став Донцов. І хоча політична частина доцовського “інтегрального націоналізму” базувалась на класичних доктринах фашизму, ОУН, скоріше нагадувала аналогічні формування в країнах Східної Європи.

Таке кредо Донцова дорого коштувало ОУН, яка, принаймні до 1943 р., беззастережно сприймала його ідеологію. Український політолог А. Білінський вважає, що у згаданий період догмати Донцова склали “зміст, який в цілості перейняла ОУН. В усіх довоєнних писаннях ОУН славилася Донцова як ідеолога українського націоналізму... “Донцовізм” проголосила ОУН своєю політичною релігією”.

Та Донцов був не єдиним оунівським ідеологом. Свою модель націократичної української держави в середині тридцятих років запропонував Микола Сціборський – на той час, фактично, друга після Є. Коновальця людина в ОУН. 1935 р. він видав у Парижі книжку “Націократія”, в якій окреслив своє бачення української державності. У цій роботі було піддано гострій і подекуди справедливій критиці демократичний, соціалістичний, комуністичний та монархічний суспільні устрої. Натомість дуже схвально трактувався фашизм італійської моделі. Для нього “фашизм – це насамперед націоналізм – любов до власної батьківщини й

патріотичні почування, доведені до самопосягати й культу жертвовного фанатизму”.

Тут-таки Сціборський роз'яснює і сам термін “націократія”: “Націократією називаємо режим панування нації у власній державі, що здійснюється владою всіх соціально-корисних верств, об'єднаних – відповідно до їхніх суспільно-продукційних функцій – у представницьких органах державного управління”. Здавалося б, життєздатна схема, яку цілком можливо реалізувати. Але – за однієї умови, а саме – наявності не абстрактної, а реальної політичної нації. Націократи ж вирішили це питання дуже просто: вони, не надто дбаючи про аргументацію, заявили, що “нація – це вічність”, а, отже, бажане оголосили дійсним. Звідси випливає їхня неспроможність до будь-яких дискусій стосовно реальності пропонованого ними устрою. “Рішучим є те, що націоналізм – це не плітка партійна теорія; це універсальний і непримиримий у своїй внутрішній рації світогляд. “Погоджувати” його з якимись методами “конгресових дискусій” і торгів немислимо. Поєднання ідеологічного наставлення націоналізму з політичною тактикою “всеукраїнських конгресів” – було б для нього рівнозначне самогубству”.

Згідно з моделлю М. Сціборського, формою суспільної організації є для націократії державний синдикалізм. Націократія відкидає участь політичних партій в державному управлінні. Вона обстоює диктатуру, опорою якої має стати ударний, бойовий загін революції – організований націоналізм. Оскільки ж він був одним з найвпливовіших членів проводу ОУН, зрозуміло, яка організація мала на увазі. На відміну від фашистської доктрини, яка визнає диктатуру єдиною формою організації суспільства, Сціборський наголошував, що в націократичній державі влада диктатора буде тимчасовою. “Покладаючи на диктатуру надзвичайні історичні завдання в переконанні, що лише вона зможе їх виконати, націоналізм водночас усвідомлює собі небезпеку її самоконсервації і застарілості, коли вона стане ціллю для самої себе... У відмінність до інших авторитарних концепцій, він визнає диктатуру не за незмінний принцип, лише за виправданий доцільністю тимчасовий період”.

Націократична українська держава уявлялася Сціборському так: народні маси беруть участь у громадянському та політичному житті через представництво в органах місцевої самоуправи та в синдикалістських організаціях. Держава за адміністративним принципом має поділятися на краї, повіти й громади, що керуються власними органами самоуправи. Вибори до останніх відбуваються на засадах прямого, загального, рівного й таємного голосування. У всіх ланках адміністративного поділу є також загальнодержавні, адміністративні, господарські та інші установи, що виконуватимуть своє призначення під безпосереднім керівництвом державного уряду. Законодавчою установою є Державна Рада, яка обирається за тими ж принципами, що і місцеві, з кандидатів, визначених синдикатами. На чолі нації та державної організації стоятиме Голова Держави.

Сціборський декларував, що ОУН змагається не за панування над нацією – “лише за панування самої нації – ось місія, що перед нею стоїть і стоятиме організований націоналізм”. Однак згодом, коли фашистські режими в європейських країнах ще більш зміцніли, ОУН відкинула будь-які реверанси щодо свого слугування народові.

Стрижнем політичної програми ОУН стала монопартійність, тоталізація усіх державних структур. На її Другому Великому Зборі, який відбувся 1939 р. в Римі, між іншим, зазначалося, що в новій Україні, побудованій на засадах донцовізму, “існування політичних партій буде заборонено. Єдиною формою організації населення Держави буде ОУН – як підстава державного й чинник національного виховання та організації суспільного життя”.

Тільки в серпні 1943 р., коли бандерівці на власному досвіді переконалися, що, по-перше, зазнала краху їхня орієнтація на гітлерівський фашизм, а, по-друге, українці у своїй абсолютній більшості не схильні йти шляхом, вказаним автором “Націоналізму”, вони змінили акценти. Саме тоді III Надзвичайний Збір бандерівського відгалуження ОУН прийняв нову програму, докорінно відмінну від донцовських постулатів. Цікаво, що зауваження Донцова до нової програми ОУН(б) на зборі не були взяті до уваги.

У цьому документі, зокрема, зазначалося, що “організовані українські націоналісти борються за інтереси українського народу, і тому їм чужі є всі ідеї панування над народом... ОУН бореться за свободу друку, слова, думки, віри і світогляду. Проти офіційного накидування суспільності світоглядних доктрин і догм... За повне право національних меншостей плекати свою власну по формі і змісту національну культуру... За рівність всіх громадян України, незалежно від їх національності, в державних та громадських правах і обов’язках”.

Отже, український рух за незалежність пішов новими, не передбаченими Д. Донцовим, шляхами. Спочатку це була лише декларація про наміри – адже виховані на “Націоналізмі” люди не могли відразу змінити свої погляди.

Але основна ідея національно-визвольної боротьби українського народу рішуче змінилася. Замість тоталітарних засад “інтегрального” націоналізму її головним змістом стали принципи загальнолюдських прав і свобод, у тому числі і національних. На думку М. Сосновського, зв’язок між ідеологією українського націоналістичного руху та ідеологією “чинного націоналізму” можна було б графічно подати в формі двох ліній, які виходять з різних пунктів і на окремому відтинку майже сходяться чи одна одну перетинають, щоб незабаром цілком відділитися. Протягом 40-х рр. цей зв’язок остаточно перервався, причому розвиток української націоналістичної думки пішов своїм властивим їй шляхом, а розвиток ідеології “чинного націоналізму” припинився та фактично зупинився на писаннях самого Донцова. Всі ці націоналістичні автори, які ідейно хотіли втриматися в межах, визначених ідеологією Донцова, не внесли до цієї ідеології нічого нового і справді оригінального. Ті ж автори, які вийшли за межі безкритичного наслідування Донцова, не тільки з ним рано чи пізно розійшлися, але навіть стали на позиції, цілком протилежні ідеології “чинного націоналізму”. Додамо, що до цього їх перш за все спонукала рішуча зміна цивілізаційних векторів в Європі, яка супроводжувала крах тоталітарних режимів (окрім радянського). Західна цивілізація визнала фашизм і нацизм злочинними режимами й відокремилася від останнього bastionу тоталітаризму “залізною завісою”.

Джерело: Моця О.

Держава і цивілізація в історії України. Ідеологічні моделі української державності в XX ст. як цивілізаційний чинник // <http://dc-summit.info/temy/istorija/>

Розділ 3

ІДЕНТИФІКАЦІЯ У МІЛЬТИЕТНІЧНОМУ ПРОСТОРІ



**ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВІДЧУТТЯ “СВОГО” І “ЧУЖОГО”
ІСЛАМСЬКИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ І ДОКТРИНА ЕТНІЧНОЇ РІВНОСТІ**

**ІДЕНТИЧНІСТЬ: ЯКИХ БАТЬКІВ, ЧИЇ МИ ДІТИ?
АМЕРИКАНСЬКА НАЦІЯ: “ПЛАВИЛЬНИЙ КАЗАН”
ЧИ “САЛАТ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ”?**

**ЗМІНА ІДЕНТИФІКАЦІЇ: ВЖИВАННЯ У НОВЕ “Я”
ЄВРО-НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ
“ЄВРОПЕЙСЬКА НАДНАЦІЯ”?**

ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВІДЧУТТЯ “СВОГО” І “ЧУЖОГО”

*Ідентичність формується при наявності сусідів.
Маршалл Маклюен*

Поняття “ідентичність” є інтегральним в сучасній психології, оскільки дозволяє визначити ким і чим усвідомлює себе особистість в соціальному плані. Ідентичність – це збереження і підтримка особистістю власної цілісності, тотожності, нерозривності історії свого життя, а також стійкий образ “Я”, усвідомлення у собі певних особистісних якостей, індивідуально-типологічних особливостей, рис характеру, способів поведінки, які визнаються своїми, достовірними. Спеціалісти виділяють декілька видів психорольової ідентичності: статеву, етнічну, політичну, професійну тощо.

Етнічна самоідентифікація особи – це відчуття себе членом, частиною певної етнічної спільноти, ототожнення і уподібнення себе з нею. Самоідентифікуючи себе з етносом, індивід не лише визначає своє місцезнаходження в системі зв’язків, але й відчуває свою безперервність в історичному часі як його невід’ємна складова частина. Водночас самоідентифікація має і практичне значення, бо підтримує реальні зв’язки, реальну єдність членів етносу через систему споріднених традиційних культурних, побутових, господарських і соціальних рис.

Російська дослідниця етнопсихологічної проблематики Тетяна Стефаненко наполягає на тому, що етнічну ідентичність індивіда слід розглядати не лише з погляду усвідомлення ним належності до ет-

носу, а й як категорію, що перебуває на стику індивіда і ситуації в щонайширшому розумінні слова.

Етнічна самосвідомість є своєрідним захисним муром особистості. В її основі лежить потреба людей належати до певної групи (спільноти), щоб вижити. Вона впливає із сутнісних потреб людини знати “своїх”, обов’язково пов’язаних із самоназвою етносу (етнонімом), поведінковими і культурними стереотипами, протиставленням себе іншим (“свої – чужі”, “ми – не ми”).

Таке усвідомлення етнічної належності є виявом компліментарності, тобто підсвідомого відчуття взаємної симпатії та спільності. Існування етнічного підсвідомого кожне покоління передає наступному. Але головну роль у формуванні етнічної самосвідомості відіграє виховання, а не існування підсвідомої симпатії і відчуття “свого” і “чужого”.

Дитина не має можливості вибирати собі етнічної належності, її особистість формується у відповідності з установками і традиціями оточуючого етнічного середовища. В одноетнічних сім’ях ідентифікація не стикається з труднощами, дитина наслідуванням засвоює мову, культуру, традиції, етнічні і соціальні норми рідного їй етносу. Її етнічна свідомість формується гармонійно, не вступає в протиріччя ні з оточуючими її людьми, ні з власним внутрішнім світом. За таких умов дитина поступово входить у буття етносу, а її біополе починає коливатись в унісон з біополем членів рідного їй етносу лише в ході засвоєння нею комплексу традиційних культурних і поведінкових стереотипів.

Потреби групової ідентифікації проявлялися вже в добу первісності. Тоді вони зумовили виникнення такої системи обрядів, ритуалів, уявлень і та ін., які гармонізували з колективізмом і свідомістю родоплеми́нних спільнот. Формування етнічної самосвідомості членів широких спільнот було спричинено потребами організації відсічі ворогам і забезпечення власної безпеки. Такі, навіть тимчасові, об’єднання могли стати основою для усвідомлення їх членами своєї етнічної близькості і єдності. З появою територіальних спільнот в часи політогенезу етнічну свідомість і самосвідомість було ідеологічно обґрунтовано релігійними догмами.

Переважно люди відносять себе до того етносу, до якого належать їхні батьки, в якому етнокультурному середовищі вони виховались і проживають. Складніше етнічне самовіднесення нащадків з етнічно змішаних родин. Вибір етнічної традиції у таких випадках залежить від сімейних і культурно-побутових традицій, від домінуючого етнічного оточення, від численності етносу та його господарсько-культурного розвитку, ролі етносу в суспільно-політичному та ідеологічному житті країни. Тому в нащадків етнічно змішаних сімей та тих, які свідомо змінили свою етнічну належність, етнічна самосвідомість є нестійкою, часом багатозначною.

У процесах, дискурсах і практиках визначення меж етнічності стоїть поряд з іншими формами розмежування й маркування. Зважаючи на

сучасні тенденції, дослідники схиляються до думки про те, що етнічна ідентичність виступає як умовне позначення низки звичних уявлень про націю, світ і “наше” місце в ньому. Для збереження цих мисленнєвих звичок слова про націю повинні бути включеними в дискурс, поставати дискурсивно, постійно “дзвеніти у вухах” і розгортатися перед очима. Деякі дослідники віднаходять подібні аналогії в змісті віртуальної спільноти, що постає в інтернет-просторі. Відповідна ідентифікація може легко мінятися, формуватися і трансформуватися. Особа дістає більшу змогу соціально конструювати свою ідентифікацію, керувати та маніпулювати нею. Ідентичність членів такої спільноти стає фрагментарною, гнучкою, соціально й культурно багатополюсною.

Традиційно ознаки й характеристики ідентичності поділяються на об’єктивні і суб’єктивні. До об’єктивних зараховують здебільшого такі, що фіксуються ззовні, мають соціально визначений зміст. Проте психологічно інформативнішими є суб’єктивні ознаки – ті, що виробляються й забезпечуються самим суб’єктом або є продуктом його взаємодії з оточенням.

Так, український соціолог Наталія Коваліско фіксує в дослідженнях соціальної стратифікації пріоритетність вивчення соціального, культурного і символічного капіталу. Суб’єктивними критеріями соціальної стратифікації вона називає соціальну ідентифікацію, способи споживання, стиль життя, культурні орієнтації групи, особливості ціннісних систем тощо. Російський соціолог Юрій Волков визначає два аспекти російської ідентичності: з одного боку, ідентичність є системою сприймання, категоризації світу, спрямованою на “впорядкування” сенсів і значень повсякденного життя, нарощування соціальної впевненості; а з другого – з ідентичністю пов’язано потенціал консолідації суспільства, формування духовної цілісності.

На основі надання переваги тим чи тим варіантам самоідентифікації дослідники виділяють типи спільнотної (найчастіше етнічної) ідентичності.

Естонські дослідники Т. Віхалемм і В. Калмус виділили 24 категорії самоідентифікації представників основних етнічних груп Естонії. За результатами факторного аналізу ці категорії об’єдналися в шість груп: субкультурна ідентичність, мережева ідентичність, транснаціональна і громадянська ідентичність, ідентичність із місцевою спільнотою, ідентифікація з низьким соціальним статусом, ідентифікація з високим соціальним статусом. Ідентичність мешканців Калінінградської обл. Росії, що зосереджується навколо трьох основних категорій – “калінінградець”, “європеець”, “росіянин”, схожа, як зазначає соціолог Михайло Берендєєв, на WEB-сайт, у вікні якого відкривається багато посилань, картинок, образів, текстів, у т. ч. й суперечливих.

Інколи окремі люди, прикриваючись псевдоліберальним гаслом про “свободу самовизначення на індивідуальному рівні”, зараховують себе до певного етносу. Таке вільне зарахування обґрунтовується юридич-

ним і моральним правом індивіда вільно вирішувати свою етнічну належність. Особливо активно таку позицію відстоюють американські і російські етнологи і політологи. Така позиція перших продиктована необхідністю консолідації численних етнічних груп США і створення (конструювання) згуртованої американської етнополітичної спільноти. Це дає їм можливість американську (англоамериканську) етнічність поширити на всіх тих, хто розмовляє англійською мовою. Аналогічна позиція російських вчених і політиків спричинена потребами виправдання дуже тривалої практики деетнізації і асиміляції неросіян.

Декларування своєї належності до конкретного етносу ще не означає, що людина насправді стала його членом. Члени декларованого, "рідного" та сусідніх етносів можуть не визнавати такого вибору. Наприклад, у радянську добу в Закарпатті чимало циган відносили себе до угорців і словаків, але інші цигани вважали їх своїми, а оточуючі українці і угорці також вважали їх циганами. Це означає, що етнічна самоідентифікація не вирішується самою людиною. Найчастіше до вільного (ситуативного) вибору етнічної самоідентифікації вдаються особи, які слабо вкорінені в рідний етнос та мало обізнані з його культурою (етнічні маргінали та особи, які втратили зв'язок з рідним етносом).

Таке входження в чужий етнос є поверховим, бо не викликає зміни етнічних стереотипів. Сумлінною працею особа може їх освоїти і увійти в культурно-побутовий простір чужого етносу. Для цього людині слід освоїти його етнічну традиційну культуру і етнічні стереотипи.

Бажання з'ясувати, яким чином людина себе етнічно ідентифікує, яке значення для неї має етнічна належність й які поведінкові орієнтації та стратегії з нею пов'язані, спонукає до пошуку пояснень щодо конструювання етнічної ідентичності. З огляду на дану обставину, увага має акцентуватися не лише на визначенні етнічності, її формах, але й на способах структуризації відповідних зразків комунікації та взаємодії.

Серед дослідників проблем етнічності усе частіше лунає думка щодо нерозривності етнічної ідентичності та етнічної взаємодії. Діапазон цих поглядів сягає досить широких меж: від бачення взаємодії як одного з факторів формування етнічної ідентичності, до опозиційності як первинної основи стійкої ідентичності. Якщо припустити, що усвідомлення етнічної ідентичності може відбуватися лише в процесі конфронтації і що саме зовнішні умови здатні зумовлювати зростання або послаблення етнічності, то природно постає питання щодо її виникнення. Цілком імовірно, що відповідь у даному випадку буде більш переконливою, якщо передбачатиме один надто суттєвий момент, а саме, обов'язковою підставою етнічної ідентичності є спільність культури. Базові цінності, утворюючи культурну основу, визначають правила взаємовідносин, розставляють пріоритети, оцінки, цілі. Відповідно етнічність, як усвідомлений простір комунікації й взаємодії, завжди ґрунтується на ідентифікації себе на відміну від інших. Не випадково більшість сучасних ви-

значень етнічності містять об'єктивні (культурна основа) і суб'єктивні (самоприписування) характеристики.

Проте, за такої точки зору, неминуче постає проблема етнічних меж (ethnic boundaries): чи визначаються вони, незалежно від людини, фактом її народження, процесом соціалізації або зовнішнім культурним впливом чи залежать від суб'єктивних факторів, від того, хто і з яких причин приписує себе до певної етнічної групи. Й якою мірою групова належність пов'язана з прийняттям тих чи інших культурних цінностей (включаючи форми організації).

Проблема, як бачимо, досить непроста, особливо, коли йдеться про реальні способи визначення етнічних груп. Виходячи з культурної обумовленості етнічної ідентичності, важливо рахуватися з тими межами, якими дана група себе окреслює. Більш того, і культурні характеристики етнічної групи можуть зазнавати певної трансформації. Звідси складається враження, що існує безліч варіантів щодо їхніх зв'язків і відносин. Хоча, з іншого боку, відсторонення від "чужих" має передбачати усвідомлення меж допустимої варіативності (як правило, це взаємодія, що обмежується певними сферами загального інтересу та взаєморозуміння).

Втім, людина може свідомо маніпулювати своєю етнічністю залежно від ситуації (відповідним чином поводити себе, одягатися й т. ін.), що дозволяє говорити про рухливість етнічних меж, а в окремих випадках і про їхню двоїстість: межі, що визначаються усередині групи можуть відрізнятися від меж, якими вони уявляються зовнішньому спостерігачеві. Бо зовнішні межі є наслідком міжетнічної взаємодії, у той час як внутрішні – володіння членами етнічної групи спільним культурним знанням. Відповідно, для зовнішнього спостерігача певна етнічна група може уявлятися гомогенною групою із спільними рисами і цінностями, а, насправді, вона може мати безліч поведінкових альтернатив, ускладнюючи тим самим визначення етнічних меж.

Звичайно, підстав для абсолютизації двоїстості культури (езотеричної та екзотеричної) практично немає. Проте, не можна не погоджуватися з фактом існування певних відмінностей між внутрішніми та зовнішніми проявами культури етносів. Від цього, безумовно, ускладнюється вирішення проблем етнічної ідентичності, а відповідно і з'ясування динамічної взаємодії трьох її складових: "образу для себе", "образу у собі" та "образу для інших". Що стосується "образу для себе", то він зазвичай усвідомлюється суспільством, поєднуючи при цьому бажані для себе характеристики. А комунікаційний зв'язок у середині етнічної спільності здійснюється за рахунок власної символіки і міфології, які назовні можуть проявлятися лише фрагментарно. "Образ у собі" цілковито можна віднести до неусвідомленої складової етнічної ідентичності. Проте, саме він сприяє узгодженості дій етнічної групи. Зрештою "образ для інших" постає у вигляді певного набору приписуваних собі визначень, що переведені на мову інших культур. Тут теж існують

свої міфи, символіка, але метою їх є налагодження комунікації із зовнішнім світом. Усвідомлення відмінностей між “образом для себе” і “образом для інших” може коливатися залежно від умов існування етносу, спричиняючи зміни як внутрішньої, так і зовнішньої символіки та міфології.

Проте, у будь-якій етнічній групі завжди існує лише її притаманний культурний стрижень, що надає узгодженості діям її членів і виявляє себе зовні шляхом різних модифікацій (обумовлюючи тим самим рухливість етнічних меж). При цьому зберігається важлива особливість етнічності. Вона постійно відтворюється в процесі соціалізації кожного конкретного індивіда. Засвоюючи “об’єктивну ідентичність”, він свідомо реалізує власну ідентичність (“суб’єктивну ідентичність”). Але це стає можливим за умов певного інформаційного простору, існування якого здатна забезпечувати етнічна група.

Етнічність зовсім не випадково асоціюється з внутрішнім змістом людини. Будь-яка інша якість особистості, що пов’язана з її ідентифікацією, як правило, функціональна у соціальному розумінні і частіше піддається змінюванню. Однак, у рамках соціалізаційної й ролівої теорії часом замість поняття “етнічна ідентичність” з’являється поняття “етнічна роль”. Поява останнього швидше за все пояснюється обмеженістю такої характеристики етнічної ідентичності як самоприписування. Виходячи з того, що виконання етнічної ролі базується на спільному для групи культурному знанні, культурному досвіді, то безумовно етнічна група має право очікувати від кожної людини поведінки, адекватної її ролі як члена даної групи. І в такому випадку лише приписування індивідом подібної ролі виглядає явно недостатнім. Але слід рахуватися і з тим, що культурні підвалини (культурне знання), на яких базуються внутрішньоетнічні відносини, набагато складніші й менш структуровані, аніж ті, на яких будуються міжетнічні відносини. До того ж, на відміну від соціальних ролей, статусів етнічність значно менше співвідноситься з динамікою соціальних відносин та інститутів, з загальним станом суспільства. За цієї обставини етнічність найбільш – константна категорія ідентичності.

Втім, безперечним залишається одне. Процес етнічної ідентифікації приводиться в дію через відмінності, оскільки вибір референта так чи інакше передбачає наявність альтернативи. Інша річ, коли індивід соціалізується у гомогенному культурному середовищі, проблем його ідентифікації з власною етнічною групою практично не виникає. Механізмом формування етнічних установок і стереотипів у цьому випадку, як правило, є наслідування. Засвоєння мови, культури, традицій, етнічних норм свого безпосереднього етнічного середовища відбувається цілком природно.

Усвідомлення власної етнічної ідентичності навряд чи можна назвати самодовільним процесом з огляду на його детермінованість зовнішніми умовами. Частіше за все, це своєрідна реакція на ситуацію куль-

турного конфлікту, що призводить до позначення символічних меж між етнічними групами. До того ж етнічна ідентифікація не завжди відбувається шляхом наслідування. Зокрема, може мати місце примушення, коли в даний процес активно втручаються традиції та орієнтації суспільства, не говорячи вже про можливість вільного усвідомленого вибору. Проте, в цілому етнічній ідентичності властиві два моменти. З одного боку, задоволення потреби в незалежності від інших і можливість самореалізації, а з іншого, потреби в груповій належності. Щоправда, поєднання різних причин і умов здатне певним чином розбалансувати природне протікання даного процесу. Одна справа, коли існує сприятливе ставлення до історії, культури свого народу, тоді навіть деякі відхилення, від так званої “норми”, можуть розглядатися лише як зростання або згасання етнічності. Інша – коли з актуалізацією елементів етноізоляціонізму та замкненості виникають підстави для етноцентристської ідентичності. Хоча, скажімо, у деяких етнічних групах аналогічна ситуація може детермінуватися традиційними нормами, релігійними установками (як шлюбна ендогамія), але в цілому не призводить до ізоляціонізму.

Порушення динаміки ідентичності часто-густо спричиняє її кризи, втім, стосовно етнічності, це явище навряд чи можна трактувати так однозначно. По-перше, важко уявити ситуацію, коли людина починає себе відчувати не тим, ким вона була ще до недавнього часу. А, по-друге, презентаційність зміни етнічної ідентичності може бути вимушеним кроком, обумовленим конкретною ситуацією, перерозподілом значущості її складових: “образу для себе” і “образу для інших”. Окрім того, не виключена можливість інших ситуацій.

Специфікація етнічної ідентичності значною мірою обумовлюється не лише її суб’єктивною, але і соціальною модальністю. Так, за умов поліетнічної структури суспільства, не виключається розподіл етносів за їх статусом, що в свою чергу уможливає прояв презентаційної ідентифікації (з метою досягнення вищого статусу) з більш престижною етнічною спільнотою (при збереженні відданості власним етнічним цінностям). До такого розвитку подій може спонукати не лише атмосфера мікросередовища, але й держави в цілому. Більш того, представникам невеликих етносів взагалі властива загостреність етнічної самосвідомості, що за певних умов здатна інтенсифіковуватися. А звідси – зростання вимог щодо відданості спільним груповим цінностям і посилення протиставлення власних спільнот.

Існує традиційний поділ досліджень концепції “національної ідентичності” на есенціальний/примордіальний напрям та конструктивістський чи (або) інструменталістський.

Есенціалісти (чи примордіалісти) вважають націю неминучим природним феноменом, який склався на засадах спільності походження групи та спільності території. Головною та об’єктивною основою в цьому випадку є так звані “дух нації” і “голос крові”.

Стосовно вживання терміну “національна ідентичність” слід зазначити, що прихильники примордіального підходу надають перевагу іншим поняттям, таким як “національний дух”, “національний характер”, “геній нації”, “національна самосвідомість” та “національна психологія”. Таким чином, національна ідентичність розглядається як колективне почуття лояльності, прихильності, яка походить від почуття природної духовної близькості.

Представниками примордіального підходу (К. Гірц, Е. Сміт, Ю. Бромлей) нація розглядається як об’єктивно дана реальність, найвищий етап розвитку етноса, тобто нація трактується в якості розширеної родинної групи, вищої форми етнічної спільноти людей.

В той же час інструменталістів та конструктивістів об’єднує віра в те, що нація є штучним конструктом, продуктом суспільної свідомості, яка сформувалася в період модернізації та індустріалізації та розвитку капіталізму. Отже, структура суспільства, яка знаходилася в епіцентрі значних соціально-економічних змін, потребувала нового формату суспільних відносин, нових основ солідарності та спільності. Таким чином, національна ідентичність з’являється як наслідок проекту модерна. В цьому напрямку були розроблені такі теорії, як “уявлювані спільноти” Бенедикта Андерсона, “вигадані традиції” Еріка Гобсбаума, національна ідентичність як “втілення імперативів модерну” у Ернеста Гелнера, національна ідентичність як “наратив” в концепції Хомі Баба. Сучасні теорії національної ідентичності, як правило, мають міждисциплінарний характер і виникають на межі кількох наук (філософії, географії, економіки, політології, культурології, гендерної теорії, соціології, антропології).

Спробуємо уточнити сам термін “національна ідентичність”.

Найбільш повною та концептуальною слід визнати дефініцію Ентоні Сміта: “Концепт національної ідентичності можна визначити як підтримування та постійна репродукція патернів цінностей, символів, пам’яті, міфів та традицій, які є складниками спадщини націй, та водночас ідентифікацію особистостей з цією особливою спадщиною і цими цінностями, символами, пам’яттю, міфами та традиціями”.

Феномен національної ідентичності, що великою мірою визначав історичні трансформації людства у Новий і Новітній час, наразі перебуває у кризовому стані. Це зумовлено не тільки процесами глобалізації і “розмиванням” локальних ідентичностей, але й завершенням процесу секуляризації західного суспільства, який свого часу був ключовим чинником націєтворення. Подальша доля національної ідентичності може бути зрозумілою лише через аналіз її ментальних витоків.

Формування національних ідентичностей народів Європи історично було складовою частиною секуляризації їхнього соціально-історичного буття. У період Середньовіччя соціокультурна ідентичність індивіда мала ієрархічний характер, зумовлений взаємодією двох типів цінностей:

- цінності родового буття;

· цінності спасіння душі, а отже, цінності приналежності до Церкви.

Відповідно, на базовому рівні ідентифікація відбувалася у межах найближчих родо-племенних (а також локально-географічних) зв'язків, а на більш високому, духовно-екзистенційному рівні – була пов'язана із приналежністю до вселенської спільноти християн. Між цими двома щаблями ідентичності або взагалі не існувало якоїсь “середньої ланки”, або ним ставав християнський монарх, звідки відбувалася певна сакралізація самої монархії як втілення і захисника історичного буття християнського народу. Вірність монархові могла ставати автономною цінністю для певного соціального стану (шляхетство), утім, і за походженням і для основної маси населення вона була саме похідною від взаємодії двох названих типів ідентичностей.

Ідея нації безпосередньо приходить на зміну ідеї “християнського монарха”, перебираючи на себе функції останньої. Інколи, як наприклад, у період революцій, ці дві ідеї стають гаслами ворожих сторін у громадянській війні. На відміну від ідеї християнської монархії, ідея нації, що зрештою перемагає, стає не просто “середньою ланкою” між родо-племенною і сакральною ідентичностями, але й поступово послаблює останні, виштовхуючи їх на маргінеси масової свідомості. З одного боку, людина стає менш залежною від родо-племенних зв'язків, а з іншого – віра стає “приватною справою” і все менше визначає соціокультурну ідентичність особистості. І обидва названі процеси гарантовані саме нацією як колективним суб'єктом, що захищає як права індивіда (проти родових неформальних обов'язків), так і його “свободу совісті” (проти обов'язків перед Богом і Церквою). Отже, національна ідентичність поступово заміщує собою дві попередні, а згодом і руйнує їх як такі. Цей процес прийшов до завершення у розвинених країнах Заходу і “соцтабору” у другій половині XX століття.

Національна ідентичність представляє собою штучну конвенційну конструкцію, продукт колективного уявлення, який формується за допомогою різного роду дискурсивних практик. Національну ідентичність можна розглядати як форму нарративу та перформанса, тобто створюваного нацією колективного розповідання, уявлення про себе та “інших”. Національна ідентичність в якості нарративу чи перформансу не являє собою однорідного цілого – вона є фрагментованою, розірваною в самій собі, гетерогенною. Отже, розуміння національної ідентичності неможливо без дослідження того, що було витіснено з національного нарративу, що є непередставленим, заглушеним, що лишилось прихованим під маскою в підсвідомому. Частіше за все при цьому звертають увагу на перетинання у ньому дискурсів різних історичних діб, різних царин культури або рештки дискурсів меншин, що були поглиненими. Утім, виходячи із історичної генези цього типу дискурсу, можна стверджувати, що дискурс національної ідентичності структуровано насамперед як своєрідну “псевдоморфозу” (О. Шпенглер), у якій “нація” перебирає на себе суб'єктність колишньої родової та конфесійної спільнот.

Однак, національна ідентичність, наче “з’ївши” ідентичності родо-племенну (в тому числі, і вузькоетнічну), і конфесійну, поступово залишається без зовнішніх “джерел” своєї енергії і свого відтворення. Тому вона спочатку трансформується у ідентичність “політичної нації”, яка ґрунтується виключно на факті проживання у єдиній державі, а отже, лише на єдності економічних інтересів співгромадян. Однак згодом у глобалізованому світі розвивається і більш радикальний тип денацифікації – так званий “номадичний” (Ж. Атталі) тип людини, “нового кочовика”, який обирає собі місце життя виключно із економічних та інших суто прагматичних міркувань, абсолютно незалежно від свого національного походження. Маса таких “номадів” у світі постійно зростає, і цьому процесу сприяють процеси цивілізаційної інтеграції різних регіонів світу, наприклад, утворення Євросоюзу. З іншого боку, природний протест проти глобалізації і “номадизму”, часто має вираз у радикальних націоналістичних рухах, у яких ідея нації сакралізується *de facto*, стаючи для їх учасників вищою екзистенційною цінністю, якій є підпорядковані всі інші – навіть належність до певної релігійної конфесії. Останній випадок є прикладом інверсії, деієрархізації цінностей, оскільки тут вибір сакральної ідентичності (конфесії) визначається ідентичністю суто профанною (національною, а інколи і вузько-етнічною), завдяки чому остання присвоює собі своєрідний квазісакральний статус.

Утім, важко не помітити, що така інверсія із самого початку була закладена в ідеї нації і феномені національної ідентичності. У найнаочнішому вигляді це мало вираз у юридичній нормі періоду європейських релігійних війн – *cuius regio, ejus religio*; або, наприклад, у англіканстві, яке почалося із визнання короля “головою церкви” замість папи. У більш широкому сенсі можна сказати, що національна ідентичність в принципі ґрунтується на інтенції перебрати на себе функції як сакральності язичницького типу (священність роду), так і сакральності християнської спільноти (паралельно із Помісною Церквою, коли сама “помісність” починає розумітися як “національність”, чого не було раніше). Ідея нації формує своєрідну “громадянську релігію”, згідно з якою, наприклад, за Націю-Батьківщину людина має померти, захищаючи її на війні, – а якщо вона ухилитиметься від цього “священного обов’язку”, то буде покараною за законом, але саме іменем народу. Тут, як і завжди в культурі, ритуал смерті конкретно окреслює сферу того, що *de facto* сакралізується.

“Номадична” людина глобального світу, бажаючи остаточно звільнитися від обов’язків перед будь-якою нацією, апелює до “людства” і до “прав людини”, а також утворює інституції, що їх безпосередньо репрезентують і захищають. У цьому випадку номадична ідентичність з “людством як таким” виконує ту саму функцію щодо національної ідентичності, яку остання у свій час мала щодо ідентичностей родової та конфесійної – і, відповідно, так само поглинається новим номадизмом.

Утім, людина, яка жахається екзистенційної порожнечі “номадизму” і шукає “вкоріненості”, апелює до “священного” принципу нації. Однак нації існують лише у світі, у якому реально існує сакральне у конкретному людському досвіді. Сучасна національна “вкоріненість” може бути як джерелом ціннісних інверсій і спотворень сакральності, так і шляхом до відтворення автентичного досвіду сакрального у рамках релігійних традицій, що вже завжди і незмінно зберігатимуть набуті національні ознаки.

Національна ідентичність являє собою синтетичний феномен, що інтегрує у собі різні аспекти соціолінгвокультурної ідентичності людей у контексті їхньої приналежності до певної історичної спільноти. Внаслідок свого багатоаспектного, складного і синтетичного характеру, національна ідентичність є предметом міждисциплінарних досліджень. Одним з найважливіших аспектів культурологічного аналізу цього явища є розуміння історичної мінливості способів конститування національної свідомості, тобто існування типологічно різних способів культурної рефлексії самого феномену національності. Серед названих типів доцільно розрізнявати наступні:

- архаїчний;
- романтичний;
- модерний;
- постмодерний.

Архаїчний тип виникає в рамках первісної родоплеменної спільноти людей, що передуює виникненню етносів і націй у сучасному розумінні цього слова. Тому цей тип точніше буде називати протонаціональним. Йому є притаманним найпростіший тип рефлексії за моделлю “Свої”-“Чужі”, причому ознаки спільноти тут ще не є виокремленими із родинних зв'язків. Однак, сама рефлексивна модель “Свої”-“Чужі”, як відомо, зберігається і на пізніших етапах розвитку цивілізації, часто призводячи до соціально деструктивної поведінки людей, відтворення соціальних атаківізмів (сегрегація, нетерпимість, корупція, мафіозно-кланові структури тощо).

Романтичний тип рефлексії національної ідентичності пов'язаний з добою романтизму, коли приходить відчуття самоцінності кожної національної спільноти, а також того, що поняття нації без минулого не існують. Причому націю розглядають як спільноту людей не тільки у просторі, але й у часі. Наголошуючи на самоцінності національного, романтизм тим самим стверджує, що кожна нація має свій спосіб життя, звичай і внутрішній світ, де час і простір наповнюється конкретно-історичним, національно-неповторним змістом. В романтичному типі рефлексії національної ідентичності ідеї культури виступають як субстрат і головний носій національної тожсамості, а значить, є детермінантою національної історії. Надзвичайно симптоматичним для цього типу рефлексії можна вважати зацікавлення, “занурення” в історію свого краю, іншими словами, в “інтраісторію”, народознавство як самопі-

знання. Національне самовизначення відбувалось, передусім, через відмежування від найближчих сусідів, своєрідна первісна етнічна диференціація, поділ на “ми” та “не-ми”. Також для романтичного типу рефлексії національної ідентичності як суттєві риси можна виділити зацікавлення народними піснями, думами, переказами, народною творчістю, загалом будь-які етнографічні студії.

Появу модерного типу рефлексії національної ідентичності можна пов'язати з розвитком політичної думки, зокрема, ідеології націоналізму; цей тип рефлексії співпадає з модерною точкою зору трактування нації. Для конститування національної ідентичності в модерному типі рефлексії важливе значення має розглядання пари національна ідентичність/нація, оскільки нація мислиться тією віссю, стрижнем, який є опорою, основою ідентичності. Варто виділити суттєву ознаку аналізу цього дискурсу – це існування в певних творах рефлексії щодо долі нації. Наступною лінією є значення ролі національної інтелігенції, національної еліти в процесах націобудування, зокрема українського. Особливо треба відзначити в цьому типі рефлексії тему формування науково-історичних міфів (замість етногенеалогічних міфів, що були притаманними романтичному типу), які призначаються для легітимізації давності історії цієї певної нації, її домагання на право жити на певній території, її прагнення мати, нарешті, самостійне існування. Як зазначав Е. Сміт, не може бути ідентифікації без пам'яті (хоча і селективної), не може бути колективної мети без міфу, і ідентичність та мета чи доля є необхідними елементами самого концепту нації. Для модерного типу рефлексії любов до рідного краю трансформується в намагання зробити цей край своїм, незалежним від інших народів і держав. Тут нас цікавить очевидна здатність продукувати ідеї усамостійнення, незалежності національного життя, національного утворення. Тому в цьому типі рефлексії можна виділити вагомий компонент – це концепт формування національної держави, це боротьба за свій суверенітет та незалежність.

Модерністські теорії нації зформувались здебільшого під впливом класичного марксизму, праць Макса Вебера, Георга Зіммеля, психоаналіза Зигмунда Фрейда, філософії франкфуртської школи (Т. Адорно, В. Бенямін, Х. Маркузе, Ю. Габермас). Загальну позицію прихильників модерністського підходу можна сформулювати наступним чином: нація не є давньою чи споконвічною природною данністю, а являє собою продукт економічних змін, індустріальної революції, утворення сучасних бюрократичних держав, становлення системи загальної стандартизованої освіти.

Модерністський та постмодерністський (постнекласичний) підходи до вивчення нації представлені в основному іменами західних інтелектуалів, більшість сучасних українських дослідників або залишаються на позиціях примордіального підходу, або намагаються адаптувати західну

методологію для аналізу українського матеріалу (Н. Яковенко, Г. Касьянов, Я. Грицак).

Прихильники постнекласичного підходу, слідом за Бенедиктом Андерсоном, трактують нації як “уявлювані спільноти”. Уявленими великі спільноти є внаслідок того, що члени навіть найбільш маленької нації не можуть знати чи навіть чути один про одного, але у кожного з них в уявленні існує образ їх спільноти. Нація, за Андерсоном, є продуктом націоналістичного уявлення, яке розповсюдилось за допомогою “друкованого капіталізму” (аудіовізуального капіталізму сьогодні). Представники постнекласичного підходу (Б. Андерсен, К. Вердері) розглядають націю як продукт уявлення, як ідею чи проект, які формуються за допомогою дискурсивних практик – наукових, художніх, політичних. Звісно, “уявлювана” природа національних спільнот зовсім не говорить про неправдивість, хибність чи нереальність цих спільнот, але саме про спосіб їхнього формування.

Виділення постмодерного типу рефлексії національної ідентичності спирається, в першу чергу, на концепцію постмодернізму в філософії. Сучасне постмодерне філософування має кілька сутнісних ознак. Серед них, по-перше, прагнення розглядати весь світ як текст. По-друге, намагання вважати все чинне грою. Постмодернізм яскраво виразив культурну релятивізацію, підвищену увагу до багатоманіття в сучасному світі соціокультурних форм, їх плюралізм і толерантне до них відношення. Складна та ситуаційна природа сучасних ідентичностей є точкою повороту для т.зв. “постмодерних” теорій національної ідентичності, а саме теорій Х. Баба та Б. Андерсона. Для Х. Баба “національне Я” є сконструйованим по відношенню до “Іншого”, наприклад, до важливого стороннього, чужого, який таким чином визначає це “Я”. І хоча проект Просвітництва намагався інкорпорувати тотальність буття і звідси “Іншого”, ні одна нація не може стверджувати про тотальну її гомогенність, хоча це намагаються продемонструвати націоналістичні наративи. Культурні відмінності є неспівмірними, і саме це відкриває амбівалентність та гібридну природу національного питання сучасності кожної держави.

Розуміння постмодерної ідентичності Б. Андерсона є дещо іншим, хоча емпіза, акцент на тексті та наративі відкривають паралельне розуміння національної ідентифікації. За Б. Андерсоном, нації та національні ідентичності визначають самі себе (на противагу важливої ролі “Іншого” у визначенні ідентичності в концепції Х. Баба). Найкраще нації розглядати як уявлювані політичні спільноти, водночас суверенні та просторово обмежені, тому що більшість її членів ніколи не побачить і не буде знати всіх її мешканців. Колись створені, ці уявлювані спільноти націй репрезентують впливову соціологічну реальність, яку можна зрозуміти через аналіз наративів та іміджів тих, хто репрезентує іншим цю спільноту. Б. Андерсон виділяє наратарів національної ідентичності – письменників, журналістів, драматургів; саме їх діяльність дозволяє

схопити суть природи національної спільноти, саме це і тримає всіх членів спільноти разом. Інтерпретації національної ідентичності, які репрезентують Б. Андерсон та Х. Баба, досить вірно висвітлюють проблематичний статус національної ідентичності як концепту та труднощі визначення сучасних націй як гомогенних сутностей.

Б. Андерсен доводить, що такі дискурсивні практики колоніалізму, як перепис населення (його калькуляція та класифікація), картографування території (карта в цьому випадку виступає в якості логотипу), музеєфікація культурної спадщини тих, кого колонізують, вибудовують національну ідентичність колонізованих суб'єктів і в той же час її заперечують. Внаслідок цього національна ідентичність виявляється "гібридною" (термін Х. Баби), побудованої за логікою парадоксу, гетерогенною, такою, яка одночасно включає в себе анти- та проколоніальні коди. Кожен націоналістичний дискурс вибудовує національну ідентичність за правилами метрополії та претендує на те, щоби зайняти місце колоніальної імперської влади. Х. Баба підкреслює перформативну природу ідентичності, яка завжди будується за допомогою наративів. Таким чином, національна ідентичність не є генетично успадкованим елементом, а представляє собою штучну конвенційну конструкцію, продукт колективного уявлення, який формується за допомогою різного роду дискурсивних практик. Національну ідентичність можна розглядати як форму наративу та перформанса, тобто створюваного нацією колективного розповідання, уявлення про себе та "інших".

З позицій дослідника національної ідентичності в рамках постнекласичної дослідницької парадигми не є важливим, чи обґрунтовується самоствердження нації на вірогідних фактах чи на уявленні та імперативі бажання. Національна ідентичність, чи твердження того, ким ми є, що ми собою уявляємо та чого бажаємо, виражається символічно, метафорічно та алегорично. Колективне "я" не існує поза та до дискурсу. Ось чому мистецтво, медіа та символи грають таку важливу роль в конструюванні національної ідентичності. Дослідник національної ідентичності має справу не стільки з фактичною наявністю нації, скільки з вираженням, репрезентацією цієї наявності. ЗМІ, реклама, різні види та жанри мистецтва скоріш створюють, конструюють національну ідентичність, являють собою дискурсивні практики, ніж відображають об'єктивну реальність.

Національна ідентичність в якості наративу чи перформансу не являє собою однорідного цілого – вона є фрагментованою, розірваною в самій собі, гетерогенною. Національний наратив, чи наратив нації, завжди, на думку Х. Баби, переривається, заперечується наявністю інших наративів, наративів меншин. Національна ідентичність постійно "перебивається" та заперечується втручанням інших голосів, інших ідентичностей. Отже, національна ідентичність завжди містить в собі щось підсвідоме, витіснене, приховане. Кожна колективна ідентичність завжди містить в собі образ "іншого" чи "інших", які сперечаються за одно-

рідність та однозначність національного наративу. Отже, розуміння національної ідентичності неможливо без дослідження того, що було витіснено з національного наративу, що є непередставленим, заглушеним, що лишилось прихованим під маскою в підсвідомому. А частіш усього приховане – це підсвідоме бажання зайняти місце влади, імперського центру, метрополії.

ІСЛАМСЬКИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ І ДОКТРИНА ЕТНІЧНОЇ РІВНОСТІ

В останні роки серед європейських мусульман поширилися процеси “сек’юритизації” (securitisation), тобто відмови від активної участі в соціально-політичному житті нової батьківщини з метою забезпечити себе від ісламофобських ін’єктив та негативних впливів на особисту релігійність. Як свідчать напрацювання сучасних апологетів, традиціоналізм пропонує альтернативну модель соціалізації, пов’язану із заохоченням молоді до глибшого вивчення ціннісних орієнтирів ісламу.

Серед численних прескриптив, покликаних зберегти мусульманську ідентичність, зустрічається чимало тверджень стосовно одягу. У багатьох західних дослідженнях однією із головних характеристик салафітів (вагхабітів) вважається нікаб, який закриває обличчя жінки, лишаючи лише невелику щілину для очей. Утім, існують підстави стверджувати, що релігійні авторитети сучасного традиціоналізму не мають однозначної позиції щодо обов’язковості носіння такої форми одягу. Спираючись на утверджену першоджерелами ісламського віровчення (див. Коран, 24:31) практику хіджабу, деякі апологети наголошують на тому, що вбирання у нікаб є добровільною справою жінки; саудівський вчений Тійяд аль-Карані навіть виголосив фатву, згідно з якою жінка, що подорожує на Захід, може відкривати своє обличчя. Як пояснив автору один єгипетський вчений-традиціоналіст, який спеціалізується на соціальних питаннях, найбільш вираженою позицією є наступна: “помиляються модерністи, які говорять, що нікаб – не від ісламу... Нікаб не належить до обов’язкового одягу, але існує в ісламі. Тож якщо жінка хоче, то вбирається у нікаб, адже в цьому – ознака шляхетності й самоповаги”. Утім, вже згадана саудівська комісія з фатв у одному з документів розглядає обличчя жінки як ‘аурат, частину тіла, яку необхідно закривати.

Деякі автори схильні розглядати савб, білий одяг типу халату, в який традиційно вбираються жителі країн Перської Затоки, як вияв салафітського витлумачення ісламу, наголошуючи, що в Саудівській Аравії така форма одягу як один із виявів релігійності має примусовий характер та належить до ознак “ісламізму”. У деяких фатах традиціоналісти справді рекомендують віруючим вбиратися у свій традиційний одяг навіть у країнах Заходу, називаючи його “мусульманським”, тобто приналежним до вияву релігійної ідентичності. Але загальновідомим є той факт, що згадане вбрання було поширеним у пустельних регіонах Близького Сходу ще задовго до ісламу.

Як свідчать наші особисті спостереження, характерний для мешканців країн Близького Сходу одяг часто сприймається як національне вбрання, адже, наприклад, на чоловічих хустках (гатра) із Саудівської Аравії та Йорданії переважає рожевий колір, в Об’єднаних Арабських Еміратах – коричневий або білий, у Палестині – білий з темними лініями, а в Іраку – білий із темними клітинками. Таким чином, специфічно “мусульманське” вбрання також має чимало різних форм навіть на теренах арабських країн, де формування культурно-мистецьких орієнтирів відбувалося за схожих обставин. Можна стверджувати, що зазвичай тра-

диціоналісти акцентують увагу на класичних мусульманських уявленнях про гідний зовнішній вигляд віруючого (закриття “наготи” – ‘аурат та ін.), не розглядаючи, наприклад, європейський стиль чоловічого одягу як харам чи ісм, “гріх”. Аналогічно традиціоналісти сприймають і вияви національних культур загалом. Визнаючи мовні й територіальні права певних етносів, салафійя не заперечують тих культурних надбань, що не суперечать ісламу та не пов’язані з іншими віровченнями. Таким чином, сучасний традиціоналізм щоразу доводить свій наднаціональний характер, де арабська культура відіграє дуже вагоме, але не ексклюзивне значення, допускаючи можливість існування інших культур. Украв негативно сприймається і поширений на теренах Аравійського півострова трайбалізм (‘асабійя), якому традиціоналісти намагаються протиставити ісламську доктрину етнічної рівності.

Чимало фатв традиціоналістів стосується вільного часу віруючих та розваг. Намагаючись зберегти релігійність мусульман в усій повноті, апологети традиціоналізму виступають проти багатьох явищ ринкової культури, поширених як у західних, так і східних країнах. Саліх аль-Фавзан засуджує туристичні поїздки до тих держав, де поширено чимало негативних моральних явищ. Апологети застерігають від перегляду телепрограм, де демонструються речі, неприйнятні для мусульманина, а також відзначають, що втрата часу перед телевізором або в мережі Інтернет спонукає до гріха. Чимало рекомендацій, часто імперативного характеру, стосуються музичного мистецтва. Спів у поєднанні з багатьма музичними інструментами (окрім барабану) традиціоналісти відносять до вчинків харам, хоча самі по собі пісні, зміст яких не пропагує гріх, не забороняються. ‘Абд аль-‘Азіз ібн Баз у своїй фатві забороняє використання підсилювачів звуку навіть на весіллях, посилаючись на вимогу Сунни про спів “помірним” голосом.

Численні заборони стосуються різних ігор, які прирівнюються до забороненої Кораном давньоарабської азартної гри майсір. Утім, заохочуються спортивні змагання, які не суперечать шарі‘а, а також інтелектуальні ігри. Забороняється гра в карти, навіть якщо гравці не вдаються до грошових ставок, адже це “відвертає від згадки про Бога та обов’язкової молитви”. Ібн ‘Усаймін відносить до категорії харам гру в шахи, адже, по-перше, там застосовуються фігури скульптурного типу. По-друге, ця гра також відвертає від “згадки про Бога”, а, по-третє, з’являється нездорове суперництво.

Зображення живих істот – так само, як у часи середньовіччя – викликає осуд традиціоналістів. Посилаючись на актуально існуючі в Сунні заборони, салафіти вважають, що допускається лише зображення “неодухотворених” речей – дерев чи рослин. Виключенням є спеціальні знаки (наприклад, дорожні). Категорично забороняється одяг із зображеннями живих істот.

Традиціоналізм в ісламі – це динамічне явище, в межах якого не вироблено єдиного інституційного центру, через що салафізм набув рис, перш за все, методологічного та доктринального вчення, відкритого до нових змін та репрезентованого у працях багатьох сучасних апологетів ісламу. Сучасний салафізм, з його транснаціональним характером, формує широкий релігійний дискурс і складає вагомий ідеологічний фундамент для багатьох форм соціально-політичної активності мусульман.

Джерело: Якубович М.

Ціннісні орієнтири сучасного салафізму: індивідуальний контекст//
http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/42755/

ІДЕНТИЧНІСТЬ: ЯКИХ БАТЬКІВ, ЧИЇ МИ ДІТИ?

*Ідентичність стала основною метафорою нашої епохи.
Джон Шоттер*

Сучасні підходи до проблеми ідентичності в широкому розумінні терміна ґрунтуються на визнанні принципової відмінності її постановки у “стані постмодерну” від первісного новочасного наповнення. Модерність ставила питання ідентичності під кутом конструювання та збереження її стабільності та самототожності, тоді як постмодерність вбачає основну проблему саме в уникненні фіксованості, у наданні можливостей для постійного перегляду складових ідентичності. Ситуація зміщення суб’єкта потребує перегляду поняття ідентичності з урахуванням втрати ним центральної позиції в світоспоглядальній парадигмі. Потребу у теоретичному осмисленні суб’єкта знання та мислення замінює потреба у теорії дискурсивних практик. Отже, на сучасному етапі ідентичність уявляється не стільки як закріплена даність, скільки як поле перетину та взаємодії гетерогенних імпульсів.

Відомий англійський культуролог Стюарт Холл починає обговорення проблеми ідентичності з питання, кому вона взагалі потрібна в умовах постмодерної деконструкції, яка піддала нищівній критиці її розуміння як цілісної, гармонійної, притаманної людині від народження. Одна з відповідей полягає у важливій ролі концепта ідентичності для вирішення актуальних для періоду глобалізації та постколоніалізму питань здатності до діяльності (agency) та політики. Отже, довівши необхідність у подальшому науковому використанні цього поняття, Холл водночас пропонує стратегічне та позиційне бачення ідентичності, на відміну від

есенціалістського. Йдеться, таким чином, не про пошуки якогось “справжнього Я” (чи то індивідуального, чи то етнічного або національного), глибоко захованого десь під шарами наносних та поверхових “самостей”, а про безперервний процес формування, коригування, видозмінювання “себе”. Заперечується можливість існування ідентичності як монолітної єдності; натомість все більшою мірою поширюється погляд на неї як на фрагментовану, розколоту, таку, що конструюється через різні, часто антагоністичні дискурси, практики та положення. Ідентичності підлягають аналізу з позицій історизму і постійно перебувають у стані змін та трансформацій.

Ці загальні міркування відіграють важливу роль у теоретичних концепціях конституювання ідентичності в мультикультурному середовищі, зокрема в американському (яке все частіше розуміється у “вертикальному” режимі, тобто в масштабі всієї півкулі, а не лише США). В концепті ідентичності присутній елемент двоїстості: з одного боку, модерність поставила завдання її “знаходження” перед кожною людиною як суто індивідуальне. Сама постановка питання стала можливою завдяки інтенсивній роботі з “вироблення себе”, започаткованій ренесансними гуманістами і підхопленій в дещо іншому ключі романтиками. З другого ж, його вирішення можливе лише в контексті спільної культури, оскільки навіть етимологічно термін “ідентичність” має на увазі “ідентифікацію”, тобто ототожнення себе з певною групою в плані інтеріоризації її системи цінностей, вірувань та поведінкових моделей.

Намагаючись поєднати ці аспекти, К. Ентоні Аппія, знаний американський філософ та культуролог, виокремлює в кожній індивідуальній ідентичності два виміри – колективний та особистий, причому саме перший – точка перетину всіх колективних ідентичностей індивіда – слугує підставою для об’єднання у соціальні групи. Його важливість у творенні ідентичності не підлягає сумніву, оскільки уявлення людини про власну “самість” завжди формується у діалозі з її сприйняттям іншими людьми. Крім того, ідентичність конститується переважно через теоретичні постулати та практики, пред’явлені індивіду через соціальні інститути, та тією чи тією мірою опосередковані найближчим оточенням. При цьому, на думку дослідника, людина вільна поставити чи не поставити ці колективні складові у центр власної індивідуальної ідентичності. Вони надають лише певні “сценарії”, наративи, які люди можуть використовувати під час складання життєвих планів та життєоповідей. Якщо у минулому деякі колективні ідентичності в США – жінки, чорні, гомосексуали тощо – могли бути, сказати б, “негативно центральними” для їхніх носіїв, слугуючи приводом для обмежень чи навіть переслідувань, сьогодні їх намагаються перетворити на “позитивно центральні”, вибудовуючи навколо них стверджувальні життєві моделі. Цей процес, безумовно, цілком закономірний і, мабуть, історично неминучий та навіть необхідний.

Проте, як вважає Аппія, наявна в ньому прескриптивність може означати заміну однієї форми тиранії іншою. Адже визнання саме групового компоненту як провідного у загальній структурі ідентичності неминує супроводжуватися формуванням певного комплексу уявлень про відповідні моделі поведінки чи мислення, певних очікувань та вимог щодо їхнього дотримання членами даної соціальної групи, а отже, є загрозою для реальної індивідуальної автономії. Відтак, ті, хто передбачають можливість конфлікту між особистою свободою та політикою ідентичності, мають рацію.

Конструктивні пропозиції науковця, які загалом узгоджуються з постмодерною парадигмою, полягають у тому, щоб жити з “розколоти-ми” ідентичностями та брати участь у їхній “грі”. Його кінцевий висновок – “ідентичності, які нам потрібні, мають визнавати як важливість відмінностей в людських ідентичностях, так і засадничу моральну єдність людства”.

Ставлячи питання про значущість расової/етнічної/національної складової у загальній структурі ідентичності, науковці проводять між цими компонентами розрізнення, що не перешкоджає їм доходити типологічно схожих висновків щодо неможливості в сучасних обставинах “монологічного”, унітарного розуміння ідентичності.

Аналогії в інтерпретації цих компонентів зумовлені також тим, що багато дослідників поділяють їх посткласичне бачення не як природних даностей, а як дискурсивно сконструйованих у соціумі (“винайдених”) об’єктів.

Чимало фахівців в галузі афро-американської історії та культури, прикладають сучасні уявлення про наративність та фікціональність багатьох категорій, які донедавна трактувалися як притаманні людині відпочатково, до поняття раси. Під сумнів ставиться розуміння етнічності як природної та вічної категорії. Натомість вона розглядається як відносно недавня спроба замінити конкретну спільноту минулого символічним відчуттям належності до більшої групи через стратегію протиставлення “своїх” – “чужим”. Під таким кутом зору етнічність постає не як результат, а як мінливий та динамічний процес, вписаний у історію.

Отже, аналізи расової ідентичності ґрунтуються, як правило, на сучасних поглядах на “расу” як на соціальний конструкт, що не має відповідності у реальності і не підтверджується даними біологічних досліджень. Водночас, значущість цього конструкту в житті багатьох поколінь, зокрема в США, не викликає сумніву. Таким чином, виникає суперечність між “віртуальною” природою расових відмінностей як штучних та довільних, та цілком реальними наслідками сприйняття людей крізь призму цих відмінностей в соціальній, культурній та психологічній сферах. Визнаючи закономірність звернення до пошуків расової ідентичності в цих умовах, К. Ентоні Аппія, однак, пропонує відмовитись від її потрактування як незмінного “ядра” і перейти натомість до динамічно-

го сприйняття ідентичності як процесу творення себе “з набору варіантів, які надають нам культура та суспільство”.

Національна ідентичність як конститутивний елемент індивідуальної часто розглядається в контексті ідей Б. Андерсона про націю як “уявну спільноту”; Е. Сміта, який долучає до характеристики нації і певні риси державності; та В. Коннора з його акцентом на категоріях міфа, пам’яті та спільного походження як центральних у творенні національної ідентичності.

Думка Андерсона стосується насамперед саме національного самовизначення людини, коли він пояснює свою відому дефініцію нації як “уявної спільноти” в такий спосіб: “Вона уявна тому, що члени навіть найменшої за чисельністю нації ніколи не знатимуть особисто більшість своїх співвітчизників, не познайомляться з ними, навіть не почують про них, проте в уяві кожного живе образ їхньої спільної співпричетності”. Таким чином, для Андерсона акцент переноситься з нібито об’єктивних чинників – місця народження чи, тим більше “крові”, що дискредитувала себе за останнє століття, – на суб’єктивний момент, себто уявлення людини про себе як належної до певної національної спільноти. Андерсон наводить відомий афоризм Е. Геллнера: “Націоналізм – це не пробудження націй до самосвідомості; він винаходить нації там, де вони не існували”. Зазвичай, як зазначають критики цієї концепції, немає жодної гарантії того, що певна група потенційних співвітчизників уявлятиме цю спільноту однаково, не кажучи вже про те, що деяким взагалі не спаде на думку її уявляти. Е. Сміт, надаючи своє визначення нації, що складається з п’яти пунктів, включає туди, поряд із антропологічними чинниками – “розвитком міфів та спогадів про спільне походження” – також наявність “обмеженої компактної історичної території”, “об’єднання місцевих економічних об’єктів у єдиний соціо-економічний об’єкт” та “розвиток єдиного правопорядка”, що ґрунтується на єдиній культурі та місці помешкання”, тобто певною мірою переплітає поняття нації з поняттям держави. На противагу йому, У. Коннор наголошує на вірі членів групи, яку він характеризує як націю, у спільність їхнього походження. “Це найбільша за розмірами група, яка поділяє такий міф спільного походження”, вважає він, що спричиняє до взаємонакладення у нього дійсно близьких понять “нації” та “етносу”.

В свій час німецький історик Йоганн Гердер, не вживаючи терміну “ідентичність”, власне кажучи, мав на увазі саме її сьогодинське розуміння, стверджуючи, що кожний народ – носій культури має свою оригінальність і так само, як окремі особи, має бути вірним собі, тобто власній культурі. Сучасна ж позиція багатьох американських дослідників відкидає ідею унітарної національної ідентичності і полягає в тому, що принаймні в загальноамериканському культурному континуумі (Північна та Південна Америка) почуття національної ідентичності найчастіше розвивається за допомогою синкретичних стратегій, які призводять до плюралістичного усвідомлення власного “Я”. Тобто, на їхню думку, наці-

ональна складова ідентичності, як і інші, аж ніяк не є даною від народження, а карбується окремо кожним індивідумом в ході процесу, що супроводжується сумнівами, запереченням та постійним переглядом.

Канадський фахівець у галузі політології та етнічних проблем Віл Кимлічка ставить акценти дещо на іншому відповідно до підзаголовку своєї праці “Мультикультурне громадянство” – “Ліберальна теорія прав меншин”. Визнаючи обґрунтованість побоювань щодо можливої “тиранії” групи, він пропонує розрізняти два значення поняття “колективних прав” – як внутрішніх обмежень свободи членів даної групи, або як зовнішній захист їх інтересів. Якраз це друге значення, що не вступає у конфлікт з індивідуальною свободою, актуалізується, на думку Кимлічки, в ліберальній теорії прав меншин. Пафос його книжки саме і полягає у спробі поєднати засади лібералізму, що ґрунтується на свободі вибору та особистій автономії, з визнанням не лише можливості, а й необхідності членства у певній культурній групі. Обстоюючи це останнє положення, він торкається проблеми національної/етнічної ідентичності. На відміну від деяких сучасних аналітиків, Кимлічка не квапиться відмовитися від цієї категорії. При цьому він виходить із свого розуміння культури як насамперед, культури суспільної, такої, що надає її членам значущі способи життя у широкому діапазоні видів людської діяльності, які охоплюють як суспільну, так і приватну царину.

Полемізуючи з Джеремі Волдроном, який малює картину “вільного руху” значної кількості наших сучасників-космополітів між культурами, Кимлічка впевнений, що реалістичніше припустити інше – більшість людей все-таки хочуть мати доступ до власної культури. Намагаючись з’ясувати причини такої живучості національної/етнічної ідентифікації, автор на прикладі багатьох країн доходить цікавого, немовби парадоксального висновку – з одного боку, лібералізація культури природно супроводжується певним розмиванням національної ідентичності, призводячи до зменшення кількості спільних рис всередині кожної національної культури та зростання кількості спільних рис між різними культурами. Але з другого боку, цей самий процес не тільки не усуває національну ідентичність, а, навпаки, супроводжується підвищеним відчуттям належності до своєї нації.

Це явище він пояснює, серед іншого тим, що, національна ідентифікація ґрунтується на “приналежності”, а не на “досягненні”, і тому є більш глибинною, створюючи відчуття безпеки без будь-яких докладених зусиль.

Підсумовуючи різні точки зору на цю проблему, Кимлічка висловлює своє переконання у тому, що причини такої прихильності лежать дуже глибоко, що вони пов’язані із тим, як люди – культурні створіння – знаходять сенс у своєму світі, і що вичерпне пояснення цього феномену потребує залучення даних психології, соціології, лінгвістики і навіть неврології.

Хоча б як там було, вважає дослідник, саме національна культура створює значущий контекст для особистого вибору людини, не обмежуючи її здатність піддавати сумніву та переглядати окремі цінності чи переконання. Як бачимо, остаточний висновок практично збігається з ідеями попередньо розглянутих дослідників.

Щодо інших підходів до етнічної ідентичності, наголос робиться на трансетнічності американської нації, становлення якої відбувалося на громадянських, а не на етнічних засадах.

Значну увагу приділив цій проблематиці Вернер Соллорз, висунувши поняття “походження” (descent) та “згоди” (consent), які англійською мовою утворюють гру слів і використовуються тепер багатьма теоретиками як дві основні моделі самоідентифікації – через походження та через вільний вибір.

Спираючись значною мірою саме на ідеї Соллорза, Девід Голлінджер висуває як ідеал “пост-етнічність”, яка наголошує на добровільному, а не біологічно зумовленому приєднанні до тієї чи тієї групи, надає перевагу принципу вибору перед спадковістю. Голлінджер критикує поняття “плюралізму”, яке, на його думку, поважає успадковані кордони і вміщує людей в ту чи ту з-поміж етнорасових груп, що мають захищатися та зберігатися. На противагу цьому, “космополітизм” у розумінні вченого не визнає традиційної замкненості і сприяє добровільному приєднанню.

Саме терміну “приєднання” (affiliation) він надає перевагу у порівнянні з “ідентичністю”. Адже для нього ідентичність – радше психологічна, ніж соціальна категорія, вона не показує, якою мірою її досягнення є соціальним процесом, за допомогою якого людина приєднується до однієї або кількох груп. Він також розуміє ідентичність як “фіксованість і даність”, тоді як афіліація має на увазі набагато більший ступінь гнучкості.

Голлінджер не приймає й досі поширений у США “етнорасовий п’ятикутник”, згідно з яким все населення має поділитися на афро-американців, азіато-американців, американців європейського походження, індіанців та латино. Враховуючи різке зростання кількості американців, які відносять себе до людей “змішаної раси”, він вітає як позитивний той факт, що в анкеті, використаній під час перепису населення США, питання щодо етнорасової належності сформульовано по-новому, надаючи респондентам змогу віднести себе не до однієї, а до кількох етнічних груп водночас. Загалом, на думку цього політолога, справді пост-етнічна Америка буде такою, де етнорасовий компонент ідентичності відіграватиме набагато скромнішу роль, ніж тепер, як у політиці, так і в культурі, і в якій афіліація за спільним походженням буде у всіх контекстах більш добровільною, ніж обов’язковою.

Постетнічне бачення мультикультурних, поліетнічних та расово неоднорідних Сполучених Штатів включає принцип приєднання до етнічних груп у результаті власного вибору, що підлягає змінам, а також ви-

знання первісної гібридності мешканців Нового Світу, яке проступає в образах “креольської” та “метисної” Америки.

Таким чином, можна говорити про сучасний погляд на національну/етнічну ідентичність у США, що складається в умовах багатокультурності, як динамічну, множинну, плинну, як на продукт змін та взаємодій, “вибору, а не лише спадковості” (К. Ентоні Аппія), результат “як походження, так і власної згоди” (В. Соллорз, Д. Голлінджер), “становлення”, радше ніж “буття” (С. Холл). На думку С. Холла, насправді проблема ідентичності пов’язана не стільки з питанням, “хто ми є” або “звідки ми прийшли”, скільки “ким ми можемо стати”.

У дослідженнях сучасних українських фахівців з проблем полікультурності сучасне українське суспільство характеризується як багатокультурне де-факто, але ця багатокультурність є далеко не гармонійною. Маємо підстави говорити про те, що й нас стосується типовий для багатьох модерних суспільств виклик багатокультурності, або ж мультикультуралізму.

Отже, постає питання про те, як розуміти багатокультурність (полікультурність, мультикультуралізм)? У чому ж полягає негармонійність української багатокультурності?

Коротко поняття мультикультуралізму можна визначити так: “Мультикультуралізм, або ж культурний плюралізм – термін, що характеризує співіснування в межах однієї території (країни) багатьох культур, і жодна з них не є панівною”. В більш детальному тлумаченні, що дає Британський довідник О’Саллівена та Гартлі з теорії культурної комунікації “Мультикультуралізм – означення і вивчення суспільства як такого, що вміщує численні відмінні, але взаємно пов’язані культурні традиції та практики, які часто асоціюються з різними етнічними компонентами цього суспільства. Із визнання суспільства мультикультурним випливають два основні наслідки:

- переосмислення уявлень про культурну єдність (цілісність) суспільства, що включає відмову від спроб “інтегрувати” різні етнічні групи, оскільки інтегрування передбачає перетворення на “невідмінну” частку панівної культури;

- переосмислення поняття культурного різноманіття: слід враховувати владні відносини, відносини домінування (power relations) між різними культурними (етнічними, соціальними) групами, аналізувати міжкультурні взаємини як такі між сильними (домінуючими) та слабкими (пригнобленими) культурами, а не просто стимулювати “інтерес до екзотичного”.

У сучасному житті термін мульти- чи полікультурність часто означає багатокультурність, або й просто багатоетнічність певного суспільства, сам факт його культурного різноманіття.

Як вважає сучасний хорватський культуролог Саїн Драгоевич (Sanjin Dragoevic), нове етнічне та культурне розмаїття сучасних західних суспільств, породжене багатомільйонною еміграцією в 60-80-ті роки, пере-

важно з країн “третього світу”, а потім ще зі східної Європи, сформува-
ло певний “виклик” узвичаєним культурним та освітнім інституціям, і
навіть системам цінностей національних держав Заходу. Драгоєвич та
його однодумці розрізняють концепції *мультикультуралізму* та *інтер-
культуралізму*. Якщо в концепції мультикультуралізму наголос робить-
ся на збереженні меншинних культур, то це веде до певної консервації
існуючого стану. В концепції інтеркультуралізму наголос поставлено
саме на забезпеченні активного та позитивного діалогу різних культур у
суспільстві, на їхньому взаємопорозумінні та взаємозбагаченні. Але дос-
лідники вважають, що не існує чіткого поняттєвого та методологічного
розмежування між мульти- та інтеркультуралізмом.

У подальшому ми будемо вживати термін *полікультурність* як його
вживає Драгоєвич, маючи на увазі “пошанування й підтримку всіх ку-
льтурних потреб і способів життя, що існують у суспільстві, – не лише
культур етнічних, мовних меншин, але й геїв та лесбіянок, традиційних
селянських субкультур, інвалідів тощо”, а терміни багатокulturність,
мультикультуралізм, інтеркультуралізм як синоніми до полікультурності.

Особливість ситуації полікультурності в Україні що веде до негармо-
нійності в міжкультурних відносинах полягає в тому, що, як вважають
фахівці, етнокультурна ситуація в Україні – це не традиційне для бага-
тьох країн співіснування панівної культури “титульної” нації та числен-
них “пригноблених” культур і субкультур меншин, а панування двох ку-
льтурних традицій – українськомовної та російськомовної, ареали побуту-
вання яких великою мірою перекриваються. А поки на авансцені куль-
турного життя конкурують (далеко не завжди мирно) ці доміантні тра-
диції, поза суспільною увагою опиняються мовні, культурні, освітні
проблеми тих, кого традиційно звать “нацменшинами”.

АМЕРИКАНСЬКА НАЦІЯ: “ПЛАВИЛЬНИЙ КАЗАН” ЧИ “САЛАТ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ”?

Прагнення пізнати особливості нації, а також загальний інтерес до проблем
міжкультурної комунікації не могли не стосуватися однієї з найчисленніших із
націй світу – американців. Свідомостю такого інтересу слугує велика кількість
робіт, написаних російськими, вітчизняними та зарубіжними авторами. Ми не
будемо обговорювати тут питання про правомірність використання поняття
“американська нація”, а зауважимо лише, що наше дослідження спирається на
положення, згідно якого визнається існування американської нації як окремої
спільноти з власною культурою, характером і самосвідомістю.

Дійсно, культура нової нації на новому континенті розвивалася на англосак-
сонській основі: британські переселенці, що прибули до Північної Америки на
початку XVII ст., привезли з собою не тільки мову, але й систему цінностей. На
думку Й. Річмонда, великі простори і розмаїття природних умов примусили
представників американської нації мислити масштабно – think big [Richmond Y.
From Nyet to Da: Understanding the Russians. – Yarmouth, Maine, 1996]. Освоєння
американцями Заходу і звичка відчувати себе частиною великої нації зумовили
самоідентифікацію американців і їхнє ставлення до інших народів. Будучи осво-

сною представниками Західної Європи, Америка опинилася включеною до складу західної (європейської) цивілізації, яка згодом набула певних рис і перетворилася на євро-американську цивілізацію. Причому у межах своєї країни і в масштабах цивілізації сприйняття понять Схід та Захід американцями суттєво відрізняються. У США Схід (the East) – це північно-східна частина США від штату Мен до штату Меріленд, яка асоціюється з епохою освоєння Америки, традиційним способом життя, старомодними ідеями і т. ін. Відповідно, Захід (the West) для американців – це штати південного заходу, Скалистих гір і тихоокеанського узбережжя, що асоціюються з піонерами, ковбоями, індіанцями, лібералізмом, вільнотом, нетерпінням умовностей, неформальним стилем поведінки тощо. Однак, знаходячись у Європі, американці говорять про Схід і Захід як європейці.

О. А. Леонтович зазначає, що, незважаючи на суттєвий вплив культур-джерел, несправедливо розглядати американську культуру як європейську, пересажену на новий ґрунт [Леонтович О. А. Россия и США: Введение в межкультурную коммуникацию. – Волгоград, 2003]. З іншого боку, наявність спільних рис між цими двома культурами зумовлена їх належністю до західного цивілізаційного типу і тому не можна заперечувати певної спільності, притаманної британській та американській культурам, оскільки обидві належать до англослов'янських країн.

Самі американці традиційно описували свою культуру як “плавильний казан” (melting pot), у якому злилися в одне ціле культури різних етнічних груп. В основу цього визначення лягла метафора письменника початку ХХ ст. Ізраїля Зангвіла, що акцентувала увагу як на здатності американського суспільства приймати безперервні потоки іммігрантів, так і на ідеї злиття американців різного походження в єдину націю зі спільною мовою і спільними культурними цінностями. Однак серед соціологів побутує думка про те, що концепція “плавильного казана”, яка видається уособленням демократичної ідеї, насправді є ідеологією домінуючої групи WASP (White Anglo-Saxon Protestant), адже така ідеологія призвела до вживання поняття “чужинець” (alien) по відношенню до корінних мешканців континенту – індіанців та мексиканців. Упровадження терміна “preferred immigrant” супроводжувало непомірні квоти для імміграції аж до 60-х рр. ХХ ст., коли найбільшу перевагу надавалося Англії, що, у свою чергу, призвело до “англо-конформізму” (Anglo-Conformity). Як результат, найвищого статусу набули ті групи іммігрантів, які найбільше наблизилися до “англо-моделі”, що може пояснити роль англійської мови в усьому подальшому розвитку американського суспільства. Внаслідок проведених соціологічних і політичних досліджень сучасні США заперечують концепцію “плавильного казана”, а феномен культурного плюралізму в Америці набув нових метафор: “salad bowl”, “tossed salad”, “pizza” та ін., у яких підкреслюється єдиний культурний простір зі збереженням яскраво виражених етнічних особливостей.

Дослідниками виявлено різні характерні риси американської нації. Г.С. Гаджиев вказує на патріотичну відданість жителів колоній Британській Імперії практично до кінця ХVIII ст. [Гаджиев К. С. Американская нация: национальное самосознание и культура. – М., 1990]. Проте, вже в останню третину ХVIII ст. у загальних рисах склалися суттєві фактори, що сприяли формуванню американської нації: спільність території, на якій колоністи разом проживали вже понад півтора століть, і яка була суттєво відірвана від Британії; спільність економічних інтересів, що протистояли економічним інтересам Британської імперії; спільність мови. На цьому тлі почала формуватися американська нація зі специфічною для неї національною свідомістю.

Традиційні характеристики американської нації складаються з таких рис: індивідуалізм і здоровий глузд, прагматизм і підприємництво, раціоналізм і матеріалізм, динамізм і конформізм, егалітаризм і демократизм, ідея американської винятковості і культу успіху. Практично будь-який опис американського характеру починається з дослідження індивідуалізму як основної риси американської нації.

Так, можна говорити про індивідуалізм як рису британського характеру. Історично підтвердженим фактом є поява у Великій Британії Хартії Вільностей (the Great Charter, the Magna Carta) уже у XIII ст., відповідно до якої закладалися підвалини розвитку індивідуалізму як національної особливості британців. Однак, на новому континенті, де доводилося освоювати територію і де у людини складалося відчуття, що вона здійснює “дещо, з чого виросте велике”, сформувалася особливий індивідуалізм. Американський індивідуалізм трактується як прагнення розраховувати тільки на свої сили й можливості. Він стає суспільно значимим явищем: саме індивідуалізм слугував стимулом економічного підприємництва і набуття приватної власності, відкрив шлях до багатства, що розглядається як добробут, щастя, зручності та моральність життя. При цьому американець – не просто індивідуаліст, він володіє значним громадським темпераментом, але темперамент тут походить саме від індивідуалізму; саме індивідуалізм диктує суспільну і громадську активність, саме він закликає до повстання проти соціального і політичного тиску. Ще однією рисою формування особливого типу індивідуалізму є протестантський індивідуалізм.

Окремим проявом індивідуалізму можна вважати комплексне поняття “*privacy*”, що означає як особистий простір, так і право на невтручання у приватне життя. Про важливість цього поняття в американській системі цінностей свідчить його розповсюдження в усіх сферах життєдіяльності американця: сім’я, робота, спілкування з людьми тощо. У цьому ж ряду з поняттям “*privacy*” стоїть інший принцип морального виховання американця – приватна власність та її захист (*trespassing law*).

Ми не випадково виділяємо перш за все американський індивідуалізм, оскільки, як і багато інших дослідників, вважаємо, що ця провідна характеристика лежить в основі інших особливостей американської нації. Так, індивідуальні зусилля і здібність до індивідуального змагання, які матеріально виражалися у володінні та придбанні приватної власності, пізніше перетворилися на закони конкуренції. Уже за часів Бенджаміна Франкліна американці стали поділяти людей на перспективних (тих, що подають надії) і ні. Налаштування на успіх, згідно якому у такому відкритому суспільстві як американське, будь-яка людина, спираючись виключно на свої власні зусилля і енергію, здатна домогтися високого становища, є центральним елементом ідеї “американської мрії”: система життєвих завдань американця є культом, що веде до успіху. Успіх – центр цієї системи. Якщо розглядати “американську мрію” як систему цінностей, успіх займає вершинне положення у такій ієрархії цінностей. У свою чергу освіта, зокрема вища, може бути однією зі складників успіху. Ґрунтовна освіта та успіхи у її здобутті є однією з цінностей, що складають “Американську мрію”, яка, об’єднує такі риси американців як підприємництво, динамізм, ініціативність, матеріалізм і прагматизм, що є складниками культу успіху.

Хоча ідея успіху в основних рисах була сформульована у 40-50-ті рр. XX ст., своїми коренями вона сягає ще настроїв перших поколінь колоністів, які розвинулися у те, що пізніше назвуть “духом піонерської нації”, “духом першопрохідців”, який відрізняв образ американської думки з кінця XVIII ст. У ході просування у глибину континенту пошуки йшли одночасно з розширенням меж пі-

знання, матеріальний і духовний розвиток йшли поряд. Природним у таких умовах стало прагнення визначати прогрес ступенем економічного росту та рівнем розвитку виробничих відносин; утилітарна спрямованість американської культури стала закономірністю, історично і соціально зумовленою необхідністю. На новому континенті природні, історичні і психологічні фактори найбільш повно сприяли вільному розвитку рис ділової людини. Свій внесок у цей процес внесла й релігія, а саме протестантизм.

Релігія є значимим фактором формування національного характеру взагалі та американського зокрема. Так, у протестантизмі, і зокрема у його кальвіністській течії, традицією якої є етика досягнень, етика успіху, вбачають базу капіталізму. Саме здібність діяти плідно в будь-яких умовах, що так високо ціниться протестантами, вчила наполегливості, впевненості, невтомному заповзяттю. Упевненість у тому, що успіх у роботі є ознакою Божої Благодаті, привела до створення нового прагматичного суспільства, у якому власність і гроші стали мірилом праведності, чеснот, ознакою Божої обраності людини, що свідчить про домінування матеріальних цінностей над високими етико-інтелектуальними орієнтирами. Протестантська етика висунула перед людиною як головні життєві орієнтири “мирське служіння” і “мирський аскетизм”, чеснотами яких уважалися добровільна праця, чесність, скромність у побуті, суворість поглядів, раціональне і дбайливе накопичення майна на благо сім’ї. Ці етичні вимоги сприяли формуванню таких характерних рис американського суспільства, як раціоналізм, прагматизм, підприємництво, орієнтованість на досягнення цілей, прагнення до матеріального статку, практичність і бажання бути ефективним.

Успіхи й досягнення у різних сферах не тільки об’єднували північноамериканські колонії, але й суттєво відображалися на формуванні високої самооцінки нації, на яку також здійснювала вплив ідея американської винятковості. Думка про винятковість, що виникла на ранішніх етапах існування соціуму й уперше відображена у мові як доктрина “очевидної долі” (manifest destiny), стала провідною в ідеології та політиці молодшої держави і здійснила великий вплив на світогляд наступних поколінь. Дух обраності, ідеї очевидності долі й месіанства (sense of mission), що були присутні на всіх етапах формування американської нації, стали темою багатьох досліджень.

Нарешті, говорячи про особливості американської нації, її культуру й характер, неможливо не відзначити таку типову рису, як демократизм (егалітаризм), який А. де Токвіль виділив у якості стержневої риси американського характеру і основи американського суспільства [Токвіль А. де. Демократия в Америке. – М., 2000]. Концепція зрівняльності була покладена в основу державної політики у XVIII ст. Егалітаризм став принципом організації громадського життя, будучи затвердженим батьками-засновниками. “Всі люди створені рівними” (“All men are created equal”) – проголошується у Декларації Незалежності. У XVIII ст. егалітарна система надала рівні можливості тим, хто освоював західні території, створивши тим самим передумови для подальшого розвитку суспільства вільного підприємництва як однієї з основ американського способу життя. У XIX ст. егалітаризм як принцип організації проявився, насамперед, у національній політиці і культурі (культурний плюралізм) і у сфері суспільних взаємовідносин (конформізм).

Джерело: Драбовська В.А.

Національна культура і менталітет американців як об’єкт лексикографічного аналізу // <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2010/txt/Drabovska.php>

ЗМІНА ІДЕНТИФІКАЦІЇ: ВЖИВАННЯ У НОВЕ “Я”



Опинившись на кордоні чогось, неважливо в часі або в просторі, люди неминуче відмовляються від своїх попередніх ідентичностей.

Маршалл Маклюен

Повсякденна практика багата на приклади зміни національної належності окремими особами чи групами людей протягом життя одного покоління. Звичайно, характер і причини зміни етнічної належності можуть бути різними. Це і суто зовнішня, формальна зміна позначення своєї національності, хоч у житті самої особистості, її психологічному стані нічого не змінилося. Зміна запису може відбуватися з особистої ініціативи (оскільки змінити національну належність особистості з якихось причин є вигідним), а може і під тиском, бути силоміць нав'язаною.

Але може статися і справжня природна асиміляція, коли особистість під впливом умов життя змінює самосвідомість, тобто свою етнічну ідентичність. Історія знає багато випадків, коли окремі представники або невеликі групи інших етносів асимілювались, наприклад, українцями. Достатньо розгорнути будь-який правописний “Словник українських прізвищ”: у ньому можна натрапити і на Литвина, і на Шведа, і на Білоруса, і на Молдована, і на Німця та ін. З іншого боку, можна знайти і протилежні приклади. Про це свідчать не тільки прізвища Хохлова, Бойка, Гуцула, Русина, що трапляються серед інших народів, а й більш масові і драматичні факти історії. Для українського етносу та окремих його членів проблема асиміляції, переходу в інший етнос була постійною та стійкою. В минулому багато українців було ополячено, русифіковано і навіть отуречено. Ополячення відбувалося переходом із православ'я в католицизм і зміною української мови на польську. Для західних украї-

нців після укладення Брестської унії та утворення греко-католицької церкви полонізація спрощувалась, оскільки обидві конфесії – і католики, і греко-католики підлягали одному першоієрарху – Папі Римському.

Русифікація на рівні окремих особистостей відбувалася завжди достатньо легко, оскільки для цього треба було лише перейти на російську мову, а віру українці та росіяни завжди сповідували спільну – православ'я.

Проблема зміни етнічної ідентичності є об'ємною та багатогранною. Дослідження її вже мають певну традицію. Багато робіт присвячено темі асиміляції. У них проблеми зміни етнічної самосвідомості розглядаються на рівні групи, спільноти. Ми ж зосередимо увагу на зміні етнічної ідентифікації на рівні особистості, розглянемо проблему зміни етнічної самоідентифікації у контексті зміни інших соціальних самоідентифікацій особистості. Звичайно, в деяких аспектах поняття зміни ідентичності межують або навіть зливаються з поняттям асиміляції. Але це не дає підстав для їх цілковитого ототожнення.

По-перше, поняття асиміляції більше належить до групових феноменів, ніж до особистісних. Особистість змінює певну ідентичність, але в усіх інших відношеннях залишається колишньою індивідуальністю. Хоч, звичайно, зміна якогось одного аспекта особистості впливає і на всі інші, проте, як правило, не настільки сильно, щоб змінити їхню суть. Група ж не просто змінюється, а асимілюється, тобто вливається, розчиняється в інших групах. Асимілюючись група зникає. Особистість же, навіть змінюючись, продовжує існувати.

По-друге, асиміляція зв'язується, як правило, з етнічними процесами, а зміна ідентичності може стосуватися найрізноманітніших соціальних спільностей, а не тільки етносу.

Процес зміни етнічної ідентичності особистості умовно можна розділити на два етапи – етап розпаду, розладу колишньої ідентичності та етап зародження, становлення нової. Звичайно, як і будь-який психологічний чи соціально-психологічний процес, зміна ідентичності не відбувається за чітко окресленими та суворо послідовними етапами. На практиці вони зливаються, поєднуються, в чомусь ідуть паралельно. Але як теоретична схема, як відображення логіки загального процесу двоетапна концепція є прийнятною.

Початком розладу колишньої ідентичності є поява в особистості певних сумнівів щодо деяких моментів, рис, ознак свого ідентитету. Якщо окремі вияви цих почуттів породжують переживання з цього приводу, то починається наступний період розпаду ідентичності. Цей період можна визначити як період наростання глибокого внутрішнього конфлікту, як етап усвідомлення особистістю потреби в тому, щоб розібратись у своїх ідентифікаційних проблемах.

Гостре переживання глибокого внутрішнього конфлікту пересуває його у центр духовного життя особистості, витискаючи на периферію свідомості ставлення до всіх інших сфер життя. Втрата координат у

системі етнічних відносин переживається особистістю як “знеособлення”, втрата свого “Я”, деперсоніфікація. Стан внутрішньої дисгармонії може тривати довго, але кінець-кінцем переходить у стан пошуку виходу з даної ситуації.

Початком виходу з цієї ситуації, а разом з тим і початком нового етапу, є зародження нової ідентичності. Воно починається з моменту усвідомлення особистістю необхідності відмови від свого етносу (котрий перестав вже бути для неї “своїм”) та виникнення позитивної установки щодо нової позиції у системі етнічних відносин. У початковому періоді цього етапу особистість створює у свідомості ідеальну модель даного етнічного ідентитету на базі тих знань, які вона має про вибраний нею етнос. Ідеальна модель може бути збірною, уявною, може, навіть, ґрунтуватися на образі якоїсь конкретної людини – представника даного етносу.

Потім настає наступний період. Його можна назвати “наслідувальним”. У цей період особистість організує свій спосіб життя відповідно до традицій даного етносу, опановує способами повсякденної поведінки, навичками, манерами. Відповідно до нових установок вона будує стратегію і тактику спілкування – вибір кола спілкування, груп перебування за етнічною ознакою. На емоційному рівні відбувається зміцнення почуття нового “Ми”. Вживання у новий ідентитет відбувається одразу в багатьох напрямках. Особистість не тільки починає переживати єдність з новим “Ми”, а й відчувати протистояння з колишнім “Ми”. Закріплення відповідних емоційних станів, “відпрацювання” їх різних відтінків відбувається за допомогою нових ролевих відносин, заснованих на новому ідентитеті. Відбувається свідоме вживання в новий особистий образ, в своє нове “Я”.

За реалізації такої схеми зміни етнічної ідентичності закріплення нового ідентитету здійснюється і свідомою відмовою від минулого. Іноді така відмова може мати підкреслений або навіть демонстративний характер. В Югославії, наприклад, під час панування турків траплялося, що “потуречені”, намагаючись довести, що вони гідні нової релігії і становища, ставали найзапеклішими ворогами тих, хто і далі зберігав свою стару віру. Не без підстави говорили, що “потурченець гірший за турка”.

Останній період процесу зміни ідентичності, який можна назвати “трансформаційним”, починається відтоді, коли особистість уже “вжилась” у нове “Я”, засвоїла узагальнену модель етнічної поведінки і почала трансформувати її в індивідуалізовану форму, надаючи їй свого особистого “почерку”. Для цього періоду важливими є не тільки внутрішні, особистісні аспекти його розгортання, а й зовнішні – сприйняття концепції і нової поведінки особистості її оточенням.

Як уже відзначалось, спільність, особливо етнічна, виробляє багато засобів, прийомів, способів контролю ідентичності особистості і цієї спільності. Тому людині, яка вирішила змінити ідентичність, доводиться переборювати всі ці хитромудрі перепони, які спеціально нагромаджені

в кожній культурі, щоб чужинець не міг з них вибратись. Спільнота “отак собі” нікого до себе не впускає.

Свого роду “допомогою зовні”, “гуманітарною допомогою” для особистості стає громадська думка тієї спільноти, з якою вона почала себе ідентифікувати. Великий позитивний вплив на зміцнення нової ідентичності справляє оточення, коли воно доброзичливо сприймає вибір і дії особистості. Це стосується як нової, так і колишньої спільноти. Відтак вірогідність зміни ідентичності значно більша в тих культурах, де вище загальний рівень толерантності в міжособистісних відношеннях.

Однак визначити зовнішнє сприйняття нового ідентитету особистості лише термінами “оточення” чи “інші” недостатньо. Вони надміру абстрактні для розуміння особливостей процесу зміни ідентичності. Необхідно їх конкретизувати через поняття малих груп, що в них особистість входить безпосередньо. Це сім'я, виробничий колектив, друзі, сусіди. Саме від того, як ці групи ставитимуться до факту зміни ідентичності, розгортатиметься і сам процес ідентифікації, його якість на особистісному рівні. Якщо в групах перебування формується позитивне ставлення, то складатиметься якась злагода (нехай і не гармонія) між зовнішнім та внутрішнім аспектами зміни ідентичності. Як правило, толерантніше ставляться до зміни ідентичності особистістю у регіонах зі змішаним в етнічному відношенні населенням, там, де призвичаїлися до міжнаціональних шлюбів. Щодо цього міське середовище сприятливіше, ніж сільське. Однак у багатонаціональних селах індивідуальний вибір особистістю своєї етнічної ідентичності також приймають зі зрозумінням. Так, дослідник М. Баряктарович наводить дані, що в одному із словацьких селищ, де словаки були майже мадяризовані, вони стали в наш час асимілюватися хорватами, і зараз трапляється, що рідні брати проголошують себе належними до різних національностей: так, з п'яти братів досліджуваної сім'ї двоє вважали себе хорватами, один – словаком, один – угорцем, один – німцем. Цю ситуацію можна якось зрозуміти, якщо врахувати, що їхній дід був мадяризованим словаком.

Якщо з боку оточення формується негативне ставлення, нерозуміння, атмосфера відчуження, то виникає конфліктна ситуація, вихід з якої особистість нерідко знаходить у цілковитому розриві з цими малими групами. Найскладніші і найдраматичніші відносини складаються при цьому в сім'ї. Іноді це призводить до розриву з сім'єю, близькими, уходу з дому, виїзду з рідних місць, іноді виявляється як прокляття батьками дітей, відмова від них та ін. Подібні ситуації ставали нерідко сюжетом літературних творів. Особливо часто вони трапляються у наші дні.

Наприкінці розглянутого періоду завершується й етап зміни етнічної ідентичності. Новий етнічний ідентитет стає невід'ємною часткою особистості, часткою її “Я”. Тоді цей аспект поведінки втрачає статус особливого суб'єкта особистісної уваги, переходить у сферу несвідомого, автоматичного, спонтанного.

ЄВРО-НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ



*Якщо ти в Азії відчуваєш себе європейцем, а в Європі – азіатом,
значить, ти безперечно росіянин.*

Костянтин Косачев

Концепти “об’єднана Європа” і “європейська ідентичність” міцно увійшли до наукового дискурсу та політичного лексикону останніх десятиріч.

Реальним початком формування спільного європейського простору можна вважати Новий час і епоху Просвітництва, коли були започатковані і втілені перші розробки, які стосувалися сьогоdnішніх ідеологічних компонентів Євросоюзу: демократія, інститут громадянства, національна держава, права і свободи громадян, ліберальна економіка. На сьогоднішній день саме ціннісні настанови, які були сформульовані наприкінці XVIII і протягом XIX століття Кантом, Монтеск’є, Руссо, Вебером та багатьма іншими мислителями, є ядром європейської ідеології. Вони започаткували справді єдиний інтелектуальний і політичний простір, який був максимально раціоналізований і поступово позбавлявся релігійних та етнічних забобонів.

Доба Просвітництва дала також можливість осмислювати простір не тільки в рамках національних кордонів, але й у наднаціональних, а Кант на філософському рівні обґрунтував можливість існування єдиної Європи без кордонів, на відміну від апологета “історичних народів” і “народної душі” Гегеля.

Французький філософ Ернест Ренан ще в другій половині XIX ст. рахував за європейську “конфедерацію держав, об’єднаних спільною ідеєю цивілізації”, і очікував, що “Сполучені Штати Європи” стануть на

варті європейського домінування в світі. Майбутня наднаціональна Європа, яку обстоював Ренан, уявлялася йому новою великою нацією, що мала утвердитись як спільнота цінностей і могутності в боротьбі проти позаєвропейських суперників.

Вважається, що одним із перших дослідників, хто поставив питання про європейську ідентичність, був французький соціолог Еміль Дюркгейм, який на початку XX ст. констатував формування колективної свідомості європейських суспільств. Історіософські засади євроінтеграції, Європейського дому і європейської ідентичності були предметом дискусії багатьох зарубіжних інтелектуалів й політиків.

В обговоренні проблем європейської тожсамості диспутанти дедалі частіше порушують проблему європейського універсалізму, в якому частина науковців вбачає європоцентризм, тобто прагнення до домінування, що його вважають спадщиною колоніального минулого Європи. Так, американський культуролог Едвард Саїд у праці "Орієнталізм" (1978) показав, що образ Сходу є, по суті, конструктором європейської уяви. Він довів, що британські та французькі автори XVIII і XIX століть уодностайнили багату й різномірну історію та культуру ісламу, аби ідеологічно обґрунтувати завоювання. Протягом наступних століть Схід (Орієнт) став для Європи "Іншим", "Чужим".

На сьогодні окреслилося декілька основних підходів до розуміння європейської ідентичності та оцінки її місця в житті Європи.

Одні автори заперечують право на існування європейської ідентичності, апелюючи до сили національно-політичного елементу і висуваючи як визначальну національно-державну ідентичність народів Європи.

Інші говорять про виникнення постнаціонального європейського простору, висуваючи концепції "єдиної Європи" або "Європи регіонів", у яких, навпаки, на перше місце висувається європейська ідентичність або європейська регіональна ідентичність і втрачається значення національно-державної ідентичності, що викликає спротив національно-свідомого громадянства європейських країн, котре вбачає у цьому загрозу власній національній приналежності.

Існує й третій, імовірно, найбільш оптимальний підхід до проблеми європейської ідентичності, котрий передбачає органічне поєднання трьох можливих рівнів самоідентифікації спільнот об'єднаної Європи: національний, що існує на звичному для нас державному рівні; панєвропейський (транснаціональний), що формується на наднаціональному рівні, створюючи такий феномен як "європейська ідентичність"; і етнічний, що спостерігається на регіональному рівні поліетнічних суспільств.

Відтак, сучасні дослідники виокремлюють три стратегії формування європейської ідентичності. Перша схожа на те як будувалися національні ідентичності. Тобто, через історичні міфи про спільне християнське коріння, починаючи з Римської імперії і гуманістичних традицій Відродження. Навіть більше, ідеологія Європи як демократичного і модерного

проекту, а також певні ритуали (Євровибори) та євросимволізм (прапор, гімн, паспорт) були використані, щоб підкреслити спільну культурну ідентичність.

По-друге, було впроваджено наднаціональні системи права, які гарантували мешканцям Європи не тільки основні права, але і специфічні права (наприклад для робочої сили, за умовами Римського договору).

І нарешті, було впроваджено нову форму європейського громадянства – “громадянин союзу”, яке підтверджувало право на вільне пересування по території держав-членів, право звертатися до Європарламенту та до європейського омбудсмена.

Унікальність європейської інтеграційної моделі з самого початку свого зародження полягала в тому, що вона утверджувалася і вдосконалювалася як модель міждержавних відносин. Не ілюзорні принципи “цілісності європейського народу”, “асиміляції європейських народів”, “досягнення колективної ідентичності поза межами націй”, а “Європа націй”, об’єднана Європа, центром інтеграційної перспективи якої, її головним суб’єктом і носієм залишаються “держави-нації”. Європа, що не демонтує, а, навпаки, поглиблює національну та соціальну ідентичність кожного народу – такими є принципової ваги засади євроінтеграційного процесу, які робили й роблять його привабливим для великих і малих народів, для “старої” і “нової” Європи. Європу об’єднують спільність долі й побоювання втратити національну та культурну тожсамість. “Європеїзація” несе з собою нову логіку: “і те, й інше”, за якої національні правові та політичні культури, продовжуючи існувати, одночасно заглиблюються в загальноєвропейську культуру, тоді як космополітизм означає логіку включених опозицій. Свідченням цього є те, що зараз в Європі немає однієї традиційної культури, немає єдиної церкви, однієї домінуючої мови, як немає єдиних культурних течій.

Європейський простір – це своєрідна мультикультурна і мультинаціональна спільність, яку навряд чи можна привести до єдиного знаменника. Саме тут й постає проблема зміни самоідентифікування громадян різних національних держав в єдине означення “ми – європейці”. Водночас ця багатоаспектна проблема містить в собі небезпеку завжди готових перетворень відмінностей в протиріччя, а то й в антагонізми. Специфіка Європи полягає і в тому, що кожен з її історичних регіонів містить ще стільки ж приводів для поділу, як і весь континент.

В об’єднаній Європі, зазначає австрійський вчений Еріх Райтер, слід не усувати відмінності, а поєднувати розмаїття. Мирний порядок і ціннісна орієнтація Європи не повинні підмінити ідентичність європейських народів і націй. Вони мають вибудувати над старими націями додаткове європейство. Європейський Союз, на його думку, ще не сформував власну ідентичність, проте в умовах нинішньої кризи сприйняття (і схвалення) ЄС потреба її обґрунтування накладає відбиток на міркування про подальший розвиток Співтовариства та його інститутів. Об’єднана Європа як єдине ціле має потребу в політичній ідентичності,

а не тільки у виправданості як цільовий союз. Культурна спадщина та історичні традиції будуть відігравати важливу роль в розвитку європейської ідентичності. Європа повинна бути усвідомлена як ідейно-єдина сутність (ціннісне співтовариство). Колективна європейська ідентичність (хто ми, європейці?) буде утверджуватися як завдяки духовній спорідненості, так і через заперечення (через відмінності між нами і ними). Європеїзація не тотожна вестернізації, хоча існує й така точка зору. Вона не вимагає від жодної країни втрати своєї самобутності. На підтвердження цього можна навести багато прикладів. Так, скажімо, країни Центральної і Східної Європи, які щойно вступили в ЄС і НАТО, аж ніяк не розчинилися в європейському чи атлантичному “плавильному казані”, а, навпаки, зберігають свою самобутність і виявляють принципівність у відстоюванні власних національних інтересів.

Безапелально, що країни, які освоюють західні технології з метою економічного розвитку, зазнають впливу вестернізації практично у всіх сферах суспільного і навіть особистого життя. Небезпека “вестернізації” чи “американізації” способу життя змушує ці країни здійснювати перетворення на власній культурно-цивілізаційній основі, поєднуючи національні традиції із західними інноваціями. Світовий досвід (наприклад, країни нової хвилі модернізації – Індія, Індонезія, Бразилія, ПАР і, звісно, Китай) свідчить, що успішна модернізація соціального і економічного розвитку не призводить до масштабної культурної вестернізації. Навпаки, вона викликає повернення до традицій, до консолідації на основі національної культури, до розуміння необхідності і цінності культурної самобутності. Разом з тим не слід піддаватися і певним ілюзіям: у малих народів Європи значно менше можливостей протистояти потоку уніфікації, їм належить радше влитися в нього, втрачаючи при цьому свою індивідуальність, ніж формувати цей потік.

Отже, в жодному разі не йдеться про “зняття” європейською ідентичністю національної, а про вироблення багаторівневої моделі співіснування різних народів та культур під спільним знаменником Євросоюзу, основними рисами якої є мультикультурність і толерантність.

Філософія європейського інтеграційного розвитку відображається формулою “єдність в розмаїтті”. Глибоко шануючи власні історичні корені, сучасний європеець не відмовився від національної ментальності й культури свого народу, та їх органічно доповнює відчуттям належності, разом з іншими європейськими народами до єдиної субстанції зі спільними коренями та зі спільною перспективою на майбутнє. Кожен європейський народ долучає до загальної ідеї єдиної Європи власні неповторні риси. Як і сама Європа, європейська ідентичність не є чимось наперед (і назавжди) даним. Вона формується і видозмінюється.

В побудові образу єдиної Європи, формуванні системи європейських цінностей з необхідністю постає питання: а чи існує взагалі феномен європейської культури? І чи дійсно перед нами постає проблема асиміляції тільки з культурою європейською? Якщо розглядати поняття “ку-

льтура” в його найширшому розумінні, яке містить “культурний підтекст”, “образ світу”, “систему вірувань і цінностей”, то ми, напевно, маємо справу таки з “європейською культурою”. Про це свідчить наше сприйняття політичних, релігійних і соціальних інститутцій та пов’язаних із цим цінностей, які притаманні саме Європі. Це секуляризація державних інститутів, поділ влади, правова держава, соціально ринкова економіка, соціальна справедливість, рівність усіх перед законом, права і свободи громадян. Ми сприймаємо найширше коло західних культурних зразків не інакше як з означенням “європейський”.

Дійсно, будь-яка інша територія світу навряд чи зможе конкурувати з Європою за показником інтенсивності філософської, релігійної, суспільно-політичної думки та кількості її представників. Де ще можна знайти територію, яка б протягом 2-3 тисяч років наполегливо опрацьовувала всі сфери людської життєдіяльності, залишила величезну кількість пам’яток і зберегла найактивніші позиції в усіх сферах життя до наших днів. Через таку інтенсивність і близькість центрів духовної культури, постійне переплетіння різних національних зразків навряд чи можна відмовитися від означення цього культурного простору як європейський.

Щоб довідатися про формування європейської ідентичності на рівні свідомості варто вдатися до досліджень Євробарометру. Це дослідження показує, що громадяни Євросоюзу все ще мають труднощі з усвідомленням себе як європейців. Тільки 3 % почуваються європейцями безвідносно до національного громадянства; 24 % пишаються європейським прапором, а 19 % – європейським збірними на спортивних змаганнях. Крім того, за результатами дослідження, яке проводилося восени 1996 року, 51 % почували себе певною мірою європейцями а 46 % відчували прив’язаність тільки до національної ідентичності. Одним словом, можна сказати, що у повсякденній практиці ідентифікація з європейським проектом є слабкою, а національна ідентичність все ще важить багато.

З іншого ж боку, традиційний розподіл між “своїми” і “чужими” йде по лінії належності до Західної культури. Європейці не розглядають один одного як справжніх іноземців. Наприклад, в Бельгії, Данії, Німеччині іноземцями вважають радше турків, арабів та азіатів. Виходить так, що ідентифікація з європейським проектом і є другорядною, але кордони між “своїми” і “чужими” – це кордони між автохтонним населенням, емігрантами з інших європейських країн з одного боку; та емігрантами з-поза Європи, особливо не-білими, з іншого боку.

Тобто, хоч європейська ідентичність має на увазі інтеграцію і подолання націоналізму, а також включення європейців у спільний економічний, політичний і культурний проект, для не-громадян це означає виключення з системи європейських відносин. Разом з тим, як правило, виключаються ті групи, які не здатні підтвердити свої історичні та культурні зв’язки з Європою.

Результати дослідження Євробарометра, яке проводилося восени 2003 року показують, що європейська ідентичність скоріше є компліментарною до національної ідентичності, і фактично не вступає з нею у конкуренцію. Зокрема, респондентам пропонувалося визначитися з тим, до якої міри вони відчують себе європейцями і з яким ідентифікатором, скоріше за все, вони будуть пов'язувати себе в майбутньому:

- 1) тільки за своєю національністю,
- 2) скоріше національністю, але і європейськістю,
- 3) скоріше європейськістю, але і національністю,
- 4) тільки європейцями.

Дані Євробарометра показують, що суто європейцями відчують себе не більше 3 % жителів Європейського Союзу і тих країн, які на 2003 рік були тільки претендентами на вступ до ЄС. Більшість опитаних респондентів країн-претендентів і країн-членів ідентифікують себе “скоріше за національністю, але і європейськістю” (46 % і 47 % відповідно). Разом з тим великий відсоток і тих, що ідентифікують себе тільки за національністю (39 % у країнах-претендентах і 36 % у країнах-членах). Натомість, кількість респондентів, які ідентифікують себе “скоріше європейцями, ніж за національністю” становить лише 7 % у країнах-претендентах і у країнах-членах ЄС.

Отож, в Європі на сьогодні існує два доктринальних, можливо, навіть конкуруючих і взаємовиключних підходи до визначення європейської ідентичності.

Коли країни Європи тільки починали інтегруватися, закладалося розуміння європейської ідентичності, яке наразі називається “союзний націоналізм”. Його зміст полягав у тому, що всі учасники процесів європейської інтеграції були поєднані спільною історією, спільною територією, спільною культурою – це і стало основою європейської ідентичності. Тому союзний націоналізм європейської спільноти скептично ставився до можливості істотного розширення європейського співтовариства.

На думку європейських істориків, союзний націоналізм експлуатував певне протиставлення країн старої Європи з їхньою спільною історією всім іншим країнам. На сході європейській спільноті протистояли слов'янські народи, які були під впливом СРСР, а тепер – Росії. З іншого боку на заході через Атлантику – США, які є наддержавою, і з якими треба конкурувати.

Чинник протиставлення в рамках концепції союзнного націоналізму сприяв початковій інтеграції європейських народів, бо був зрозумілим і усвідомленим багатьма європейцями. Однак фундатори ЄС, почавши перетворювати суто економічний союз в політичний, усвідомили необхідність пошуку інших, більш глобальних критеріїв європейської ідентичності.

Відтак, в Європі виникло розуміння європейської ідентичності як спільності цінностей – це вірність основам демократії, схильність до правової держави і повага до відмінностей, тобто – толерантність. Звіс-

но, найвищою соціальною цінністю в Європі є людина, а все державне й соціальне життя спрямовані на забезпечення максимальної зручності її існування та комфорту.

Такий європейський ідеалізм, заснований на спільності цінностей для всієї Європи, навіть припускав можливість поступового відмирання національних держав в ЄС. Відтак, в перспективі – перехід до великої наддержави “Європейський Союз”, до єдиного спільного громадянства тощо. У наукових та експертних колах цей підхід до розуміння європейської ідентичності на основі спільності цінностей дістав назву “патріотичний конституціоналізм”.

На думку багатьох авторитетних спеціалістів, шлях до європейської ідентичності лежить через усвідомлення своєї національної ідентичності. Відтак, народи, які на сьогодні асоціюють себе з Європою, спочатку вирішили свої внутрішні проблеми, позбулися історичних образ, а лише потім стали повноправним членом великої європейської сім’ї народів.

Цей шлях пройшли французи, німці, італійці, румуни, поляки й багато інших народів. На спільності національних ідентичностей європейських народів якраз ґрунтується підхід союзного націоналізму до визначення європейської ідентичності.

Серед слов’янських країн домінує позитивне ставлення до Європейського Союзу. Причому більшість з них, тією чи іншою мірою відчують себе європейцями і тим пишаються.

Однак, якщо слов’янська ідентичність орієнтується на етнокультурну спорідненість і спирається на традиційні елементи, то європейська ідентичність є скоріше світоглядною й спирається на результати свідомого, раціонального вибору певних ціннісних орієнтирів. Для того, щоб змінити думку стосовно Європи і власної самоідентифікації, потрібні серйозні зрушення у масовій свідомості. Востаннє такі події спостерігалися 15–20 років тому, коли руйнувалася Берлінська стіна і розпадався Радянський Союз. Чи може відбутися щось подібне найближчим часом? Навряд. Скоріше за все, найбільш перспективним буде розвиток саме регіональних ідентичностей, які засновані на старих, добре перевірених двосторонніх стосунках. А тому протиснутися до насиченого європейського простору зі слов’янським концептом було б дуже важко.

На думку дослідника Юрія Тарана, будувати слов’янську ідентичність можливо на наступних принципах:

- по-перше, стосунки між державами мають бути максимально раціоналізовані;
- по-друге, намагатися уникнути геополітичних акцентів, тому що у свідомості слов’ян саме вони є джерелом багатьох негараздів. Будь-яка геополітична аргументація на користь слов’янського союзу (проти кого дружити будемо?) завжди сприймалася і, скоріше за все, й надалі буде сприйматися негативно;
- по-третє, у будь-якому випадку слов’янська ідентичність не повинна пропонуватися як заміник національної ідентичності. Тут варто

згадати, що європейська ідентичність, в найширшому розумінні, є скоріше компліментарною до національної ідентичності і не вступає з нею у конкурентну боротьбу, принаймні, настільки, щоб це було помітно.

Чи є якісь перспективи в українців для формування європейської ідентичності?

Можна сказати, що ідентичність українців завдяки історії вже є досить пластичною, або, як називають її західні теоретики, “ситуативною”. “Ситуативна”, або “множинна” лояльність має місце тоді, коли люди апелюють то до тієї, то до іншої національної ідентичності в залежності від обставин. Так, козацька старшина та частина малоросійської інтелігенції прагнула довести свою належність до російського дворянства. Але, на думку Пола Роберта Магочі, канадського історика, автора “Великої історії України”, це не було виявом “русифікації”, або зради, як би було визначено з позиції “твердої” ідентичності, а лише наслідком “природної” ієрархії множинних лояльностей. З іншого боку, слабкість державної свідомості є запорукою того, затирання кордонів пройде відносно безконфліктно.

Звичайно, після такої оптимістичної ноти наражаємося на величезні труднощі пов'язані з фактичними перспективами входження України до ЄС, які всебічно описані у пресі та економічних дослідженнях. При цьому питання доречності входження в ЄС часто навіть не ставиться. А між іншим, можна сумніватися в слушності такого рішення принаймні з метою вирішення проблеми “осучаснення” етнічної ідентичності українців. Є багато критиків ідеї створення понаднаціональних спільнот, які вважають, що на Заході цей проект не вдався, так само як в СРСР. Зокрема Ентоні Сміт говорить про те, що ще в 1970-х роках стало зрозумілим, що створення в США “перетоплювального казана” не досягло своєї сили: сепаратистські тенденції посилювалися у цей період. Виявилось, що ослаблення ролі держави не означає послаблення етнічної свідомості, а навпаки – створює передумови для вільного виявлення сепаратистських тенденцій.

Що стосується європейської ідентичності, то критика її є не менш гострою. Говорять, що цей вид ідентичності, який нібито мав спиратися на відкритість, гнучкість і толерантність, може стати євроцентризмом – чимось побудованим на абсолютно протилежних засадах: виключенні бідних, на культурному ізоляціонізмі та расизмі. Британський соціолог Кевін Робінс, підсумовуючи цю критику, говорить, що європейська ідентичність будується на негативному принципі, принципі відмежування від усього, що не є європейським. Тобто, на зміну фрагментованій Європі може прийти Європа, об'єднана ненавистю до іммігрантів з бідних країн близького і далекого Сходу та Півдня.

Узагальнюючи, можна сказати, що перспективи на сформування постмодерної ідентичності у українців не є вже такими поганими. Проблема радше полягає у труднощах винайдення таких форм понаднаціональних чи національних спільнот, які відповідали б незакоріненим,

плинній і відкритій особистості як на Заході, так і на Сході. Національні інтереси і національна ідентичність є дуже живучими, і досвід глобалізації та денаціоналізації доводить це краще ніж будь-що інше.

Чи може Україна стати повноцінним членом європейської спільноти, оминувши шлях своєї національної ідентифікації? Очевидно, що ні. Окрім того, на сьогодні є необхідність спершу вибудувати українську національну ідентичність, а вже потім йти в Європу. Інакше Україна може втратити свою культуру, традиції, історію – втратити себе під сильним іноземним впливом. Це буде не євроінтеграція, а розчинення України в Європі. Відтак, формування здорової української національної ідентичності є первинним відносно утвердження європейської ідентичності в Україні.

“ЄВРОПЕЙСЬКА НАДНАЦІЯ”?

Для пан’європеїстів Європа – це ні кооперативна афера наявних національних держав, ні парасоля, яка захищає багато етносів і регіонів, котрі прагнуть зірватися з прив’язі національної держави.

Для них це невідомо “понаднаціональна” унія, яка справді переступить межі вузького національного світогляду й зітре з лиця землі бридке обличчя націоналізму. Але чи зможе така унія перевершити націю і заступити націоналізм, на що пан’європейці так щиро надіються? Чи, може, ми станемо свідками зростання не якоїсь нової “понаднаціональної” одиниці, а чергової давньо-нової нації, але ще більшої розміром – європейської “наднації” з її власними прапорами, гімном і столицею в Брюсселі, власними паспортами, карбуванням монет і банком, власним парламентом, системою оборони й закордонною політикою, університетами й академіями, щорічними святкуваннями, церемоніальними парадами й процесіями, монументами загиблим, меморіалами засновникам, музеями європейської історії та фольклору? І хіба така наднація просто не сполучить у собі проблеми світу націй? У такому разі об’єднання Європи, аж ніяк не ставши похоронним дзвоном за націоналізмом, піднесе його на новий рівень могутності й легітимності.

Це побоювання притаманне не тільки націоналістам теперішніх національних держав, а й європесимістам, для яких “Європа” може постати тільки в образі нації з тими самими особливостями й родовими муками, як і ті, що дають життя нації. Вони стверджують, що хоч така велика й різношерста унія матиме якісь нові особливості (фактично особливості поліетнічної нації), вона повинна, як і будь-яке довготермінове людське об’єднання, розвинути ті основи колективної ідентифікації – спільну пам’ять, міфи, цінності й символи, – які мусить породити будь-яке культурне угруповання, щоб вижити на кілька поколінь. У європейському контексті єдиний шлях постанови справді об’єднаної Європи – через повільне формування спільних європейських пам’яті, традицій, цінностей, міфів і символів за образом етносу й нації.

Але в цьому сенсі концепція Європи неповноцінна. Хоча наявні деякі культурні й політичні традиції, вони позначені суперечністю й нерівномірним проникненням; немає об’єднавчих спільних спогадів, міфів і символів, окрім невідповідних ідеалів середньовічного християнського світу чи імперіалізму, які могли б об’єднати європейців. Крім усього цього, будь-які спроби вибудувати загальноєвропейську ідентичність навколо цих спільних культурних елементів

мають конкурувати з до того чинними й глибоко вкоріненими етнонаціональними міфами, символами, цінностями й спогадами націй та етносів, які разом утворюють конвенційно означуваний географічний простір Європи.

Саме ця етносимвольна конкуренція робить досягнення європейської єдності досить невірогідним у передбачуваному майбутньому на культурному й соціально-психологічному рівнях. Хоча деякі мобільні еліти зірвалися з ланцюга етнонаціональних прив'язаностей, за традицією середньовічних і ранньомодерних європейських аристократій, народна прив'язаність та масова відданість націям і національним державам залишаються глибоко вкоріненими. Їх скріплюють різні сучасні бюрократичні та культурні механізми, у тому числі національною системою освіти, національними медіями, національною мовою та літературою, національними кодексами законів, а також ілюзорнішими, але глибоко проникливими чинниками красвиду, мистецтва, музики, вбрання, кухні, відпочинку й фольклору. Ці культурні елементи не просто популістські винаходи інтелектуалів-маніпуляторів і не просто фольклористичні рудименти колишнього трибу життя, романтичні й ностальгічні прив'язаності до далекого ідеалізованого минулого, хоча обидві риси можна простежити в окремих випадках. Це складники укорінених форм народної культури, які нещодавно пережили швидкі темпи змін, а проте зберегли багато своїх окремих якостей і характеристик. Вони також складники загальновизнаної національної ідентичності, які попри істотні видозміни, все ще спроможні об'єднати маси людей своєї нації навколо однакового розуміння спільних цінностей, спогадів, традицій і символів.

З цього погляду, творення більших “наднаціональних” сутностей із матеріалу різко диференційованих народних ідентичностей залишиться проблематичним. Перенесення лояльностей та ідентифікацій більшості населення цих національних держав і націй та прикріплення їх до нового набору спільних європейських міфів, спогадів, цінностей і символів передбачає подвиг культурної й соціально-психологічної інженерії в тандемі з відповідним інституційним обрамленням, що в минулому було можливим лише з розкладанням наявних колективів та об'єднань або за допомогою масових релігійних рухів. Оскільки жодна з цих умов не видається вірогідною в передбачуваному майбутньому й водночас національна держава лишається життєздатною, не виявляючи жодних ознак спаду етнічної свідомості й самовизначення, складається враження, що доступно мало культурного й емоційного простору для розгортання нового пан'європейського рівня простонародної наднаціональної ідентифікації.

Європейський та інші проекти об'єднання можна розглядати у два способи: як героїчні, хоч і приречені, спроби замістити нації і як нові, зринаючі типи національних спільнот. Може бути, що ми стаємо свідками нового оберту в тривалому циклі формування й розпаду людських об'єднань. У часи писемної історії завжди відбувалося гойдання конкурентних різновидів соціальних і політичних одиниць, а більші одиниці виковувалися внаслідок завоювання або об'єднання дрібніших одиниць або ж знову розпадалися на складники. Історія великих імперій, за якими йшли феодальні міжцарів'я, пропонує парадигму цього історичного руху. Всупереч ранішим переконанням, зараз видається малоімовірним, що перехід до модерного, індустріального типу суспільства в змозі зламати цей шаблон або ж переробити модель з'єднання й розпаду. В цьому й інших сенсах політика й культура мають свої власні ритми змін, які не можна зводити до технологічних і економічних ритмів.

Різниця в тому, що в модерних суспільствах обидва процеси – з'єднання і розпад – ідуть пліч-о-пліч, підбурювані тими самими силами народнокультурної

масової мобілізації, політизації культури й очищення спільнот, про які йшлося раніше. Це повертає нас до нашого початкового парадоксу: співіснування об'єднувальної й роз'єднувальної тенденцій, розширення і фрагментації в сучасному суспільстві й політиці. Я проговорився на початку, що обидві – наслідки одних загальних сил модерного суспільства, і тепер я можу розшифрувати це повніше.

Я висловив припущення, що спроби створити великомасштабну одиницю в Західній Європі чи деінде, коли в більшості інших частин світу великі мультинаціональні імперії й держави розпадаються на етнічні складники, випливають не стільки з різних рівнів економічного й політичного розвитку, скільки з чистого розмаїття історичних траєкторій і дуже відмінних етноісторичних культур різноманітних регіонів і народів. Звичайно, різні рівні економічного, технологічного й політичного розвитку мають істотний вплив, але вони самі великою мірою так само наслідки, як і причини, цих різноманітних траєкторій, етноісторій та культур.

Два найголовніші шляхи формування націй у модерному світі – “латеральний”, або аристократичний, та “вертикальний”, або демотичний, – сильно вплинули на подальші форми й змісти націй, які спаювалися з різноманітних етносів. В одних випадках елітна етнічна культура поширювалася назовні й униз серед населення сильною й інкорпоративною бюрократичною державою – цей процес був особливо визначним у Західній Європі. В інших частинах Європи й Азії народна просторічна культура підданих і пригноблених залишалася живим депозитарієм, активним ресурсом, який могли задіяти й політизувати корінні інтелігенції.

Однакові процеси бюрократичної інкорпорації сильними державами та народнокультурної мобілізації сільських і міських мас етнічними інтелігенціями можна побачити на кожному континенті від Росії та Японії до Ефіопії, Індії й Мексики. Різноманітні перестановки в цих процесах допомагають пояснити дуже відмінні форми, яких набув етнонаціоналізм у різних частинах світу, а також підводять ґрунт під наполегливі твердження про культурну відмінність та етнічний поділ, який супроводжує все більшу глобальну взаємозалежність. Справді, ця сама взаємозалежність, ведучи до тісної близькості неоднакових культур й унаочнюючи їхні відмінності, заохочує етнічні й історичні порівняння та процвітання етнічних націоналізмів, що ведуть до фрагментування світу. Коли до цього додати можливості сучасних телекомунікацій підсилити й транслювати ці культурні відмінності й історично унікальні характери, наш початковий парадокс стає зрозумілим.

Так само все більша взаємозалежність державних систем у різних регіонах світу, як і в Організації Об'єднаних Націй, висуває на передній план відмінності культур і прив'язує багатьох людей ще тісніше до їхньої етноісторії та спадщини, які, на їхню думку, опиняються під загрозою. Відчуття незамінності своїх власних культурних цінностей загострюється в міру того, як дедалі помітніше глобальна одноманітність. Але це не просто питання реакції еліт чи народів на помічені загрози. Бажання зберегти давні цінності й традиції – це не просто ностальгія колекціонера старожитностей, це спонука до реставрації втраченої спільноти, до оживлення її “золотого віку”, до відновлення спільноти за допомогою її очищення від чужорідних елементів та до законного повернення їй окремішньої культурної спадщини.

Ми повернулися до нашого базового модерного шукання культурної самобутності. Автономія – ключ до високого становища в модерному світі – вимагає самобутності; свобода залежить від ідентичності, а доля – від спільної

пам'яті. Тому-то бажання взяти участь у сучасному світі можливостей і технологічної компетентності вимагає спавання окремих моральних спільнот, які мають несумірні й самобутні ідентичності. Однак якщо ключем до ідентичності є пам'ять, то етнічну минувшину треба рятувати й повертати собі для того, щоб оновити теперішність і побудувати спільне майбутнє у світі конкурентних національних спільнот.

Важко прогнозувати швидкий кінець подвійному процесу оновлення, який проходить шляхом відділення або взаємозалежності. Ці процеси взаємопов'язані і самовідтворні. Здається, легкого способу зламати цей цикл не існує. Той факт, що етноісторії настільки нерівномірно поширені, культури неоднаково політизовані, а народи по-різному мобілізовані у світі масових комунікацій та економічної взаємозалежності, свідчить про те, що навіть якщо ширші проекти, на зразок об'єднання Європи, укоріняться, вони цілком можуть набути деяких рис чинних етнічних націоналізмів, породжуючи нове і ще небезпечніше суперництво. За таких обставин навряд чи нам доведеться стати свідками швидкої погибелі національних спільнот, опертих на спільну історію і спільну долю, із їхніми обіцянками колективного безсмертя через суд нащадків.

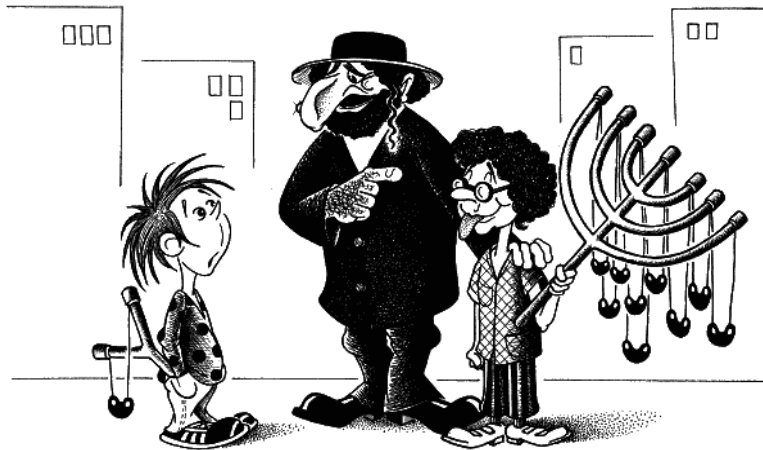
*Джерело: Сміт Е.
Нації та націоналізм у глобальну епоху / Пер. з англ. М. Климчука і
Т.Цимбала. – К.: Ніка-Центр, 2006.*

Розділ 4

ВІД ЕТНОФОБІЇ ДО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ



**КСЕНОФОБИЯ І ЕТНОФОБІЇ: НЕПРИЯЗНЬ ДО ЧУЖИНЦІВ
ДИНАМІКА КСЕНОФОБІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ
ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЧЕРЕЗ КВАЗІВЕСТЕРНІЗАЦІЮ?
ПОЛІТИЧНІ ПРАКТИКИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ
ПРОБЛЕМИ ПОЛІКУЛЬТУРНОЇ ОСВІТИ**

КСЕНОФОБІЯ І ЕТНОФОБІЇ: НЕПРИЯЗНЬ ДО ЧУЖИНЦІВ

*Людина, що ненавидить інший народ, не любить і свій власний.
Миколай Добролюбов*

Термін “ксенофобія” походить із грецької мови і означає нав’язливий страх перед чужими; неприязнь, нетерпимість до представників іншої культури, віри, раси або до чужого, незнайомого. У науковій фантастиці ксенофобія – це неприязнь до інопланетян.

Ксенофобія виступає як опредмечена, матеріалізована, підкріплена ідеологічною концепцією ілюзія чужого і незнайомого, разом з усвідомленою безпорадністю перед ним, коли з’являється той самий фантастичний страх, що звільняє від будь-якої відповідальності за напрямок думок, а в крайніх екстремальних станах – і за образ дій.

Психологи розглядають ксенофобію як негативне, емоційно насичене, ірраціональне за своєю природою (але прикривається псевдораціональним обґрунтуванням) ставлення суб’єкта до певних людських спільнот та до їх окремих представників – “чужаків”, “інших”, “не наших”. Вона виявляється у відповідних соціальних установах суб’єкта, заобонах і упередженнях, соціальних стереотипах, а також у його світогляді в цілому.

Розрізняють дві основні форми ксенофобії:

- страх спрямований на групу всередині суспільства, що вважається чужою та шкідливою для суспільства (наприклад: нові іммігранти, біженці, євреї, роми);
- негативне ставлення до культурних ресурсів, що є чужими тій чи іншій групі.

Прояв ксенофобії, ірраціонального страху, який розгальмовує підсвідомі реакції, пошук способу його нейтралізувати зумовлює ціленапра-

влену агресію до “чужого”. У її основі лежить тріада емоцій, утворюючих поведінковий комплекс, зумовлений особистим і колективним рівнем тривожності та агресії. Чим більша тривожність, тим більше підсвідомість намагається вирватись за рахунок витіснення причин тривожності. У результаті в свідомості індивіда формується сталий образ ворога, який є джерелом небезпеки та загрози. Під час виникнення у суспільстві труднощів, індивід підсвідомо шукає їх причини не стільки серед “своїх”, скільки серед “чужих”.

Фрустрація, як стан напруженості, роздратування шукає виходу у певних реакціях агресії чи страху. Досить часто об’єкт може бути не пов’язаним з джерелом напруження, що вказує на інструментальну реакцію. Це спостерігається у расових та національних спільнотах. Етнопсихологічні дослідження доводять, що конфліктна ситуація загострює національну ворожнечу з існуючою раніше ворожою установкою. Зазвичай агресію викликають ті національні меншини, до яких раніше було найбільш негативне ставлення.

Якщо розглянути емоційні реакції з точки зору теорії проекції, то видно яку роль грає упередженість в балансі психічних механізмів особистості. Індивід проектує (переносить) свої власні прагнення та імпульси, які суперечать його моральним установкам на інших.

Американські соціологи та психоаналітики констатують, що ворожі етнічні стереотипи поділяються на дві групи. Перша група включає ті риси, котрі властиві свідомому Я індивіда (хитрість, агресивність, корисливість), але засуджуються його моральною свідомістю. Друга ж група символізує людські несвідомі прагнення (лінь, безтурботливість, безвідповідальність, забобонність). Проектуючи одні свої гріхи на конкретну расову групу, інші на другу, етнофоб отримує бажану душевну рівновагу. Однак, якщо конфлікт свідомого і несвідомого не можна усунути, то індивід повинен проектувати подавлені прагнення, змінити це неможливо.

Т. Адорно, Н. Санфорд, Е. Френкель-Брунсвік, Д. Левінсон у праці “Авторитарна особистість”, вважають, що етнічна упередженість, расизм – це прояви особистісних рис, сформованих у ранньому дитинстві, в процесі виховання та взаємодії з соціальним середовищем.

Проблеми пов’язані з національними меншинами особливо загострюються в період, коли суспільство переживає кризи. Причини зростання ксенофобних настроїв наступні:

- погіршення соціально-економічного стану населення;
- крайня форма політизації національних проблем;
- наявність негативної історичної пам’яті;
- відсутність правових традицій, які дозволяють забезпечити управління національними і міжнаціональними процесами.

Об’єктивна схильність людини бути носієм фобії апріорна. Тому важливо усвідомлювати, що особа має певний страх, як первинну домінуючу реакцію. Фобія існує у підсвідомості, не маючи подразника з навко-

лишнього світу, вона може не проявлятися. Однак усвідомлення реакцій переходить в їх прийняття та контроль. Позбутися первинних негативних реакцій, фобічних за змістом, без сторонньої кваліфікованої допомоги майже неможливо.

Несхожість виступає каталізатором протиставлення автостереотипу (ми) – гетеростереотипу (вони), яка є полем для психологічного вивчення. Коли людина бачить іншість, виникає реакція на зовнішній чи внутрішній подразник. Передумовою до певної реакції виступає процес персоніфікації, співставлення власного “Я” з чужим. Процес виявлення несхожості одного конкретного індивіда з іншим, а також ототожнення людиною себе, своїх властивостей з персонажами художньо-мистецьких творів, із життєвими зразками поведінки, вчинками осіб референтних груп на основі прийняття їх цінностей складний і потребує подальшого вивчення.

Ще однією передумовою ксенофобних реакцій є процес наuczіння. Наuczіння передбачає набуття індивідом досвіду, знань, навичок, умінь у процесі активних взаємин з предметним та соціальним світом. Безліч форм соціальної активності індивіда заснована на спостереженні за іншими людьми з найближчого оточення (батьки, вчителі), які служать моделлю для наслідування.

Ксенофобна установка переважно формується у процесі виховання. Дослідження показують, що більшість людей засвоюють упередження в дитинстві, до того, як отримують можливість критично аналізувати отриману інформацію. За даними американських досліджень, дошкільнята, навіть учні початкових класів залишаються переважно неупередженими і взагалі не мають певних стереотипів. Але під впливом дорослих, у них виробляються емоційні переваги (прерогативи). Пізніше під впливом тих же дорослих ці прерогативи, переваги переростають у відповідні реакції і змінити їх стає дуже важко. Більшість просто сприймають дискримінацію “чужих”, як щось природне, не роздумуючи над її змістом. Отже, індивід набув такий досвід міжнаціональних відносин саме в процесі передачі соціального досвіду поколінь та навчання в школі. Згодом при певних подразниках, він може виявитися у визначених раніше нами реакціях.

Психологія сучасної людини, у тому числі і його ксенофобна реакція, формується не сама по собі, а під впливом правлячої ідеології, вираженої в пропаганді, мистецтві, ЗМІ. Засоби масової інформації стають важливим інструментом впливу на суспільну свідомість та джерелом формування етнічних стереотипів та в розповсюдженні ксенофобії. Ксенофобні образи, створені журналістами, є реально діючими суб'єктами міжетнічних відносин і володіють широкими можливостями змістовного і емоційного впливу на суспільні відносини. Активне використання сюжетних мотивів без критичних коментарів формує викривлене і розпорошене уявлення про об'єктивну реальність, фактично відбувається не-

контрольоване вторгнення в психіку людей, маніпулювання їх свідомістю.

Етнофобія є різновидом ксенофобії як загального явища та виступає у вигляді нетолерантного ставлення до представників інших соціальних груп за расовою або етнічною ознакою. У деяких випадках, людина проявляє етнофобію у відношенні до свого власного народу.

Етнофобія виявлялась і виявляється, зокрема, в побутуючих зневажливих “кличках” різних етносів: чорнозаді (про кавказців), чурки, урюки (про середньоазіатів), жиди (в російській мові це слово має гостро зневажливу конотацію) тощо. Нерідко етнофобії концентровано виявлялись у деяких соціальних і професійних сферах. Так, етнофобія щодо вихідців з Середньої Азії була помітна в радянській армії та пов’язана з неготовністю більшості новобранців з цього регіону нести у повному обсязі військову службу, їхнім низьким рівнем освіти, поганим знанням російської мови. Виштовхувані з загального армійського середовища, середньоазіати і кавказці створювали свої неформальні земляцтва, хворобливо реагуючи на негативне до себе ставлення, що відтак призводило до нового вибуху етнофобії.

Сьогодні етнофобії, як і в нещодавньому минулому, виявляються на двох рівнях, однак між ними немає чіткого поділу. Поза тим, держава не намагається нав’язати суспільству певним чином спрямовані ксенофобські настрої. Вважається, що вони формуються всередині самого суспільства, а держава у певному сенсі змушена з ними рахуватися, хоча при цьому існує і зворотна залежність.

Наприклад, в сучасній Росії етнофобії представлені такими напрямками: *кавказофобією, антисемітизмом і синофобією*, тобто ворожістю до китайців (що виявляється насамперед на Далекому Сході у зв’язку з зростанням китайської імміграції та економічним проникненням китайців у цей регіон).

Свідоме провокування частиною комуністів і націоналістів антисемітських настроїв має на меті досягнення більшої популярності серед тієї частини населення, котра пояснює свої лиха підступами зовнішнього ворога та його п’ятої колонії, котра, на їх думку, складається з євреїв-демократів, які захопили усі ключові посади в державі. За виключенням комуністів і націоналістів решта політичного спектру Росії ставиться до антисемітизму негативно, у кожному разі публічно.

Ще одним об’єктом етнофобії є вихідці з Північного Кавказу і Закавказзя, міграційний приріст котрих у Росії значно зростає. *Кавказофобія* – термін, який порівняно недавно з’явився у зв’язку із виникненням масової кавказької діаспори. Це, мабуть, найпоширеніший тип етнофобії. Вона коріниться, так би мовити, в суспільних низах, і зумовлена цілим комплексом суперечливих причин. Насамперед відзначимо численність кавказців у російських містах, що саме по собі незвично і дратуюче діє на корінне російське населення. Завдяки своїй підприємливості, рівень якої вище, аніж у місцевих мешканців, кавказці порівняно

легко прилаштувались до нових ринкових стосунків, здобуваючи з них фінансову вигоду. Уродженці Кавказу традиційно займали важливі позиції в торгівлі, на базарах, де вони прагнули диктувати свої, нерідко завищені ціни. Образ спекулянта-кавказця породжував і породжує негативні емоції у росіян-покупців. Дратує і згуртованість кавказців, пояснювана тим, що в ролі меншини, до того ж злютованої родинними і земляцькими узами, вони зазвичай виступають разом у конфліктних ситуаціях (щоправда, в дійсності ця згуртованість вельми відносна, позаяк між осілими в Росії різними кавказькими етносами існують серйозні суперечності).

З кавказцями пов'язане зростання злочинності, що має під собою об'єктивну основу. По-перше, серед тимчасових і постійних мігрантів з Кавказу чимало маргіналів. По-друге, в деяких регіонах Кавказу розбій на рівні масової свідомості сприймається як певна специфічна форма героїзму і в окремих випадках зустрічає "розуміння", якщо не більше. Врешті, жителі Кавказу принесли на російські рівнини свої неприйнятні в Росії стереотипи громадської поведінки – голосну розмову, бурхливу жестикуляцію, зневажливо-споживацьке ставлення до (російських) жінок. Породжує неприязнь і показна орієнтованість кавказців на престижне споживання. До речі, не можна не відзначити, що поступово серед кавказців, котрі мають намір закріпитися в Росії, з'являється тенденція до зміни – хоча б назовні – стереотипів поведінки, пристосування її до навколишнього російського середовища.

Таким чином, негативне ставлення до кавказців має дві головні мотивації – економічну, пов'язану з їхньою професійною (торгівельною та підприємницькою) діяльністю, і поведінкову.

Дуже стимулював кавказофобію чеченський конфлікт 1994-1997 років. Кавказофобія, карта якої також розігрувалася насамперед націоналістичними організаціями і політиками і лише відтак – комуністами, поширилась і серед частини істеблішменту, насамперед у вищому армійському командуванні та МВС, що загалом зрозуміло, позаяк власне ці структури брали участь у воєнних діях в Чечні й були безпосередньо зайняті боротьбою із злочинністю, де кавказький фактор помітний.

В російських мегаполісах, насамперед у Москві, влада усвідомлює, що спільне проживання там представників різних етносів неминуче, і тому вдається до заходів, покликаних ліквідувати напруженість у міжетнічних стосунках, намагаючись доступними засобами долати етнофобії.

Специфічним напрямком у етнофобіях є *русофобія*, на вияви котрої можна натрапити в національних республіках і регіонах, де росіяни мешкають разом з іншими корінними етносами. Окремі факти русофобської тенденції трапляються на Північному Кавказі, що знову ж зумовлено чеченським конфліктом, в дуже обмежених обсягах у мусульманських республіках Поволжя, а також у Туві. Русофобська тенденція має розосереджений характер і не відіграє помітної ролі. Тим не менше

як певний концепт русофобія широко використовується російськими націоналістичними ідеологами і частково радикалами-комуністами. В суспільстві підтримується міфологема, наче русофобія – один з провідних напрямків у практичній діяльності та світогляді російських демократів, між якими до того ж високий відсоток євреїв. Таким чином, спекуляція на загрозі русофобії стає одним з важелів підтримання антисемітських настроїв.

Вплив на свідомість суспільства був, є і буде основною задачею різноманітних політтехнологів, які за допомогою маніпулювання фактами і тенденційною подачею інформації намагаються сформувані суспільну думку в потрібному для них напрямі. Українське інформаційне поле також віддавна є об'єктом для опрацювання відверто антиукраїнських чинників.

Українофобія – соціальне явище, одна з форм національної нетерпимості, ідеологія ворожого і нетолерантного ставлення до українців як до етнічної групи, упереджене і негативне уявлення про них, злісна ворожість до українців як народу, до їх національних прагнень, їх культури, мови, або до України як держави. Ненависть до українців проявляється у різних формах: у приниженні національної честі та гідності українців або образі їх почуттів, заподіянні ганьби, у переслідуванні, насильстві, завданні збитків особистості, нарузі над історичними та культурними реліквіями, нагнітанні ворожнечі та неприязні, у використанні образливих етнонімів, у приписуванні українцям негативних рис, у запереченні українцям права на існування як окремого етносу, у проведенні антиукраїнської діяльності, що полягає у вчиненні дій, спрямованих на поневолення українців, їх дискримінацію за ознакою належності до українського народу або частини населення України в економічній, політичній, освітній і культурній сферах. Антиукраїнська діяльність може проявлятися в поширенні матеріалів із завідомо неправдивими вигадками про українців, обмеженні щодо користування й навчання рідною мовою, забороні відзначення національних свят тощо. У ході історії українофобія як ідеологія та політика мала різні прояви – від свідомо неправдивих звинувачень і всякого роду дискримінації (позбавлення українців громадянських та інших прав) до асиміляції і геноциду.

Індекс ксенофобії вимірюється за допомогою методу, запропонованого американським соціологом Еморі Богардусом – шкали “соціальної дистанції”. Респондентам задають сім питань щодо кількох етнічних, расових та етнолінгвістичних груп – чи згодні вони допустити представників цих груп як:

- 1) членів сім'ї,
- 2) близьких друзів,
- 3) сусідів,
- 4) колег по роботі,
- 5) мешканців України,
- 6) відвідувачів України,

7) не пускати в Україну.

Варіант відповіді, яку обирає респондент щодо кожного етносу чи національності називають мінімальною соціальною дистанцією, на яку респондент згоден допустити до себе представників цих спільнот. Тоді середня арифметична від мінімальних дистанцій дорівнює 1, якщо всі респонденти погоджуються допустити представників названої національності як членів родини, а – 7 коли усі опитані не пускали б їх у країну. Ця середня величина у показниках і є індексом ксенофобії.

Індекс ксенофобії в Україні постійно зростає стосовно всіх “чужих”. При чому ієрархія неприйняття майже не змінюється. Якщо найвищий рівень ксенофобії спостерігається до представників інших рас (негрів, арабів), то серед них лідирують “терористи”: у ставленні до чеченців індекс ксенофобії найвищий – 6,33, далі йдуть афганці – 6,22, араби – 6,13, потім жертви соціально-етнічної ксенофобії – цигани – 6,04, трохи нижчий до етносів однієї раси, але іншої культури (європейці, американці) і відносно менший до культурно та етнічно споріднених етносів. Цей показник – усереднений відповідно до соціологічних опитувань проведених у 2000-2008 рр.

Серед російських соціологів популярною є класифікація груп “чужих” за індексом ксенофобії, яка демонструє певною мірою універсальні риси. Згідно з нею “чужі” поділяються на такі категорії:

- “зовсім чужі” – абсолютно віддалені за способом життя та поведінкою етноси, негативне ставлення до яких демонструє більше 40% респондентів. В Україні це вихідці з Африки (негри), Азії – (китайці), американці та цигани;

- “чужі” – негативні оцінки у ставленні до яких коливаються у межах від 15 до 20%. До них належать насамперед євреї, цигани, кавказці (азербайджанці, вірмени, грузини) і західні європейці;

- “майже свої” – негативне сприйняття яких не перевищує 15%. До них належать росіяни, білоруси однак з деякими застереженнями, обумовленими специфікою історичних взаємин. Однак, з тих респондентів, що оцінили своє ставлення до осіб іншої національності позитивно, чимало хто не пускав би їх в Україну взагалі або пускав би лише як туристів. Для прикладу, ті, хто ставиться позитивно до “чужих” не пускали б в Україну арабів – 38%, азербайджанців – 28%, негрів – 25%, чеченців – 52%, циган – 37%.

Резюмуючи вищесказане, можна виділити такі причини ксенофобних настроїв у сучасній Україні:

- слабка інтеграція іноземців у місцеву громаду, що спричиняє побоювання й ізоляцію з боку корінного населення;

- міф про можливе захоплення робочих місць і зростання конкуренції на ринку праці;

- політичний чинник (зовнішній вплив та внутрішні політичні ігри);

- відсутність чіткої державної позиції стосовно визнання факту існування ксенофобних і расистських настроїв, що переростають в організовані форми насильницьких дій;

- загальне падіння рівня культури й освіти на тлі зростання негативної стереотипізації свідомості основної маси населення країни;

- пасивна, а, найчастіше, і негативна роль ЗМІ в процесі формування громадської думки стосовно іноземних громадян, що перебувають на території України.

Говорячи про форми прояву ксенофобії, і етнофобії зокрема, потрібно вказати на три рівні їхнього існування. Це ментальний (на рівні свідомості), вербальний (у висловленнях), а також поведінковий (конкретні дії). Це важливе зауваження, тому що наступні дані показують, що у свідомості мас людей існує уявлення, що расизм – це коли іноземців або представників не “титульної” нації б’ють або відкрито ображають. Якщо ж у звичайній розмові сусідок або приятелів за келихом пива звучать фрази типу “понаїхали чорні”, “тільки з дерева зізли, а вже вчать життю” і т.д, то ксенофобією це не вважається.

Мабуть саме тому найбільш розповсюдженим видом прояву расизму і ксенофобії є вербальні образи. Вони настільки міцно ввійшли в повсякденне спілкування громадян України, що вони їх вже не ідентифікують, а самі іноземці вже не сприймають це як девіацію. Респонденти відзначають той факт, що така словесна агресія підкріплюється почуттям безкарності та впевненістю в тому, що ті, на кого вона спрямована, більш нижчого сорту, чим білі люди.

Ксенофобські настрої боляче відчують не лише ті, на кого вони спрямовані, але й ті, від кого вони походять. Ксенофобія одних провокує зворотню, часто ще жорсткішу реакцію.

ДИНАМІКА КСЕНОФОБІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Соціологічні дослідження дозволяють простежити різноманітні тенденції, особливості та парадокси психології та псевдокультури ксенофобії в Україні. Так, у 1992 р. спостерігалася картина, названа науковцями, як “східнослов’янська відособленість”, тобто на запитання щодо ставлення до представників інших націй, найтиповішою була відповідь – “нехай живуть в Україні, але мені не хотілося б вступати з ними в безпосередні контакти”. Цей різновид толерантності полягав в уникненні подумки особистих та й ділових контактів з особами “чужих” національностей. На зміну “східнослов’янській відособленості” на початку ХХІ ст. прийшло “відторгнення” – уявне “виселення” представників “чужих” національностей за межі кордону України.

Звичайно, дані багатьох опитувань спотворюються парадоксами ксенофобських оцінок українців. Так, на просте запитання “Як ви ставитесь до людей не вашої національності?” 24,7% відповіли – “скоріше позитивно”, 6,5% – “скоріше негативно”, а більшість – 68,4% – “нейтрально”. Ззовні картина виглядає досить толерантно, адже 73,1% у принципі не ставляться до чужих негативно [Паніотто В. Динаміка ксенофобії в Україні, 1994–2002/ В. Паніотто//Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 3]. Однак із тих респондентів, що оцінили своє ставлення до осіб іншої національності позитивно, чимало хто не пускав би

їх в Україну взагалі або пускав би лише як туристів. І це, власне, і є “позитивне” українське ставлення до осіб інших національностей. Звичайно, не останню роль у цьому відіграла зростаюча кількість мігрантів, що осідають в Україні.

До основних чинників, що впливають на рівень ксенофобії в Україні, слід віднести такі: складна соціально-економічна ситуація в державі, яка не дає можливості вирішити проблеми бідності та низького життєвого рівня значної частини громадян; війни, конфлікти в різних регіонах світу, які широко висвітлюються в ЗМІ й підвищують рівень побоювання та недовіри до інших етнічних груп; недостатній рівень загальної культури населення та політичної культури зокрема; виборчий процес, під час якого політичними акторами використовуються матеріали, спрямовані на роз’єднання, а не консолідацію представників різних етнолінгвістичних груп.

Соціологи вважають, що на рівень ксенофобії конкретного українця впливають також вік, рівень культури, освіта та місце проживання. Кореляція такого явища виглядає так: чим більший вік, тим вищий рівень ксенофобії, чим вища освіта, тим нижчий рівень ксенофобії. У селі рівень ксенофобії вищий, ніж у місті. Чим більше місто – тим нижчий рівень ксенофобії. Різниця рівня ксенофобії населення міст та сіл пов’язана з нижчим рівнем достатку, освіченості, загальної культури в цілому.

У формуванні етнічних фобій та ворожості велику роль відіграють будь-які прояви соціально-економічних негараздів. Відтак, зважаючи на нерівномірний економічний розвиток України, негативне ставлення до чужих яскравіше виражене на рівні районних містечок та сіл порівняно з обласними центрами. Крім того, найвищий рівень ксенофобії спостерігається серед україномовних українців. Це пов’язано здебільшого з тим, що найбільший відсоток україномовних українців ще й досі проживає в селі, де рівень ксенофобії найвищий.

Необхідно також зазначити, що рівень і характер ксенофобічних оцінок у різних регіонах далеко не однаковий. Достатньо відзначити, що за даними соціологічних опитувань ксенофобія українців Західного регіону є вищою, ніж ксенофобія українців Східного. Це є перш за все результатом різного історичного контексту етногенезу Західної і Східної України, що спричинило формування ідентичності за різними принципами: етнічним і громадянським.

Громадянська модель ідентичності, яка властива для жителів Східного регіону, ґрунтується на принципі відчуття громадянської належності до країни з головним гаслом такої належності: “Україна для всіх, хто в ній мешкає, володіє мовою та дотримується законів!” Громадянська ідентичність базується на визнанні рівності прав щодо всіх, хто проживає в країні, а головне – на визнанні культурної, релігійної інакшості всіх “чужих” меншин та націй. Такий тип ідентичності домінує в країнах ЄС та США, у той час як етнічна модель пов’язана з традиційними суспільствами й завжди передбачає високий рівень страху перед “чужими”.

Етнічна модель наголошує на суспільному походженні й культурній спадщині. У радикальному вигляді її суть передає гасло – “Україна для українців!” Культурні традиції й історичні надбання власної етнічної групи поцінуються найвище, економічні чи соціальні міркування не беруться до уваги. Уважається, що цей тип ідентичності більше притаманний Західному регіонові України. Саме тут в україномовних українців як окремої групи спостерігається найвищий рівень ксенофобії до етнічно й культурно споріднених груп на Україні, тобто до росіян та російськомовних українців. При цьому така картина залишається практично незмінною з 1992 року й досі на тлі загального зростання нетерпимості.

За теорією видатного західного філософа Т. Адорно, потерпілі від економічних негараздів і неуспішної зовнішньої та внутрішньої політики шукають винних у своїх негараздах. Для західних українців ними стають росіяни й російськомовні українці, а для останніх – україномовні українці та іноземці із Заходу. Більш нетерпимою є позиція українців західних. Очевидним є те, що економічного пояснення тут не достатньо. Слід урахувати, що, по-перше, як уже зазначалось, у більшості населення Західної України політична культура формується на засадах етнічної моделі ідентифікації, що породжує психологію національного егоїзму та нетолерантного ставлення до інших етнічних груп; по-друге, в регіоні досить сильні позиції крайньо правих та націоналістичних партій, громадських об'єднань. Саме вони здебільшого здійснюють політичну соціалізацію населення на основі пріоритету національного, формування у свідомості громадян образу певних етнічних груп як чужинців, а інколи й ворогів української нації, виховання почуттів реваншу та нетерпимості до альтернативних позицій із різноманітних питань гуманітарного характеру.

У сучасних умовах в Україні зберігається високий рівень ксенофобії. Про це свідчать результати моніторингу Інституту соціології НАН України, які щорічно проводяться з 1992 р. Якщо в кінці 1980-х рр. відзначалося, у цілому, гуманістичне ставлення до етносів, яке зберігалось до середини 1990-х рр., то, починаючи з 2002 р., відбувається різкий спад толерантності.

За даними моніторингу, толерантне ставлення (за критерієм готовності прийняти у свою сім'ю й мати друга) до євреїв у 1992–1994 рр. було приблизно в 1/3 українців у цілому по країні. 2002 року було зафіксовано різке падіння цього показника – у 3 рази, і ця величина вже не змінювалась у більший бік. Толерантність до росіян демонстрували близько 80% респондентів у 1992–1994 рр. У 2000–2002 рр. цей показник зменшився до 45% і майже не змінюється до нашого часу. Що стосується ксенофобських настроїв (стійке переконання, що представників певних етносів не слід допускати в Україну), то соціологічні дані тут такі. У кінці 1980-х рр. ксенофобські настрої до євреїв висловлювало 10% українців, на початку 2000-х рр. цей показник зріс майже у 2 рази – до 18%. Стосовно росіян ксенофобія особливо зросла в Західному регіоні. Якщо в 1994 р. до росіян була толерантність у 60% населення Західної України, та на початку 2000-х рр. вона знижується до 15%. У центральних областях України толерантність до росіян знизилася більш ніж у 2 рази. На сході країни відбулися найменш помітні коливання цього показника щодо росіян, і в даний час складають близько 70%.

З вищезазначеного стає зрозумілим, що загалом українське суспільство не є таким толерантним, як здається на перший погляд. Зазвичай послуговуються кількома теоріями, які пояснюють зростання ксенофобії в суспільстві. Перша стосується авторитарного напрямку розвитку: ксенофобія є обов'язковим елементом авторитарної системи, яка пригнічує особистість і спонукає до пошуків ворога, щоб "відігратися" на ньому. Друга – економічна теорія: трансформація економічних процесів призводить до посилення ксенофобії на ґрунті економічної конкуренції. Ксенофобія до певних груп, що опинилися в кращому економічному або соціальному становищі, лише посилюється в перехідний період. І, нарешті, третя – когнітивно-лінгвістична – теорія доводить той факт, що різні стереотипи та фобії сприяють спрощенню комунікації всередині груп та посилюють відчуття належності до них, особливо за часів соціальних змін, коли групові та національні інтереси тільки формуються, а відтак потребують нових дієвих механізмів захисту, серед яких є і ксенофобія.

Важко точно визначити, яка саме теорія працює в Україні, оскільки саме зараз відбувається усвідомлення власного “українського”, відмінного від усього “чужого”, скрізь: і в політиці, і в економіці, і на міжнародній арені, і в суспільстві.

Традиційно у світі вважається, що нетерпимість та ксенофобія і, як наслідок, дії, що чиняться за мотивами расової, етнічної, релігійної або іншої ворожнечі – це закономірний та неминучий наслідок розвитку рівня та способу життя багатого населення та бідного. Цей розрив, що економічно відображається коефіцієнтом (співвідношення доходів 10% найбагатших і 10% найбідніших жителів країни) й індексом Джинні (показник ступеня нерівності в розподілі доходів), у світі зростає, супроводжуючись ростом убивств, самогубств, алкоголізму, тероризму й інших девіацій...

Вивчаючи особливості ксенофобії в Україні й щодо України, не можна оминути унікального явища, притаманного, на думку політолога М. Рябчука, лише українцям, – українофобії у ставленні до самих себе. “Українці мають фобії не лише стосовно чужинців, але й – самих себе, – відзначає вчений. – На жаль, не лише схід не любить захід, а захід сходу, але також великою мірою ця сама ненависть, та самонеповага притаманна кожній окремій особистості”. Українофобія українців потребує детальнішого вивчення. М. Рябчук пояснює це явище постколоніальним минулим України, у якому самим українцям нав’язувалося негативне ставлення до власної ідентичності.

Таким чином, рівень ксенофобії в Україні зростає, про що свідчать дані соціологічних досліджень, постійні повідомлення в ЗМІ про нанесення різноманітної шкоди представникам інших етносів. Ксенофобські настрої є стійкою тенденцією у свідомості українського суспільства. Маючи історико-культурні передумови, ксенофобія підживлюється економічними труднощами, політичною агітацією, комплексами меншовартості, діяльністю ультраправих, націоналістичних організацій.

Найнебезпечнішим є те, що окремі політичні сили в Україні, особливо в останні п’ять років, зрозуміли, що ксенофобія – це вигідний механізм для підвищення рейтингу та здобуття прихильності електорату. Вони бездумно, переслідуючи власні політичні інтереси, поляризують український соціум, щоразу ділячи його на “своїх” та “чужих”. Українські політичні актори найчастіше обирають об’єктами ксенофобізації мову, ідеологію, ставлення до Росії, вектор зовнішньополітичного розвитку країни, тлумачення суперечливих періодів історії України. Використовуючи критерій ставлення до того чи іншого питання, вони поділяють українців на своїх та чужих. Цей процес супроводжується типовими ознаками ксенофобії – звинуваченнями, нетерпимими висловами, актами вандалізму, побиттям і т. п.

Попри те, що вияви ксенофобії частішають, законодавчий арсенал протидії ксенофобії в Україні залишається небагатим і не відповідає сучасним реаліям. Тому державі слід визнати наявність ксенофобії як серйозної проблеми й почати з нею систематично боротись, причому не лише за допомогою чинних законодавчих механізмів, а й напрацювання нових. Адже аналіз засобів боротьби з ксенофобією свідчить, що Україна недостатньо захищена перед поширенням ксенофобії, оскільки законодавча база не дозволяє її зупинити або запобігти. І це стосується не лише однієї ксенофобії, а всієї сфери регулювання етнополітичних відносин в Україні, починаючи з удосконалення закону про меншини й завершуючи прийняттям концепції етнонаціональних відносин.

Разом із тим слід зауважити, що боротьба з ксенофобією в українському суспільстві за допомогою каральних санкцій та правових норм є малоефективною.

Адже можна мінімізувати небезпечні прояви та результати ксенофобії за допомогою політичних механізмів, таких як упровадження толерантності, формування в громадян цінностей плюралізму та мультикультуралізму.

Попри не надто широкий арсенал засобів боротьби з ксенофобією, попри не-ефективність застосування цих засобів через недосконалість української правової та судової системи, проблему ксенофобії в Україні нарешті помічено. Боротьбу розпочато на рівні переформатування законодавчого поля, а також шляхом удосконалення інституційних та політичних засобів запобігання ксенофобії та, що надзвичайно важливо, – формування в суспільстві атмосфери нетерпимості до ксенофобії. Очевидно, вирішення проблеми ефективної протидії ксенофобії знаходиться в площині дійсної, а не декларативної гармонізації міжетничних відносин на державному рівні. Потрібна політика в даній сфері, яка включає в тому числі протидію національному егоїзму й спекуляціям на проблематиці міжнаціональних відносин.

Джерело: Соловей А.

Ксенофобія в сучасній Україні (політико-культурологічний аналіз) // http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЧЕРЕЗ КВАЗІВЕСТЕРНІЗАЦІЮ?



Справжня глобалізація – це системне об'єднання всіх народів в рамках нового світового порядку з їх власними призначенням і якостями.

Тетяна Красних

Останнім часом термін “глобалізація” (globalization) наполегливо вводиться в науковий обіг. Його використовують для характеристики сучасних соціальних, економічних, політичних, фінансових, міграційних, інформаційних, комунікаційних та інших процесів. Це поняття походить від англійського прикметника global, який означає “всесвітній”. Іменник globalism уперше з'явився на сторінках англійських тлумачних словників на початку 1960-х років.

Найуніверсальніше визначення глобалізації дала Організація Об'єднаних Націй. Як зазначено в доповіді Генерального секретаря ООН Кофі Анана про роботу організації від 31 серпня 1999 року, глобалізація – це загальний термін, що означає дедалі складніший комплекс транскордонних взаємодій між фізичними особами, підприємствами, інститутами та ринками, який проявляється у розширенні потоків товарів, технологій і фінансів, у неухильному зростанні та посиленні впливу міжнародних інститутів громадянського суспільства, у глобальній діяльності транснаціональних корпорацій, в істотному розширенні масштабів транскордонних комунікаційних та інформаційних обмінів, передусім через Інтернет, у транскордонному перенесенні захворювань та еколо-

гічних наслідків і дедалі більшій взаємопов'язаності певних типів злочинної діяльності.

Образно кажучи, суть глобалізації полягає у посиленні потоку чотирьох “і”: інвестицій, індустрій, інформації та індивідів. Глобалізації сприяв швидкий прогрес у галузі транспортних, комунікаційних та інформаційних технологій. Такий глобалізаційний розвиток позначився на всіх сферах людського життя. Нові технології вплинули і на міжкультурну комунікацію суспільства. Сьогодні можна констатувати, що завдяки новим видам міжкультурної комунікації, таким, як телебачення (зокрема супутникове), мобільний зв'язок (зокрема міжнародний) та мережа Інтернет, глобалізаційні процеси торкнулися всіх сторін людського життя, зокрема й культури, створивши глобалізаційну культуру.

Звичайно, щоб зрозуміти себе, визначити свою субкультуру, потрібно віднайти своє коріння. Відомий американський антрополог Кліффорд Гірц пропонує користуватися для цього двома піднесеними абстракціями: “природженим способом життя” і “духом нашої доби”. Наголошення на першій з них означає пошук коренів групової ідентичності в місцевих звичаях, усталених інститутах і здобутках спільного досвіду людей, на другій – звернення уваги на загальні обриси історії нашого часу, зокрема, на те, що ми вважаємо загальним напрямом і питомим змістом цієї історії. Абстракцію “природженого життя” американський антрополог називає “есенціалізмом”, а абстракцію “духу нашої доби” – “епохалізмом”. Він вважає, що нині немає жодної країни, в якій не були б наявними обидві ці тенденції, у світі взагалі мало таких держав, де вони не переплетені тісно між собою, адже міграційні процеси охопили весь світ. Звичайно, між цими абстракціями можна вбачати певні протистояння: з одного боку – це “етнічна модель нації” (есенціалізм), у якій провідне місце посідають примордіальні елементи (етнічність, мова, релігія, звичаї, традиції тощо). Їх можна віднести до “природженого способу життя”. З другого боку – створена завдяки суспільству “громадянська модель нації” (Е. Сміт). “Громадянська модель нації” (епохалізм) і буде “духом нашої доби”. Існування кожної з моделей окремо неможливе. Щоправда, роль визначальних складових цього співвідношення неоднакова, вона залежить від оточення, інтенсивності впливу тощо. Як показують дослідження, етнос, що проживає компактно в окремому регіоні і не має зв'язку з іншими етносами та своєю історичною батьківщиною (діаспора), більше дотримується “природженого способу життя”, ніж етнос, який не є численним та проживає серед інших етносів. Останній можна віднести до тих, що тяжіють до “духу нашої доби”. Але і природжений етнос відчуває на собі “тяжіння” “духу нашої доби”, адже історичне минуле дедалі відходить, а нові події, чинники створюють новий соціокультурний час. Соціумом, який весь час досить активно отримує постійну “дозу” “духу нашої доби”, можна вважати будь-яке міське населення. Водночас, як справедливо зазначає К. Гірц, між цими двома аж надто очевидними крайнощами є величезна маса населення, в якій

есенціалістичні й епохалістичні почуття перетворилися на мішанину поглядів, і впорядкувати цю мішанину може лише потік суспільних змін, бо саме він її спричинив.

Нині мішанина есенціалістичних і епохалістичних елементів спостерігається передусім у нових країнах “третього світу”, які мають, з одного боку, велике й складне етнокультурне розмаїття, а з другого – модернізують головні сфери своєї життєдіяльності. Але такі зіткнення ми спостерігаємо у країнах, які утворилися після розпаду Радянського Союзу та навіть у регіонах із багатокультурною успадкованістю, тобто країнах “другого світу”. Немає жодної країни, яка розвивалася б без криз. Як показує історія, у певні періоди відбувається так званий потік суспільних змін. Потрібно, зазначити, що він інколи не так упорядковує, як загострює проблему групових ідентичностей. Загострення проблем групових ідентичностей знову-таки відбувається за відповідними соціальними законами, створюючи ніби ланцюгову реакцію у світових співтовариствах. Така ланцюгова реакція у багатьох країнах (приклади бачимо сьогодні) викликає етнічні суперечності та конфлікти.

Зародження етнічних суперечностей і конфліктів у різних точках сучасного світу відбувається у тісному зв'язку і часто під прямим впливом процесу його глобалізації. Зміст цього процесу, на думку науковців, полягає в активному поширенні практик, цінностей, технологій та інших людських витворів по всій земній кулі, в дедалі сильнішому впливові на людське життя глобальних практик, у перетворенні всієї земної кулі на фокус чи передумову формування людської діяльності.

У різних регіонах із боку різних суспільних прошарків ставлення до глобалізації неоднакове. Позитивне сприйняття цього процесу характерне для більшості населення, яке належить до так званого золотого мільярда, негативне – властиве тим, кого перші відносять до соціальних маргіналів (це стосується як окремих індивідів, так і націй). За всіх позитивів глобалізації для людського прогресу не можна не помітити її негативних наслідків. Серед них – загострення давніх і виникнення нових конфліктних ситуацій у світі: взаємна недовіра між народами та етносами й національностями та загрози трайбалізму (сьогодні це проявляється у багатьох регіонах світу), нерозв'язаність національно-етнічних суперечностей, розгортання агресивних форм імперіалізму й захисту національних інтересів, релігійна ксенофобія та нетерпимість, расовий екстремізм, міжнародний тероризм, цивілізаційні суперечності тощо.

Названі й інші негативні явища значною мірою покликані до життя позитивними наслідками глобалізації, зокрема такими, як посилення соціальної та територіальної мобільності населення, розвиток торговельно-економічних, культурних і туристичних зв'язків, охоплення людства спільною інформаційною мережею, зростання його матеріального добробуту, послаблення й занепад класової свідомості соціальних груп, урбанізація, зростання поліетнічності, розповсюдження у світі однакових

зразків культури (як правило, західної), тобто те, що можна назвати культурним зближенням народів. Глобалізація може бути означена і як “інтернаціоналізація” – терміном, що свого часу був особливо популярний у радянській літературі, де “інтернаціоналізація” асоціювалася зі зближенням народів і зміцненням почуття дружби між ними.

Але реалії глобалізаційних впливів на етнонаціональні відносини (міжкультурну комунікацію) часом виявляються доволі суперечливими. Урбанізація, мобільність населення, зводячи разом етносоціальні групи, спричиняють боротьбу між ними за соціальні блага, за престижний соціальний статус, формуючи тим самим міжетнічні суперечності і зводячи їх до рівня конфліктів. Конфлікти відбуваються не лише через різну етнонаціональну належність суб’єктів соціуму, а й з інших причин. Але, хоч би як там було, вони завжди створюють певну загрозу ідентичності, і в разі таких криз – невід’ємного супутника ринкової економіки, свідомість людини схильна звертатися до минулого, в якому шукають захист від безробіття, конкуренції, злиднів. Тим самим поглиблюється етнічне розмежування.

Посилення міжкультурної взаємодії етносів є характерною ознакою сучасної доби. В одних випадках вона може стати джерелом загострення етнокультурних суперечностей, а в інших – навпаки, яскравим проявом однієї з об’єктивних закономірностей зближення етнічних культур. Будь-яка етнічна культура завдяки певним нормам, цінностям, ідеалам формує свій особливий культурний соціум, свою форму міжкультурної комунікації, свої морально-етичні засади суспільного життя, включаючи власні типи мислення, ціннісні орієнтації, що спираються на притаманне конкретному етносу самобутнє світосприйняття, тобто створює свою субкультуру. Жодна така етнічна субкультура не здатна підмінити собою іншу. Однак це аж ніяк не спростовує можливостей діалогу між різними субкультурами, що має стимулювати процес їхнього саморозвитку. Але під час такого діалогу відбуваються деякі процеси адаптації (адаптивні практики). Характер “адаптивних практик” залежить від критеріїв зіставлення етнічних субкультур. Якщо ґрунтуватися на ціннісній моделі розвитку останніх, то такими критеріями можна вважати, наприклад, рівень розвитку окремих культурних компонентів, ступінь складності структури цінностей означених культур або кількість накопичених етнічними спільнотами елементів культури тощо. Але в усякому разі доцільність введення цих критеріїв значною мірою зумовлюється їх спрямованістю на розкриття найважливіших функцій етнокультурних цінностей – етноінтегративної та етнодиференціальної, що охоплюють не лише традиційно-побутовий шар культури, а й сферу етнічної самосвідомості.

Утім, особливості системи цінностей етносу, як і структура його контактів, значною мірою визначаються чисельністю останнього. Скажімо, порівняно з представниками численніших етносів, які мають менше підстав для занепокоєння щодо збереження своєї етнічної самобутності,

у нечисленних етносів (з огляду на реальну або уявну загрозу асиміляції) етнічність здатна набувати характеру самоцінності. Однак ствердженням власної неповторності й унікальності стимулюється поширення між-етнічних контактів (на відміну від великих етносів, де, як правило, діють моноетнічні контакти). Можна сказати, що вже самі умови існування таких спільнот активізують їхню етнічну самосвідомість, підвищуючи значущість етностатусної системи.

Регулюючи динаміку історичного розвитку людства, глобалізація скеровує основні операції “просторової прогресії”: процес усесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції й уніфікації сприяє поступовому переходу від домінування на земній кулі *держав-територій* до переважного впливу так званих *держав-континентів*. Без перебільшення можна сказати, що територіальний імператив, який завжди був основним імпульсом розвитку й управління поведінкою держав-націй, сьогодні стає серйозною перешкодою на шляху переходу нації до нової форми свого буття – транснаціональної. “Людство, – зазначав у цьому контексті ще в середині минулого століття російський філософ Семен Франк, – незважаючи на всі політичні, національні та культурні розбіжності й розбрат, фактично живе якимось загальним життям, його окремі частини тісно пов’язані між собою. Захід і Схід, світ християнський, магометанський, китайський... перебувають у безперервному й тісному спілкуванні”. І це справді так. Але за умов глобалізації та виходу найрозвинутішої частини людства на постіндустріально-інформаційний рівень розвитку спостерігаємо не лише тіснішу взаємодію між представниками різних соціокультурних світів, а й розкриття глибоких культурних суперечностей – як між західними формами масової культури і традиційними цінностями незахідних народів, так і в межах самої ціннісної системи Заходу. Серед них: суперечності між прагненням до національно-етнічної ідентичності та загальнолюдськими інтересами у взаємозалежному світі, між гомогенізацією й фрагментацією і т. ін. Не можна забувати також про прояви науково-технічних диспропорцій, соціально-економічної поляризації, розривів в освітніх рівнях, інших суперечностей інформаційної епохи. В цивілізаційному просторі XXI століття зростає як значення цивілізаційної спільності, так і міжцивілізаційних розбіжностей; посилюється диференціація економічного та військово-політичного потенціалу окремих локальних цивілізацій, нарощується потенціал партнерства локальних цивілізацій, формується новий тип відносин між ними.

Унікальність нинішньої ситуації у світі полягає в тому, що прискорена глобалізація багатьох процесів у планетарному масштабі супроводжується одночасним посиленням рис своєрідності в розвитку регіональних людських спільнот. Країни-лідери – європейські, США, Росія, Японія, Китай представляють різні цивілізації. З восьми найбільш населених країн світу на сьогодні всі належать до різних цивілізацій. До

п'яти різних цивілізацій належать і сім економічно найрозвиненіших країн.

Глобалізація висуває нові вимоги до розуміння проблеми цивілізаційно-культурної ідентичності. У світі, що глобалізується, ідентичність як певна сума індивідуальних, соціокультурних, національних або цивілізаційних параметрів стає основним дискурсом і науки, і повсякденного життя. Проблема ідентичності в процесі глобалізації охоплює визначення свого місця у світовому політичному просторі, цивілізаційну, культурну ідентичність. Проблему самоідентифікації країни розв'язують, як правило, в контексті своїх головних цінностей, що зумовлюється історією (і минулим, і сьогоденням), релігією, мовою, традиціями та суспільними інститутами. Люди визначають свою належність до певної культурної, етнічної групи, релігійних громад, націй або (в широкому розумінні) до цивілізацій.

Здобуття Україною незалежності збіглося з формуванням нової конфігурації цивілізацій. Точки зору дослідників на цивілізаційну структуру ХХІ століття часто різняться. Висловлюється припущення щодо формування цивілізацій п'ятого покоління (північноамериканська, західноєвропейська, японська, євразійська (російська), китайська, індійська, латиноамериканська, мусульманська, буддійська, африканська (на південь від Сахари), океанічна, східноєвропейська), частина з яких ще перебуває на стадії становлення, а частина – вже у фазі кризи. Посилюється диференціація порівняно з цивілізаціями четвертого покоління (наприклад, західна цивілізація поділяється на материнсько-західноєвропейську та північноамериканську). Східноєвропейська цивілізація ще остаточно не сформувалася й дрейфує від євразійської до західноєвропейської.

Найскладніша дилема в розвитку людства виявляється “на стику” глобалізаційних і цивілізаційних процесів. Останні якраз і зазнають найбільшого впливу глобалізації, яка розвивається одночасно з виникненням багатопольного світу. Перехід до багатопольного світу в сучасних умовах стає можливим лише через системну інтеграцію континентальних та трансконтинентальних державних угруповань. Інакше кажучи, жодна з країн сучасного світу не може отримати статус світової держави, якщо вона не є складовою певного інтегрованого цивілізаційного утворення. Це стосується і європейських країн, і Росії, Китаю, Індії, Бразилії, а також держав ісламського світу.

У просторі ХХІ століття зростає значення і цивілізаційної спільності, і міжцивілізаційних розбіжностей; посилюється диференціація економічного та військово-політичного потенціалу окремих локальних цивілізацій. “Цивілізації повинні навчитися дотримуватися правила відмінностей: погоджуватися з існуванням інших цивілізацій, визнавати, що їм ніколи не вдасться домогтися панування над іншими, бути готовими бачити в інших рівноправних партнерів. Одночасно цивілізації повинні визнавати власні відмінності: ці відмінності є спадщиною їх минулого і

ключем до їхнього майбутнього”, – констатує Моріс Емар у передмові до російського видання книжки видатного французького історика Ферна-на Броделя “Грамматика цивілізацій”. Відповідно, Західноазійсько-Північноафриканський, Південноазійський, Східноазійський світи ретельно зберігають власну традиційну цивілізаційну ідентичність, незважаючи на подекуди (Японія, Південна Корея, сучасний Китай тощо) надзвичайно високий рівень інтегрованості у світогосподарську систему. Глобалізація, яка на сьогодні вже стала для них реальністю, не заперечує збереження цивілізаційної дискретності людства: просто адаптація до нових його досягнень проводиться тут на власному цивілізаційному тлі. Розбіжності геополітичних та економічних інтересів часто впливають на цивілізаційний розвиток, сприяючи веденню конструктивного діалогу чи ускладнюючи взаємодію між спільнотами, що належать до різних цивілізацій.

Гострота сучасних суперечностей зумовлена зіткненням двох тенденцій – процесу інтеграції культур та прагненням локальних культур зберегти свої самобутність і незалежність. Тому діалог різних культур стає об’єктивною потребою та необхідністю. Та водночас глобалізація створює умови, що перешкоджають культурному діалогу: це – масова культура, штучно створені масиви неорганізованих спільнот, які не здатні до генерації духовних цінностей. Іншу перешкоду становлять штучні бар’єри, наприклад, рудименти ідеологічного протистояння минулої епохи. До цих проблем додається конфлікт усередині самої культури, що набуває форми контркультури, яка з’являється на ґрунті нерозв’язаних проблем, зіткнення різних інтересів тощо. Усвідомлення необхідності міжкультурного діалогу ще не свідчить про наявність такої тенденції. Для стабільного діалогу бажано, щоб на місце влади сили прийшла сила духу, що у принципі неможливо без досягнення відповідного рівня розвитку духовної та матеріальної культури.

Однак між специфічними ідейно-ціннісно-мотиваційними засадами великих традиційних цивілізацій вбачається непереборний антагонізм з одномірним суспільством “масового споживання”. На противагу різноманіттю ідейно-ціннісних засад традиційних цивілізацій, що вступили між собою в продуктивний діалог, всесвітня вестернізація, точніше – *квазівестернізація* (оскільки незахідні народи як такі, споживаючи комерційні культурні сурогати, зовсім не долучаються до фундаментальних основ високої культури Заходу) призводить до культурно-цивілізаційного нівелювання людства. Руйнуючи традиційне соціокультурне підґрунтя, квазівестернізація насаджує фрагментарні, поверхневі стереотипи. Останні, суперечачи місцевим традиціям, переносяться без того додаткового культурного супроводу, яким урівноважуються на Заході. Тому на соціокультурні засадничі принципи незахідних регіонів планети глобалізація здійснює не менш руйнівний вплив, аніж на їхню економіку або екологію.

За прогностичними оцінками етносоціологів, найістотніші конфлікти майбутнього розгорнуться вздовж ліній розлому між цивілізаціями, адже:

1) міжцивілізаційні відмінності – фундаментальніші, ніж відмінності між політичними системами або ідеологіями. Люди різних цивілізацій по-різному ставляться до відносин між Богом і людьми, індивідом і групою, громадянином і державою, батьками й дітьми, чоловіком і дружиною, мають різні уявлення про співвідношення прав і обов'язків, свободи та примусу, рівності та ієрархії. Як свідчить історичний досвід, найтриваліші та найкровопролитніші конфлікти виникали саме через відмінності між цивілізаціями;

2) посилюється взаємодія між цивілізаціями. Це призводить до зростання цивілізаційної самосвідомості й поглиблення розуміння різниці між самими цивілізаціями й окремими соціальними групами всередині цивілізацій;

3) слабшає роль держав-націй як джерел ідентифікації особистості та соціальної групи. “Порожнини ідентифікації” заповнюються релігією, нерідко у формі фундаменталістських рухів. Це стосується західного християнства, іудаїзму, буддизму, індуїзму. Відбувається відродження релігії, “реванш Бога”, що створює основу для об'єднання людей не на основі громадянства, а на основі цивілізаційно-релігійної спільності;

4) Захід перебуває на вершині своєї могутності. Проте саме це стимулює повернення незахідних цивілізацій до власних витоків. Приклади: “повернення в Азію” Японії, “індуїзація” Індії (відхід від ідей Джавахарлала Неру), “реісламізація” Близького Сходу, “русифікація” Росії... На вершині своєї могутності Заходу доводиться взаємодіяти з незахідними країнами, котрі мають досить устремлінь, волі та ресурсів, щоб надати світові незахідного вигляду. У багатьох незахідних країнах відбувається інтенсивний процес девестернізації їхніх еліт і повернення до власного культурного коріння;

5) культурні особливості та відмінності менше піддаються змінам, аніж економічні та політичні. Унаслідок цього їх набагато складніше вирішити або звести до компромісу. Перетворення комуністів на демократів, багатих на бідних – природніший процес, аніж трансформація саудитів на американців або навпаки;

6) посилюється економічний регіоналізм. Приклади: наддержавні об'єднання ЄС, НАФТА (Північноамериканська зона вільної торгівлі), Організація економічного співробітництва (10 неарабських мусульманських країн), Договір про вічну дружбу (екс-радянські республіки Центральної Азії) та інші.

Отже, ми є свідками посилення боротьби цивілізацій на двох рівнях:

· мікрорівні (боротьба, ініційована країнами-лідерами, за домінування над менш успішними державами в межах однієї цивілізації);

· макрорівні (суперництво країн, що належать до різних цивілізацій, за вплив у військовій та економічній сферах, за контроль над міжнародними організаціями та “третіми” країнами).

Однак політика збереження соціокультурної ідентичності впроваджується незалежно від політичних, військових чи економічних чинників: цивілізаційна фрагментація світу наразі просто стає одним із протилежних глобалізації процесів, котрий ще й дедалі посилюється.

У ХХІ столітті історія залишила людству єдиний шлях. Він полягає в тому, щоб з огляду на глобалізацію та модернізацію подолати вузькість регіональних цивілізацій, побудувати сучасну за своєю природою цивілізацію – глобальну. Це дасть можливість виявити елементи спільності окремих локальних цивілізацій, разом використовувати переваги окремих їхніх компонентів, з'ясувати витоки та запобігти конфліктам між ними, налагодити діалог цивілізацій.

Засоби масової інформації всього світу, зокрема й українські, часто приділяють увагу акціям протесту, які організовують антиглобалісти. В пересічній людини із цих інформаційних повідомлень склалося доволі специфічне уявлення про антиглобалістський рух.

Більшість асоціює його з молодими людьми, які під час великих міжнародних самітів, конференцій, зустрічей різноманітних міжурядових організацій або окремих країн громлять вітрини магазинів, розпочинають майже бойові дії з поліцією та порушують спокій мирних жителів. Насправді така думка хибна. Прояви антиглобалістського руху набагато ширші, ніж уявляє більшість людей.

Антиглобалізм – явище досить молоде, воно з'явилося на початку ХХ століття. На думку більшості дослідників, саме негативні наслідки глобалізації спричинили появу антиглобалістського руху.

Розглядаючи сутність антиглобалістського руху, маємо окремо зупинитися на самому терміні “антиглобалізм”. Сьогодні антиглобалізм перетворився на так званий бренд-парасольку, який був нав'язаний засобами масової інформації та під яким співіснують і розвиваються різноспрямовані, іноді протилежні, рухи й ідеології.

Даючи визначення антиглобалізму, ми передовсім розглядаємо його як суспільно-політичний рух, а не систему поглядів на світ, що заперечує глобалізацію як процес.

Поняття “антиглобалізм” як суспільно-політичний рух “працює” у трьох “зонах”.

Центральна “зона”, яка становить ядро руху, квінтесенцію бренду антиглобалізму, формується організаціями, котрі одночасно відповідають двом принциповим критеріям:

- участь у дзеркальних акціях, пов'язаних із проведенням великих міжнародних самітів і конференцій;
- наявність у програмних документах та публічних заявах вимог, спрямованих на боротьбу з неолібералізмом.

За використання таких критеріїв кількість організацій, які можуть вважатися власне антиглобалістськими, чітко звужується до організацій, що беруть участь у формуванні громадської думки про прийняття рішень міжнародних організацій. Додатковим критерієм визначення “ядра” може бути часовий чинник: переважна частина ядра антиглобалістських організацій з’явилася після 1997 року часто в результаті серії акцій або компаній у ЗМІ (ATTAC, Indymedia, Ya Basta, Direct Action Network, No Logo). Усі визначені критерії працюють для всіх найбільш згадуваних у пресі організацій. Названі критерії можуть вважатися такими, що працюють та є адекватними, ще й тому, що громадська думка та боротьба за її формування є пріоритетним напрямом діяльності антиглобалістів.

Коло, найближче до ядра, складається з організацій, які можуть не брати участі у протестних акціях (або брати участь на нерегулярній основі), але визнаються ядром руху антиглобалістськими. Найчастіше йдеться про профспілки, релігійні організації, організації у країнах третього світу та екологічні організації.

Зовнішнє коло формується організаціями, які називають себе антиглобалістськими, але ядром руху такими не визнаються. Найчастіше такі організації заявляють про свою боротьбу з неолібералізмом або його проявами, однак через деякі обставини не включені до мережі антиглобалістського руху і не беруть участі в його акціях. Серед таких організацій найбільша кількість терористичних організацій, які часто проголошують схожі цілі, але діють неприйнятними для ядра антиглобалістського руху методами. Сюди належать також організації релігійно-фундаменталістського, патріотичного та націоналістичного характеру, які представляють так званий консервативістський антиглобалізм.

Теоретично можна виділити таке коло організацій, що називаються у пресі або у науковій літературі антиглобалістськими, однак себе такими не вважають.

Зародження антиглобалістського руху, на переконання багатьох учених, зумовлене комплексом чинників – об’єктивних і суб’єктивних.

Антиглобалістські акції, на думку багатьох дослідників, могли з’явитися тільки у визначеному інформаційному просторі, який почав складатися переважно в 1990-ті роки. Його головною відмінністю стало збільшення частки дискурсу, орієнтованого на глобальні проблеми і критичне ставлення до політики світових держав, міжурядових організацій та ТНК. “Саміт Землі”, який пройшов у 1992 році в Ріо-де-Жанейро під егідою ООН і куди були запрошені міжнародні громадські організації, являв собою серію конференцій з проблем екології та стало-го розвитку й зафіксував цілу низку важливих тенденцій у глобальному дискурсі.

По-перше, широке представництво міжнародних неурядових громадських організацій на цьому саміті засвідчило зростання зацікавленості світового співтовариства у глобальних проблемах. Питання, які

раніше розглядалися у досить вузькому колі політиків, спеціалістів, експертів та вчених (Римський клуб), нині дедалі частіше виносять на широке обговорення.

По-друге, дедалі чіткіше проявлялося прагнення широких кіл населення різних країн зрозуміти причини зростання нестабільності у світі.

Між 1997 та 1999 роками переважно в Європі відбувалися події, які підготували створення справді глобальної мережі противників неоліберальної глобалізації.

Одним із каталізаторів цих подій стала зростаюча роль ТНК у світі. Варто зазначити, що становлення ТНК як повноправного учасника світополітичної взаємодії почалося досить давно – з історичної точки зору говорити про це можна принаймні з початку XX століття. Справді новими наприкінці XX століття стали ті можливості політичного впливу, які відкрились для ТНК з погляду впливу на норми регулювання економічних процесів у справді глобальному масштабі – передусім завдяки краху соціалістичного блоку з його ідеологічним неприйняттям ТНК та переходу більшості країн, що розвиваються, від політики обмежувального регулювання прямих іноземних інвестицій до політики їх активного залучення.

Зростання ролі антиглобалістських організацій у світовій політиці призвело до різкого посилення уваги до екологічних і гуманітарних аспектів діяльності ТНК. Діяльність транснаціональних бізнес-структур, на думку антиглобалістів, входить у суперечність з інтересами захисту прав людини, навколишнього середовища, культурного різноманіття та особистої свободи. Як сказала провідна авторка-антиглобалістка, канадська журналістка Наомі Кляйн у своїй роботі “NO LOGO. Люди проти брендів” по слідах кросівок компанії Nike зацікавлені люди дійшли до експлуататорських потогінних цехів у В’єтнамі; мініатюрні прикраси Барбі привели слідопитів на Суматру, де використовується дитяча праця; пакетики кави Латте від Starbucks – на розпечені кавові плантації Гватемали, а нафта Shell – у завалені відходами бідні села в дельті річки Нігер.

Тож варто зазначити, що антиглобалістський рух, який має велику кількість течій, має свою історію формування та розвитку. Хибна думка про деструктивність усіх дій антиглобалістських організацій. Дуже часто з вуст антиглобалістів лунає досить справедлива критика сучасної моделі неоліберальної глобалізації. До цих думок прислухаються, на них зважають. Та якщо такого порозуміння не вдається досягти, антиглобалісти використовують засоби, які можуть примусити їх почути. Загалом варто зазначити, що антиглобалістський рух як сучасний суспільно-політичний процес є невід’ємною частиною сучасної політичної дійсності.

ПОЛІТИЧНІ ПРАКТИКИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ



*Суспільство, яке засвоїло мультикультуралістський дискурс,
ризикуює потрапити – і потрапляє – в пастку.*

Володимир Малахов

Термін “мультикультуралізм” з’явився в науковому обігу наприкінці 1980-х років. Він означав поважливе ставлення більшості населення до меншин, однаковий статус різних культурних традицій, право індивіда на вибір своєї ідентичності.

В мультикультурному суспільстві людина зберігає свою ідентичність попри впливи інших культур. Аналіз основних соціально значущих компонентів культури (пізнавальних, нормативно-ціннісних, оціночних, поведінкових тощо) свідчить, що кожен індивід може належати до кількох культур, що представники меншин можуть повноцінно інтегруватися в суспільство, зберігаючи хоча б частково сукупність власних етнокультурних, психічних, ціннісних та інших специфічних національно зумовлених ознак.

Мультикультуралізм означає співіснування в єдиному політичному суспільстві кількох помітних культурних груп, які бажають і, в принципі, здатні відтворювати свою специфічну ідентичність. Таке визначення є дескриптивним, або описовим. У дескриптивному розумінні більшість сучасних країн мультикультурні.

Наявність етнокультурної і мовної розмаїтості ще не може бути підставою для визнання суспільства мультикультурним в цілому. Для цього необхідно, щоби поряд з дескриптивними ознаками мультикультуралізму були ще й нормативні. Нормативний аспект полягає у піклуванні

держави про права, гідність і добробут усіх її громадян незалежно від їх етнічного, расового походження, віросповідання, мови тощо. Згідно з нормативним підходом, для сучасних суспільств докладання зусиль для сприяння матеріальному й духовному розквіту різних культурних груп, а також поваги до їх ідентичності є виправданим і необхідним.

Отже *мультикультуралізм* – це стан, процеси, погляди, політика культурно неоднорідного суспільства, орієнтовані на свободу вираження культурного досвіду, визнання культурного розмаїття; культурний, політичний, ідеологічний, релігійний плюралізм, визнання прав меншин як на суспільному, так і на державному рівні.

Розвиток Європейського Союзу – яскравий приклад орієнтації саме на мультикультуралізм, а не на розбудову загальної культурної ідентичності. Адже ані держави-члени, ані окремі регіони не демонструють явної готовності до єдиної ідентичності, до повної втрати самотності.

І тут постає цілком доречне запитання: якщо акцентувати увагу на розбіжностях, то як же зберегти цілість, єдність полікультурного, фрагментованого суспільства? Теоретично тільки загальна національна (в політичному розумінні) ідея може зцементувати таке суспільство. Там, де громадянське суспільство не бажає об'єднуватися навколо такої ідеї, держава може втручатися в цей процес. Але таке втручання має бути настільки делікатним, науково, філософськи обґрунтованим, щоб не підірвати стихійно сформовані в громадянському суспільстві об'єднання, спроможні стати осередками єднання. Мультикультуралізм, заснований на загальнолюдських цінностях, на принципах рівноправного співіснування різних форм культурного життя, в тому числі й субкультурних форм, може стати для полікультурного, фрагментованого суспільства такою об'єднавчою ідеологією.

Вчені, які не сприймають мультикультуралізм як філософську концепцію і не визнають його чинником об'єднання суспільства та засобом демократизації, висувають тезу, що жодне суспільство нині не є мультикультурним у повному розумінні цього слова. Але ж ми не можемо назвати й жодного демократичного суспільства, яке б повністю відповідало всім принципам і вимогам демократії як філософського дискурсу. Отже мультикультуралізм як ідею, що об'єднує полікультурне суспільство, демократизує його в силу того, що він (мультикультуралізм) ґрунтується на загальнолюдських цінностях, можна сприймати як теоретичну модель, до якої може прагнути поліетнічне, поліконфесійне, багатомовне суспільство.

Найактивніше заперечують мультикультуралізм як теорію і практику держави іммігрантські, в якій іммігранти можуть поглинути титульну націю. Саме тому дослідники розрізняють два основні різновиди культурного розмаїття. По-перше, це наслідок інтеграції, розширення кордонів держави, приєднання до неї культур раніше автономних, прив'язаних до певної території. Такі культури, інтегруючись, прагнуть зберегти себе у вигляді окремих спільнот, вимагають автономії, забез-

печення свого існування паралельно із суспільною більшістю. По-друге, культурне розмаїття може бути результатом імміграції. Як правило, групи іммігрантів орієнтуються на інтеграцію в суспільство, до якого вони прибули. Проте останнім часом їх адаптація все більше ускладнюється протистоянням зі стороною, яка їх приймає.

Відтак мультикультуралізм можна розглядати не тільки як концепцію, практику і політику іммігрантських країн, а й усіх сучасних полікультурних держав світу, який глобалізується, адже меншини (етнічні, мовні, релігійні, політичні тощо), як іммігрантські, так і корінні, висувають нові вимоги, в основі яких лежить бажання “визнання”. Більшість таких груп не бажає перебувати під захистом ліберального суспільства, а жадає визнання їх повноправними членами такого суспільства.

Більшість теоретиків мультикультуралізму вважають, що теоретично забезпечити такі можливості меншинам при мультикультуралізмі реально, якщо дотримуватися принаймні двох правил: одна група не може домінувати над іншою, не можна дозволяти групі принижувати членів своєї ж групи. Тобто необхідно дотримуватися принципу свободи як між групами, так і в самих групах (адже повсякденні практики і/або системи цінностей деяких меншин входять у суперечність з демократичними принципами і загальнолюдськими цінностями).

Яку б модель мультикультуралізму не обрала країна, базовим принципом цієї моделі на практиці, у державній політиці є принцип культурної свободи, тобто надання індивідам права жити згідно з власним вибором, маючи реальну можливість оцінювати й інші варіанти. У соціологічному плані цей концепт відбиває специфіку суспільства новітнього часу: рефлексивність і прагнення до особистісної автономії. Про таку свободу можна говорити лише тоді, коли особа сама приймає рішення, незважаючи на свою етнічну приналежність, мову колиски, релігію, до якої належить за волею батьків, тощо. У філософському плані йдеться не про примирення культурних особливостей із загальнолюдськими цінностями, а про доповнення реєстру прав людини, про зближення концепту свободи індивіда з ідеєю прав людини і прав колективу.

Політичні практики мультикультуралізму пов'язані з ідентичністю. Погляди вчених щодо цієї проблеми можна узагальнити так: ідентичність – це самосвідомість індивіда чи групи, продукт розуміння того, що “Я” маю певні якості, які відрізняють мене від “Вас”, а також “Нас” від “Них”.

Сучасна криза ідентичності набуває різних форм, по-різному проявляється і викликає різні наслідки. Вітчизняні дослідники називають різні причини кризи: глобальна економіка, стрибок у розвитку транспорту і комунікаційних технологій, міграція населення, поширення демократичних цінностей, закінчення “холодної війни”, крах комуністичного режиму в СРСР. Що стосується України та інших країн, що входили до складу Радянського Союзу, то до загальних причин можна додати й та-

кі: розпад СРСР на окремі держави після десятиріч формування нової суспільної генерації – “радянського народу”, проблема входження України до Євросоюзу, розмежування України на окремі регіони. До речі, остання обставина різко проявилася в процесі формування сучасної ідентичності в полікультурній Україні.

В багатьох державах фрагментація набула крайніх форм субнаціональних рухів за політичне визнання, автономізацію і незалежність. Згадаймо рухи, що виступають від імені франко-канадців, шотландців, фламандців, каталонців, басків, ломбардів, корсиканців, курдів, косоварів, берберів, чеченців, палестинців, абхазів, тамилів тощо.

Розглядаючи практику мультикультуралізму крізь призму ідентичності, необхідно згадати й про три “ідентифікаційні хвилі”, описані французьким етнологом Ронаном Ле Кодіаком. Він вважає, що після Другої світової війни були три періоди, коли різні групи вимагали визнання їх культурних особливостей.

Перший період (“етнічне відродження”) тривав з кінця 1950-х років до кінця 1970-х і осмислювався в термінах деколонізації. Ця хвиля охопила Канаду (Квебек), США (рухи афроамериканців, індіанців, латинос), Західну Європу (рухи басків, каталонців, бретонців, шотландців, гелльців, фламандців), деякі країни Східної Європи (Югославія, Румунія, Польща) і частину СРСР. Друга “ідентифікаційна хвиля” сталася у 1980-і роки й охопила іммігрантське населення. Третя “хвиля” виникла у 1990- – 2000-х роках. Її суть – проголошення, незважаючи на тенденції глобалізації, відмінностей та розмаїття, а також вимоги публічного визнання прав усіх меншин. Наслідки впливу цих хвиль на всі сторони суспільного життя сучасних держав проявилися в мультикультурній практиці.

Однією з країн-першопрохідців мультикультуралізму вважають Індію. Саме в її конституції (1950 р.) було зроблено спробу врахувати культурне розмаїття та внести в основний закон норми західної демократії. В Індії визнається мовне розмаїття через надання хінді статусу офіційної мови поряд з англійською, а також надання офіційності півтора десятку інших мов в окремих штатах. У школах викладання здійснюється трьома мовами: хінді, англійською та офіційною мовою штату. Визнається також поліконфесійність населення. Держава намагається дотримуватися навіть юридичного плюралізму.

У Малайзії вже протягом тридцяти років практикується позитивна дискримінація. 1969 року уряд законодавчо встановив для малайців квоти у сфері комерційного ліцензування та володіння капіталом, передбачив для них спеціальні кредити й соціальну допомогу, аби економічно підняти до рівня “китайської меншини все населення”.

Мультикультуралізм в США сприйняли з ентузіазмом представники всіх меншин – вони зрозуміли його як культурний плюралізм. Але на початку 1990-х років США й Канада зустрілися з феноменом реактивного мультикультуралізму. Його носії – етнічні й культурні меншини. Якщо раніше їх члени прагнули злитися з більшістю, то тепер наполя-

гають на своїй “інакшості”. Якщо до кінця 1970-х років іммігранти з Азії і Латинської Америки активно входили в процес асиміляції, то від середини 1980-х років вони енергійно і навіть агресивно підкреслюють свою культурну несхожість з більшістю населення.

В США мультикультуралізм не став складовою державної політики. Соціальна інтеграція іммігрантів традиційно вважалась їх особистою справою. На фактичну поліетнічність сучасних США негативно реагує чимала частина громадськості, оскільки ця ідеологія явно суперечить “американській мрії”, найважливіший елемент якої – уявлення про єдину “американську націю”.

Уряд Канади 1971 року проголосив мультикультуралізм офіційною ідеологією. На відміну від США, в Канаді ніколи не була популярною ідея єдиної нації. Канада завжди була державою плюралістичною в етнічному та лінгвістичному розумінні. В основу мультикультуралізму тут закладено, перш за все, демографічні фактори. Цікаво, що нині 79 % канадців вважають мультикультуралізм необхідною умовою єдності держави, а 95 % вважають, що можна пишатись і тим, що ти канадець, і своїм етнічним походженням. Щоб клопотатися про надання громадянства, необхідно прожити на території Канади три роки без правопорушень, усно заявити про лояльність до конституції, продемонструвати знання з історії Канади (співбесіда носить досить формальний характер). Володіння мовою в перелік умов не входить (як і відмова від іншого громадянства). Але регіональні політики Квебеку використали в таких умовах права автономії для встановлення культурно-політичного панування франкофонів та мовної монополії. Відтак порушуються права англomовних жителів цієї провінції, що призвело, у свою чергу, до порушення прав франкомовних громадян за межами Квебеку.

Отже в Канаді мультикультурна політика відступила від принципу рівних можливостей. Крім того, надмірне піклування надається іммігрантам з Пакистану, Індії, Китаю з метою “відновлення історичної справедливості”. В результаті навіть іммігранти, які не зазнали жодних утисків, мають більші привілеї, ніж вихідці з Європи.

Дві п'ятих австралійського населення – іммігранти першого чи другого покоління. Щоб уникнути утворення етнічних анклавів, влада суворо стежила, щоб іммігранти селились серед “старих” австралійців. Найважливішим фактором інтеграції вважався інститут громадянства. Отримати громадянство (при обов'язковому володінні англійською мовою) можна було після п'ятирічного проживання в країні (пізніше – після трирічного, нині – після дворічного). Та все ж соціально-економічні фактори загострювали етнічні відмінності. Навіть іммігранти з високою кваліфікацією одержували низькооплачувані робочі місця, оселялися далеко від центру, що тільки збільшувало їх ізоляцію. Відтак настанова на асиміляцію не виправдала себе. У зв'язку з цим австралійська влада переорієнтувалась на політику мультикультуралізму (кінець 1970-х років), в основі якої було фольклористське розуміння етнічних меншин. У

другій половині 1980-х років етноцентристська модель мультикультурної політики була змінена на громадянську. Мультикультуралізм почали формулювати, перш за все, у форматі реальної рівності громадян. На перший план виступили не підтримка етнічних меншин, а забезпечення конституційних прав, причому пріоритет надавався соціальним правам. Чинниками мультикультурної політики стали культурна ідентичність, соціальна справедливість, економічна ефективність (етнічність, як і мовна та релігійна приналежність, не закріплюється за індивідами чи групами як невід'ємна властивість).

Швеція офіційно прийняла мультикультуралізм 1975 року, що проявилось у трьох законодавчо закріплених принципах: однаковий рівень життя для груп меншин та іншого населення країни; вільний вибір між етнічною ідентичністю і шведською культурною ідентичністю; партнерство, що означає забезпечення таких взаємовідносин у професійній сфері, які дозволили б кожній особі користуватися привілеями, які надає спільна робота.

Досвід держав, які дотримуються політики мультикультуралізму, свідчить, що позитивна дискримінація може скоротити нерівність між групами. В Малайзії співвідношення між середньодушовим доходом китайського і малайського населення скоротилося з 2,3 1970 року до 1,7 1990 року. В США частка адвокатів афроамериканського походження зросла з 1,2 % до 5,1 %, а лікарів – з 2 % до 5,6 %. В Індії надання робочих місць у сфері державної служби, доступу до вищої освіти та до місць у парламенті для членів зареєстрованих каст і племен дозволило їм долучитися до середнього класу.

Будь-яке соціальне явище, що спостерігається в різних країнах, суспільствах, цивілізаціях, має свою типологію. Хоча мультикультуралізм досить “молоде” соціальне явище, його типологія вже не тільки трактується, але й уточнюється. Так, сучасні етносоціологи виокремлюють наступні форми:

- “Моралістичний” тип. Його агенти – працівники соціальної сфери. Для цього типу характерне розуміння мультикультуралізму як ідеальної моделі співіснування різних етнічних та релігійних спільнот, кожна з яких є носієм окремої культури. Якщо внести корективи до розуміння співвідношення понять “етнос” і “культура”, то цей тип можна визнати прийнятним і для сучасного українського соціуму.

- Постмодерністську форму мультикультуралістського дискурсу підтримують університетські інтелектуали і мас-медіа. Їхнє гасло: “Хай будуть відмінності, але без зміни існуючого порядку!” Відмінності, отже, визначаються на рівні кухні та фольклорних фестивалів.

- “Фундаменталістську” форму мультикультуралізму репрезентують активісти етнічних меншин. Вони пропонують повністю порвати з нормами, що склалися в межах сучасної ліберальної демократії.

Типи мультикультуралізму важливо розглядати не тільки з теоретичної, а й практичної точки зору. Дослідники виокремлюють три форми

практичної політики, що враховують культурне розмаїття суспільства: мультикультурна освіта, автономія, мультинація.

Мультикультурна освіта, принаймні, має містити в собі три основні елементи: навчання, виховання та інформаційно-просвітянську діяльність. Мультикультурне навчання має на меті дати суму знань, умінь, навичок, які висвітлюють полікультурність суспільства, в просторі якого живе індивід. Історія народів, етнополітика, міжкультурні комунікації, культурологія, етнічна психологія, мовознавство – ось далеко не повний перелік дисциплін, які мають бути у навчальних планах, програмах полікультурних спільнот.

У царині ж виховання особливо важливо виокремити виховання громадянськості, тобто сукупності інтелектуальних і нормативних позицій та відповідних зразків поведінки, головних цінностей і цілей, які є основою емоційного та інтелектуального ангажування індивідів, їх почуття ідентифікації та прийняття існуючої традиції, головних цінностей політико-культурної спільноти.

Процес формування громадянськості, що дає людині можливість відчувати себе морально, соціально, політично і юридично дієздатною і захищеною, – це процес виховання, покликаний формувати толерантну особистість, залучати її до громадського життя, визнаючи пріоритетами права, свободи і законні інтереси людини і спільноти. Основою такого виховання є прилучення особистості до системи загальнолюдських цінностей, ядром якої є Людина як найвище творіння Бога чи Природи, Людина як основний вектор суспільного розвитку. Найбільшою проблемою такої системи виховання є віднайдення золоті середини, співвідношення між правами людини, загальнолюдськими цінностями, з одного боку, та самотутністю, неповторністю, розмаїттям, з іншого боку. Досвід держав, що реалізують цінності та ідеологію мультикультуралізму, свідчить, що виховання загальногромадянської ідентичності сумісне з підтримкою культурного плюралізму. Не маргіналізація етнічності й виключення її зі сфери публічного, а переоцінка й реорганізація прав меншин на демократичних засадах може посилити солідарність національної спільноти.

ПРОБЛЕМИ ПОЛІКУЛЬТУРНОЇ ОСВІТИ

*Мультикультурна освіта має бути холістичною і включати всі сторони життя суспільства на різних рівнях.
Дж. Бурже*

Ще наприкінці ХХ ст. багато хто щиро вірив, що вікові надії на досягнення людством стадії толерантної єдності, верховенства гуманності починають збуватися. Ці надії пов'язували з процесами глобалізації, які уявлялися багатьма вченими і політиками важливим фактором усунення постійних конфліктів та розвитку інтеграції. Але згодом з'ясувалось, що глобалізація не лише руйнує, але й консервує планетарну ієрархію народів і націй. Усе це, враховуючи об'єктивні глобалізаційні процеси, змушує вчених переоцінювати пріоритети у всіх сферах суспільного життя, у тому числі й в освіті. Оскільки саме вона та її технології практичного вирішення проблем мають відповісти на питання: якою повинна бути міра відповідальності людства на шляху пошуку вирішення глобальних проблем і якими повинні бути пріоритети та цінності у майбутньому?

Особливої гостроти у контексті глобалізаційних процесів додає турбулентність реальних тенденцій культурного самовизначення і культурного самознищення. Глобалізація культур постала найбільш проблематичною частиною культурної взаємодії. Це змушує вносити серйозні корективи в стратегію сучасної освіти.

Глобалізація як матеріалізація універсалізації світу, його гомогенізація не знімає, а загострює геополітичні протиборства, національно-етнічну нетерпимість і міжнаціональні суперечності, протистояння культур і світових релігій. Корені усіх цих процесів лежать у глибинах культурно-ментальної несумісності, яку можна або загострювати, або знайти механізм її пом'якшення, а то й подолання.

Глобальна культура не може витіснити культурне розмаїття. Воно практично не універсалізується. Однак протистояти об'єктивним процесам глобалізації означало б приблизно ту логіку дій, за якої не будують громовідвід, а створюють товариство по боротьбі з блискавкою. Ці процеси вже необоротні, хоч би як комусь не хотілось расової, культурної чи релігійної "чистоти". Ми приречені у майбутньому жити в "єдиному домі", заклавши потужний фундамент міжкультурного співіснування.

Для того, щоб це зробити та уникнути культурної і цивілізаційної конфронтації, мала б працювати єдина формула "єдність світу та розмаїття культур". Але успішність її вирішення багато в чому залежить від того, наскільки вдало формується баланс між полюсами цієї формули. Пошуками такого балансу вже декілька останніх десятиліть займаються відомі політики, філософи, культурологи. Результатом їх, як відомо, стала теорія мультикультуралізму, яка обґрунтовує ідеали культурного плюралізму, гармонійного співіснування різних культур, їх рівності та однакового права на життя.

Однак реалізація теорії мультикультуралізму засобами політики, у тому числі освітньої, викликає немало нових проблем. З'ясовується, що формула "єдності світу та розмаїття культур", а звідси й задекларовані мультикультуралізмом освітні стратегії, не мають простого "технічного" розв'язку і вимагають до себе підвищеної уваги та філософського, концептуального осмислення.

Визнати культурне розмаїття та право кожної національної чи культурної (субкультурної) спільноти на культурне самовизначення – це лише півсправи. Для того, щоб теорія мультикультуралізму мала практичний сенс, важливо щоб різні культури мали можливість брати участь в усіх сучасних світових процесах, а для цього вони повинні посідати рівноправні позиції принаймні в основних життєвотворчих імперативах. Адже незважаючи на те, що різні культури мають далеко неоднакові можливості за впливом, кожна із них не бажає, щоб її просто терпіли. Любити, – говорив Антуан де Сент-Екзюпері, – це не означає дивитися один на одного, а, значить, разом дивитися в одному напрямку.

Будь-яка культура розглядає свої базові цінності як універсальні (якщо вона перестане це робити, то просто зникне як самостійна культура!). Вона хоче щоб з нею рахувалися. Толерантність – це звичайно, цінність, але цінність проміжна. Ніхто не бажав би, щоб його суто "толерували", лише терпіли. Культурна самобутність зазвичай прагне більшого: поваги, довіри, симпатії. Адже, що означає терпіти? Терпіти – значить миритися з "іншим", "не моїм", тобто зносити те, що мені так

чи інакше не до вподоби. А з якою метою, це – інша справа. Між іншим, віротерпимість, яка постає як результат тривалих релігійних воєн, будується саме на цьому. Людина терпляче (без спроб насилля – і цим віротерпимість фактично вичерпується), співіснуючи з представником іншої конфесії розмірковує: ясна річ, він не має рації, але Бог усе бачить, нехай живе як живе. Однак, сьогодні інший світ й толерантність вже не сприймається достатньою умовою гармонізації добросусідських відносин. Культурно “Інше” надто глибоко проникає в життя сучасної людини й надто багато вимагає від неї. Тому спроба мультикультуралізму подати культурну терпимість як достатню підставу гармонійної взаємодії різних культур може призводити або до культурної однорідності, або до прямих зіткнень і конфліктів. Ось чому, коли розпочався процес переходу від добрих намірів ідеологів мультикультуралізму (співіснування культур) до їх практичної реалізації (взаємодії культур), виникла реальна небезпека втрати самотності культур, яка стала причиною потужного альтернативного руху – їх локалізації. Невипадково, сучасні критики мультикультуралізму, звернувши увагу на його обмеженість і конфліктогенність, охрестили мультикультуралізм *“новим типом модернізованого расизму”* та методом *“геттоїзації”* етнічних громад (Ч. Тейлор, В. Лекторський). Така думка, справді, має реальні підстави. Мультикультурне середовище – зовсім не є простором свободи.

Оперуючи поняттям нації у питаннях ідентичності, людина потрапляє у сферу жорсткої диференціації “свій – чужий”, яку етнопсихологи характеризують як “ноологічне розрізнення”, що є перешкодою комунікації в суспільстві. Такий тип ідентичності характеризується герметичністю, оскільки по суті не передбачає інтегрування в систему чужерідних елементів. Мабуть тому реалізація мультикультурних проектів в політиці багатьох країн світу, багаточисельні рекомендації й директиви міжнародних організацій (у тому числі Ради Європи) щодо їх практичного втілення в освітніх практиках, особливого успіху не мають.

У зв'язку з цим виникає низка питань. А чи може в цій ситуації бути альтернатива мультикультуралізму? Чи передбачає проект “єдності світу” монокультурне суспільство й чи не є він утопічним, зосередивши в собі явні й латентні конфлікти, ворожнечу, ненависть, нетерпимість, расизм, ксенофобію, тобто все те, що було засуджено демократичною світовою спільнотою і від чого останнє вже відмовилось?

Для того щоб дати відповідь на них, потрібно звернути увагу на реальність сучасного полікультурного світу з позиції постмодерної системи координат.

Новий плюралістичний тип цивілізації всіляко намагається уникати будь-якого примусу людини щодо прийняття тих або інших цінностей, світоглядних орієнтацій і життєвих стратегій. Людина тут вибудовує моделі ідентичності, виходячи з власного розуму і волі до досягнення й відтворення культурних смислів. Будучи залученою до транснаціональ-

них мереж, вона вже не може залишатися у межах власної національної культури. Відтак виникають нові локальні спільноти, розділені між собою кордонами, які не збігаються з національними. Вони об'єднують людей не за національною належністю, а за спільністю їхніх культурних уподобань, які виходять за межі якоїсь однієї нації. Глобалізація начебт створює не національну, а глобальну локальність, і розрізняє їх залежно від зробленого культурного вибору. Тобто центром тяжіння сьогодні виступає не та чи інша етнічна або конфесійна, культурна група, а людина як ліберальна цінність, що має право вільного вибору.

Виникає ситуація, коли держава втрачає здатність контролювати на своїй території “чистоту” матриці єдиного культурного зразка. Потужні міжнародні міграційні процеси ламають культурний ландшафт сучасних країн (центри східної медицини, студії “танцю живота”, різноманітні ресторани східної, африканської та латиноамериканської кухні, арабські кав'ярні, східні єдиноборства тощо). Під впливом імміграції трансформується й духовна культура. Письменники, композитори, режисери, продюсери з емігрантського середовища виходять за межі сталої картини світу, деформують її та збагачують новими відтінками. Й здійснюється це не без масштабного запиту на унікальність, та відмінність з боку представників “титульних” культур. Навіть держави із традиційно жорсткими антиімміграційними законами не можуть цьому протистояти.

В сучасних полікультурних країнах на сцену суспільного життя виходять “етнічні актори”, які не мали раніше шансів бути поміченими. Тут належність до національних меншин стає своєрідною цінністю (Тибетська культура в Китаї, шотландська у Великобританії, індіанська в Північній Америці, баскська в Іспанії, татарська в Україні тощо). Спільним для них є збереження етнічної самобутності всупереч асиміляційному тискові з боку держави. Не менш потужним є також етнічне протистояння національно-державним культурним проектам й окремих регіонів. Формується так звана регіональна ідентичність (техасець, каталонець, сибіряк, донбасівець тощо), яка виступає одним із важливих елементів конструювання сучасного соціокультурного простору. Регіон постає своєрідним брендом у глобальних символічних обмінах, генерує власні підходи до питань взаємодії з сусідніми країнами, зі світовим співтовариством, обминаючи опосередкування національного.

“Новий регіоналізм”, іншими словами, ставить під знак запитання наявні класичні символічні кордони, демонструючи звернення локального до глобального без участі національного. Але чи не найхарактернішим в цій ситуації є те, що в культурній сфері починають активно діяти агенти, не прив'язані до національних кордонів. Йдеться про транснаціональні корпорації, діяльність яких обумовлює те, що посередництво держави між індивідом як споживачем культурних продуктів, з одного боку, і виробниками цих продуктів – з іншого, перестає бути необхідним. Відбувається, так би мовити, ускладнення механізмів іденти-

фікації. Громадянська і культурна “ідентифікація здійснюється через споживання” (Ж. Бодрійяр), тобто вона обумовлюється не ідеологічною мобілізацією і політичною участю, а “доступом до задоволень” (Н. Стівенсон). Нація як системотвірна спільнота, з якою традиційно ідентифікували себе індивіди, ніби розмивається, перестає бути єдиною культурною матрицею. Національна ідентичність тепер співіснує поряд з професійною, гендерною, релігійною, регіональною. Відбувається примноження спільнот ідентичності, які формуються як на ідеологічних, світоглядних, так і на життєво-стилістичних засадах (фемінізм, пацифізм, анархізм, правозахисний рух тощо).

Усі ці вищезазначені, фактично неконтрольовані процеси, формують сьогодні не стільки національну, скільки глобальну локальність, алгоритм якої залежить від індивідуального культурного вибору людини. Для позначення цього нового типу культурної спільноти відомий англійський соціолог Роланд Робертсон увів особливий термін “глокалізація”, який фіксує два взаємопов’язані процеси в сучасному світі: гомогенізацію та гетерогенізацію.

За своїм смислом глокалізація спрямована проти тих концепцій глобалізації, які ґрунтуються на теорії становлення уніфікованої світової системи транснаціональних зв’язків і виключають будь-які несхожості та відмінності. Відтак Р. Робертсон обґрунтовує ідею так званої культурної глобалізації, яка заперечує можливість повного подолання у світі культурної різноманітності. Глобалізація не придушує, не нівелює культурне різноманіття, а зберігає й навіть актуалізує культурну локалізацію, але здійснює це не за національними, а за іншими різноманітними ознаками. На відміну від класичної економічної та соціологічної теорій глобалізації, глокалізація намагається осмислити сучасні процеси у поняттях теорії культури.

У глобальному світі попит на культуру не може бути обмежений жодними національними бар’єрами й цілком продиктований потребами і запитам окремої людини. Мультикультуралізм, як форма співіснування різних культур та їх носіїв в одному суспільстві, в єдиному правовому соціокультурному просторі, як форма розв’язання національної проблеми в культурі, метою якої є збереження за допомогою важелів держави культурних особливостей і традицій, є не лише малопродуктивною, а й такою, що провокує нові конфлікти. Культурна ідентичність у сучасному суспільстві має будуватися не на обов’язкових приписах, що регламентують життя людини в тій чи іншій спільноті, а на її вільному культурному виборі, який не порушує при цьому свободи вибору інших. Звісно, це не виключає права кожного окремого народу або етнічної групи на вільне культурне визначення. Головне, щоб реалізація цього права диктувалася не міркуваннями хибно зрозумілої етнічної солідарності, ідеологічним пресуванням з боку держави або певної групи, а особистим вибором самого індивіда. У протилежному випадку, коли ідеї штучного збереження за допомогою держави культурних особливостей

протиставляються ідеям рівної участі у публічному житті усіх членів суспільства (незалежно від їхньої етнічної належності), руйнуються основи сталого розвитку й демократії.

Очевидно, саме цей алгоритм демократично-егалітарної політики, яка означає не лише збереження культурного різноманіття, а й розширення демократичної участі людей у процесі міжкультурної взаємодії, що обумовлює становлення нових культурних груп та їх інкорпорування у громадянське суспільство, має стати стратегією сучасної держави стосовно власної культури. Принциповою новизною цього алгоритму є антропологічний ключ до розуміння стратегій ідентичності та гармонії балансу складових формули “єдність світу та розмаїття культур”, який передбачає формування особливого, діалогічного способу мислення.

Проблема міжкультурної взаємодії перебуває сьогодні в центрі уваги не лише політиків, філософів, культурологів та соціологів, а й педагогічної спільноти. Багато педагогів із тривогою констатують зростання націоналістичних настроїв, особливо серед етнічних меншин. Вони вбачають прояв подібного етноцентризму у ворожості корінних меншин як до домінуючих етнічних груп, так і до нових субкультур мігрантів. Його джерела прослідковуються в наслідках освітньої асиміляції й “культурного геноциду” етнічних меншин. У зв'язку з цим в багатьох країнах світу необхідність полікультурної освіти і виховання стає стратегією особливої ваги. Ця позиція простежується й в численних документах ООН, ЮНЕСКО, Ради Європи, в яких підкреслюється, що однією із найважливіших функцій сучасної освіти – є завдання навчити людей жити разом, допомогти їм перетворити зростаючу взаємозалежність держав і етносів в усвідомлену солідарність. З цією метою освіта має сприяти тому, щоб, з одного боку, людина усвідомила своє коріння і тим самим могла визначити власне місце, яке вона посідає в світі, а з іншого, – прищепити їй шанобливе ставлення до інших культур. В 70-х роках минулого століття в західній інтелектуальній культурі для позначення цього процесу виникає поняття “Multicultural education”, визначення якого у освітологічному вимірі подається у Міжнародній енциклопедії освіти як “...педагогічний процес, у якому репрезентуються дві або більше культур, що вирізняються за мовною, етнічною, національною або расовою ознаками” [International Dictionary of Education. Vol. 7. – Oxford, 1994.].

Незважаючи на важливість проблеми та розробленість її окремих аспектів, у світовій педагогічній теорії і практиці не існує якоїсь цілісної концепції полікультурної освіти. Хорватський культуролог Саніна Драгоевич, підсумувавши напрацювання з проблем міжкультурної взаємодії суб'єктів освітнього процесу, зазначає, що сьогодні в світі існує принаймні чотири основних концепції полікультурної освіти:

- власне *мультикультуральна освіта*, яка зосереджує увагу не на міжкультурному обміні та взаємовпливі, а на збереженні культури існуючих етнічних меншин;

- *інтеркультуральна освіта*, спрямована на забезпечення активного, позитивного діалогу культур, їх взаєморозуміння та взаємозбагачення;

- *транскультуральна освіта*, що орієнтується на систему цінностей, яка формується на наднаціональному (транснаціональному) рівні та

- *культурплюралістична освіта*, стрижневою ідеєю якої є повага і підтримка всіх існуючих у суспільстві культурних потреб та способів життя (не лише культур етнічних, мовних, релігійних, а й сексменшин, селянських субкультур тощо).

Кожна із цих концепцій, незважаючи на їх різновекторність в досягненні єдиних стратегічних цілей (“єдність світу та розмаїття культур”), неминуче співвідносить культурну ідентичність із національною. Тут нація потрапляє в тенета транснаціональності або ультра національності, що обумовлює обмеженість цих концепцій та викликає в сучасної людини занепокоєння й тривогу. Поза увагою цих концепцій залишається те, що ідентичність сьогодні характеризується значною динамічністю, множинністю й контекстуальністю. Не береться до уваги, що ідентичність це не властивість (тобто щось притаманне індивіду з самого початку), а процесуальність і свобода індивідуального вибору. А це означає, що успішною може бути така концепція полікультурної освіти, яка ґрунтується на впровадженні ідей поваги до кожного індивіда як самоцінності. Глобальна культура і культура трайбалізму, на концептуальних засадах яких побудовані існуючі концепції, неспроможні подолати нелюбов до інакшості, бо не сповідують цінності окремого індивіда як найвищої земної цінності.

У цій ситуації одним із головних принципів реформування освіти в полікультурному світі має стати антрополого-культурологічний підхід, який спрямовує систему освіти на діалог з культурою людини як її творцем і суб’єктом, здатним до культурного саморозвитку.

Сучасна (фактично маргінальна) людина знаходиться на “межі” культур, взаємодія з якими вимагає від неї діалогічності, розуміння, поваги до культурної ідентичності інших людей. І йдеться тут не про етнічні групи, нації, а про конкретних їх представників. Тому нова концепція полікультурної освіти має бути спрямованою на людину і орієнтована на культуру, бути культурологічною. Її мета – людина, яка пізнає й творить власний культурний світ шляхом діалогічного спілкування із внутрішнім і зовнішнім культурним середовищем. Міжкультурна комунікація, побудована на цій концепції, зумовлює особливе комунікаційне поле смислового перетину. У процесі спілкування з “Іншим” і його культурою проявляється взаємодія індивіда з соціально певними ролями, цінностями, нормами і звичаями, установками та очікуваннями, які особистість повинна вибирати і репродукувати щоб досягти ідентичності в складному процесі взаємного визнання. Соціальний запас знань, отриманий людиною в процесі міжкультурної комунікації, виступає умовою прийняття і розуміння “Іншого”, спілкування з ним і надає в її розпоря-

дження схеми типізації, необхідні для більшості щоденних справ повсякденного життя та обумовлює формування її особистісного “Я” на основі балансу між індивідуальною та громадянською ідентичністю. Це в жодному випадку не деформує національної ідентичності.

Звісно, розуміння цінностей різними етнічними групами може відрізнятися і часто досить суттєво. Але в тканині духовності, як відомо, завжди існують значимі для всіх цінності, які не тільки не викликають суперечностей між представниками різних національностей, й знаходять серед них розуміння і підтримку. Такими націоконсолідуючими цінностями мають бути саме ті, в яких стверджуються визначальні для більшості загальнокультурні цінності як, наприклад, відраза до несвободи, захист гідності і прав кожної людини, прагнення до самореалізації (які, до речі, не піддаються часовій ерозії). Лише на цій основі можуть вибудовуватися механізми смислової доповнювальності, взаємного обміну цінностями й порозуміння. Від ефективності роботи яких залежить здатність людства стати дійсною людською спільнотою, об’єднаною не лише спільністю глобальних небезпек, а й спільністю солідарних дій і спільним смисловим полем, яке можна було б назвати глобальним світоглядом.

Відтак, головними вимогами концепції полікультурної освіти доби постмодерну мають стати, по-перше, принципи діалогічності, відкритості і толерантності. Сьогодні необхідно навчити молодь цінувати багатоманіття культур й здійснювати це радше шляхом діалогу, аніж синтезу, в якому прихована небезпека втрати можливостей для їх подальшого розвитку. А головне, через діалог відкривається можливість здійснювати реальну взаємність, і разом із тим можливість уникнути “панування – підкорення”, негативні наслідки якого є такими очевидними сьогодні. По-друге, особистісно-центричний принцип, який орієнтує не на штучну консервацію способу життя того чи іншого народу, а дає кожному індивідові (а не тільки народові загалом) право на вільне культурне самовизначення. Культура чим далі, тим більше розвиватиметься у напрямку вже не стільки національних, скільки індивідуальних відмінностей та особливостей, що живляться культурними надбаннями усіх народів світу. По-третє, принцип критичної культурно-історичної пам’яті, як репрезентативної форми дійсності. Культура як світ нашого існування пронизана пам’яттю, що органічно вплітається в тканину сучасності. Будь-яка соціокультурна трансформація (а саме таку ми переживаємо сьогодні) пов’язана зі зверненням до минулого. Кожне таке звертання збагачує сучасність, по-своєму розуміє її, формуєчи необхідне підґрунтя для руху вперед. Звернення кожного народу до свого національного минулого, якщо воно не було зумовлене прагненням відмежуватися від інших народів та їх культурного досвіду, було плідним, оскільки збагачувало, урізноманітнювало, розширювало його власні культурні обрії. Але не слід забувати, що некритичний й занадто прискіпливий погляд в глибини історії, може негативно впливати на процес міжкуль-

турної взаємодії, створювати умови для деформацій історичної пам'яті та спокуси для нових національно-культурних манівців.

Основними стратегічними орієнтирами такої полікультурної освіти мають стати:

- виховання національної свідомості на основі культурного плюралізму, який вимагає “мислити глобально, діяти локально”;
- виховання культури міжнаціонального спілкування через включення людини, як суб'єкта міжкультурного спілкування, у різні види культуротворчої діяльності;
- виховання інтеркультурної комунікабельності особистості.

Метою ж концепції полікультурної освіти, побудованої на життєдайному імперативі: до минулого – вдячність, до сьогочасного – дія, до майбутнього – відповідальність, – має бути формування глобального світогляду через усвідомлення себе частиною етносу, держави і людства загалом шляхом свободи, толерантності, визнання цінності багатоманітного, солідарності та ненасилля.

Звісно, ця концепція може стати реальною політикою в сфері освіти і виховання за умов:

- відповідної культурної політики держави, яка проголошує підтримку культурної самобутності кожного народу, що дає можливість всебічного розвитку людини, ствердження її гідності в контексті життєдайних сил культури власного народу;
- удосконалення навчальних програм початкової, середньої та вищої освіти та поповнення навчальних планів такими дисциплінарними курсами як міжкультурна комунікація, етнопсихологія, критична педагогіка, громадянська освіта, народознавство тощо;
- створення нових підручників та вдосконалення існуючих, виключивши будь-які прояви пропаганди національної або культурної вищості та розпалювання ксенофобії; впровадження нових методів навчання, що базуються на практико-орієнтувальній діяльності (інформаційно-пошуковій, регулятивно-спонукальній, культурно-ролевій, партнерсько-міжкультурній тощо).

На жаль, в Україні, як і в багатьох інших країнах, наголос робиться на концепціях мультикультуральної освіти, або в кращому випадку, на інтеркультуральній освіті, в яких культурне розуміють як етнічне, а модель етнічного базується на есенціалістському уявленні (на уявленні концентрованого розчину). До того ж, й до самої культури застосовується примордіальний підхід. Як наслідок, культурні межі між групами не викликають сумніву, а відмінності жорстко фіксуються та абсолютизуються, що стає підґрунтям для ксенофобії.

Кожній окремій етнокультурній групі приписується неіснуюча гомогенність, автономна суб'єктність, у межах якої нівелюється суб'єктність індивіда, що спричиняє деіндивідуалізацію, а на практиці призводить до порушення прав людини. Універсальність нинішньої цивілізації полягає у тому, що вона пов'язує людей не якоюсь однією спільною для

усіх культурою, а правом кожного індивіда вільно обирати свою культурну ідентичність, його відкритістю, толерантністю до найрізноманітніших культур.

Ми входимо в зону так званої “політики визнання” (Ч. Тейлор), яка є наслідком переходу від ієрархічного суспільства до суспільства, в якому панує принцип вільного громадянства як регулятивного ідеалу. Водночас політика визнання, якщо дотримуватися логіки канадського філософа Чарльза Тейлора, спрямована на визначення нашої ідентичності в діалозі, що являє різновид комунікативної дії та комунікативного обміну. Відтак принцип самозбереження будь-якої національної культури, та й людства загалом, лежить у площині самозміни людини. І йдеться тут навіть не про загальнолюдські цінності, а про людськість як таку, яка передбачає повагу, довіру, любов. Цінності усіх релігій та ідеологій в кінцевому рахунку відносні. Не відносною є лише цінність самого життя. Лише по відношенню до цієї фундаментальної цінності вони набувають валідності для кожної конкретної особистості, лише через її опосередкування вони можуть сприйматися і переживатися людиною.

Українське суспільство має надати полікультурності освіти статусу одного із найважливіших принципів серед таких як науковість, системність, об'єктивність, зв'язок навчання з практикою та ін. Необхідно також усунути деструктивну підміну понять полікультурної освіти “поліетнічною”, яка хоча й спрямована на гармонізацію відносин між етнічними чи національними спільнотами, але не вирішує проблеми гуманізації відносин між людьми, що належать до одного етносу, а в його межах – до різних соціокультурних груп, котрі мають різні культурні ідентичності (політичні, статеві, релігійні, вікові, професійні та ін.). До того ж, обмеженість поліетнічної освіти виявляється й у тому, що вона не враховує такі розповсюджені негативні явища як дискримінація при зарахуванні на роботу, диференціація оплати праці за статевою ознакою, обмеження певних соціокультурних груп в повноцінному соціально-економічному житті суспільства тощо.

Полікультурна освіта, як соціальна інновація, повинна бути пов'язаною не стільки з питанням “хто ми є?”, або “звідки ми прийшли?”, а з відповіддю на питання “ким і якими ми можемо стати”. Практична реалізація такого проекту можлива на основі демократично-егалітарної політики, яка відстоює не тільки збереження різноманіття культур, за допомогою втручання держави, а й максимально розширює участь людей у процесах міжкультурного діалогу і спілкування.

Розділ 5

МОВА ТІЛА ЯК ІНОЗЕМНА



ТІЛЕСНІСТЬ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ
ЕТНОСОМАТИЧНІ ПОРТРЕТИ ТА ФІЗІОГНОМІЧНІ КОДИ
ЗАЧІСКИ, БОРОДИ ТА ВУСА ЯК ЕТНОКУЛЬТУРНІ МАРКЕРИ
ТАТУЮВАННЯ, СКАРИФІКАЦІЯ, ПІРСИНГ: КУЛЬТУРНІ ВІДМІННОСТІ
ЧОЛОВІКИ І ЖІНКИ: ЕТНОЕСТЕТИКА ТІЛА
КУЛЬТУРА ТІЛЕСНИХ ЗАПАХІВ
ЕТНОКУЛЬТУРНЕ ПОГЛЯДОЗНАВСТВО
ЕТНОВАРІАЦІЇ ПРИВІТАЛЬНИХ ЖЕСТІВ
ПОСМІШКА ТА СМІХ ЯК КУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ
ПРОКСЕМІКА В КОНТЕКСТІ ЕТНОКУЛЬТУРИ
ТАКЕСИКА: ЕТНІЧНА СПЕЦИФІКА ТАКТИЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ
ЕТНОСЕМАНТИКА НАЦІОНАЛЬНИХ ЖЕСТІВ
ЕТНОГРАФІЯ ЦІЛУВАННЯ

ТІЛЕСНІСТЬ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ



*Така доля мови – відходити від тіла.
Жак Дерріда*

Дослідження феноменології невербального спілкування (відомі в зарубіжній літературі під терміном “nonverbal communication”) до 50-х років XX ст. знаходились на периферії різних напрямів поведінкових і соціальних наук. Поштовхом до появи стійкого інтересу до проблем невербального спілкування стали дослідження американського психолога Рея Бірдвістелла (Birdwhistell R.L. Introduction to Kinesics, 1952). Він одним з перших почав вивчати спілкування в ході аналізу рухів тіла і створив окрему галузь досліджень невербальної комунікації, яку назвав *кінесика*.

Під кінесикою прийнято розуміти діапазон рухів, що виконують експресивно-регулятивну функцію у спілкуванні. До засобів кінесики зараховують не лише вираз обличчя, міміку, жестикуляцію, пози, ходу, рухи очей, погляд, але також манеру вдягатися, причісуватися, особливості дій з предметами і т. ін. Ці невербальні компоненти несуть значне інформаційне навантаження. Найбільш показовими є випадки, коли за допомогою до кінесики звертаються люди, які розмовляють на різних мовах.

Кінесика – поняття, яке використовується задля позначання різних рухів людини, але перш за все при вивченні рухів рук і обличчя. Багато вітчизняних дослідників у цьому випадку використовують таке поняття як “експресія”, виражальна поведінка людини. Експресивна підструк-

тура займає центральну позицію в кінесіці та підрозділяється у свою чергу на дві відносно самостійні царини: *виражальні рухи* і *фізіогноміку*. Фізіогноміка в даному контексті трактується як експресія обличчя і фігури людини, зумовлена будовою тіла.

Певне коло науковців, намагаючись формалізувати невербальне спілкування, зводили це поняття до кінесики або окремих його функцій. Воно розглядалося лише як спосіб передавання інформації без застосування усного чи писаного слова, але з допомогою динамічних чи статичних властивостей людського тіла.

Першою монографією, розрахованою на масового читача, яка узагальнювала дослідження про невербальні компоненти комунікації, проведених західними психологами до 1970 року, стала книжка американського популяризатора науки Джуліуса Фаста “Мова тіла” (Fast J. Body Language, 1970). З того часу численні науково-популярні публікації про різні аспекти невербаліки часто-густо фігурують під назвами “body language”, “bodily communication”.

Російська дослідниця Віра Лабунська в узагальнюючій теоретичній праці “Експресія людини: спілкування і міжособистісне пізнання” (1999) зазначила, що незважаючи на різні трактовки дослідниками “експресії”, кожний з них намагався пов’язувати це поняття з патернами засобів вияву, що постійно повторюються відповідно до різних за рівнем організації і формально-динамічним характеристикам особистості.

Сучасна англо-американська психологія невербальних комунікацій також використовує термін “експресія”, для того, щоб підкреслити експресивні (виражальні) функції невербальної поведінки. Досить часто такі поняття як “*експресивний код*” і “*невербальний код*” по суті відповідають одному й тому ж явищу – певній програмі, патерну, сукупності виражальних, невербальних рухів, що мають безпосередній зв’язок з психологічними особливостями людини та її спілкуванням з іншими.

Більшості невербальних засобів спілкування притаманна національна своєрідність, ідіоетнічність. Порівняльні дослідження невербальної поведінки представників різних культур і етнічних груп свідчать про те, що необхідно відмовитися від наївних уявлень про універсальність невербальних компонентів прояву емоцій, почуттів, відносин та ставитися до невербальних патернів як до утворень динамічних, підвладних впливові соціокультурних факторів.

Міжкультурна комунікація, як особливий вид комунікації, припускає спілкування між носіями різних мов і різних культур. Співставлення мов і культур виявляє не тільки загальне, універсальне, але й специфічне, національне, самобутнє, що зумовлене розбіжностями в історії розвитку народів. Саме культура є основою міжкультурної комунікації, оскільки виступає чинником соціального розвитку, засобу гармонізації стосунків між людиною і природою, особистістю і суспільством. Комунікація, в свою чергу, є своєрідною передумовою функціонування і розвитку культури, оскільки збереження культури пов’язане з необхідністю

передачі культурної інформації шляхом наслідування символічних форм як від одного покоління до іншого, так і від однієї культури до іншої.

В процесі міжетнічного спілкування йде обмін певною інформацією. Оскільки у представників різних національностей частіше за все різне культурне підґрунтя, то можливе виникнення складних та цікавих моментів у процесі спілкування. І мова йде не лише про саму мову як таку, а й про культуру загалом і про культуру нації зокрема. Адже мова та культура існують в нерозривному взаємозв'язку. А в даному випадку крім мовних нюансів, при спілкуванні слід враховувати й інші культурні аспекти, як то: спосіб вираження емоцій, передачі інформації, жести, звичаї, традиції та ін.

Міжкультурна комунікація як обмін між людьми ціннісними надбаннями існувала завжди, адже з давніх часів виникали зв'язки, що сприяли взаємодії та взаєморозумінню різних культур. В сучасних умовах спілкування народів набуло не тільки глобального характеру, але й вимагає такої гуманістичної спрямованості, яка, завдяки міжкультурній комунікації, дає можливість людині успішно розвиватися на засадах єдності загальнолюдських і національних цінностей. Захист культурної самобутності народів, відстоювання їх духовного суверенітету, власних культурних цінностей органічно пов'язується як із загальнолюдськими, так і окремо взятої людини потребами та інтересами. У такому контексті дослідження міжкультурної комунікації як спрямованого процесу, що реалізується відповідно до конкретно визначених соціальних цілей, набуває особливої актуальності.

Своєрідність міжкультурної комунікації досліджують різні галузі знання, зокрема, соціологія, соціальна філософія, культурологія, культурна антропологія, лінгвокраїнознавство, етнолінгвістика, етнопсихологія тощо. У дослідженні процесів міжкультурної комунікації склалося два напрямки, перший з яких ґрунтується на фольклористиці, носить описовий характер і своїм завданням має виявити інтерпретацію повсякденної поведінки людей з метою пояснення причин і детермінуючих факторів їхньої культури. Інший напрямок має культурно-антропологічний характер і займається дослідженням різних видів культурної діяльності соціальних груп і спільнот, їх норм, правил та цінностей. Саме поняття *“міжкультурна комунікація”* в науковий обіг вводить американський дослідник Едвард Ґолл і розуміє її як ідеальну мету, якої має прагнути людина в своєму бажанні якомога краще та ефективніше адаптуватися до оточуючого світу.

Комунікація як особливий вид діяльності людини опирається на такі її форми, що актуалізуються людьми в їх міжособистісному контакті. Це стосується, насамперед, усієї сфери вербальної, невербальної, паравербальної та виразної комунікації. У своїй життєвій практиці кожна людина залучається до комунікації, використовуючи при цьому такі істотні можливості виразності, як власна мова, а також жестикуляція, одяг, хода, спосіб використання приміщення та ін.

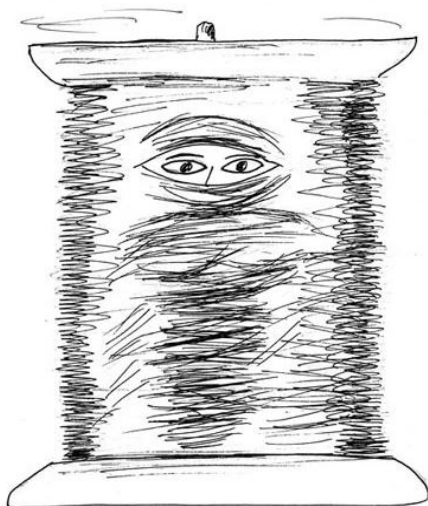
Останнім часом різні складові “позавербальної мови” стають предметом спеціального обговорення у відповідних галузях сучасної філософії, культурології, лінгвістики, педагогіки, психологічної науки та етнопсихології, зокрема. В результаті розчленованості самого феномену “невербальне спілкування” на окремі його прояви виникає термінологічна плутанина. Критиці піддається сам термін “невербальний”, який став категорією, що об’єднує різні явища і разом з тим розмиває предметну область наукових досліджень.

В основу класифікації невербальних засобів спілкування дослідники закладають як характеристики невербальних комунікативних сигналів, так і системи їх сприймання і відображення: оптична, акустична, тактильна, ольфакторна. Серед засобів кодування невербальної інформації виокремлюють зовнішність та її оформлення, міміку, погляд, пози, жести, дотики, невербальні аспекти мовлення, поведінку людини в оточуючому просторі, запахи та ін. Всі вони знаходяться у взаємодії, іноді доповнюючи один одного, іноді протидіючи один одному. Тим не менш кожний засіб вияву має самостійну традицію дослідження. Так, наприклад, російський антрополог Марина Бутовська у своїй монографії “Мова тіла: природа і культура” (2004), досліджуючи еволюційні та міжкультурні основи невербальної комунікації людини, відзначила той факт, що певним чином оформлена тілесність здавна слугує для розрізнення своїх і чужих членів етнічної спільноти. Вона звернула увагу на соматичні модифікації як компонент естетичних стереотипів, бо в цілому штучні зміни тіла досить рідко розглядалися в контексті невербального спілкування, незважаючи на те, що тематиці мови тіла присвячено чимало наукових і науково-популярних праць.

Основний критерій, який використовується дослідниками для визначення типових і специфічних патернів невербальної взаємодії, – це частота з’явлення певних сукупностей невербальних елементів в діаді або групі осіб у різних ситуаціях спілкування. Виходячи з даного критерію, можна вивести, що структура патерна невербальної інтеракції складається із взаємопов’язаних індивідних, особистісних форм поведінки з груповими, соціокультурними і міжкультурними. Невербальні інтеракції, з одного боку, окреслені рамками невербального репертуару певної особи, соціальної групи, а з іншого боку, вони містять елементи, які мають міжкультурний, міжетнічний, міжрольовий статус. Тому елементи невербальної інтеракції різні за походженням відрізняються мірою динамічності; ступенями континуальності, довільності, усвідомленості, цілеспрямованості, інтенціональності, визначеності, конкретності, варіабельності, багатозначності невербальної поведінки; мірою толерантності відносно зовнішніх і внутрішніх впливів.

Структура невербальної інтеракції, співвідношення в ній зазначених параметрів невербальної поведінки визначається тим, наскільки вона задіяна в якості соціального регулятора у взаємодію людей. У відповідності з культурою, етнічною, соціальною, груповою приналежністю фо-

рмуються нормативи, еталони експресивної поведінки, а певні елементи невербальної інтеракції утворюють основу народних традицій, ритуалів, церемоній. Ритуалізовані форми комунікації, як усталені утворення в структурі поведінки людини та її невербальних інтеракцій, виконують важливі соціокультурні і соціально-психологічні функції. У зв'язку з цим вони є постійним предметом досліджень в галузі етнології, культурології, в психології управління, іміджології, конфліктології, “паб-лик рілейшнз” тощо.

ЕТНОСОМАТИЧНІ ПОРТРЕТИ ТА ФІЗІОГНОМІЧНІ КОДИ

*Той, хто не відрізняє нас від інших, наплюжить нас.
Жуль Гонкур*

Безперечною особливістю сприймання людиною світу є знання того, що людство існує у формі етносів чи народів. Представники однієї раси виразно усвідомлюють свою фізичну відмінність від іншої. Існує чимало візуальних відмінностей не тільки між європейцями, азіатами, африканцями, корінними американцями, мешканцями Океанії, але й поміж спорідненими антропологічними типами.

Порівняння як індивідів, так і народів проводиться головним чином за ступенем вираження в них тих чи інших рис або ознак. Але щоб порівняння було об'єктивним, треба постійно враховувати відносність будь-яких етнопсихологічних характеристик. У людській свідомості змішуються біологічні причини різноманітності етносів з тими, які мають культурне походження. Форма губ, розріз очей, посмішка, лінія брів, які виникають як біологічні риси, поєднуються з тим, що з'являється на обличчі в результаті несвідомого наслідування оточуючим людям.

В етнічній антропології розроблена система об'єктивного визначення антропологічних типів людей. Вони визначаються за допомогою певних фізичних ознак: форми волосся, ступеня розвитку третинного волоссяного покриву (вуса, борода), пігментації шкіри та волосся, пропорцій тіла, ваги, зросту, форми носа, довжини та ширини черепа, форми обличчя, а також даних про гени, групи крові, форми зубів, узорів на пальцях та ін.

Першу наукову спробу опису українського антропологічного типу здійснив на початку ХХ ст. видатний український антрополог Хведір Вовк (1847-1918). Він зазначав, що українці темноволосі, темноокі, вище за середній зріст чи високого зросту, брахіцефальні, порівняно високоголові, вузьколиці, з рівним і досить вузьким носом, з порівняно короткими верхніми та довгими нижніми кінцівками. Подальші дослідження вдосконалили цей портрет, додавши до нього чимало нових фарб.

Сучасні соціальні установки щодо соматологічних характеристик українців, відображення їх у суспільній свідомості народу намагався з'ясувати український психолог Валерій Бебик. Група вчених під його керівництвом здійснила опитування 5 тисяч киян з урахуванням таких соціально-демографічних параметрів як стать, вік, національність, освіта, соціально-професійний статус. Одержані результати дали можливість скласти “колективний портрет” українця 1990-х років.

В уявленні більшості респондентів чоловіки-українці є середніми на зріст (75,4% опитаних), мають темне волосся (58,6%), карі очі (55,9%) і середню комплекцію (69,9%). Кожен п'ятий опитаний зазначив, що українці високі на зріст (20,7%) і лише 0,2% респондентів наділили їх низькорослістю.

Найбільше розбіжностей щодо кольору очей. Сіроокими визнали українців 17,8%, блакитноокими – 15,7%, а зеленоокими – 4,4% респондентів.

Схожа ситуація і з кольором волосся чоловіків: каштанове – 23,0%, русаве – 12,6%. Цікаво, що неукраїнці (60,4% респондентів-росіян і 75% євреїв) більшою мірою, ніж українці (56,9%) вважають останніх чорнявими.

Приблизно такі ж пропорції були зафіксовані й щодо жінок. Типовою українкою в стереотипному уявленні стала жінка середнього зросту (84,5%), брюнетка (52,6%) з карими очима (56,9%) і середньою статуєю (55,1%). Разом з тим 28,6% опитаних схилилися до каштанового волосся, а 11,8% – русавого. Певна річ, знаючи неабиякі здібності жінок змінювати колір свого волосся, переоцінювати ці ознаки в жіночому фенотипі українського народу, очевидно, не варто. Типовим кольором райдужної оболонки ока 16,8% респондентів назвали голубий, 13,9% – сірий, а 5,4% – зелений.

Аналіз отриманих у цьому дослідженні показників дає можливість більш чітко з'ясувати певні статеві і національні відмінності в установках і стереотипах буденної свідомості населення. Так, респонденти-жінки, оцінюючи фенотип українців, більшою мірою визнали останніх повними (34,3%), ніж респонденти-чоловіки (32,4%). Розбіжності за даним параметром порівняння у представників різних національностей такі: росіяни, котрі мешкають у Києві, вважають українських чоловіків більшою мірою повними (17,7%), ніж худими (0,4%); 31,25% євреїв-киян гадають, що українці – худі і стільки ж визнають їх повними. Характерно, що самі чоловіки-українці більшою мірою оцінюють себе худими (12,7%), ніж повними (9,6%). Розподіл опитаних за національністю на питання про ступінь повноти типової української жінки наступний: 29,0% українців, 44,8% росіян, 62,5% євреїв переконані, що вона вище середньої повноти.

Відомо, що сприймаючи інших людей і відтворюючи потім їх образ зовнішності, досліджувані виділяють перш за все зріст, колір очей і волосся, міміку, ніс, особливості тілобудови. Ці елементи є найбільш розпізнавально-значущими, вони виконують роль опорних ознак, з якими пов'язується подальший опис об'єкта сприймання. При створенні “сло-

весних портретів” люди використовують численні мовні характеристики соматизмів (назв частин людського тіла), які мають своєрідне етнічне забарвлення.

Наявність національно-специфічних рис у сприйманні і описі зовнішності людини підтверджують результати психолінгвістичного дослідження Діани Терехової, спрямованого на вивчення універсального й специфічного в семантичних асоціаціях українців і росіян у сприйнятті соматизмів.

Результати проведених нею асоціативних експериментів показали близькість асоціативних полів досліджуваної лексики в українській і російській мовах, а також їх відмінності. Виявлення найчастотніших асоціатів в описі обличчя людини дозволило скласти узагальнені портрети українця й росіянина. Так, обличчя в сприйнятті українця: *гарне кругле обличчя, високий лоб, чорні брови, великі карі або голубі очі, довгі чорні вії, біла або смуглява шкіра, червоні щоки, прямий ніс, червоні повні губи, білі рівні зуби, гостре підборіддя, густе чорне або русаве волосся*; обличчя в сприйнятті росіянина: *красивое круглое или овальное лицо, высокий лоб, чёрные тонкие брови, большие голубые или карие глаза, длинные чёрные ресницы, нежная белая кожа, румяные щёки, прямой или курносый нос, полные или тонкие алые губы, белые ровные зубы, острый подбородок, русые или чёрные волосы*.

При порівнянні асоціативних портретів слід відзначити що, по-перше, вони багато в чому схожі, по-друге, обидва більшою мірою зорієнтовані на ідеалізований образ людини.

Реципієнти обох груп начебто виявили однотайність, коли назвали найчастотнішим означенням до стимулу брови – *чорні/чёрные*. Але при зіставленні частот цих асоціатів (184 – в українській і 131 – у російській) помічаємо кількісну різницю, яка знаходить своє вираження в якісних відмінностях етнічних еталонів.

Як свідчить порівняння стереотипних реакцій, реципієнти двох груп віддають перевагу певному кольору очей: очі – карі (93), чорні (22); голубі (56), блакитні (25) / *глаза – голубые (71), карие (59)*, або кольору волосся: волосся – чорне (68), русаве (52) / *волосы – русые (49), светлые (33), чёрные (41)*. Саме ця незначна відмінність вказує на вияв у стереотипах національної специфіки.

Для українців більшою мірою, ніж для росіян, характерні емоційно-оцінні означення соматизмів, наприклад: *шкіра – гладенька, брови – вузьенькі, губи – пухленькі, пальці – маленькі, худенькі, вузьенькі*.

Як засвідчують експериментальні дані, специфічні національні риси виявляються в низькочастотних асоціаціях, що перебувають на периферії асоціативних полів. Серед них можна назвати вуса – *козацькі*, плечі – *богатырские*, брови – *соболиные*, які пов'язані з фольклором та історією народу.

Стереотипність і високочастотність певних асоціацій на стимульні слова-соматизми пояснюється тим, що при сприйнятті наша свідомість виділяє і фіксує найяскравіші ознаки в зовнішності людини. Люди, характеризуючи особу, роблять вибір не з нескінченної більшості її нормативних властивостей, а з малої кількості ознак; при цьому вибирають найвідміннішу, те, чим людину означила природа.

Інший асоціативний експеримент, де реципієнтам було запропоновано складання чоловічого і жіночого словесного портретів, підтвердив традиційні уявлення про ідеальні образи краси різних статей. Так, у чоловіків відзначався високий зріст, міцна будова тіла, струнка постать. Жіночі образи характеризували-

ся реципієнтами обох груп як “красиві, стрункі, високі, ніжні, тендітні”. Як зазначає дослідниця, охарактеризовані вони колоритніше й емоційніше, ніж чоловічі і за своєю суттю близькі до національних фольклорних образів.

Особливо яскраво етнічна специфіка виявилась в реакціях-порівняннях, наприклад: очі – як зірочки, зорі, озера, терен, ягідки тернові, ніч, волошки, волошки в житі, криниці, гудзики, намистинки/глаза – как озёра (глубокие, голубые, большие, тёмные), море, небо, звёзды, огонь; (испуганные, нежные, покорные, огромные), как у лани, серны, оленя.

Асоціації емпіричної повсякденної свідомості передають складний світ історичного відбиття людських сприйняття і уявлень крізь досвід матеріального і духовного життя народу, оцінні уявлення пов’язуються із соціальними еталонами і стереотипами, які впливають на сприйняття світу даним етносом.

Обумовлені природою особливості зовнішності, які дозволяють відрізнити представників однієї етнічної спільноти від іншої і разом з тим дають можливість особам одного етносу ідентифікувати себе як представників однієї національно-історичної спільноти, складають психологічний образ “свого”. Цей образ як спосіб орієнтації серед людей різних національностей є структурним компонентом свідомості члена кожної національно-історичної спільноти. Психологічна настанова на позитивне сприймання “свого” призводить до того, що цей образ характеризується позитивною емоційною забарвленістю.

Процес формування національного образу зовнішності – складової і суттєвої частини образу людини – обумовлений соціоісторичними особливостями розвитку етносу, рівнем розвитку мислення, характерного для нього у той чи інший історичний період. Так, на думку дослідників середньовічна людина ще не розрізняє розманіття національних фізіономій своїх сусідів, вони зливаються для неї в один ворожий оскал. Для жителя домонгольської Русі, наприклад, образ чужинця, і літературний, і побутовий характеризувався перш за все надлишком тілесності, анормальністю плоті як знаку ворожості. А от ідеалізований, прикрашений образ “свого” втілює лише найпозитивніше.

Вихідні риси прототипових етнічних еталонів зовнішності наочно виявляються під час аналізу текстів літописів, легенд, казок, народних пісень і фразеології. Культуролог Всеволод Богуславський, проаналізувавши значний обсяг подібних текстів, виокремив такі визначальні еталонні ознаки, як богатирську будову, високий зріст, широкі плечі, значний об’єм тіла, його огрядність і міцність, велику фізичну силу. Збіжність багатьох ознак зовнішності у літописних описах і фольклорі дослідник пояснює “монументально-епічним стилем” зображення людини, який побутував у літературі аж до XVII ст. Процес зближення літератури з реальністю в рамках художньої прози поступово привносив нові риси до опису зовнішності людини. Образ зовнішності починає деталізуватися, проте ця деталізація до кінця XIX ст. співвідноситься з соціальним статусом людини, хоча при цьому починає враховуватися

різноманітність і складність соціальних зв'язків та онтогенетична множинність типів привабливої зовнішності.

Загальний напрям розвитку прози з точки зору опису зовнішності людини, як зазначає В. Богуславський, вимальовується як складний процес соціальної типізації, узагальнення соціальної реальності у типізованих етнічних образах зовнішності, збільшення кількості наявних у літературі типів, поглиблення й деталізації соціально-типізованих образів за рахунок оціночних якостей і ознак, які раніше не входили в етнічний образ зовнішності. Традиційно усталені і закріплені у свідомості культурної спільності етнічні образи зовнішності поступово трансформуються, все більш і більш наближаючись до реальності, відображуючи її різноманітність, складність і неповторність індивідуального буття, окремої людини як особистості.

Етнічний образ зовнішності – сукупність уявлень і асоціацій, що склалися історично і тому є достатньо стійкими. Вони відображають пізнавальний, соціальний і культурний досвід народу, включають також емоційний, прагматичний та естетичний аспекти його сприймання й оцінки. Як феномен народної культури етнічний образ зовнішності відіграє важливу роль у процесі спілкування. Цей феномен – складне концептуальне явище, що формується за зовнішніми (тими, що сприймаємо зором), фізичними та інтелектуальними ознаками, до яких долучається певний знаковий зміст.

Хоча люди не відчувають труднощів, розрізняючи індивідів споріднених етносів, представники інших рас “всі виглядають на одне обличчя”. За даними досліджень американських психологів, упізнати обличчя людини іншої раси ми можемо лише у 50% випадків. Так, відмінності у кольорі шкіри, формі обличчя, фактурі волосся між європейцями і африканцями здаються настільки значними, що індивідуальні відмінності всередині цих груп можуть випадати з-під уваги стороннього спостерігача. Ця особливість сприймання спричинює виникнення антропологічних стереотипів.

Звичайно, існують буденні уявлення про типову зовнішність того або іншого народу (швед – крупний блакитноокий блондин, а грузин – рухливий брюнет з “орлиним” носом), однак вони не можуть бути перенесені на всіх членів тієї чи іншої спільноти. В результаті міжособистісного спілкування зі “своїми” індивід поступово звикає до сприймання певного типу зовнішності. Звикання переходить у схвалення, заохочення схожості, на основі якого формується почуття співпричетності. Таким чином, порівняння неусвідомлено призводить до оцінювання, і несхожість викликає зовнішньо немотивоване відчуження. Саме так виникають зневажливі прізвиська типу “косооки”, “чурки”, “чорномазі” або “червоношкірі”. Носій інших антропологічних ознак “нам” здається “невродливим”, тому що “у нас”, наприклад, більш широкий розріз очей або світліша шкіра.

За даними російської дослідниці етносоціальної проблематики Зінаїди Сікевич, яка вивчала національну самосвідомість росіян, антропологічні характеристики як визначник приналежності до “своєї” групи для респондентів виявилися практично не значущими (2,7 %), що опосередковано підтверджує той факт, що на рівні повсякденного сприймання певні особливості “рідної зовнішності” не ідентифікуються зовсім, у той же час майже половина опитаних (48,7 %) фіксує “несимпатичну” зовнішність чужинців, яка стає для них визначальним критерієм диференціації. Хоча відрізнити окремі народи Кавказу і Середньої Азії за антропологічними ознаками переважна більшість росіян не в змозі. В Росії навіть побутує стале словосполучення “лице кавказької національності”. При цьому мало хто замислюється, що воно принижує давні й досить різні народи Кавказу, на яких наклеїли загальний негативно забарвлений ярлик.

В кожній етнокультурі є специфічні засоби, своєрідні “ключі” для “прочитування” зовнішності іншої людини з одночасною або наступною інтерпретацією і оцінкою її як особистості. Ці “ключі” достатньо ефективні, коли “додаються” до представників тієї ж самої культури, тобто дозволяють досить швидко, часом автоматично, і разом з тим доволі адекватно сприймати іншу людину. Але ці ж самі засоби можуть виявитися цілком неадекватними і недостатніми при сприйманні представників інших етносів, причому чим значніші відмінності між культурами, тим у меншій мірі придатні “ключі” однієї культури задля згорнутого і автоматичного прочитування представників іншої. Саме цим, можна пояснити величезну недиференційованість сприймання і запам’ятовування представників інших етносів, коли люди з віддалених культур навіть у суто зовнішньому плані здаються досить схожими один на одного, аж до ілюзії повної ідентичності.

У психології вже висловлювалася думка про те, що ці “ключі” формуються в онтогенезі у процесі активного засвоєння культурно-історичного досвіду народу, зафіксованого в традиціях, звичаях, фольклорі і т.ін. Так, експерименти, проведені російським психологом Володимиром Агеєвим, показали залежність оціночних компонентів у міжособистісній перцепції від таких складових елементів етнічної культури, як фізіогномічні прислів’я і прикмети. Факт наявності в одній культурі і відсутності в іншій певних фізіогномічних уявлень обумовлює виникнення принципових кількісних і якісних відмінностей у сприйманні одних і тих же соціальних об’єктів представниками різних культур.

На думку В. Агеєва, *механізм фізіогномічної редукції* – себто процес вияву особистісних якостей за зовнішністю людини – є одним із базових механізмів взаєморозуміння людей у процесі спілкування. Він має важливе (і в еволюційному, і в соціальному плані) пристосувальне значення. На його основі в подальшому надбудовуються інші, більш складні і витончені механізми взаєморозуміння, наприклад такі, як ідентифікація, рефлексія, емпатія та ін.

Нещодавні дослідження британських психологів (Університет Глазго) довели, що під час сприймання обличчя іншої людини білошкірі європейці та жовтошкірі азіати використовують кардинально різні стратегії. Спеціальний прилад, який дозволяв відслідкувати траєкторію руху очей зафіксував, що європейці переважно роздивлялися очі і рот, виокремлюючи деякі особливості обличчя, в той час як азіати дивилися, переважно, по центру – у ділянку носа. Це надавало їм можливість сприймати обличчя в цілому, загальним планом. На думку дослідників, подібні відмінності не є генетичними, а формуються на основі соціального досвіду, що набувається у певному етнокультурному оточенні. Таке припущення підтверджується і даними про те, що стратегії сприймання у народжених в Британії китайців ближче до європейських, аніж до азіатських.

Отож, ускладнення міжособової комунікації між різними расами виникає через різне сприймання міміки співрозмовника. Виразна міміка в азіатських культурах вважається непристойною, а дуже яскравий вияв емоцій – ознака невихованості. Азіати привчені тримати переживання глибоко в собі, тому китайці й корейці досить рідко виявляють свої почуття через міміку обличчя. Проте багато що мимоволі видає погляд. Тому, щоб зрозуміти один одного, азіати перш за все дивляться на очі. В Європі ж, навпаки, вміння демонструвати свої емоції мімічно вважається нормою. Європейці у першу чергу дивляться на найбільш рухливу і залежну від настрою частину обличчя – на губи.

Саме тому у спілкуванні представників азіатської і європейської культур виникають комунікативні бар'єри. На особливості міміки накладають відбиток культурологічні, соціальні та етичні чинники. Невербальне спілкування між людьми влаштоване значно складніше, аніж вважалося раніше.

З психосемантичної точки зору тілесний вигляд людини виступає для суб'єкта сприймання як деякий знак, текст, котрий несе певну інформацію про властивості об'єкта сприймання. "Зчитування" цієї інформації відбувається у відповідності з установками, диспозиціями, ціннісними орієнтаціями суб'єкта сприймання, індивідуалізованими у процесі розвитку символами, уявленнями і образами, в яких культура сприймає, оцінює, осмислює і нормує зовнішність індивіда і які можна визначити як *тілесний символізм*.

Тілесна символіка об'єднує досить велику сукупність символів, що пов'язані з будовою, зовнішніми особливостями людського тіла та його виражальними рухами. Розмаїття символів, уявлень, образів, які складають основу тілесного символізму, обумовлюється історичним шляхом розвитку кожного суспільства, особливостями ментальності окремих етносів. Не заглиблюючись у питання походження тілесної символіки, відзначимо, що вже у первісну добу людська соматика стає основою для створення образів, знаків, символів, уявлень. Найдавніші повір'я про

образ людського тіла виявляють його у полоні анімістичного світогляду, тотемізму, фетишизму, обрядів та звичаїв язичництва.

Стародавні міфології наділяють перших істот лякаючим зовнішнім виглядом, анатомічною і фізіологічною надлишковістю. Типовий приклад – першолюдина давньоіндійських переказів Пуруша. Він тисячоголовий, тисячоокий, тисячоногий, покриває усю землю. Коли хаос приборкується, то першотіло розбирається як будівельний матеріал. Із розуму Пуруши з'являється місяць, із ока – сонце, із рота – вогонь, із дихання виник вітер, із пупа – повітря, голова утворила собою небо, вуха перетворилися в частини світу, а ноги стали землею. Подібні уявлення про всесвіт у певній мірі відображають спроби міфологічної свідомості поєднати розрізнені і часом полярні якості та характеристики космосу, наочно уявивши його у вигляді величезного антропоморфного персонажа. Аналогічні уявлення відображені у давніх китайських, єгипетських, грецьких, скандинавських джерелах. Недарма в науковій літературі неодноразово висловлювалася думка про їхню генетичну спорідненість.

Давньоруські перекази про всесвіт створений “від Адама”, знаходять аналогію в європейських християнських легендах середньовіччя, які розповідають, як із тіла біблійного першопредка виникла земля, із крові – море, із кісток – каміння, із волосся – трава. Ці перекази, напевно, беруть початок в загальній апокрифічній традиції, яка у свою чергу пов'язана зі стародавніми іудейськими оповідями.

Багато прикладів із різних цивілізацій і різних епох свідчать про універсальність символу Космічної Людини. У західній цивілізації Космічна Людина ототожнювалася, головним чином, з Христом, на сході – з Кришною або Буддою. У Старому Завіті цей же образ постає в якості Сина людського, а пізніше, у єврейській каббалі він названий Адамом Кадмоном. Деякі релігійні течії пізнього античного періоду називали його просто Антропосом, що в перекладі з грецької означає “людина”. Ці факти наводять на думку про те, що “константна символіка” – не плід уявлення психоаналітиків. Її потрібно вивчати в контексті проблеми “універсальної мови несвідомого”.

Образ Космічної Людини, на думку психоаналітиків, присутній у свідомості людини як своєрідний символ, що вказує на величну таїну про сенс людського існування. Вся внутрішня психічна реальність кожного індивідуума в кінцевому рахунку орієнтована на цей архетипічний символ Самості. Уявлення про співвідношення людського тіла (мікрокосму) і всесвіту (макрокосму) складають одну із фундаментальних ідей міфологічної свідомості. Сформувавшись у прадавні часи і в тому чи іншому вигляді зустрічаючись в різних культурах, вони стали основою для виникнення антропотомічної символіки.

У культурі будь-якого народу тілесність утворює особливу ціннісно-символічну сферу, яка стає одночасно універсальною й специфічною для різних етносів. Проте впродовж сторіч під впливом суспільно-історичних процесів цінність окремих тілесних якостей могла змінюва-

тися. Стародавні елліни, наприклад, створили культ людського тіла. Вони славили його прекрасні риси, захоплюючись цим дивним витвором природи, вважали навіть пересудливим брити бороду, бо природа створила людину з бородою, і в цьому теж виявилася її незаперечна мудрість.

Лише з часу македонського володарювання прижився обряд гоління. Поголивши собі бороду, Олександр започаткував тривалий період безбородості у греко-римському світі, що, можливо, було викликано бажанням, щоб його вічно-молода зовнішність асоціювалася у всіх з богами. У давньогрецькому суспільстві відростити бороду означало покласти край тому стану, коли хлопчик на законних підставах міг стати об'єктом сексуальних домагань з боку старших. Приблизно в 330 року до Різдва Христового греки й римляни перейняли єгипетський метод гоління за допомогою бронзових шкребків. Воїни голили не тільки бороди, але й волосся на голові, щоб вороги не могли за нього вхопитися. Відтоді неголені дикі народи стали називати "варварами", від латинського слова "barba" – борода.

На відміну від еллінів, серед інших етнічних груп здавна були поширені різноманітні практики деформації тіла. Так, антропологам добре відомі деформації черепа, якому залежно від традиційних уподобань ще в ранньому дитинстві надавалася певна форма. Крім деформації черепа у деяких народів практикувалися модифікації інших частин тіла. Серед окремих африканських та азійських племен, наприклад, досі побутує звичай надівання на шию дитини металевих кілець, так що шия витягується і вже не може утримуватися без них. У Китаї колись стопи дівчаток замикали у спеціальні колодки – таким чином намагалися досягти витонченості жіночої ніжки у відповідності з тогочасним ідеалом краси.

У японок під час другої світової війни в образі тіла майже знецінилися перса, натомість ідеальною вважалися плоскі груди (жінки носили чоловічу військову форму). Однак після війни під впливом західної культури образ тіла радикально змінився, і в 50-ті роки японські жінки намагалися мати груди "голівудських" розмірів. Протягом 1990-х років розмір грудей, який вважається соціально схвальним у багатьох культурах, знову значно зріс. Для жінок великі груди пов'язуються із чималою кількістю позитивних характеристик. Зокрема, таких, як успіх, популярність, сексуальна активність, довіра, високий рівень інтелекту. Саме тому збільшується кількість жінок, які вдаються до хірургічного втручання та отримують грудні імплантанти. А от жінки з ефіопських племен під назвою сурма і мурсі до сьогодні розтягують губи спеціальними глиняними пластинами. Вони розпочинають їх вставляти за рік до весілля, щоб надати нареченій привабливішого вигляду. Остаточний розмір пластин (іноді до 15 сантиметрів у діаметрі) залежить від кількості худоби, яку наречений віддав батькам нареченої.

Можливість осмисленого сприйняття зовнішнього тіла визначається специфічним розвитком у людини експресивної функції тілесності. Оскільки ж у ході самопізнання людина неусвідомлено прагне до побудови такого образу тіла, який би поєднував внутрішнє і зовнішнє тіла, їй необхідно розшифрувати для себе мову власного тіла і глянути на себе зі сторони, очима Іншого.

Образ тіла, що формується у процесі, є основою самоідентифікації. В силу соціокультурної навантаженості образу тіла людина може ідентифікувати себе не тільки в якості даної тілесної істоти, але і в якості елемента деякої соціальної групи чи спільноти. В основі цього процесу лежить механізм ідентифікації “мого образу тіла” та образу тіла, зафіксованого в культурі. Тілесна самоідентифікація, таким чином, визначається як процес набуття особистісної індивідуальності шляхом відтворення власного тілесного образу у співвіднесенні з антропокультурними взірцями.

В центрі “антропології тіла” знаходиться культура, яка розуміється не як чужинна і зовнішня людині реальність, а як продовження її тіла. Тіло – посередник, що зв’язує людське “Я” з культурою. Індивід стає не тільки засобом, але й метою культурного досвіду, він втілює в собі – кожного разу унікально – його цілісність.

Культурний досвід представлений в знаковій формі. Він, перш за все, призначений для передачі Іншому, в цьому власне складається його застосування: знак – знаряддя спілкування. Тому культура несе досвід спільної життєдіяльності в узагальненому вигляді. Оскільки цей досвід не зафіксований в тілесній організації індивідів, для того, щоб було можливе його застосування, колективний досвід повинен бути освоєний кожним індивідом, зроблений своїм. В цьому сенсі людина стає людиною, коли набуває в принципі здібність до розуніверсалізації досвіду – здатність використовувати артефакти культури в якості знарядь відношення до іншого і до самої себе. І тому можна стверджувати, що будь-яка людина, оскільки вона набула в принципі таку здібність, втілює в себе культуру в цілому. Набуття такої здібності і є самоідентифікацією.

Тілесна самоідентифікація є підґрунтям для набуття соціальної, культурної, політичної, етнічної та інших видів ідентичності, оскільки тілесність є фундаментальною характеристикою людського буття.

ЗАЧІСКИ, БОРОДИ ТА ВУСА ЯК ЕТНОКУЛЬТУРНІ МАРКЕРИ

*А може голити бороди – наймудріше пророкам?
Леонід Сухоруков*

Вивчаючи фольклорну творчість, обряди і звичаї будь-якого народу можна виявити як схожість, так і відмінність у трактуванні символіки окремих елементів людського тіла. Проведений нами контент-аналіз наявних фольклорно-етнографічних матеріалів дозволив з'ясувати в найголовніших рисах зміст української антропотомічної символіки і стереотипів інтерпретації особистості за зовнішністю.

В українській етнокulturі палітра тілесних символів і ритуалів надзвичайно різноманітна. Вона знайшла своє відображення у різних звичаях, фольклорі, художній творчості, приватному житті людей. Навіть такий елемент зовнішності як відрощений чуб, що так полюблявся українцями, став приводом для виникнення екзоетноніма “хохол”. У відповідь, великоросів називали “кацапами”, бо в уяві українця борода “як у цапа” досить тривалий час була характеристичною ознакою росіян. Подібні культурно-антропологічні відмінності народів ставали основою для виникнення етнічних стереотипів.

Розмаїтий комплекс символів і ритуалів був і залишається одним із механізмів акумуляції, збереження й передачі етнокультурної інформації між поколіннями. Регулювання цієї інформації відбувається за допомогою етностереотипів – усталених форм поведінки етносу, що виявляються насамперед у найчастіше повторюваних ритуалах. При цьому регулюється не лише рівень інформації, необхідний для відтворення етносу, а й ступінь іноетнічних запозичень. Цей механізм не може допу-

стити того, щоб у структурі етносу переважали чужорідні компоненти, а із запозичених такі, що не сприймаються як свої, національні.

Так, антиритуалістичний характер мала реформаторська діяльність російського царя Петра I в сфері повсякденної культури і побуту, де він намагався призвичаїти своїх підданих до європейського етикету, іншо-етнічних ритуалів. В рамках зазначеної теми згадаймо хоча б його новачію обов'язкового гоління бороди, запроваджену для дворян і військових, яка викликала соціальний протест, бо руйнувала звичні стереотипи. Представники інших станів населення хоча і могли носити бороду, але за такий дозвіл з найбільш заможних брався внесок, свідченням про сплату якого був спеціальний жетон з написом: "За бороду гроші узяті".

Про "драматизм" ситуації, що виникла у зв'язку з нововведенням, свідчить спеціальний твір про бородогоління відомого церковного діяча Данила Туптали, де доводилось, що гоління борід не становить гріха, що марно боятися голити бороду, гадаючи, ніби цим спотворюється образ і подоба Божі, адже вони зовсім не в тілі, а в душі. Петро I здобув у нього підтримку своїм реформаторським планам у цьому відношенні. На думку істориків, Д. Туптало не міг поділяти прихильності великоросів до борід, оскільки народився на Україні, де козаки давно вже голили бороди і де цей звичай ставав усенародним.

Відомо, що серед обрядів ініціації ще за часів Гетьманщини в Україні побутував ритуал першого гоління бороди, що відбувався по досягненню юнаком шістнадцятиліття. Цей акт символізував перехід від юнацтва до стану дорослого чоловіка. Як правило лише після цього ритуалу парубок мав повне право пускатися до любовців з дівчатами. За козацькими традиціями бороду голили, а вуса залишали і плекали їх. Звичай голити і бороду і вуса з'явився з 1848 року на західноукраїнських землях (після звільнення селян від панщини в Австрії), щоб тим виявити свою вірність австрійському монарху.

Під впливом історичних умов тілесна символіка іноді отримувала нову інтерпретацію змісту. Запорізькі козаки, наприклад, вимислили собі чуприну-оселедець. Прихильники монгольської версії походження його ("хох-оол" – син неба), твердять, що то матеріальний знак зв'язку з горішнім світом предків. Інші дослідники припускають, що вступ до січового братства прирівнювався до постригу у військове чернецтво з обов'язковим зреченням багатьох принад і переваг мирного хліборобського стану. Цілком імовірно, що акт цей супроводжувався відповідною церемонією, схожою на монастирський постриг, коли новак прощався з чубом і набував віднині права викохувати запорізьку чуприну.

Довгий оселедець ставав прикметою справжнього козака, що вже бував у походах на відміну від молодих козаків, що ще не "нюхали пороку". Коли в розпалі бою чуб закочувався вітром, то голий череп відкривався і від того обличчя козака робилося дико-величним і войовничим. Ця прикраса буйних лицарських голів стає символом товариської

вірності, бойової сили і непохитності козацтва. Як усі відзнаки й нагороди (шаблі, шпаги, ордени та ін.) носили зліва, то й оселедець неодмінно висів за лівим вухом.

Отже, такі характерні елементи зовнішності як певна зачіска, наявність або відсутність у чоловіків бороди чи вусів виконують різні функції, в тому числі і етнопсихологічні. Про це свідчать зокрема і емпіричні дані, отримані психологом Тетяною Івановою в ході вивчення етнічних стереотипів за допомогою проективних малюнків. Так, окремі елементи оформлення зовнішнього вигляду найбільш типового образу росіянина містили зображення широкої бороди. Малюнки типового образу українця включали зокрема зображення вусів і козацького чуба.

Замилування українців до вусів висловлюється і народними приказками:

“Вус балабанський, чуприна черкеська не вважай мостіпані, що фортуна кепська!”

“У кого чорний вусок – тому риби шматок, в кого сива борода – тому юшки шкода!”

“Вус! Тихо сиди, як бороду голять!”

Певна зачіска і наявність бороди досі є важливим культурним маркером для ортодоксальних євреїв. Як стверджує біблійська заповідь, синам Ізраїля Господь заборонив підстригати кругом на голові волосся та обтинати края бороди (Левіт 19:27). Євреї дотримуються саме цього завіту. До того ж, борода і лідерство – речі в єврейській культурі вчепов’язані.

Існує така талмудична історія про духовного лідера Гамліеля II. Настав в його житті момент, коли він був відсторонений від керівництва за зловживання владою, а на зміну йому пропонували Елеазара бен Азарію, блискучого молодого рабина. Але той був молодий і безбородий, що стало серйозною перешкодою для його призначення. Проте сталося чудо: Елеазар прокинувся якось вранці і побачив, що Бог дав йому довгу і, головне, сиву бороду.

Проте рослинність на обличчі не усім євреям до вподоби, деякі наші сучасники шукають і знаходять компромісне рішення між завітом і реальністю. Якщо не можна саме голити, тобто зрізувати, значить, можна, наприклад, депілювати кремом (щоправда, є ризик пошкодити шкіру обличчя). Далі, як це звичайно буває, спір переходить у царину семантики висловів “підстригати волосся” і “обтинати края бороди”. Наприклад, можна прибирати рослинність машинкою (триммінг можна, гоління ні): волоски на обличчі знищуються, але не до кінця. Деякі виступають проти електробритви, проте інші вважають, що прилад не так ґрунтовно, як станок, стриже волосся, а відповідно, не руйнує його повністю, і використовувати електробритву допустимо. Логіки тут недостатньо, однак Тора і Талмуд однозначно дають зрозуміти: у єврейського чоловіка має бути борода. Її втрата напряму пов’язана із втратою ідентичності.

Християни по-іншому інтерпретують Писання. Імовірно, Папа Григорій VII (1073-1085) запровадив для католицьких священників правило голитися, аби відрізнялися вони від іудейських і мусульманських колег, але з часом це правило знайшло більш духовне пояснення у працях середньовічного богослова Гіельма Дуранда (1237-1296), який стверджував, що, обтинаючи бороду, позбавляємося ми від пороків і гріхів, бо сутність їх поверхова, і безбородість наближає людину до ангелів, які вічно молоді. Виходить, що євреї зовсім не бояться виглядати старше, бо культивують мудрість, яка притаманна віку.

Взагалі ритуальні дії з волоссям мають давню історію. За даними Геродота, скіфи, гіперборейці стригли волосся на ознаку трауру. Дівчата перед шлюбом обтинали коси і жертвували їх богині Артеміді. У багатьох народів категорично заборонялося це робити, щоб не потрапити під вплив демонічних сил. На Русі лише воїни повністю збривали волосся, присвячуючи своє життя і життєву силу Перуну. Візантіїців, як свідчать історичні джерела, дуже вразила зачіска князя Святослава, у нього на виголеній голові був лише жмут волосся на маківці (подібний до запорізького “оселедця”).

В традиційному українському селянському середовищі, яке зберігало багато архаїчних рис у своїй культурі, одним із найпоширеніших був ритуал пострижин. Перше постриження дітей відбувалося найчастіше в рік (іноді до року). Зістрижене волосся кидали на воду, “щоб дитина росла, як з води”, або спалювали: “хай іде з димом, щоб дитина горя не знала”, або закопували під плодовим деревом: “щоб коси росли”, “щоб кучерява була”. У гуцулів такий ритуал називався обтинанням (обрубанням, рубанням), бо колись дійсно виконувався сокирою, причому двічі: через місяць після народження (як знак прилучення дитини до роду) і в рік повноліття, символізуючи перехід підлітка до нового соціального стану. Під час ритуалу мати брала немовля на руки, клала обтяти волосся у куток хати і примовляла: “Дивися, де я кладу волосся, абиш на тім світі знов знало, відки його взяти”. За гуцульськими віруваннями, людина повинна була на “той світ” принести кожен частинку свого тіла: волосся, нігті тощо. У три роки урочисті пострижини відбувалися на Чернігівщині. В цьому віці хлопчика підстригали на чоловічу статть, а дівчинку на жіночу. На Херсонщині даний ритуал відбувався на сьомому році життя, бо саме у цей час дитина діставала нові зуби, а тому, за народними уявленнями, ніби відроджувалась та переходила з віку дитячого у підлітковий. Самі ж пострижини розумілись як жертва богам-опікунам.

Відомий також дівочий різновид пострижин – заплітання – урочисте плетіння перших кісок. Колись коса була своєрідною суспільно-моральною ознакою чепурливості, охайності дівчини. Уставши вранці, вона мусила насамперед “навести лад”, тобто розчесати й заплести косу. Водночас коса символізувала чарівну вроду, дівочу цнотливість, незайманість. Дівчина, яка не “зберегла коси”, ставала стригією, покриткою,

зазнавала загального осуду й ганьби. В українському традиційному селі дівчата завжди ходили з непокритою головою – ознакою дівочої честі. Втративши честь, дівчина покривала свою голову хусткою, звідси і назва “покритка”. Найганебнішим для дівчини було колишнє насильне обстригання, яке символізувало неславу за втрату цнотливості.

Африканські жінки також від незапам'ятних часів заплітали безліч маленьких кісок, і робили це не лише з естетичних міркувань, а й для зручності: непотрібно було кожного дня займатися укладкою неслухняного африканського волосся, та й у жаркому кліматі Чорного континенту з такою зачіскою почуваєшся набагато комфортніше. З часом форми африканських зачісок ставали дедалі вишуканішими. Слід сказати, що не тільки представниці прекрасної статі в Африці роблять із своєї зачіски витвір мистецтва: чимало чоловіків, які люблять носити довге волосся, також гідно оцінили красу та зручність африканських кісок.

А от страхітливі патли ямайських растафарі – дреди (від англ. *dreadlocks* – жахливі локони, патли) – це природний стан вільного волосся представників негроїдної раси, коли за відсутності необхідного догляду, волосся, відростаючи, сплутується між собою. Дреди стали традиційною зачіскою ямайських растафарі та представників сучасної молодіжної субкультури. Дослідники зазначають, що у різні часи дреди були характерні для кельтів, давніх германців, для деяких народів Тихого океану, для ацтеків, а також для представників окремих напрямів основних релігій (юдейські назореї, індуїстські садху, ісламські дервіши, християни-копти). Сам термін *dreadlocks* виник на Ямайці у 50-ті роки ХХ ст., коли зачіска стала популярною в одній із сект растафарі. На думку растафаріан, ця давня зачіска, яка нагадує гриву лева, має надавати носію силу й мужність. Дреди можуть бути засобом виразу релігійних поглядів, національної гордості, політичним символом чи просто даниною моді. Серед європейської молоді дредаки є ознакою належності до певної субкультури.

Як бачимо, у процесі формування етнічний образ зовнішності визначається стилем певної історичної епохи і зумовлений соціально-культурними особливостями розвитку нації. При всіх індивідуальних розбіжностях у культурі, як правило, віддається перевага тому чи іншому типу, що висувається як зразок.

ТАТУЮВАННЯ, СКАРИФІКАЦІЯ, ПІРСИНГ: КУЛЬТУРНІ ВІДМІННОСТІ



*Ти навряд чи помітиш тату або пірсинг свідомості, –
але в думках і почуттях міць знаків долі відіб'ється,
Світлана Шиманська*

Татуювання – зображення (малюнок) на шкірі живої людини та процедура його нанесення, використовується як прикраса чи символічне зазначення певної інформації. Технічно татуювання полягає в ін'єкціях фарби в глибину шкіри чим досягається довготривалість “вічність” татуювань. Тату – термін, запозичений з полінезійської мови, на діалекті таїтян слово “татау” позначає “відзначати”, “карбувати” або “маркувати”. У англійську мову це слово запровадив видатний англійський мандрівник Джеймс Кук. Він вжив його в звіті про навколосвітню подорож, опубліковану в 1773 році. До цього татуювання в Європі було способом прикрашання та ідентифікації людського тіла і не позначалося окремою назвою. Використовувані до того терміни, як правило, запозичувалися з жаргону різних суспільних груп.

Історія татуювання, як малюнку на шкірі, починається приблизно з льодовикового періоду. Татуюванням в стародавні часи займалися різні світлошкірі племена. Найскладнішими вважаються тату полінезійських племен, які вірили, що *мана* – духовна або життєва сила людини – може проявитись через татуювання. Детально розроблений геометричний дизайн постійно доповнювали, оновлювали і прикрашали протягом життя, доки тату не покривало все тіло. Татуювання було також широко

розповсюджене і серед племен Північної і Південної Америки, зокрема майя, інків та ацтеків. В гавайській культурі вважалося що татуюваний малюнок зберігає здоров'я і врівноважує емоційний стан людини.

Татуювання могли відображати належність до певної особливої групи, наприклад воїнів, або положення в сім'ї, як у японських народностей. Скіфські ватажки полюбляли наносити на тіло зображення коней, баранів, міфічних істот. Татуюванням покривалися тіла, руки, ноги, обличчя, статеві органи. Це робилося як для позначення приналежності до того чи іншого роду-племени, так і для залякування противника в бою. Серед європейців і слов'ян татуювання було дуже поширене як метод прикраси свого тіла. Але через вплив християнства татуювання надовго стало "ізгоєм" (приблизно до XIII ст.). Старозавітний закон наказував ізраїльтянам: "І не зробите на тілі своїм нарізу за душу померлого, і не зробите собі наколеного напису. Я – Господь!" (Левіт 19:28). Отже, хоча віруючі сьогодні і не перебувають під старозавітним законом (Римлян 10:4; Галатів 3:23-25; Ефесян 2:15), той факт, що існувала заборона проти тату, вартий нашої уваги. Новий Завіт нічого не говорить про те, чи може віруючий робити татуювання, чи ні. У XVIII-XIX століттях британські моряки зображали на своїх спинах величезні розп'яття в надії, що це захистить їх від тілесних покарань, що широко практикувалися в англійському флоті. У арабів за найнадійніший захисний талісман вважалися татуювання цитат з Корану.

Татуювання завжди поєднувало в собі два принципи: прикрасити тіло, передати певну інформацію про людину або ж захистити її від злих сил. Тату у різних народів було забаганкою як чоловіків, так і жінок. Але якщо для чоловіків малюнки на тілі мали переважно магічне значення, то для жінок вони були зазвичай декоративними або ж розповідали про їхній статус.

Яскравим прикладом можна вважати тату в папуасів Нової Гвінеї, деяких племен Індонезії та Австралії. Татуювання робили жінки, статус і заняття яких були постійними. Чоловіки користувалися лише тимчасовим тату. Особливість методу наколювання малюнків у цих племен полягала в тому, що шкіра людини надрізала і в неї втирали фарбасажу. Племена Південної Америки, індіанці, до початку XX ст. використовували підшкірне татуювання. Майстринею тату зазвичай була літня жінка. Вона вуглиною позначала лінії малюнка, потім наколювала його колючкою кактуса. Як фарбу використовували сажу, попіл, змішані зі слиною. Знатні жінки татуювали руки – від плеча до зап'ястків. А малюнок на обличчі був знаком низького походження. Чоловіки і в цих племенах так само лише в окремих випадках розмальовували тіло на нетривалий час.

У представників фіно-угорських народів хантів і мансі значення тату не зовсім зрозуміле. Воно, як в попередніх випадках, було виключно мистецтвом слабкої статі. Малюнки на тілі лишалися таємницею жінок. Вони приховували значення татуювання навіть від рідні. Перша згадка

про їхні тату – на початку XVIII ст. Це мистецтво передавалося від матері до доньки й сторонньому не розповідали цю таємницю. Можливо, саме тому значення найвідомішого тату цих племен – птаха в польоті – лишається найзагадковішим в історії давніх племен.

Ще одним особливим татуванням за методом нанесення є ескімоське. Найпоширеніший мотив – фігура у формі літери Y (хвіст кита). Пов'язаний він з шанобливим ставленням до цієї істоти. Малювався на щоках, руках у жінок та кутиках рота в чоловіків. Останні татувалися рідко, надаючи зображенням магічного сенсу. Тату ескімосів виконувалися просмикуванням під шкірою нитки, натертої сажею. Найскладніший малюнок досвідчена жінка робила протягом одного-двох днів. Зазвичай на підборідді: від нижньої губи донизу йдуть три, п'ять або сім подвоєних чи потроєних ліній.

У давніх слов'ян воїни наносили собі лицьове татування. У своєму традиційному вигляді тату у слов'ян можна спостерігати лише в деяких частинах колишньої Югославії. Наприкінці XIX ст. малюнки на тілі були переважно серед католицького населення. Майже кожна доросла дівчина чи заміжня жінка мали на собі зображення гірлянд, гілочок, орнаментальних хрестів на грудях, плечах, долонях, аж до кінчиків пальців, іноді – на чолі. Чоловіки-католики рідко татувалися, обираючи переважно хрести на плечах або й ініціали, які свідчили про світське походження. У католицького населення Сербії та Герцеговини в ті часи тату зустрічалися часто, як і натільний хрест. А заохочували до такого звичаю католицькі ксьондзи, які таким чином намагалися запобігти переходові парафіян в іслам. Боснія тоді була провінцією Османської імперії й більша частина населення запозичувала релігію та мову турків. І лише хрест на тілі, який не можна було стерти і, який заборонений в ісламі як символ невірних-християн, утримував боснійок у лоні католицької церкви.

Особливе місце серед традиційних тату народів світу посідають японські – “іредзумі”. Нанесення малюнка на шкіру болісне. Зазвичай клієнти витримують не більше ніж годину татування. Тому для створення малюнка по всьому тілу треба витерпіти до 50 сеансів. А з урахуванням часу на загоєння ран, це триватиме цілий рік. За допомогою тату знамениті гейші оминали заборону показувати тіло. Розмальована шкіра здавалася імітацією одягу, до того ж жінка ставала привабливішою. Нетатуйованими лишалися лише обличчя, долоні й стопи. Гейші мали тільки постійних клієнтів, які поважали своїх других дружин. Часто між ними виникали сильні почуття й вони робили тату разом. Наприклад символом вірності були родимки, які малювали так, щоб під час зчеплення долонь позначки взаємно прикривалися великими пальцями рук. Або ж наколювали імена коханих. Непересічними японськими тату були також “какусі-боро”. Це малюнки, які виконувалися за допомогою втирання в розрізи на тілі рисової пудри. Такі татування бу-

ли непомітними для оточуючих і проявлялися як білий малюнок лише після вживання алкоголю, купання чи під час інтиму.

В арабських країнах, Індії, Північній Африці та Індонезії здавна набув поширення розпис по тілу хною – *“менді”*, що на відміну від татування був тимчасовою тілесною прикрасою, але тримався значно довше аніж фарба чи інші способи малювання по тілу (до трьох тижнів). Традиція прикрашання тіла хною практикувалися всіма східними і північноафриканськими жінками. Впродовж століть ритуал нанесення малюнка хною здійснювався у прихованих від сторонніх очей приміщеннях і під покровом таємниці. Секрети цього мистецтва передавалися із вуст в уста від матері до дочки. Слід зазначити, що мистецтво менді отримало таку назву тому, що хна на хінді має назву *“менді”*, що означає як саму рослину, так і традиційне розфарбовування тіла хною. Спочатку це традиційне мистецтво було привілеєм лише багатих правителів і заможних сімей Індії, але незабаром цей різновид прикрашання тіла став популярним і серед решти населення.

Татуаж хною має свої давні традиції. Ось уже п'ять тисяч років розмалювання хною надзвичайно популярне в якості прикраси тіла. До Індії хна потрапила з Єгипту, але саме в Індії розфарбовування тіла хною стало особливо популярним. З часів раннього середньовіччя там не відбувалося жодного свята на якому б не з'являлися люди з такими прикрасами. Як і в стародавні часи, так і сьогодні фарбувальна паста виготовляється з порошку сушеного листя хни, який змішується з ароматичними маслами. У результаті величезної популярності виникали численні мотиви і варіанти застосування. Менді не тільки прикраса – це ще й мова символів, за допомогою яких притягується позитивне і відганяється несприятливе, ці малюнки стають на перешкоді негативних подій і злих духів. Менді може приносити щастя і здоров'я, зцілювати, зміцнювати дух.

Церемонії розфарбовування менді проводяться з найрізноманітніших приводів – смерть, весілля, день народження, різні ритуальні дії, тощо. Проте найчастіше візерунки менді використовують для урочистої весільної церемонії. Напередодні одруження, в будинку батьків нареченої збираються жінки з родин молодят, подруги дівчини. Всі разом вони прикрашають наречену малюнками, начеб справжніми тонкими мереживами від пальців рук до передпліччя, і від ступнів ніг до колін. Під час церемонії прикрашання гості активно спілкуються, багато співають, сміються, відбувається знайомство обох сімей, а наречена долучається до таємниць благополучного подружнього життя. Молода отримує вказівки від більш досвідчених заміжніх жінок про те, що личить заміжній жінці, як найкраще поводитися з чоловіком і в громаді. Саме з колективним нанесенням менді пов'язують здійснення добрих побажань, надії на потомство і гармонію подальшого життя в шлюбі. До речі, в деяких індійських регіонах прийнято прикрашати хною і тіло нареченого. Такі малюнки мають особливу силу.

Загалом дослідники виокремлюють чотири основні етностилістики, які відрізняються одна від одної інтенсивністю кольору і власне малюнками. Для індійських мотивів характерним є зображення на тілі релігійних знаків і символів родючості. Мотиви Індонезії та Малайзії дуже схожі на індійські, де переважають рослинні візерунки. Як і у північноафриканській традиції, індонезійці також вдаються до повного прикрашання подушечок пальців, бічних частин ступнів ніг і кистей рук. Північноафриканські мотиви поширені в основному в Марокко і в Єгипті, використовуються жінками для прикрашання рук і ніг. Особлива увага приділяється нанесенню контурів малюнка. Мотиви Середнього Сходу в основному рослинні, характерні для арабської традиції, складні зображення наносяться тільки в церемоніальних випадках. Наприклад бедуїни, що живуть в пустелі, просто занурюють ступні ніг і долоні рук прямо в пасту, без жодного декору.

Навіть у наші дні багато майстрів боді-арту спеціалізуються на розмальовуванні рук і ніг нареченої перед весіллям красивими витонченими візерунками, причому майстерне і тонке нанесення менді надає нареченій ще більш еротичніший зовнішній вигляд. Зазвичай на тіло наносяться пастою із хни традиційні орнаменти, що найчастіше ґрунтуються на тисячолітній міфології. Традиційні малюнки виглядають на шкірі як ажурні рукавички або панчохи, а іноді і як підв'язки для панчох. Щоб виготовити малюнок на шкірі нареченої, часто витрачають кілька днів. Традиції постійного тату є зараз інтернаціональною мовою тіла, а от татуаж за допомогою хни має більш приємні, жіночно-еротичні властивості. Тим більше, що хна прикрашає тіло, не викликаючи болю, а сам процес є терпимим і приємним. Відбиток, який залишає хна, витончений і ніжний та не менш сексуальний, аніж постійне татуювання.

На африканському континенті широкого розповсюдження набула ще й техніка *скарифікації* (від лат. *scarifico* – дряпаю), або шрамування. Скарифікація – це спосіб передавання малюнка шрамом. При цьому для досягнення максимального ефекту в рани можуть втиратися спеціальні хімічні реактиви, попіл або рослинні препарати, які значно затримують процес регенерації шкіри, внаслідок чого утворюються більш контрастні рубці. Досі в таких країнах як Уганда чи Лесото практикуються нанесення глибоких шрамів на обличчі: чим більша їх кількість, тим вищим вважається соціальний статус. У Європу шрамування прийшло з африканських племен, де таким чином визначалась приналежність людини до того чи іншого племені.

Ритуальна зміна тіла через татуювання чи скарифікацію міняє людину не тільки зовнішньо, але і внутрішньо. Колись татуювання було розповсюджене тільки в культурах із світлим кольором шкіри. Чорношкірі робили собі скарифікацію, бо дуже важко на темній шкірі передати якийсь колір. Дотепер в Африці і деяких країнах Океанії, Полінезії скарс фіксує належність до певної страти суспільства. В деяких афри-

канських племенах шрами досі є необхідним атрибутом сексуальної ініціації. Так, наприклад, на дівчачих животах робляться художні надрізування, які посипаються попелом, щоб шрами виглядали більш рельєфними. Лише після цього молодята можуть кохатися. Певний скарт на обличчі юнака підкреслює його мужній статус.

Для сучасних європейців скарифікація стає модним та екстремальним мистецтвом. Як правило, до шрамування вдаються або шанувальники екстравагантного модифікування тіла, або ті люди, які вже мають шрами і бажають їх красиво замаскувати. Часи змінилися, і тепер шрамування стало одним з найбільш авангардних течій мистецтва модифікації тіла. Апологети скарифікації стверджують, що шрами прикрашають не лише чоловіків. Витончений малюнок на тілі жінки також може виглядати вкрай сексуально і збудливо. Майстрів шрамування досить мало, і крім художнього чуття, вони повинні володіти основами хірургії. Існує кілька різних технік художнього шрамування. Плaskий ледь помітний малюнок із тонких шрамів утворюється внаслідок нанесення розрізів перпендикулярно поверхні шкіри, варіюється лише глибина занурення скальпеля. Рельєфний вигнутий візерунок, що видається над поверхнею шкіри, виникає внаслідок глибоких розрізів, що робляться під нахилом. Малюнок, що представляє собою рельєфні заглиблення в шкірі, утворюється внаслідок видалення (зрізання скальпелем) певних ділянок верхнього шару шкіри.

І все ж найпоширенішою практикою соматичних модифікацій на сьогодні в усіх культурах залишається *тілесний пірсинг* (від англ. *body piercing* – прокол тіла) – явище, що існувало впродовж всього історичного простору, а останніми роками стало стрімко проектуватися на тіла сучасної молоді. Це все ще викликає неприязнь у найбільш консервативної частини населення, мабуть, зважаючи на незнання або здатність забувати смаки попередніх поколінь.

Пірсинг може включати проколювання не тільки вуха, але й інших ділянок тіла: пупка, ніздрів, сосків, бровей, язика. Деякі рішучі прихильники пірсингу ризикують своїми геніталіями. Апологети пірсингу твердять, що грамотно виконана процедура не завдає сильного болю і може – у випадку, коли система капілярів не порушена, – викликати приплив крові і навіть загострювати чутливість сексуального органу. До речі, назва найвідомішого генітального чоловічого пірсингу “Принц Альберт” бере свій початок від імені його першого володаря – британського принца Альберта (XIX ст.), який полюбляв носити дуже тісні штани. Для того, щоб пеніс не заважав при верховій їзді і ходьбі, він вставив у нього кільце, за допомогою якого прикріплював його до штанів. Дивлячись на приклад царственої особи, інші наближені до двору аристократи стали наслідувати Альберта, перейнявши такий своєрідний спосіб кріплення чоловічого органу, який з успіхом і без змін дійшов до сьогодення.

Історія модифікацій людського тіла шляхом створення проколів в декоративних та культово-обрядових цілях, сягає своїми коренями самих зародків людської культури. У тій чи іншій формі пірсинг існував та продовжує існувати в усіх кутках земної кулі. У стародавніх єгиптян, пірсинг виконував соціальну функцію, слугуючи класовим маркером, який визначав приналежність власника пірсингу до певного соціального прошарку, так пірсинг пупка серед єгиптян у той час мали право носити лише представниці аристократії. У корінного населення Північної та Південної Америки, окрім соціальної – проколи вух могли бути не лише прикрасою, а й символізувати приналежність до певного клану, роду чи племені, пірсинг грудей та геніталій відігравав релігійну, культову функцію і допомагав при спілкуванні носіїв пірсингу з надприродним. У армії Римської імперії, зокрема серед центуріонів – тілоохоронців Юлія Цезаря, пірсинг сосків був ознакою мужності і використовувався воїнами для закріплення їх тунік.

Пірсинг вух – найбільш ліберальний прояв. У американських індіанців вуха кололи чоловікам. Проколи робилися як в мочках, так і в хрящах. У представників європеїдної раси ця прерогатива довгий час залишалася у жіночої половини. Хоча в царській Росії сережку у вуху вставляли матросу, що вперше перетнув екватор. Традиційний вушний пірсинг добре відомий і в українській національній традиції – достатньо пригадати козаків. А от звичай розтягування мочок завітав до нас із острова Пасха. Жителі цього острова поділялись на дві соціальні групи, одна з яких – довговухі була домінуючою, займала вищий соціальний рівень. Інша група їм прислужувалася. У довговухих були розтягнуті мочки вух, бо в них вставляли великі коралові або дерев'яні “пробки”, і з кожним роком ця “пробка” замінювалась на все більшу і більшу. Вважалося чим більш розтягнуті мочки, тим більш ця особа наближена до божества. Носіння “тунелю” у вухах було характерним для багатьох племен Африки. Такі тунелі були ознакою благополуччя й, уважалося, що вони захищали свого володаря від злих духів.

Проколювання хрящової перегородки носа також активно практикується в багатьох культурах. У папуасів Нової Гвінеї та на Соломонових островах проколотий ніс туземці прикрашають виробами з кісток і рогів тварин, фігурками з дерева, скла, пір'ями птахів, тощо.

Психологи відзначають, що в основі бажання зробити оригінальний пірсинг лежать глибоко особисті, інтимні причини, а іноді й випадковість. Сьогодні, опитавши більшість власників пірсингу, можна зробити висновок про дві основні ознаки проколювання власного тіла. Виявляється, такі “прикраси” відіграють для їх носіїв не лише естетичну, але і символічну роль (символом чогось, чи навіть когось!). Вони стверджують, що пірсинг – чудовий засіб самовираження та інструмент, за допомогою якого можна підкреслити свою індивідуальність, унікальність, пікантність у зовнішності. Деякі форми “прикрас” нібито загострюють

відчуття задоволення, додають екстриму чи нових вражень. Спонукальних мотивів для проколювання власного тіла серед молоді є декілька:

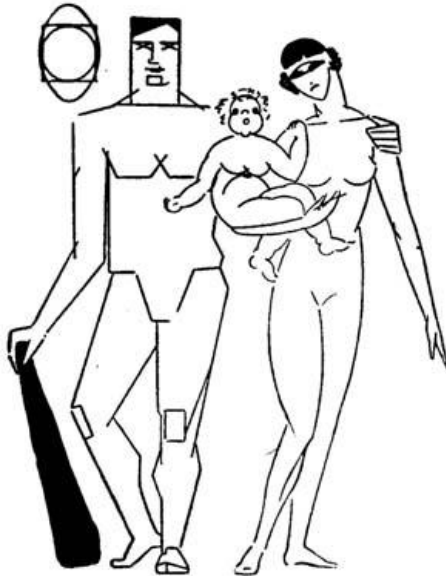
- бажання прикрасити своє тіло, залишити про себе неповторне враження, а ще “закохати” у себе всіх;

- намагання “не відстати від моди”, бути оригінальним, не як усі. У таких випадках проколюють найпомітніші частини тіла. Бажання “виділитися” призводить поступово до збільшення кількості таких прикрас на людському тілі. При цьому, продемонструвавши свою “оригінальність”, “виділившись” своїм пірсингом з-поміж тих, у кого немає проколів, людина обов’язково змушена буде “засвітитись” вже серед інших носіїв сережок. Так з’являються рекордсмени пірсингу, цілі змагання за більшу кількість проколів та їх “стильність”;

- багато хто переконаний, що пірсинг додає людському тілу та зовнішньому вигляду більшої сексуальності. Тут, хоча і не завжди, присутній комплекс недостатньої привабливості. Люди, які намагаються за допомогою пірсингу підкреслити власну сексуальність, вважають, що він розширює можливості для нових знайомств, а деяким допомагає знайти привід для розмови. Щодо букету певних комплексів, то деякі психологи вважають, що таке “проколення” тіла сприяє їх подоланню, вирішенню внутрішніх проблем тощо;

- захоплення і наслідування кумира (хай це буде кінозірка, артист естради чи навіть особа, яка користується авторитетом у більш вузькому колі людей) – реальний мотив для зміни зовнішності. Фанати спортивних клубів, металісти, байкери, представники сексуальних меншин часто вимагають від нових членів їхніх “товариств” чи від бажаючих вступити у їх ряди зробити собі характерний лише для них пірсинг. Тут “прикраса” – зовнішній знак приналежності. Якщо ти хочеш, щоб тебе впізнавали “свої”, які вже мають характерний прокол, почувати себе “своїм” чи бути прийнятим відповідною субкультурою – роби пірсинг! Деякі роботодавці теж вимагають екзотичні “прикраси” на тілі тих, хто хоче працювати у сфері танцю, тренером із шейпінгу, спортивних танців тощо.

- врешті психічні відхилення – теж мотивація проколення тіла. При цьому пірсинг на тілі такої людини не є поодиноким, а спостерігається у величезній кількості.

ЧОЛОВІКИ І ЖІНКИ: ЕТНОЕСТЕТИКА ТІЛА

*У розмаїтті змін краса залишається вічно новою.
Діонісій Галікарнаський*

Для обчислень еталонного фізичного вигляду людини здавна використовувалися модулі, пропорції, канони і квадрати. Але великою довірою користувався “золотий переріз”, який людська свідомість, мабуть, генетично закріпила як найкраще, що містить вабливу формулу краси. Людина, яка “вписується” у цю пропорцію, виступає символом гармонії, мужності, спокою і сили. Математичні зусилля Відродження, Нового і Новітнього часу підтверджують неспроможність цифрового підходу до виявлення еталонного фізичного вигляду людини. Німецькі естетики другої половини XIX століття, які інтенсивно займалися подібними пошуками, коливалися між довірою до “золотої пропорції” і сумнівом у ній як обов’язкової умови краси всіх тіл взагалі, і тіла людини зокрема. Кібернетика і сучасний теоретико-інформаційний підхід можуть претендувати лише на деяке розкриття і моделювання логіки, або магії краси, тому, що повністю формалізованим може бути усе, що завгодно (що виконується за строгими правилами), але не естетичне, сама природа якого протестує проти мертвої математичної правильності, що бачили вже стародавні греки, і проти якої протестувала естетика бароко. Прекрасне в людині, яке на порядок (якщо не більш) вище його фізичної краси, будучи єдністю фізичного і духовного життя в повноті їхніх про-

явів, теж не піддається вимірюванню “по вершках і лініях”: у красі завжди присутнє щось невизначальне, яке досягається лише інтуїцією.

В різні історичні епохи були різні уявлення про “ідеальні” форми людей. До людини некоректно “прикладати” фізичний еталон, оскільки відчуття краси виникає у надсвідомості, коли об’єкт, який сприймається, порушує (або руйнує) звичні межі середньостатистичної тілесної нормативності (“саме середнє” – не найбільш красиве). Краса часто конкретна у своїх національних, етнічних, кастових, індивідуальних ознаках. І тому необхідно, мабуть, розстатися з романтичним сподіванням на існування універсальної формули тілесної краси людини. Щоб бути красивим, загальні й суттєві ознаки повинні бути в єдності з ознаками особливими й одиничними, тобто абстрактна холодність типового повинна бути зігріта внутрішнім світлом індивідуального, яке кожного разу нове.

Естетичним вимірам тіла людини бракує статевого диморфізму. Математичний інструментарій для обчислень краси тіла людини універсальний і безстатевий. У рефлексивних інтелектуальних розвідках естетів і в математичних підходах відшукується еталонна “людина”, але не “чоловік” і “жінка”. Разом з тим викликає задоволення та обставина, що теорія інформації і кібернетика не “обчислили” ще те, що за визначенням обчисленням бути не може – мужність, жіночність та інші морально-психологічні та естетичні характеристики, залишивши їх філософському і поетичному осмисленню.

Сучасні дослідження західних соціобіологів доводять, що жінки більш цінують чоловічі риси, які припускають здатність бути добувачем і захисником. Зокрема, чоловіки здаються привабливими, коли їхні обличчя (невеликі очі, широкий лоб, випуклі надбрівні дуги, густі брови, випуклі вилиці, тонкі губи, великі щелепи, підборіддя видається вперед) і поведінка свідчать про зрілість і владність. Звертається увага й на ознаки здоров’я: зріст вищий за середній, розвинена мускулатура, співрозмірність зап’ястків і щиколоток, об’єм талії складає 90 % об’єму стегон. Визначальним фактором жіночої тілесної краси є витонченість правильних кривих ліній, а чоловічої – пропорційність фігури.

Ідеальний чоловічий тип тіла досить неоднозначний. Єдиною характеристикою, яка асоціюється з фізичною привабливістю в багатьох культурах, є розвиток мускулатури і зріст. Деякі чоловіки хочуть бути худорлявішими, інші – більш мускулистими. На європейських конкурсах чоловічої краси, де у визначенні призерів беруть активну участь жінки та геї, частіше перемагають не бодібідери, а більш елегантні й витончені чоловіки. Переважають вони і серед кіно- та фотомоделей.

Різні культури неоднаково ставилися до волосатого чоловічого тіла (почасти це пов’язано із расовими особливостями). У Стародавньому Єгипті та античній Греції волосатість вважалася неестетичною, єгиптяни своє тіло брили. У західному класичному живопису, а також в еротичних виданнях і рекламних роликах чоловіче тіло до недавнього часу

зображувалося гладким і безволосим, це допомагало йому виглядати більш молодим і одночасно – менш агресивним. Однак в реальному житті депіляція, видалення волосся на тілі вважалася нормою лише для жінок. Наявність волосся на обличчі й тілі традиційно вважається ознакою маскулінності та асоціюється з вірильністю і сексуальністю. В одному з дослідів, коли групі британок демонстрували зображення оголених чоловіків різної тілобудови, найпривабливішим сексуально виявився мезоморфний тип (м'язистий, плечистий, вузькі стегна) із дуже волосатими грудьми.

Тепер, як і колись, гарна зовнішність для чоловіка менш важлива, аніж для жінки. У національному опитуванні росіян (2007 р.) на запитання “Що ви найбільше цінуєте в жінці?” гарну зовнішність назвали 30% респондентів; стосовно чоловіків таку відповідь обрали лише 6% опитаних. В оцінюванні бажаних якостей постійної партнерши/партнера у московських студентів-чоловіків зовнішність посіла п'яте, а у студенток – 19 місце (1993 р.). Тим не менше значення зовнішності швидко зростає, цінності й самосприймання молодих людей значно відрізняються від критеріїв і оцінок старших поколінь. Так, у репрезентативному опитуванні молоді у 2006 році (1775 осіб від 16 до 29 років), на запитання “Які із перерахованих якостей в найбільшій мірі притаманні, типові для сучасних молодих чоловіків?” “жінкоподібними” їх завважали лише 7% опитаних, це при тому, що ні гендерного, ні вікового, ні освітнього розкиду в цій оцінці немає. Разом із тим “зовнішні” риси займають в системі молодіжних самооцінок значно більше місце, аніж мало б бути згідно звичним стереотипам. Із багатьох перерахованих якостей “сучасних молодих чоловіків”, перше місце – 46% (назвали 53% чоловіків і 39% жінок) – займає “доглядають за собою”, а друге й третє (по 35%) – “модні” (42% чоловіків і 28% жінок) та “сексуальні” (45% і 24%).

Ідеал жіночої краси – більш мінливий. Та деякі критерії лишаються сталими. З-поміж інших, оскільки жінку призначено для того, щоб нею володіти, її тілу мають бути притаманні такі якості, як інертність і пасивність. Чоловіча краса – це при звичаєність тіла до виконання активних функцій, це – снага, вправність, гнучкість, це прояв надчуттєвої пожвавленості плоті, яка ніколи не повинна повернутися до самої себе. Жіночий ідеал тотожний лише в таких спільнотах як Спарта, фашистська Італія, нацистська Німеччина, які призначили жінку державі, а не індивідууму, розглядаючи її тільки як матір і зовсім не залишаючи місця еротизму. Однак, коли жінку віддають чоловікові як його набуток, останній вимагає, аби вона мала якнайвишуканішу плоть. Найнаївнішим втіленням цієї вимоги може бути готтентотський ідеал опасистої Венери. Навіть у цивілізаціях з вишуканою чуттєвістю, де поєднується поняття форми й гармонії, груди й сідниці лишаються улюбленими об'єктами через невмотивованість, випадковість їхнього пишного розвитку.

Сучасні дослідники неодноразово здійснювалися спроби з'ясувати, які саме риси жіночої зовнішності сприймаються чоловіками як красиві. Чоловіки захоплюються жіночими рисами, що асоціюються з юністю, здоров'ям (гладенька шкіра, симетричне тіло, довгі ноги), і, відповідно, гарним репродуктивним потенціалом (зовнішні ознаки наявності достатньої кількості жіночих статевих гормонів: пружні симетричні груди, об'єм талії складає 70 % об'єму стегон, плаский живіт). За даними американського психолога Девіда Басса, чоловіки, яких він вивчав у 37 культурах, віддають перевагу жіночим якостям, що свідчать про репродуктивну спроможність. Оскільки історично чоловіки мали більше суспільної влади, то вони вважали привабливими жінок, зовнішність яких не свідчила про бажання домінувати і мала незрілі риси (наприклад, великі очі, невеликий ніс, ніжний овал обличчя, повні губи, невелике підборіддя, делікатна щелепа, тендітність тощо). Попри всі коливання у поглядах на ідеальне жіноче тіло, доволі сталим лишається образ ніжної, мініатюрної, без волосся на тілі, зі слабкими "м'язами" жіночої фігури, форми якої округлі й плавні, а шкіра м'яка і гладенька. Це тіло не має свідчити ні про силу, ні про міць, ні про самостійність, ні про мужність – тобто, про владні прагнення.

Крім узагальнених еталонів, кожна людина має власний ідеал краси (своєрідний варіант суспільного). Але такі індивідуальні еталони дуже часто нечіткі й дуже різні. Отже, привабливість не можна вважати лише індивідуальним враженням, вона, швидше, має соціальний характер. Головним фактором виступає не стільки специфічна форма носа чи колір очей, довжина і колір волосся тощо, а соціальне значення тієї чи іншої ознаки зовнішності. Оскільки є схвалювані і несхвалювані типи зовнішності, то привабливість – це ступінь наближення до того типу зовнішності, що максимально приймається і схвалюється групою, до якої ми належимо. Тобто, зусилля людини бути схожою на соціально схвалений стандарт, відповідати суспільним естетичним стереотипам, які існують в її субкультурі, діагностуються як знак її прагнення бути привабливою.

У суспільній свідомості існує чимало стереотипів, які використовують особливості конституції людини як відправні елементи для інтерпретації психологічних характеристик. Так, огрядним чоловікам приписуються такі характеристики: несильні, щирі, доброзичливі, старомодні, балакучі, довірливі, емоційні, відкриті. Чоловікам атлетичної тілобудови приписують силу, мужність, сміливість, впевненість, енергійність, ініціативність. Високих і худорлявих вважають нервовими, честолюбними, підозріливими, чутливими до болю, схильними до самотності. Особи з астеничним типом тілобудови частіше мають проблеми в суспільних і міжособистісних контактах. Астенічні жінки за однакових умов скоріше матимуть труднощі в особистісному житті, оскільки астенична тілобудова передбачає інтровертованість і більший суб'єктивізм мислення. Жінки з пікнічною конституцією легше вирішують проблеми в особистісному

житті, оскільки легкість в контактах і зовнішнє вираження почуттів спрощують їх стосунки з іншими. Жінки з атлетичною тілобудовою мають більше, ніж пікніки, проблем у спілкуванні, особливо коли контактують із чоловіками і жінками такого ж типу. Особи з атлетичною тілобудовою прагнуть домінувати в спілкуванні і стосунках. У цьому випадку проявляється взаємодія психологічних і соціальних факторів: з одного боку, люди з певним типом тілобудови можуть відзначатися своєрідними психологічними характеристиками, з іншого – може спрацьовувати механізм “самоздійснюваного пророцтва”: від людей з особливостями фізичної статури очікують певної поведінки і нав’язують соціальні ролі (як не згадати повсякденні позначення для людей з своєрідним типом фігури – “качок”, “хилак”, “секс-бомба” тощо).

Соціально-перцептивні уявлення про еталони зовнішнього вигляду і експресивної поведінки чоловіка і жінки в культурах “маскулінного типу” значно відрізняються від подібних уявлень в культурах “фемінного типу”. В етнопсихології культурами маскулінного типу вважаються культури країн Австралії, Австрії, Великої Британії, Німеччини, Ірландії, Італії, Японії, Мексики, Колумбії, Філіппін, Південної Африки, Швейцарії, Венесуели, США, Канади та ін. До фемінного типу відносять культури країн Чилі, Коста-Ріки, Данії, Нідерландів, Норвегії, Швеції, Росії та ін. На думку деяких дослідників, Україна також може вважатися культурою фемінного типу.

У численних дослідженнях гіпермаскулінна поведінка часто постає як форма опору расовим, етнічним чи класовим утискам. Чоловік, позбавлений інституційної чи економічної влади, застосовує фізичну силу або виявляє агресію як основні показники чоловічого. Деякі західні культурологи зазначають, що на противагу білим чоловікам, для чорношкірих і латиноамериканців спорт є передусім засобом отримання “поваги”. Британські робітники надміру акцентують на чоловічій силі й змальовують представників середнього класу ожіноченими “шттовхачами паперу”, оскільки їхнє особисте відчуття влади на робочому місці є надто непевним. Схожа реакція притаманна і австралійським працівникам, які зазвичай кидають сексуально забарвлені агресивні жінконенависні жарти як певний спосіб об’єднання проти менеджерів. Дослідники, які вивчають проблеми чорношкірих, запевняють, що до зростання серед чоловіків кримінальності, передусім з’являючись, призводять саме негативна маскуліність і домінування жінки в більшості чорношкірих сімей Америки. Також побутує думка, що сексуальна агресивність чорношкірих є формою протистояння расизмові в сенсі вираження певної влади.

Згідно з еталоном західної масової культури, худорлявість для жінок та мускулістність для чоловіків є бажаними рисами. На противагу попереднім епохам, новітні часи встановили стандарт жіночої краси – тонший, менш округлий тип тіла. Моделі, кінозірки та учасниці конкурсів краси стали худішими, тим часом як жіноче населення, навпаки, пог-

рубішало. За результатами американських досліджень, на відміну від чоловіків, які оцінюють себе в цілому, жінки більше звертають увагу на окремі частини свого тіла. Найбільш значущими у формуванні загального самосприйняття для жінок є оцінка стегон і грудей. Аналогічні результати були одержані і в українських дослідженнях. Жінок особливо хвилюють волосся, кисті рук, ступні, стегна, сідниці; чоловіків – руки, грудна клітина, геніталії.

Дівчата-моделі, що представляють моду, рекламу на обкладинках та плакатах, у журналах для чоловіків, а також актриси часто є досить нетиповими. Незалежно від того, яким саме чином склався сучасний еталон жіночої краси, виник ідеал – стрункість стану та пишність грудей. Дівчата, залежно від того, чи відповідають вони, чи ні цим вимогам, переживають покращання або погіршення свого самообразу та своєї самооцінки. Звісно, хлопці теж зазнають впливу бажаних стереотипів, старанно поширюваних засобами масової інформації. Образ високої, стрункої постаті з широкими плечима та вузькими стегнами так само переслідує і їх.

У зв'язку з тим, що фізичне “Я” має велике значення у різних формах поведінки людини (сексуальні стосунки, працевлаштування, відносини випадкові і сталі), людина намагається компенсувати свої фізичні недоліки. До таких компенсаторних засобів можна віднести застосування різного роду дієт, заняття спортом, (бодібілдинг, шейпінг), використання косметики й одягу. Часто розвиток однієї тілесної здатності відбувається за рахунок пригнічення та деградації інших. Тому для того, щоб охарактеризувати тілесний відповідник певної культурної практики, слід указати не лише на специфіковану нею рису тілесності, а й описати створюване нею тіло в цілому. Тілесність і уявлення про неї здійснюють принциповий – прямий чи опосередкований – вплив на формування самосвідомості й внутрішнього світу, на освоєння навколишньої реальності – природної й культурної, – на включення у світ людських відносин, на самореалізацію особистості у дії, комунікації, творчості.

Щоб зафіксувати тілесний відповідник (проекцію) окремої культурної практики, доцільно скористатися поняттям *флеш-іміджу*. Цей термін походить від англійських слів *flesh* – “тіло, плоть” та *image* – “образ”, тобто буквально означає: “образ тіла”. “Образ” тут, однак, не уявлення-картинка про тіло, а конкретна цілісність тих якостей та вправностей, котрі набуває людське тіло відповідно до тієї чи іншої культурної практики. Під флеш-іміджем розуміється репрезентація тілесністю культурних та екзистенційних значень, котрі у своєму зв'язку утворюють і транслюють певний тип людини. Цей тілесно відтворюваний і маніфестований флеш-іміджем тип має не лише комунікаційну природу. Він не тільки представляє одну людину іншій чи транслює усталений культурний зразок. Не менш вагома його регулятивна функція. Флеш-імідж підтримує людську особистість у певних функціональних координатах

буття, робить її тілесно готовою для певного способу життя, придатною для обраної нею справи і здатною виконувати її. Він визначає та фіксує тіло у відповідності з комплексом тих функцій, котрі потрібно виконувати людині, залученій до певної культурної практики. Отже, наприклад, маючи на увазі античну культуру, можна говорити про флеш-імідж воїна, ремісника, селянина, гетери, атлета, рудокопа тощо. Причому, як це впливає з феноменологічного аналізу тіла, флеш-імідж не можна зводити до простої статурності. Розвиненість м'язів має інколи менш суттєве значення, ніж якість шкіри, а динаміка тілесних рухів – поз, жестів та міміки – важить значно більше, ніж зріст чи повнота.

Головними тілесними репрезентаціями культурної реальності, які водночас складають основні композиційні елементи флеш-іміджу, є:

- вираз обличчя і його мімічне розмаїття (культурні маски обличчя);
- форма тіла, або зовнішній вигляд, зовнішність;
- рухи тіла, серед яких найбільшу вагу мають усталено значущі рухи, або жести, котрими маніфестується стан, прагнення й уподобання людини;
- тілесний стан, котрий у своїй сукупності й органічній єдності постає як вітальний тонус, а у конкретності складових – як тілесні переживання, безпосередні людські відчуття.

Кожна культура має та репродукує власний норматив тілесності. Це своєрідне нормальне тіло, котре охоплює широкий діапазон різноманітних соматичних якостей та особливостей, належність до якого робить людину в її індивідуалізованих ознаках тілесно нормальною. В межах тілесного нормативу тіло може бути кращим чи гіршим, дужим чи досить слабким, тим, що має істотні вади або позбавлене їх, – але у будь-якому разі воно визнається за нормальне тіло: прийнятне як для самої особи, так і для її оточення. Усе, що виходить за межі цього нормативу, утворює знівечене або вироджене тіло, тобто аномальну тілесність. Аномальне тіло є одним із найсуттєвіших проявів людської неповноцінності. Ставлення до нього культури не є однозначним.

Деякі тілесні дефекти роблять людину вигнанцем із людської спільноти, фактично ізолюють її від інших. Як далеко може зайти негативне ставлення суспільства до виродків, можна бачити на прикладі Спарти або фашистської Німеччини. У першій дитину після народження оглядали і, якщо виявляли значний тілесний дефект, скидали у прірву. В другій цілеспрямовано знищували калік із вродженими чи набутими органічними дефектами. Інші дефекти, навпаки, освячують людську особистість, сприймаються як сакральна відзнака. За стародавніх часів такого значення надавали, скажімо, епілепсії, котра сприймалася як “божа хвороба”. Епілептичний приступ асоціювався з трансом – екстатичним станом, у якому людина спілкується з богом.

Тілесна аномалія не тільки дискримінує чи підносить особистість. Часто культура створює для своїх потреб справжню індустрію навмисного скалічення. Прикладом може бути постать блазня, котрий саме

своєю потворністю розважає поважних осіб. Причому саме тілесна аномальність блазня немовби викреслює його із спільноти людей і дозволяє – як нелюдській істоті – вчиняти те, що для будь-кого іншого було б неприпустиме і викликало б його суворе покарання. Загальновідомою була індустрія виготовлення виродків для розваг за доби середньовіччя та Ренесансу (згадаймо бодай компрачикосів, описаних Віктором Гюго). Причому практика виготовлення виродків у ті часи була поширена від Китаю до Європи. Іншим прикладом експлуатації культурою тілесного дефекту є доля скопців. На сході вони виконували функції євнухів, що інколи забезпечувало їм неабиякий вплив навіть на долю цілих держав. Ще одне використання того ж дефекту знаходимо у Європі Нового часу, де вдавалися до кастрації, щоб зберегти висоту голосу співака. Як відомо, багато ушавлених італійських тенорів мали цю тілесну ваду.

Серед сукупності флеш-іміджів слід окремо виділити зразковий флеш-імідж – тобто тілесність, яка слугує зразком для соматико-вітальних орієнтацій людей. Ідеали мають не тільки інтелектуальну чи моральну природу. У своєму житті люди орієнтуються не лише на досягнення певного соціального положення, достатку, сімейного стану, творчого успіху. Однією з головних екзистенційних та суспільних орієнтацій є антропологічна орієнтація на жадане тіло. Людина прагне набутти престижної тілесної форми, котра робить її привабливою, підвищує її життєві шанси, сприяє соціальному успіху та самовдоволенню. Досягнення бажаного флеш-іміджу є одним із головних виявів особистісного розвитку. Немає розвинутої особистості без автентичної тілесності.

Для долі особистості зразковий флеш-імідж відіграє щонайменше дві головні функції. По-перше, він є одним з головним вимірів Я, тобто рефлексивної єдності особистості. Наявність у самовизначенні особи чіткого флеш-іміджу вказує на високий рівень її самоусвідомлення та особистісної консолідованості. Натомість відсутність вирізної флеш-організації свідчить про розпорошеність, неусталеність Я. Через власний тілесний вигляд особистість постійно змінює акти самоототожнення. Особливу вагу це значення флеш-іміджу має для жінки від часів перших цивілізацій. Скажімо, загалом єдина жіноча стать має істотно відмінні флеш-іміджі дівчинки, дівчини, жінки, матері, бабусі.

По-друге, зразковий флеш-імідж є не лише однією з інтенціональностей особистісного самовизначення, а й важливою формою усталеного буття, тобто життєвого здобутку людини. Через флеш-імідж особа не лише визначається у своїх прагненнях та самоусвідомлює себе. Ним вона має себе, покладає себе, захищає та відокремлює себе від інших. Зразковий флеш-імідж є одним із головних оформлень її буття.

Зразкова тілесність функціонує у суспільстві як один із найвагоміших і найпривабливіших ідеалів. Жінки, приміром, схильні сприймати власні груди меншими, ніж зразковий, ідеальний розмір, та набагато меншими, ніж розмір, який вони приписують ідеалу чоловіків. І хоча розмір бюста, якому віддають перевагу чоловіки, досить великий, він

все ж менший, ніж той, що приписують чоловічому ідеалу жінки. Вони точні в тому, що чоловіки віддають перевагу жіночим фігурам з великим бюстом, невеликою талією і вузькими стегнами, проте такий еталон створює дилему для багатьох жінок астеничного типу, оскільки великий зріст і вузькі стегна рідко поєднуються природним чином з великим розміром грудей. Цікаво, що жінки з великим бюстом теж незадоволені своєю тілобудовою і схильні використовувати коригуючі засоби.

Для чоловіків же вдоволення розміром власної грудної клітини є ще більш важливим аспектом образу тіла і самоповаги, ніж вдоволення розміром грудей для жінок. Бажання підкреслити м'язи торсу обумовлює популярність важкої атлетики, вживання білкових добавок з високою калорійністю, анаболічних стероїдів і, рідше, грудних імплантацій. Один з п'яти пацієнтів пластичних хірургів – особа чоловічої статі. Як правило, це чоловік, невдоволений власними м'язами. Інколи такі чоловіки вдаються до дієт, аби зігнати жир і підкреслити грудні м'язи. І хоча в 1990-ті роки ідеальний розмір жіночих грудей для чоловіків зменшився, чоловічий ідеальний розмір грудної клітини не змінився. За останні 30 років навіть іграшки чоловічої статі стали більш мускулистими, в окремих випадках більше, ніж природно можливо. Еволюція цих фігур свідчить, що ідеали чоловічого тіла поступово стають такими ж недосяжними, як і жіночого.

Наскільки старанно культура здатна культивувати зразковий флеш-імідж, можна прослідкувати на прикладі американського кінематографу. Дійові особи американських фільмів – це красені та красуні: бездоганно складені, енергійні, з правильними відкритими обличчями чоловіки, стрункі, привабливі, сексапільні жінки. Голлівудська зірка як чоловічої, так і жіночої статі є еталоном краси й чарівності. І від того, що практично всі примітні дійові особи фільмів мають незвичайно гарну зовнішність, у глядача мимоволі створюється уявлення про світ, у якому він живе, як про такий, що населений вродливою породою людей. Але поруч із цим феєричним явищем красенів та красунь існує справжня Америка з властивим їй масовим антропологічним типом. Цей тип не лише відрізняється від голлівудських зірок, він деколи просто-таки контрастує з ним (багато американських чоловіків чи жінок зазвичай мають надмірну вагу тощо).

За сталінських часів радянський кінематограф створив сонячний міф про “соціалістичну” дійсність. Порівняння голлівудських образів з антропологічним типом американця навіює висновок, що американський кінематограф створив не менш далекий від дійсності міф щодо людської тілесності й загалом сильної особистості (її волі, вправності, динамізму тощо). В особі голлівудської зірки ми зустрічаємо класичний приклад культивування зразкового флеш-іміджу. Надзвичайна популярність кінематографічних зірок пояснюється саме цією їх функцією: бути втіленням ідеалу, їх недосяжність для “звичайної людини” спричиняється не їх багатством чи славою. Вони унікальні й недосяжні перед-

усім тілесно, як маніфестації та живі уособлення зразкового флеш-іміджу (як і загалом зразкової людини). Люди мають їх за взірці власного життя: вони надихають людей на творення власної особистості й долі, й разом із тим – як це і личить зразкам, – залишаються у своїй досконалості недосяжними.

У США особистісні проблеми, пов'язані з викривленим сприйманням “фізичного Я”, стають дедалі актуальнішими, оскільки ожиріння значної частини населення стає не тільки медичною, але й соціальною проблемою. Приблизно 1% американок віком від 12 до 25 років (а особливо від 12 до 18 років) страждають від анорексії (страх перед зайвою вагою, відмова від їжі). Захворювання вважається досить серйозним, оскільки від 5 до 18% таких хворих помирає. На булімію (синдром переїдання і блювання) у США, за різними даними, страждає від 13 до 67 % жінок (зокрема, кожна третя дівчина-підліток). І хоча чоловіки теж прагнуть мати молоде й красиве тіло, це захворювання серед чоловіків набагато менш поширене: співвідношення між чоловіками й жінками становить 1:20. Булімія призводить до медичних ускладнень, проблем з нирками, зубами і травленням в цілому. Кількість харчових порушень поступово зростає і в інших країнах. Так, булімію в умовах клініки було виявлено у 5,1% японських жінок.

Причиною цього захворювання є, перш за все, усталені стандарти людського тіла. Вони стали важливим соціально-психологічним фактором провокації депресивних станів, оскільки існує висока позитивна кореляція між задоволенням зовнішністю і задоволенням собою. Соціальна оцінка через фізичні критерії породжує низку психологічних проблем, бо “фізичне Я” є важливою складовою “Я-концепції” та одним з критеріїв самооцінки. На сьогодні образ ідеального тіла часто є недосяжним: 85% жінок через біологічні обмеження не можуть відповідати еталонам тілобудови, пропонованих мас-медіа (сучасна “модель” тендітніша від середньостатистичної жінки на 23%!). Починаючи з 1920-х років, західним ідеалом жіночого тіла став “хлоп'ячий” силует. Американці вважають, що такий стандарт прийшов до них з Азії. Більшість культур віддають перевагу ідеалам тілобудови, що відображають чіткий сексуальний диморфізм. В сучасній західній культурі вони виражені як привабливість худорлявих жінок і V-подібних (мезоморфних) форм чоловічого тіла.

В цілому в американській психології вплив суспільних стандартів зовнішності на формування фізичного образу людини вивчається через дослідження ступеня задоволеності людиною своїм тілом. Міра задоволеності-незадоволеності визначається по-різному. Найчастіше використовується методика “Шкала ставлення до тіла”. Поширені також “масовий індекс тіла” або “коефіцієнт талія:стегна”. Використовують при вивченні стереотипів зовнішності й візуальні засоби. Оскільки незадоволення тілом є візуально суб'єктивним феноменом, використання візуальних стимулів має високу екологічну валідність. Досить поширеною є

методика, що включає 9 анатомічно прорисованих чоловічих і жіночих фігур від дуже худорлявої (1) до дуже повної (9). Учасників просять визначити власний і бажаний тип тілобудови. Запропоновано також низку шкал для вивчення порушень харчової поведінки, пов'язаних з викривленим сприйманням власного тіла.

Практично в усіх дослідженнях оцінки власного тіла у жінок виявляються негативнішими, ніж у чоловіків. Чоловіки частіше вважають себе привабливими. За свідченням американських психологів, як дорослі жінки, так і дівчата-підлітки вважають себе товстішими, ніж їх ідеал (чого не спостерігається у чоловіків). Вчені роблять висновок, що особи жіночої статі не задоволені власним тілом, оскільки відчують тиск суспільної думки, котра поціновує в жінці стрункість; чоловіки ж такого тиску не відчують.

Задоволення власним тілом не обумовлюється лише біологічною статтю. Не менш значущим фактором є гендерна орієнтація людини. Так, набагато вищий рівень невдоволення власною тілобудовою (різниця між оцінкою власного тіла і бажаного ідеалу) продемонстрували жінки фемінінного та недиференційованого типу, ніж маскулінні та андрогінні жінки. У них же набагато частіше зустрічаються порушення харчової поведінки. Вищий рівень негативних оцінок виявлений і у фемінінних чоловіків. Американські дослідники вважають, що, на відміну від традиційних поглядів, надзвичайно чутливими до культурних стандартів привабливості є саме чоловіки, і це пояснюється змінами в гендерних ролях. Тому порушення харчової поведінки не є винятково жіночою "проблемою".

Деякі кроскультурні дослідження оцінки стандартів тіла засвідчили, зокрема, що в американському суспільстві найбільш незадоволені власним тілом жінки – вихідці з Кавказу і чоловіки-азіати. Так, на відміну від американок, у яких схильність до порушення харчової поведінки обумовлена невдоволенням власним тілом та його реальною фізичною будовою, у японок таке порушення залежить від потреби в суспільному схваленні. Порівняльне дослідження молодіжного середовища, проведене експертами міжнародного агентства BBDO у 2005 році, засвідчило той факт, що показник вдоволеності власним тілом серед молодих росіян майже у 2 рази перевищує європейський рівень. В Росії 62% опитаних подобається власне тіло, тоді як у Європі їм задоволені лише 35%. Серед росіян 64% не соромляться з'являтися у купальному костюмі на пляжі (в Європі – 47%).

Певні типи тілобудови у масовій свідомості є більш або менш бажаними. Так, мезоморфний (атлетичний) тип тілобудови в описах отримує стійкі позитивні оцінки, тоді як ендоморфний тип (повні люди) здебільш характеризувався негативно. Ектоморфний тип (високі й худорляві) в оцінках посів проміжне становище. Отже, привабливим є той тип конституції тіла, який соціально схвалюється.

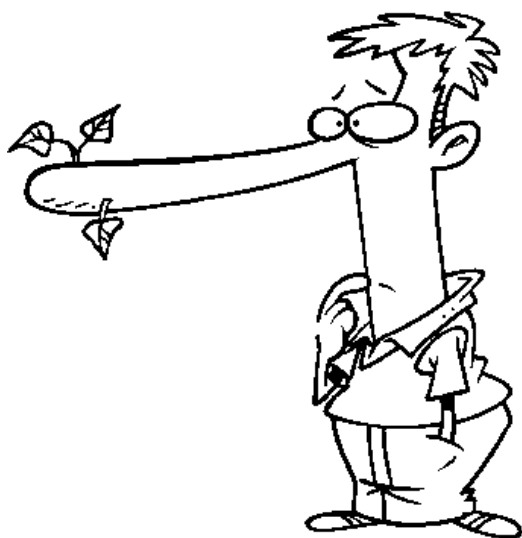
Сучасна культурна тілесна парадигма, хоч і має підстави бути під вирішальним впливом наукових і раціональних поглядів, продовжує демонструвати глибоко міфологічні риси і бачиться нам радше як рефлексія давніх і традиційних уявлень. Такими, скажімо, є дії по дороблянню, доліплюванню, вдосконаленню й дошתיкуванню тіла сучасної жінки. Нині в жіночому тілі (так само, зрештою, як і в чоловічому – останнє щораз активніше вводиться в акти тілесних трансформацій) може мінятися все – колір, форма, розміри, запах, фактура. Поряд з такими некардинальними косметичними заходами, як маски, масажі, використання парфуму тощо, а також й більш штучними діями по вдосконаленню фізичних даних, як-от: нарощування повік і нігтів, гальмування росту кутікули (шкірки навколо нігтя), вищипування, виголення (інколи фігурне), витравлення волосся практично на всіх зонах тіла, окрім голови, де його, навпаки, частіше фарбують, закручують, імплантують, видовжують (шляхом доліплювання волосини чи накладання штучних повік), ми стаємо свідками такого кардинального і самосвідомого хірургічного вдосконалення тіла, як збільшення губ, грудей, зменшення сідниць та стегон, потоншення талії, випрямлення зморшок, ліквідація розтяжок, усунення целюліту, вирівнювання зубів, зміна кольору очей (кольоровими лінзами) й створення кольорового обідка губ (шляхом косметичного татуювання). В аптеках продаються пластинки для рівного росту пальців ніг. У глянцевиx журналах рекламуються “нескладні” операції на обличчі по створенню ямочок на щоках. Новим віянням є вживання гормональних ліків, які б скоротили кількість місячних до одного разу на рік, аби тіло жінки не страждало від передменструальних синдромів (така терапія вважається не тільки безпечною, але й корисною).

“Еталонне” тіло стало в конфлікт з природою. Ми згадали тільки такі прийоми, маніпуляції та операції, які викликані естетичними, символічними потребами. Але, зауважимо, саме таке тіло – виголене, вилощене і “штукізоване” – вважається найбільш функціональним, впливовим, соціально привабливим і продуктивним. Це проявилось у загальній тілесно-візуальній орієнтації культури наприкінці ХХ – початку ХХІ ст., гасло якої – “любити своє тіло”, – особливо актуальне для дітей та підлітків, а також тих, хто має зайву вагу.

Середовище в деякій мірі немов би пропонує людині програми само-реалізації, прокладаючи контури її загальної стратегії. Проблема свободи в соціомікросвіті виступає як визначене багатство можливостей вибору й здібностей людини здійснити саме такий вибір, який вона вважає для себе оптимальним. Центральним питанням є можливість реалізації людиною права власності на своє тіло, свою тілесну самоідентифікацію та самодетермінацію в умовах культурних і соціальних трансформацій. Значні досягнення в медицині і біології ставлять людину перед численними спокусами “модифікувати”, “реставрувати” і, навіть, “реконструювати” власне тіло. Це можна зробити з будь-якою метою: для

компенсації якихось фізичних вад, досягнення сучасних естетичних ідеалів, пристосування до виконання якихось функцій і для будь-яких ще цілей. Різноманітність можливостей, які теоретично пропонує цивілізація сучасній людині у самоідентифікації і самодетермінації, дуже неоднорідна за багатьма підставами. Деякі з них є соціально-схвалюваними, до деяких суспільство ставиться терпимо, деякі не санкціонує і навіть забороняє. Це супроводжується чисельними конфліктами з морально-етичними, правовими, релігійними та іншими діючими соціальними нормами. Але теоретична можливість вдосконалити себе тілесно, а через це більш “успішно” самоідентифікуватись, вимагає від людини прагнення до здійснення цієї мети, іноді будь-якою ціною.

КУЛЬТУРА ТІЛЕСНИХ ЗАПАХІВ



*Людина начебто не дозволяє природі “водити себе за ніс”.
Майкл Стоддарт*

Яка роль природних людських запахів у повсякденному спілкуванні? Чому деякі народи приховують запахи власного тіла, у той час як інші використовують їх та насолоджуються ними?

Як відомо, комунікація за допомогою нюхових сигналів досить поширена серед тварин. Тим не менше спеціальні дослідження доводять їх важливість і у людських взаєминах. Неприязне ставлення до запахів власного тіла відображує той факт, що нюх у людини функціонує досить активно, але у “прихованій” формі, тому його сигнали остаточно не усвідомлюються. Сказати людині, що від неї тхне, – означає образити її. Про когось, хто викликає відразу, англійці кажуть просто “вонючий”, а німці – Ich kann ihn nicht riechen (я не переношу його запаху), а французи petit merdeux (лайно). Прагнення сучасної людини замаскувати свої природні аромати, замінити їх на “соціально бажані” говорить про певне емоційно-експресивне значення запахів у повсякденній реальності. Оскільки наші тіла мають безліч залоз, що продукують ароматичні секрети, здається малоймовірним, що вони повністю втратили своє сигнальне значення у сучасному житті.

Окрема галузь психології невербальної поведінки, що займається вивченням природних і штучних запахів, носієм яких є людина, – *ольфакторика* (від лат. olfactus – нюх), отримала свою назву у відповідності з

ольфакторною системою відображення, яка базується на нюхових відчуттях людини.

Запахи людського тіла у першу чергу утворюються у залозах, розташованих в анально-генітальній зоні, а також у секреторних залозах на обличчі, долонях, стопах та іноді на грудній клітині. Запахи накопичуються у роті та на вкритих волоссям ділянках тіла. Система запахів тіла і косметики, яка час від часу виступає безумовним невербальним індикатором індивіда, може слугувати додатковою характеристикою його іміджу. Співбесідника відштовхують запахи, які свідчать про тілесну занедбаність, надмірне захоплення парфумами, зловживання палінням, алкоголем.

Здавна відома “культура запахів” як специфічний засіб соціальної стратифікації, як характеристика функціонально-рольових взаємин індивідів, як засіб ідентифікації, встановлення тотожності, належності до однієї мікро- або макрогрупи. Проте ольфакторні сигнали виявляють свій диференційований вплив лише за певних умов, скажімо, в ситуації соціальної, сенсорної ізоляції, у контексті специфічних типів взаємодії, наприклад, інтимного спілкування між чоловіком і жінкою, догляду матері за дитиною, у ситуації лікар – хворий і т. ін. Цілком зрозуміло, що ці сигнали виконують роль додаткового індикатора загального рівня культури людини.

Природний нюх коригується правилами соціальної гри. Мистецтву підтримувати сприятливий ольфакторний імідж навчав цивілізація. Але норми соціальної репрезентації не залишаються незмінними – простір і час вносять свої поправки в їх становлення і розвиток. Роль, яку запахи відіграють у людському спілкуванні, суттєво різняться і від приналежності до певної етнокультури.

Етнологи зазначають, що найбільш сталий запаховий стереотип – запах “чужого” – це відомі із часів середньовіччя загальноєвропейські уявлення “*O foetor judaicus!*” (О сморід юдейський! – лат.), чеські народні уявлення про запах циган, вірування болгар про специфічний запах, притаманний туркам. Запаху “чужого” можуть набувати й маргінальні особи свого “соціуму”, які автоматично перетворюються на “чужих”. Специфічний запах зникає, якщо “чужі” уводяться в рамки “своєї” конфесії: охрещені іновірці “втрачають” притаманний їм особливий сморід.

Відомо, що мешканці Азії намагаються приховати пахвовий запах. Проте в деяких арабських країнах тілесний запах має в спілкуванні провідне значення. Араби толерантніше ставляться до запахів – неважливо, приємні вони чи ні, – аніж європейці чи англоамериканці. Араб не вагатиметься, перед тим як сказати приятелю, що в того неприємно тхне з рота, так само він може прокоментувати приємний запах чийого тіла. Араби під час бесіди постійно дихають на співрозмовників та очікують відчуття подих своїх друзів, а якщо він стримується, то вважають, що друг поводить себе так, начебто соромиться чогось. Можливість відчуття запах друга діє на них заспокоїливо. У деяких провінціях

Близького Сходу свати, запрошені подивитися на наречену для родича, іноді просять дозволити понюхати її. Їхня ціль – не в тому, щоб пересвідчитися в її охайності, скоріше, те, що вони шукають – якийсь стомливий аромат її гніву чи невдоволення. Араби вважають, що характер і запах взаємопов'язані.

Бурміси виявляють свої афекти, притискаючись ротами й носами до щок і потужно вдихуючи запах один одного. Аборигени Самоа виявляють свої афекти також доторкуючись носами і нюхаючи один одного. Американці ж, навпаки, підтримують дистанцію і пригнічують нюх.

Існує багато технік по догляду за шкірою, за порожниною рота, гігієни, способів задоволення природних потреб. Міські жителі намагаються знищити наслідки зіпрілості людини шляхом використання різних парфумів. Сільські жителі настільки тонко не відчують запаху поту. Піт людського тіла асоціюється ними з важкою фізичною працею, з урожаєм, який є ціллю всіх їх трудів. Селяни дивуються тому, що міські представники зневажливо ставляться до запаху поту тіла людини. Людина працює щоденно біля землі, худоби, птахів, і вони для неї є її середовищем, світом. Сільська людина сприймає всі запахи, так ненависні міській людині, як запах землі, яка годує людину. Адже відомо, що “у поті чола будеш здобувати свій хліб”, – сказав Бог Адамові [Буття 3: 19].

Ставлення до запаху поту як до чогось неприємного типово для сучасної культури великого міста. Однак у деяких традиційних культурах існують навіть особливі ритуали передавання поту іншій людині. Так, у гіджінгалі – одного з австралійських племен – чоловік, прощаючись з іншим чоловіком, потирає руками у себе під пахвами, а слідом за цим – натирає запахом свого поту боки приятеля. У процесі трансого танцю у бушменів танцюючі переносять свій піт з пахової області та з обличчя на хворого. Окрім цього – бушмени натирають руки об голову і переносять запах свого волосся на інших.

У деяких культурах можна спостерігати особистісне ототожнення себе з запахом поту. Люди вірять, що запах поту, переданий разом з благами побажаннями, може реально допомогти іншій людині, надаючи їй нові сили. Антропологи спостерігали, як жінка айпо (одне з племен папуасів на Новій Гвінеї) допомагала іншій в роботі: для цього вона регулярно терла листком папороті у себе під пахвами і потім вдаряла їм працюючу жінку. А в російській культурі вірили, що запах поту є найважливішим компонентом любовної магії. За народними повір'ями, аби повернути до себе бажану жінку, чоловік мав гарненько спітніти, обтерти піт хусткою та утерти нею улюблену жінку.

В японській культурі запах поту традиційно розглядається як щось неприємне. Правда, при цьому слід враховувати той факт, що більшість корінних мешканців Японських островів позбавлені запаху поту. Запах поту вважається настільки нестерпним, що молоді чоловіки, від яких тхне потом, звільняються від військової служби. Нам це може здатися неймовірним, однак така природна з точки зору кожного європейця

особливість фізіології розглядається японцями як серйозний “дефект” такий як плоскостопість чи епілепсія. Уявіть тепер, скільки сил і мужності повинні проявити японці при спілкуванні з європейськими колегами, адже навіть звичайне рукостискання може залишити на руці іншої людини легкий запах вашого тіла!

Окремі архаїчні уявлення, пов'язані з потовими виділеннями, збереглися і в деяких європейських народів. Так, в окремих районах Австрії та в країнах Середземномор'я молоді чоловіки під час танцю розмахують перед своєю партнеркою носовою хустинкою, попередньо провівши нею у себе під пахвами.

Говорячи про запах тіла, слід виділити декілька вихідних складових компонентів запаху. Перший компонент – це індивідуальний біологічний запах, пов'язаний з генотипом людини. Другою складовою індивідуального запаху є речовини, які людина отримує з їжею і питвом, а третьою – парфумерні вироби, якими вона користується.

Ставлення сучасної людини до запахів тіла досить негативне. Тим часом людина, мабуть, не може без них обходитися. За історичними відомостями, Наполеон надавав перевагу природному запаху тіла над усіма парфумами. Саме запах жіночого тіла діяв на нього особливо збудливо. Повертаючись з чергового походу, він посилав Жозефіні лист із нарочним: “Іду – припиняй митися”. Один з найдавніших у світі еротичних віршів, створених 4500 років тому в Шумері, оспівує тілесний аромат жіночого тіла. В історичних пам'ятках епохи Відродження (у вигляді листів), дослідники неодноразово фіксували факти, де чоловік або коханець просить дружину або кохану почекати ще два дні й не митись, оскільки він скоро повернеться з далекої подорожі. Запах людського тіла асоціювався з природністю і викликав статевий потяг.

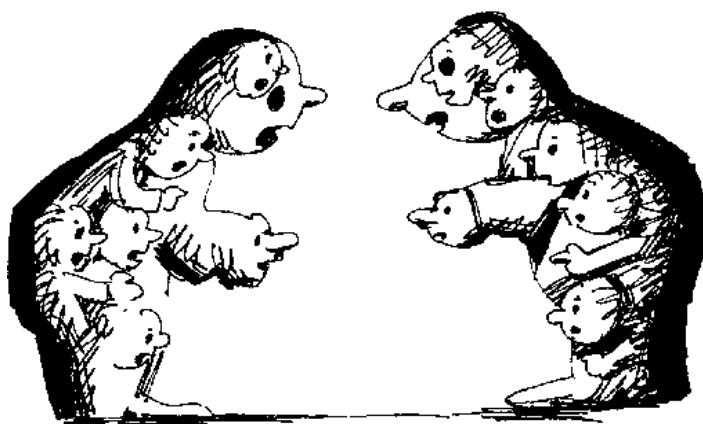
Отож, зазвичай вважається, що запах людини – це запах її поту. Насправді піт абсолютно не має запаху. Запах же з'являється в силу існування у людини особливих мікроорганізмів, що переробляють піт у жири. Істинний же наш запах виробляють особливі залози, розташовані під пахвами, навколо сосків, на голові, близько очей, навколо ануса і на лобку. Виділений ними маслянистий секрет має запах мускусу. У жінок під час місячних і в стані сексуального збудження він посилюється.

Існує поширена думка, що деякі запахи справляють явно еротизуючий вплив або сприяють синхронізації деяких фізіологічних реакцій подружньої пари. Наші сексуальні симпатії й антипатії залежать від феромонів – виділених геніталіями пахучих речовин, що викликають в особи протилежної статі статеве збудження. Існування феромонів поки залишається гіпотетичним, хоча і щосили експлуатується парфумерною і косметичною промисловістю (випуск так званих атрактантів, пахучих синтезованих речовин, аналогічних природним тілесним феромонам). Стверджується, що використання подібних засобів посилює приналежність у протилежної статі на несвідомому рівні.

Легенди про чарівну силу запахів – атрибут будь-якої культури. Сагайдак індуїстського бога кохання Ками був наповнений квітами замість стріл. Афродіта змушувала людей закохуватися один в одного за допомогою пряних ароматів. У стародавньому Єрусалимі дівчина клала собі в черевики трохи мирри, і, якщо їй подобався молодий чоловік, вона намагалася непомітно доторкнутися до нього кінчиком туфлі. Вважалося, що так можна викликати пристрась. І дійсно, запахи можуть спонукати крайнє тяжіння до особистості, що виділяє приємний аромат.

Ольфакторні стереотипи, як і інші невербальні поведінкові коди, змінюються на різних етапах людської історії. Їх монтування залишає видимими шви культурних запозичень, а вироблені на їх основі соціальні норми часто нагадують штучний конструкт.

ЕТНОКУЛЬТУРНЕ ПОГЛЯДОЗНАВСТВО



*Людський погляд змагається з прямолінійною точністю кулі.
Хосе Ортега-і-Гассет*

Пояснити з науково-психологічної точки зору силу й владу, якою володіє людське око, досі є справою досить скрутною. Дослідники невербальних комунікативних сигналів висувують з цього приводу декілька припущень. Деякі вважають, що вже від народження ми сприймаємо людські очі як об'єкт непереборної зацікавленості. Контакт очей є першим, доступним навіть немовляті, засобом спілкування. Інші стверджують, що наша готовність відповісти поглядом на погляд інстинктивна і є елементом життєво важливих моделей поведінки. Треті доводять, що значення зорового контакту усвідомлюється людиною із надбанням певного життєвого досвіду й невдовзі ми без ускладнень читаємо в очах інших симпатію чи антипатію до себе. Так чи інакше, але сам факт значущості візуального контакту в процесі комунікації очевидний.

У багатьох дослідженнях підкреслюється обумовленість патернів поглядів соціокультурними настановами, етикетним вихованням. Відомо, що погляд не однаково трактується в різних етнічних спільнотах. Етнопсихологи, які вивчають ці питання, поділяють людські цивілізації на "контактні" й "неконтактні". Людина, яка мало дивиться на співрозмовника, здається представникам "контактних" культур нещирою і холодною, а "неконтактному" співрозмовникові "контактний" здається причепливим, нетактовним, навіть зухвалим.

У "контактних" культурах, до яких належать головним чином південні народи – іспанці, італійці, португальці, латиноамериканці, араби, – контакт очей під час розмови несе більше функціональне навантаження. В арабів, приміром, дітей змалку спеціально навчають під час розмови дивитися людині прямо в очі. Інший погляд вважається невві-

чливим. До речі, дослідження, проведені в США, засвідчили, що навички використання погляду в спілкуванні, засвоєні в дитинстві, протягом життя майже не змінюються, навіть якщо людина потрапляє в інше національне середовище.

У “неконтактних” культурах, до яких можуть бути зараховані скандинави, інші народи півночі Європи, а також японці, індійці та пакистанці, здавна роздивляння людини, особливо незнайомця, вважається зухвалістю, ознакою зневажливої чи навіть брутальної поведінки. Спрямований прямо в очі погляд росіян сприймається багатьма східними народами як нахабство, а відведення представниками цих народів очей убік сприймається росіянами як сором’язливість чи небажання бути щирими. Хоча, як бачимо, це зовсім не так. Не завжди варто пильно дивитися не лише на незнайомих людей, але й на речі (особливо в країнах Сходу та півдня Європи), бо господар неодмінно захоче цю річ подарувати.

Іноді культури різняться за тривалістю контакту очей, а не за частотою (приміром, шведи дивляться рідше, але триваліше, ніж англійці). Іноді на відмінності між культурами вказує те, де спостерігається пильний погляд (приміром, у громадських місцях). У деяких культурах існують правила відносно того, на кого дозволяється, а на кого не дозволяється дивитися (приміром, не прийнято акцентовано роздивлятися інвалідів та неповноцінних людей). Індіанці племені навахо вчать дітей взагалі не дивитися на співрозмовника. У південноамериканських індіанців племен вітуто і бороро співрозмовники дивляться у різні боки, а якщо промовець звертається до великої групи людей, він має повернутися до них спиною та спрямувати свій погляд углиб оселі. Японці під час розмови дивляться зазвичай на шию співрозмовника таким чином, що очі і обличчя партнера по спілкуванню знаходяться у полі периферійного зору. У інших народів таке правило розповсюджується лише на певні випадки спілкування. Так, у кенійського племені луо зять і теща під час розмови мають повернутися один до одного спиною.

У цілому в більшості західних культур вважається важливим під час спілкування фіксувати погляд на тих, до кого звертаєшся. Якщо оратор не дивиться слухачам у вічі – він сприймається як нещирий. В африканській й афроамериканській культурах контакт очей – зовсім не обов’язковий атрибут комунікації. Коли темношкірий говорить з білим, він зазвичай не дивиться йому у вічі. Така поведінка може вказувати як на те, що він визнає перевагу білої людини, так і на те, що він ігнорує диктат білої людини та її культури. Білі дивляться на партнерів частіше, ніж афроамериканці, і ця відмінність особливо помітна в осіб наділених владою. Така тенденція, як зазначають антропологи, може призводити до непорозуміння між расами. Як свідчать деякі дослідження, афроамериканці та білі в розмовах один з одним можуть змінювати звичні патерни поглядів.

За характером контакту очей відмінності спостерігаються навіть між америанською та англійською культурами. Американці дивляться в очі співрозмовнику тільки щоб переконатися, що той їх слухає. В аналогічних цілях англійці дивляться в обличчя співрозмовнику, періодично моргаючи. У Росії пильний погляд убик мовця – ознака гарного тону і виховання. Однак росіяни дивляться на партнерів пряміше й триваліше, ніж англійці, тому, потрапляючи в Англію та дотримуючись традицій рідної культури, вони ризикують потрапити в незручне становище. Втім, прямий тривалий погляд типовий для датчан і шведів, і за цим показником вони іноді навіть перевершують росіян.

У культурі народів Далекого Сходу (наприклад у японців) випрямлена при сидінні спина і злегка нахилена вперед голова з прикритими очима означають пильну увагу і глибокий інтерес до того, що повідомляє співрозмовник. Непідготовлений до цього лектор-європеєць може відчувати глибокий дискомфорт при вигляді такої повністю відстороненої, з точки зору європейських стандартів, студентської аудиторії. У багатьох ієрархічно жорстко структурованих суспільствах людям з низьким статусом заборонено піднімати очі на високопосадовців (країни Передньої Азії). В азіатських культурах подібна поведінка вказує на повагу. Коли керівник говорить щось своєму підлеглому, у тому числі й неприємне, останній схиляє очі та всміхається, підтверджуючи тим самим зверхність керівника та його право на догану.

Заборона на погляд може носити ґендерний характер. У деяких культурах (араби, турки, грузини, вірмени) чоловіки можуть прямо дивитися в бік як чоловіків, так і жінок, а прямий погляд жінки в напрямку до чоловіка вважається абсолютно неприпустимим. У арабів, турків, багатьох кавказьких народів така поведінка тлумачиться як провокуючий сигнал. При спілкуванні з чоловіками жінкам пропонується опускати очі або дивитися на співрозмовника ковзаючим поглядом, не затримуючись довго на його обличчі. Від азіатських жінок не чекають, що вони будуть дивитися прямо в очі чоловікам, а від чоловіків, – що вони будуть дивитися в очі жінкам. Це дозволяється лише подружнім парам. Але й тоді чоловік має право дивитися у вічі жінці, а жінка – ні. Вважається, що прямо в очі чоловікам дивляться лише жінки легкої поведінки. А от в Америці мужчину, котрий довго дивиться у вічі іншому чоловікові, можуть зарахувати до гомосексуалів. Погляд, кинутий на об'єкт бажання, – це, безперечно, прискіпливий погляд (англійською це зветься *gaze*), бо він ретельно вивчає свій об'єкт до найменших дрібниць.

З позицій більшості європейських культур, відкритий прямий погляд є ознакою відсутності провини. Але не в усіх суспільствах такий погляд допустимий в спілкуванні зі старшими або більш поважними людьми. Тому вчитель, який намагається встановити "винного" серед учнів в багатонаціональному класі (наприклад, якщо там одночасно навчаються німці, турки і пуерторіканці), повинен враховувати з представником якої національності він має справу. У ряді культур існує жорстка забо-

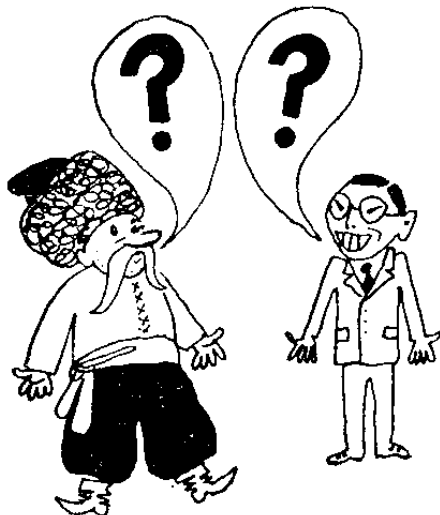
рона на прями́й погляд в обличчя старшому. Відомий випадок, коли вчителька американської школи покарала ні в чому не винного учня, прийнявши його похилений погляд за ознаку провини. Надалі інцидент отримав продовження, бо хлопчик поскаржився батькам. Ті попросили розібратися в ситуації директора школи. Дізнавшись, яким чином вчителька визначила винуватого, батьки пояснили, що їх син добре вихований, пуреторіканській етикет суворо наказує дітям опускати очі, коли до них звертається вчитель. Те, що вчителька приняла за прояв провини, насправді було проявом почуття поваги до неї.

Українці підморгують, аби на когось чи на щось звернути увагу, натякнути, покепкувати; англійці ж (чоловіки) таким мімічним жестом супроводжують вітальні фрази або й уживають його замість вітання, а в багатьох східних культурах підморгування вважається поганою звичкою і може образити людину.

Проте, слід зазначити, що серед етнокультурних і безпосередньо контекстних правил зорового контакту існують і безперечно універсальні. Так, наприклад, надмірний візуальний контакт (настирливе розглядання або часті підглядання) зазвичай сприймається як намагання підкреслити свою перевагу чи претензії на зверхність, відсутність поваги, загроза або прихована агресивність, бажання принизити. Недостатній візуальний контакт розцінюється як свідчення неувagi, небажання проявляти повагу, як нещирість співрозмовника, наявність у нього нечистих помислів чи прояв сором'язливості. Ухилення від зорового контакту, коли людина опускає очі, зазвичай сприймається як визнання чужої переваги та є свідченням покірливості.

Людина приділяє іншій більше зорової уваги за наступних обставин: особи знаходяться на достатньо великій відстані одна від одної; бесіда має досить абстрактний характер і не зачіпає проблемних питань; людина зацікавлена співрозмовником та його думками і реакціями; партнер ставиться до свого візаві із симпатією чи любов'ю; людина намагається домінувати над іншою чи прагне чинити тиск; коли людина залежна від іншої, а та ніяк не бажає виявляти участь і чуйність. Людина зведе зоровий контакт до мінімуму, якщо: вона та її співрозмовник знаходяться поруч; вони обговорюють добре відому або важку тему; людину не цікавлять реакції співрозмовника; вона ставиться до співрозмовника без симпатії; має більш високий статус; є інтровертом чи страждає від якогось психічного захворювання.

Спілкування між людьми буде більш активним і продуктивним, якщо характер візуального контакту, встановленого між ними, відповідає потребам кожного із співрозмовників в даній конкретній ситуації. Англійські психологи експериментально довели, що для встановлення партнерських стосунків треба дивитися прямо в очі партнеру від 30 до 60 відсотків (за американськими даними, до 70 %) часу розмови, контакт очей має періодично повторюватися, триваючи 1-7 секунд.

ЕТНОВАРІАЦІЇ ПРИВІТАЛЬНИХ ЖЕСТІВ

*Без жестів найгарніше обличчя маловиразне.
Готхольд Ефраїм Лессінг*

Спілкування людей розпочинається, власне, з вітання. В українців воно становить досить значний ритуал, який включає і жести, і міміку, і фізичні контакти, і словесні формули. Кожний компонент привітання містить у собі глибокий сенс і вплетений у канву давніх вірувань та світоглядних уявлень українців, співвідносячись з особливостями їхнього національного характеру. У цьому розумінні найбільш показовим є рукостискання, яке у різних комбінаціях з іншими засобами благозичливості побутує в широкому етнокультурному ареалі.

У гносеологічному плані рукостискання належить до одного із засобів фізичних контактів, регламентованих етнічними стандартами і нормами звичаєвого права. Відповідно ж до світоглядних уявлень українців будь-яке фізичне доторкання (чи то потиск рук, поплескування по плечу або погладжування по голові) пов'язане з вірою в його магічну силу – здатність до передання як позитивних, так і негативних дій. Виходячи з цього, люди регламентували і самі доторкання, і норми відстані між ними, що контактували. Якщо це був родич або добре знайома людина, від якої не могла виходити небезпека, дозволявся не просто потиск руки, а й інтимне доторкання – цілунок. Останні не обмежувалися лише з боку дітей, бо діти, за повір'ям, вважалися “чистими”, не здатними принести лиха.

Наскільки вагомими для взаємодії людей символічні жести в ситуації зустрічі або прощання, свідчать як етнографічні описи носіїв певних традиційних культур, так і сучасні спостереження в так званому цивілізо-

ваному світі. Як правило, загалом, під час привітання і прощання подаємо руку, стискаємо долоню і потрясаємо нею. Це не універсальний елемент ритуалів привітань і прощань. Привітальні жести дуже різноманітні в різних культурах. Але їхня функція і правила, яким вони підпорядковані, подібні у всьому світі. Подають руку в привітанні також папуаси з племен кукукуку, войтапмін, при чому протягують для привітання долоню внутрішньою стороною догори, як це роблять жебраки. Цей привітальний звичай широко розповсюджений в Африці, наприклад, серед нілото-хамітів (мосаїв), банту й серед бушменів. У баяночів у Західній Африці партнерові простягають правицю і в цей час лівою рукою беруть його за лікоть. Крім того, подавання руки описано в ескімосів, індіанців з Гватемали та мешканців Центральної Азії.

Єгиптяни і еменці вітають один одного одним й тим самим жестом, який нагадує віддавання честі нашими військовими з тією лише відмінністю, що в арабському жесті долоня прикладається до лоба і повертається до того, кого вітають. Китаєць у минулому, зустрічаючи іншого, потискував руку самому собі, у наш час він робить легкий уклін або кивок головою чи потискує руку, якщо вітається з іноземцем (за західним взірцем).

В Японії під час зустрічі словесне вітання супроводжується церемоніальним укліном, глибина котрого залежить від віку і стану обох сторін. Застосовуються три види поклонів: найнижчий – “сайкейрей”, середній – під кутом 30°, і легкий – під кутом 15°. Ще коли мати за японським звичаєм носить немовля у себе за спиною, вона з кожним поклоном примушує кланятися і його, даючи йому тим самим перші уроки шанування старших. Як зазначає знавець японської культури Всеволод Овчинников, почуття субординації вкорінюється в душі японця не з моралі, а із життєвої практики. Він бачить, що мати кланяється батькові, середній брат – старшому братові, сестра – всім братам незалежно від віку. До того ж це не просто жест. Це визнання свого місця і готовність виконувати зумовлені цим обов'язки.

Іранці під час зустрічі на знак глибокої поваги потискують один одному руки, потім прикладають праву руку до серця (до того ж молодший або нижчий за статусом, якщо його не привітали рукошестисанням, лише прикладає руку до серця). У Таїланді не прийнято потискувати руки під час зустрічі: руки складаються “хатинкою” перед грудьми, і людина вклоняється. У Саудівській Аравії, якщо гостя запрошують додому, після обміну рукошестисаннями господар кладе гостю ліву руку на праве плече і цілує в обидві щоки. Жителі Тибету вітаючись знімають головний убір правою рукою, ліву закладають за вухо і при цьому висовують язик.

В басейні ріки Конго існує звичай подавати один одному обидві руки і, схилившись, дуги на них. У племенах, що мешкають біля озера Танганьїку, вітання починається з того, що при зустрічі плескають один одного по животу, потім вдаряють у долоні і обмінюються рукошестисанням.

ням. Жителі Судану на знак вітання подають один одному руки, потім кожен цілує власну долоню і подає іншому назад. У папуасів племені дурум дані вітання може здійснюватися у формі взаємного обхватування зап'ястя, фіксації руками стегон або плечей. У айпо, дарібі і деяких інших племен Нової Гвінеї літні жінки і дорослі чоловіки вітають чоловіків-одноплемінників, погладжуючи рукою по мошонці рухом знизу вгору.

Цей перелік лише кількох жестів привітань у різних культурах не може бути підставою для якоїсь етнографічної інтерпретації, він повинен лише унаочнити, що подібність форми і значень не дає нам ключа для інтерпретації чи можливості порівняння. Символічні жести, особливо жести привітань, не використовуються самостійно (принаймні, у нашому культурному просторі), лише як жести рук, а супроводжуються словами, мімікою, і часто саме положення тіла є складовою ритуалу привітання. Оскільки ми маємо справу радше з жестово-вербальним комплексом, то, опрацьовуючи символічні жести, жести привітань, належить звернутись до складного культурного контексту – тим більше, що обставини привітання теж мають значення і впливають на його перебіг.

Проста інтерпретація привітальних жестів, яка напрошується сама собою, полягає в тому, що жести привітань і прощань, посідаючи те саме місце в структурі поведінки, стають кінетичними позначками часу – тобто, рухово (і вербально) виражають початок і кінець, наприклад, зустрічі і можуть мати ту саму форму, а рух може бути організований згідно принципів ритуалу (зокрема, зустрічі), до якого вони належать. Однак, таке тлумачення неповне, воно небагато говорить про те, чому саме цей, а не інший рух ужито для вираження певних смислів.

Жести вітань і привітань загалом супроводжуються дотиком долоні, плеча, поданням руки, часто поклоном і мімікою, а, отже, дозволеним порушенням межі особистого простору, входженням в світ іншої людини. Міміка є кордоном, який або допускає до особи, або ж не дозволяє входження в її внутрішні стани. Поза тим, сама жестова комунікація створює необхідність безпосереднього контакту адресанта й адресата, необхідність огляду і взаємного спостереження. Отже, першим моментом привітань і будь-якої інтеракції є погляд на обличчя та відповідну міміку. Обличчя є тією частиною тіла, на яку насамперед падає погляд сторін, що беруть участь у спілкуванні і бачать одна одну. В жестовій комунікації беруть участь губи, очі, повіки, брови, чоло, щоки, язик і голова як цілість.

У східних слов'ян переплетенням рук твориться побратимство, духовна спорідненість. Будь-який дотик, потирання при вітанні, плескання по плечі чи торкання носами повинно поєднувати, створювати зв'язок. Це також завершення певного стану: затвердження домовленості, кульмінаційний момент заручин, заключення миру, припинення бойових дій, прощення і т. ін. Тут тілесна єдність проектується на суспільні відносини.

Не завжди зв'язок, встановлений поданням руки, робить партнерів рівними – він може також їх ієрархізувати: якщо рука одного з партнерів розташована долонею догори, а рука іншого знаходиться в ній долонею донизу, то це демонструє прагнення до домінування того другого, і, відтак, покірність першого.

Сам акт подавання руки містить три моменти, які легко помітити: відкриття, зіткнення і стискання долоні. Отже, маємо спробу усунення межі (тобто налагодження контакту), її подолання (відкриття долоні) і позитивне закриття долоні, що завершує сам акт вітання, перехід межі і ліквідацію дистанції (часто тільки формальну). Момент переходу (інакше кажучи, особлива ситуація переходу межі), якщо подання руки не виконане належним чином, сприймається як потиск “в'ялої риби” або “потиск кінчиків пальців” – ненормальний стан, який викликає негативну реакцію. Довідники з етикету напучують не подавати руки ані слабочинним рухом, м'яко і розлізло, ані надто напружено, подаючи для потиску лише кінчики пальців. Не слід також розчавлювати праву долоню партнера і настирливо нею трясти. Отже, потрібно подавати долоню повним рішучим рухом, при цьому потиск повинен бути виразним, але коротким і не надто міцним. Слова, сказані під час привітання, повинні відновити порушений лад, вони є ритуалізованими формулами, які сакралізують акт привітання.

У більшості сучасних західних країн рукостискання зараз використовується нечасто. Як правило, лише в особливо урочистих офіційних випадках. Це тенденція новітнього часу. Французи, наприклад, ще двадцять років тому здоровкалися за руку завжди й з усіма. А в наші дні – зазвичай лише при першому знайомстві, при офіційному представленні. Але тоді вже здоровкаються за руку і з чоловіками, і з жінками, що в нашій культурі якось не дуже прийнято.

Загалом вітання не може міняти правил, воно повинно відбуватися точно визначеним способом. Румунський дослідник ритуалістики Мірча Еліаде зазначає, що будь-яка людська дія стає успішною остільки, оскільки вона точно повторює дію виконану на світанку “історії” предками, героями або богами. Метою цього повторення є прагнення пересвідчитись у тому, що акт відбуватиметься нормально, тобто згідно з архетипним першовзірцем. Кожна така дія є водночас церемонією, оскільки вводить людину в сакральну сферу, і є входженням у реальність. Порушення ритуалу обумовлюється табу і загрожує навіть вилученням людини з певного кола осіб, що пов'язане з бажанням даної групи зберегти самототожність.

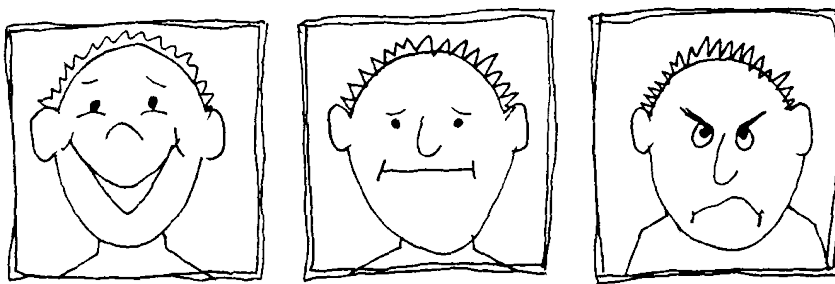
Характер рухів під час привітання теж повинен посилювати стверджувальний і позитивний характер стосунків. Під час привітання руки спочатку виконують рух догори, а потім додола. Рух угору часто супроводжує афірмативні дії. Руки догори – жест тріумфу, перемоги і привітання. Міміка теж підпорядкована правилом опозиції верх-низ.

Навпаки, всі ситуації, пов'язані з невдачами, смутком, приниженням супроводжуються рухами додолю. Це досконало ілюструють фразеологізми, які висловлюють відмову від намірів, покору: руки опадають, опустити руки, заламувати руки, розвести руками, махнути на щось рукою (рух донизу). Скорбота виражається "заламуванням рук", складанням рук, а це трапляється після втрати дорогої особи, з жалю, при розчаруванні, під час похорону, у жаху.

Однак не завжди жест піднятих рук має афірмативний характер. Вирішальною для правильної інтерпретації піднятих рук є ситуація, в якій це відбулося, міміка, що її супроводжує, і положення всього тіла. Це також стосується рухів "додолю": наприклад, у благальному жесті, у жахові руки підносять грішники.

На форму і спосіб привітання впливає і те, кого ми вітаємо (член сім'ї, сторонній), місце (туристичний маршрут, дім) та обставини. Але й тут складові елементи жестів привітань і їх послідовність не можуть бути довільними.

У розглянутих жестах привітань чи, радше, структурних елементах цих ритуалів виразно простежується, що поведінковий елемент не так важливий, як цілісність дії, потрактовуваної як привітання. Жест подання руки є частиною більшого комплексу, а саме – ритуалу привітання чи прощання. Сам по собі він не має жодного значення, з'являється в конкретній ситуації, яка, власне, надає жестові значення. Оскільки між змістом жесту і його формою не існує тривкого, наперед визначеного зв'язку, відношення поєднання стає відношенням символізування певних ідей, таких, як зв'язок, підтвердження, згода, бажаних для налагодження комунікації або її руйнування.

ПОСМІШКА ТА СМІХ ЯК КУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ

*Посмішка – недорогий спосіб виглядати краще.
Чальрз Горді*

Посмішка – вираз обличчя, губ та очей, прояв прихильності, вказує на гарний настрій, схильність до сміху чи виявляє задоволення, привітання, доброзичливість. Може мати багатозначне, або навіть негативне призначення – відбивати іронію, насмішку (глузування).

Усмішка, як і сміх, в своєму глибинному значенні є виявлення самої людини, її внутрішнього світу, забарвленості почуттів і настрою. Вони, як дія, є природнім актом, що супроводжується певними соматичними рухами і змінами, а за змістом, за наповненістю – це соціокультурне явище. Можна виділити кілька рівнів прояву усмішки (сміху). По перше, – це фізіологічна реакція на подразнення, наприклад, лоскотання. Другий рівень – психосоматичний: посмішка (сміх) як наслідок нервового збудження, як реалізація захисного чи іншого інстинкту, вітальних потреб. На третьому рівні посмішка – це плід вищих емоцій: радості, ніжності, гордості, здивування тощо. Четвертий рівень – чуттєво-інтелектуальний. Як приклад – усмішка дружньої симпатії, любові до ближнього, самооцінки, успішного (чи навпаки) пізнання. Усмішка на всіх рівнях, звичайно, соціолізована, але на третьому і четвертому – вона обов'язково ціннісно орієнтована, відбувається в певному культурному контексті безпосередньо, а не опосередковано.

За своїми змістовними витоками і спрямованістю усмішка може бути внутрішньо і зовнішньо орієнтованою. В першому випадку вона виникає без зовнішніх, на момент її появи, причин і подразників, із глибини свого “я”. Це усмішка спогадів, самооцінки, відтворення почуттів. Вона в собі і замкнена на себе. Другий тип усмішки – наслідок впливів зовнішніх безпосередніх поточних чинників, орієнтований на зовнішні явища, події, на інших людей, тобто виходить за межі самості, за межі “Я”. При цьому можливі варіанти пасивного, споглядального і активного сприйняття зовнішнього. До першого належить, наприклад, усмішка естетичної і етичної спрямованості: від захоплення красою якогось природного явища, насолоди від музики, милування дитячим спілку-

ванням або від схвалювання певних вчинків дорослих. Активна зовнішньоорієнтована усмішка супроводжує безпосередню участь особи в подіях, має певний вплив на оточення, спонукає до відповідних реакцій інших людей. Наприклад, усмішка, що викликає зустрічну, чи сприяє налагодженню стосунків, або руйнує стереотипи мислення і поведінки.

Усмішка, адресована іншим, виконує комунікативну функцію, як запрошення до діалогу, як вираз відкритості, довіри, симпатії. Вона долає відчуження, сприяє порозумінню і зближенню людей. Разом з тим, буває, що усмішка (сміх), навпаки, з певною метою приховує сутнісні характеристики, думки, емоції, наміри людини. Це удаваний, облудний, іноді підступний, сміх, псевдопосмішка-маска. Особи з такою посмішкою зачиняються в собі, відсторонюються від інших, або, навіть, маніпулюють ними, а їх нещирість часто-густо стає зрозумілою оточуючим. Особливим драматичним різновидом такої удаваності є посмішка при нещасливому коханні, або при складностях, що виникають у закоханих, чи при згасанні почуттів.

Фахівці говорять про так звані “етикетні усмішки”, які віддзеркалюють культурно-специфічні нормативи виявлення емоцій і відносин у процесі спілкування. Наприклад, японці усміхаються часто, навіть в таких ситуаціях, у яких посмішка здалася б європейцю недоречною. Вияв особливості японської культури – небажання нав'язати партнеру власні негативні емоції, турботи. Або відома американська посмішка, яка може неоднозначно сприйматися європейцями. В американському суспільстві вже не одне десятиліття поширене гасло “Keep smiling!” – “Усміхайтесь!”. Напускний оптимізм у будь-якій ситуації (don't worry, be happy! keep smiling!) – ось та риса американського національного характеру, яка офіційно схвалюється і просувається усіма засобами.

У західному світі взагалі й в англomовному особливо усмішка – це культурний знак, традиція, звичай: розтягнути губи у відповідну позицію, щоб довести, що у вас немає агресивних намірів, ви не збираєтесь ані пограбувати, ані вбити. Це спосіб формальної демонстрації оточуючим своєї приналежності до даної культури, до даного суспільства. Спосіб досить приємний, особливо для представників тих культур, у котрих посмішка – це вияв природного щирого ставлення, симпатії, гарного настрою, як у східнослов'янській етнокультурі.

Так, спеціалісти з міжкультурної комунікації констатують, що росіяни посміхаються значно менше, ніж більшість народів Заходу та Сходу. Справа в тому, що для російської комунікативної поведінки притаманна побутова непосміхливість, яка є однією із національно-специфічних рис спілкування росіян.

На думку російського мовознавця Йосипа Стерніна, який спеціально досліджував феномен посмішки в комунікативній поведінці росіян, існують наступні національні особливості російської посмішки:

- Посмішка в спілкуванні росіян не є сигналом увічливості. В американській, англійській, німецькій, фінській комунікативній поведінці

посмішка – перш за все сигнал увічливості, тому вона вкрай необхідна під час привітання та грізної розмови. У спілкуванні росіян посмішка задля ввічливості не прийнята. Постійна ввічлива “чергова посмішка” вважається ознакою нещирості, говорить про небажання виявляти справжні почуття.

- У спілкуванні росіян не прийнято посміхатися незнайомим особам. Посмішка адресується зазвичай знайомим. Не прийнято автоматично відповідати на посмішку посмішкою. Якщо росіянину посміхнувся незнайомец, це скоріше спонукає його шукати причину адресованої посмішки. Часто в таких ситуаціях випливає питання: “А ми що, знайомі?”. На посмішку знайомої людини також далеко не завжди виникає автоматична посмішка, скоріше за все це розглядається як запрошення вступити до розмови.

- Не прийнято посміхатися людині, якщо випадково зустрілися з нею поглядом. Американці в подібних випадках посміхаються, а в росіян прийнято, навпаки, відводити погляд.

- Не прийнято посміхатися, якщо з кимось разом дивляться на маленьких дітей чи домашніх тварин. В американців це прийнято, а в росіян – ні.

- Посмішка в росіян – ознака власної прихильності до людини. Російська посмішка демонструє адресанту особисту симпатію людини.

- Не прийнято посміхатися під час виконання службових обов’язків, під час якоїсь важливої справи. Дорослі навчають дітей: не всміхайся, будь серйозним у школі, коли з тобою розмовляють дорослі. Найпоширеніше зауваження вчителя в російській школі: “чого посміхаєшся, пиши!”.

- Російська посмішка має бути лише щирою, вона розглядається як справжній вияв гарного настрою чи благозичливості до співрозмовника. Посмішка повинна мати поважну причину, лише тоді людина отримує на неї “право” в очах оточення. Якщо причина чиєїсь посмішки незрозуміла, це може викликати занепокоєння.

- Достойною (і фактично єдиною) причиною для посмішки в спілкуванні росіян приймається матеріальне благополуччя того, хто посміхається.

- У російській свідомості посмішка начеб вимагає певного часу для свого здійснення. Вона розглядається як певний самостійний комунікативний акт, який у більшості випадків непотрібний. Учителі дуже часто роблять зауваження учням: “потім будеш посміхатися, працюй!”.

- Посмішка має бути доречною з точки зору оточуючих, відповідати комунікативній ситуації. Більшість стандартних комунікативних ситуацій російського спілкування посмішку не санкціонують. Не прийнято посміхатися в напруженій ситуації, коли поруч є люди, які мають певні проблеми.

- У росіян спостерігається нечітка відмінність між посмішкою і сміхом, на практиці часто ці явища ототожнюються.

Отже в різних культурах – різні посмішки. В одній культурі – так, в іншій – інакше.

“Країною усмішок” називають Таїланд іноземні туристи, бо тайці посміхаються весь час. Це частина їхньої культури. Усміхливі тайці не любляють сердитися, гніватися, підвищувати голос, а тим паче кричати. Іноземцям часто буває досить важко зрозуміти, що насправді відчувають або думають тайці. Їхня усмішка приховує всі їхні емоції й переживання. Вони можуть бути налякані або ж злі, але все те ховають за усмішкою. Тайці ніколи не говорять “ні” нікому. І це може збивати з пантелику, коли ти іноземець.

На думку усіх, хто перебував у Японії досить тривалий час і мав змогу спостерігати за поведінкою місцевих жителів, “японська посмішка” здається досить частою, далеко не зовсім доречною з точки зору європейця. Етнопсихологи пояснюють це національним вихованням, давнім ритуалом, що став загальною традицією, стереотипом. Для японця є ганьбою усвідомлення власної безпорадності, навіть кажучи про сумні події, необхідно приховати емоції. Зовнішньо можна виявити себе лише за допомогою посмішки. Японська приказка каже: “Сильніший той, хто посміхається”.

Знавці японської культури Володимир Пронніков та Іван Ладанов виокремлюють декілька типів посмішок притаманних японцям: посмішка за якою приховується печаль; зухвала, невизначена посмішка; “соціальна посмішка”, котрою послуговуються начеб кімоно, яке одягають у необхідних випадках, і котра зображується з метою благопристойності; професійна посмішка (наприклад, лікар посміхається пацієнту); вдоволена посмішка людини поважного віку; посмішка бізнесмена на бенкеті.

У культурі Америки, як уже зазначалося, посмішка є соціальним знаком успішності. Якщо ви висунули свою кандидатуру на будь-яку суспільну посаду, ви маєте посміхатися на усіх фотографіях, щоб майбутні виборці бачили: у цієї людини все гаразд, у неї є гроші, успіх, сумірне сумління, вона посміхається, вона задоволена, їй можна довіритися. В українському суспільстві по-інакшому. Якщо ви претендуєте на високу посаду, ви маєте продемонструвати майбутнім виборцям, що ви людина серйозна, розумна і, відповідно, усвідомлюючи, яка важлива справа вас очікує, які серйозні проблеми ви мусите вирішувати. Посмішка в такій ситуації недоречна, вона лише покаже, що така людина легковажна, не усвідомлює відповідальності своєї справи тому довіритися їй неможна.

Порівняльне дослідження феномену посмішки в російській, англійській і американській культурі проведене російською дослідницею Марією Токаревою засвідчує, що так звана “формальна посмішка”, яка часто використовується представниками західних культур, опиняється в зоні неспівпадіння з російською моделлю комунікативної поведінки.

Дослідниця виокремлює п'ять комунікативних ситуацій використання формальної посмішки:

- мінімальний контакт з незнайомою людиною в громадському місці (формальна ввічлива посмішка);
- контакт громадянина з особою, що представляє державні, адміністративні органи (посмішка чиновника);
- комерційна ситуація пропозиції і споживання товарів і послуг (комерційна посмішка);
- публічна презентація людини чи офіційної особи перед аудиторією (політична, піарна посмішка);
- мінімальний привселюдний контакт зі знайомими, малознайомими та незнайомими людьми, дотримання правил гречності (куртуазна посмішка).

В англійській та американській культурах XIX-XX ст. посмішка незнайомій людині в ситуації мінімального спілкування в громадському місці означала «я свій, я не несу загрози». На початку XXI ст. така посмішка зустрічається рідше, іноді насторожує адресата, тому що розцінюється їм як запрошення перейти до більш близького знайомства, що порушує його особистий простір. Важливим фактором у таких ситуаціях є гендерна приналежність партнерів по спілкуванню. Посмішка в такій ситуації в цілому не притаманна російській культурі спілкування.

Посмішки клерків, представників влади, адресовані громадянам, традиційно прийняті в культурі невербальної комунікації Англії та Америки. Це сигнал увічливості, ознака готовності виконувати службові обов'язки. В Росії, в ситуації, пов'язаній з важливими службовими обов'язками, де до того ж проявляється висока ступінь статусної дистанції між представником організації чи органів влади і громадянином, посмішка практично відсутня. У рідких випадках посмішки представника організації чи державних органів покликані передавати його відчуття власної сили і влади. У той же час можна зустріти улесливу посмішку громадянина, адресовану державному чиновнику, клерку з метою налагодження контакту. Комерційна посмішка, властива західним культурам, в цілому не є елементом російської комунікативної традиції. Проте останнім часом з'являється новий стиль поведінки продавців та обслуговуючого персоналу, яких навчають посміхатися клієнтам.

Посмішка здавна активно використовується в англійській й американській традиції невербальної комунікації для створення привабливого публічного образу. Посмішка надає впевненості в собі, створює враження успішності, що підвищує рейтинг даної особи в діловому й політичному світі. Тому посмішка є невід'ємним елементом публічної самопрезентації британських і американських політичних лідерів, бізнес-еліти, знаменитостей, членів королівської сім'ї. При цьому посмішка політиків сприймається британською публікою як фальшива куртуазна маска, яка, проте, є нормою. Посмішка використовується працівниками британських і американських ЗМІ, очевидно задля створення

загальної позитивної атмосфери в суспільстві. Американці полюбують публічну посмішку. Вона допомагає їм долати труднощі й перемагати. В Америці традиційно склалася мода на посмішку. У прикладах з американської літератури часто зустрічається вираз *to wear smile* (носити посмішку), є афоризми на цю тему. У порівнянні з англійською і американською традицією російська поведінкова модель не передбачає такого активного використання усмішки в публічній самопрезентації.

Як бачимо, усмішка є найважливішим елементом спілкування в сучасній західній культурі. Більше того, вона, мабуть, являє собою найважливіший пункт в переліку нових патернів, які слід засвоїти представникам української культури в процесі психологічної адаптації в західному суспільстві.

А от здатність сміятися – це якість людини, найбільше, мабуть, загадкова для дослідників у різних ефірах гуманітарного пізнання – філософського, соціологічного, психологічного, літературознавчого і т.д. Навіть на питання, що таке сміх, наврядчи можливо відповісти однозначно. Але той факт, що це явище не просте фізіологічне, а тісно пов'язане із суспільним вираженням людини, не викликає сумнівів. Тому не припиняються спроби створити єдину концепцію сміху, пояснити феномен із психологічної, філософської, культурологічної позицій.

Онтологічна основа сміху – насамперед спілкування, комунікація людей, соціальних груп, культур і т.д. Можна сказати, що сміх укорінений на комунікативному рівні суспільного буття. У найбільш спрощеній моделі комунікативний механізм сміху можна уявити як реакцію суб'єкта на об'єкт. Інформація, насамперед, продуціюється об'єктом сміху, і потім, розшифровується суб'єктом. Протиріччя між надмірними зусиллями, витраченими на декодування, і простотою щирого рішення породжує надлишкове розуміння, що, у свою чергу, розряджається у виді сміху.

У ряді досліджень, присвячених комічному, виділяються два типи смішного, які є різновидами розділу сміху по лінії “природа – культура”: “сміх тіла” і “сміх розуму”. Дослідники відзначають, що вперше ідея про існування двох принципових різновидів сміху була висловлена у XVIII ст. шотландським філософом Джеймсом Бітті, який назвав сміх від лоскоту “твариним”, а сміх, викликаний психологічними причинами, “сентиментальним”. Так виникла дуалістична концепція сміху. До першого типу, як правило, відносять сміх, що викликається суб'єктивними фізіологічними причинами: посмішку дитини, “життєрадісний сміх”, сміх від лоскоту або сп'яніння. До цього ж типу почасти примикає сміх, зв'язаний з тілесною відкритістю, яка сміється – сексуальною, агресивною, скатологічною. Другий тип припускає уміння раціонально оцінити ситуацію. Такий сміх більш рафінований, окультурений і, як правило, редукований до сатири, іронії, сарказму.

Поділ типів сміху обумовлений їх онтологічним укоріненням: перший спирається на фізичну, тілесну реальність, другий – на суб'єктивне бут-

тя свідомості. В історичному і соціокультурному аспекті такий поділ може привести до ряду важливих і плідних висновків. Однак не слід різко розмежовувати “сміх тіла” і “сміх розуму”. На сьогодні вже ясна принципова цілісність сміху у всіх його проявах. Відповідно, кардинальне розведення полюсів сміху видається неправомірним: як цілісність людини обумовлюється єдністю соматичного і соціального, й ігнорування одного пагубне для іншого, так і єдність сміху обумовлена взаємодією “сміху розуму” і “сміху тіла”.

Сміючись, людина і суспільство пізнають світ, переборюючи неправду, омани і дурість і наближаючись до розуміння істини. Сміх з цього погляду є формою пізнання соціокультурних кодів комічного, особливостей національного гумору та ін.

Гумор – річ унікальна, і, оскільки, в кожній країні історичний досвід та культурні цінності різняться, кожен народ по-своєму дивиться на те, що є смішним. Вважається, що британський гумор найіскрометніший на континенті. Його головна особливість полягає в тому, що дві людини говорять один одному щось незрозуміле третім особам, і вони сміються від душі. Німецький гумор викликає неоднозначну реакцію. Хтось вважає його занадто плоским і невігадливим. Самі німці вважають свій національний гумор дуже примітивним. Особливості французького гумору підтверджують те, що жарти бувають різних видів – добродушні, сумні, а іноді й жорстокі. Французи жартують багато і охоче, але їхній гумор характеризується, головним чином, переважанням сарказму і злою іронією. Японський гумор кардинально відрізняється від європейського. Основним мотивом у гуморі японців є співпереживання і співчуття (принципова відмінність від гумору французів). Японці можуть сміятися в компанії близьких людей, здатних зрозуміти їх. Цей народ також обожає гру слів, придумуючи з них гібриди. Американський гумор не піддається однозначній характеристиці. Американці жартують по-різному, добродушно і похмуро, іскрометно і примітивно, однак серед представників цієї нації цінується гумор загальноновизнаних віртуозів.

Отож, комічне має досить чіткі національні характеристики, які виявляються і в виборі його предмету, і в різних “технологіях” створення сміхового ефекту. Ця специфіка не завжди піддається чіткому формулюванню, оскільки феномени людської культури взагалі ніколи не підлягають остаточній формалізації. Проте, і на професійному, і на побутовому рівні визнана відмінність різних національних гумористичних традицій. Дослідження дійсних особливостей національного гумору в контексті етнонаціональної культурної специфіки та його псевдо-особливостей, симульованих непорозуміннями в результаті збоїв комунікації, має водночас загальнотеоретичне та практичне значення, набираючи особливої актуальності у зв'язку з нагальною потребою в розбудові адекватного міжцивілізаційного спілкування.

ПРОКСЕМІКА В КОНТЕКСТІ ЕТНОКУЛЬТУРИ

*Про деякі речі можна говорити лише на певній відстані.
Едвард Голл*

Зміст, результативність комунікації, самопочуття, поведінка співрозмовників залежать від їх розміщення в просторі. Ідеться про відстань між ними, положення їхніх тіл. Особливо важливим щодо цього є дотримання параметрів міжособистісного комунікативного простору. Просторову організацію спілкування вивчає створений американським антропологом Едвардом Голлом напрямок психології невербального спілкування – *проксемика* (лат. *proximus* – найближчий). У своїх дослідженнях “Мовчазна мова” (1959) та “Прихований вимір” (1966) він піддав детальному аналізу закономірності просторової організації спілкування, вплив відстані поміж людьми, їх орієнтацію у просторі на характер міжособистісних стосунків. Згідно теорії проксемики Е. Голла, використання міжособистісної дистанції допомагає людям регулювати ступінь близькості, держачи під контролем вияв почуттів та емоцій.

Хоча представникам усіх культур притаманне виокремлювати простір для себе чи своєї групи, тим не менш відчуття простору або тісноти, зазіхання на простір і повага чужого простору досить значно різняться в етнокультурах. Суттєва відмінність – у регуляції міжособистісної дистанції і прояві почуттів. Оскільки особистий простір є культурно релевантним та індивідуалізованим, часом подавання руки при надмірному зближенні тіл може порушити цей простір і нашкодити на нерозуміння, осуд. У такому випадку це не перехід межі, а її порушення, що, звичайно, викликає конфлікт. Наприклад, офіційна зона спілкування

росіян визначається зазвичай відстанню, яка дорівнює довжині двох рук, простягнутих для рукостискання, а дружня зона – довжині двох зігнутих у лікті рук. Відстань між співрозмовниками у народів, які не використовують рукостискання, визначається поклонами і є набагато довшою, навіть довше російської офіційної зони. Певна річ, спілкування на такій відстані росіянами сприймається як прохолодне, неособистісне. Відомо також, що зараз східні народи у спілкуванні з європейцями використовують потиск руки, але при цьому дистанцію намагаються зберегти свою. В результаті вони стоять далі, ніж росіяни від співрозмовника при рукостисканні, і, щоб дотягнутися рукою до нього, вимушені нагинатися вперед. А ця поза, на погляд європейців занадто підлеслива. Існує й інше: іноді представники східних народів підходять на відстань рукостискання, але, намагаючись зберегти національну дистанцію, відсовують назад верхню частину тулуба. На думку ж європейця, це гордовите привітання. Відкритість же до іншого, символічний дозвіл на входження у свій світ виявляє себе в розпростиранні рук жестом, який запрошує в обійми.

Відстань між співрозмовниками – це ідіоетнічна ознака: у різних народів вона не однакова. Назагал вважається, що у європейців – це віддаль простягнутої руки, у латиноамериканців – руки від ліктя до кінчиків пальців, у арабів – руки від кистьового суглоба до кінчиків пальців. У латиноамериканців, арабів, деяких народів південної Європи заведено в процесі діалогу торкатися співрозмовника. Не торкатися – означає ставитися до нього холодно, неприязно. Зрозуміло, що для доторкувань потрібна близька відстань між комунікантами. Етнопсихологи неодноразово описували факти нарікань арабів на європейців: “Що трапилося? Чому вони стоять від мене так далеко?”. Існує думка, що не надто приязні стосунки між латиносами (мешканцями Центральної і Південної Америки) та грінго (мешканцями Північної Америки, головнo США) зумовлюються, зокрема, тим, що у розмові північноамериканці завше відступають на звичну для них більшу відстань, і це сприймається латиносами як гидування ними. Не останньою чергою з тієї ж причини азійці, зокрема японці, відгукуються про європейців й американців як про холодних і неприязних людей, а ті називають азійців надто фамільярними.

Відстань між спілкувальниками зумовлюється не тільки національними традиціями, але й структурою комунікативного акту, віком, статтю, станом здоров'я співрозмовників. За даними досліджень, у домашніх умовах відстань між дівчатами, молодими жінками становить у середньому 0,55 - 1 м, а між чоловіками 0,7-1,56 м. На вулиці ці величини дещо інакші: 0,3-1,0 м між дівчатами, молодими жінками і 1,2-1,75 між чоловіками.

В Європі, у т.ч. в Україні, дослідниками розрізняються такі дистанції між комунікантами: інтимна (від 0 до 0,4 м), особиста (від 0,4 до 1,5 м), суспільна (від 1,5 до 4 м) і відкрита (від 4 до 8 м). У США, за даними

Едварда Голла, інтимна дистанція становить віддаль до 0,45 м, персональна – від 0,45 до 1,2 м, соціальна – від 1,2 до 3,6 м і громадська – більше ніж 3,6 м. Австралійський спеціаліст з невербаліки Алан Піз пише, що величина дистанції залежить від щільності (густини) населення в місцевості, де людина виросла. Так, міські американці тиснуть руку з ближчої відстані, ніж сільські, які, подаючи руку, стоять твердо і нахилиються, а фермерам (хуторянам) можна лише помахати рукою. У натовпі ж відбувається вторгнення в інтимний простір людини і, як наслідок, виділення адреналіну, від чого люди стають дратівливими, агресивними, що призводить до сварок, сутичок, навіть бійок.

Більшість спостережень констатує, що спілкування між представниками різних рас відбувається на більших відстанях, аніж якби співрозмовники були однієї раси. Спілкування на інтимній віддалі допускається лише з коханими, дружиною (чоловіком), дітьми, найближчими друзями. На особистій відстані люди розмовляють під час конференцій, на зустрічах, вечорах тощо.

Висновки окремих дослідників свідчать про те, що у культурах з іншими нормами і потребами можуть спостерігатися зовсім інші дистанції спілкування. Діти, які виховуються в різних культурах, переймають різні патерни зближення. Так, матері-японки проводять у тісному контакті з немовлям більше часу, аніж, скажімо, матері-американки. У Японії мати, батько і маленька дитина зазвичай сплять в одній кімнаті. У ніансонго (Кенія) малюки завжди перебувають у безпосередній близькості до членів родини, а вночі сплять в обіймах матері. Неважко помітити, як ці патерни породжують інакше почуття дистанції у порівнянні з тими дітьми, яких декілька разів на день (і вночі)кладають спати в окремій кімнаті.

Дослідники, як вже зазначалося, розділяють етнокультури на “контактні” і “неконтактні”. З точки зору просторової організації спілкування, до “контактних” культур зараховують арабів, латиноамериканців, мешканців південної та східної Європи; до “неконтактних” – населення країн Далекого Сходу (Японія, Корея), Центральної та Південно-Східної Азії, мешканців північної Європи та Сполучених Штатів. Але і в межах загальних культурних тенденцій можна очікувати субкультурні відмінності. Наприклад, було вивчене питання про те, чи розмовляють афроамериканці на більш близьких відстанях, аніж білі. Спостереження свідчать, що на час вступу до початкової школи чорношкірі діти прагнуть більш близької дистанції взаємодії, аніж білі, але до п'ятого класу ці відмінності мінімізуються, а у 16 років афроамериканці схильні спілкуватися вже на більших відстанях, аніж білі. Більшість спостережень констатує, що спілкування між представниками різних рас відбувається на більших відстанях, аніж якби співрозмовники були однієї раси. Окрім того, у Сполучених Штатах вивчалася й інша велика етнокультурна група – латиноамериканці. У цілому ці дослідження підтверджують припущення про те, що латиноамериканці спілкуються на менших відстанях

порівняно з англоамериканцями. Імовірно, що будь-які відмінності між афроамериканцями і білими (а може й латиноамериканцями) можуть бути обумовлені соціально-економічними факторами і не стосуватися етнічного фону. Можна також припустити, що люди, які мешкають поруч, матимуть однакові уявлення про зручну дистанцію для взаємодії порівняно з тими, хто виріс у різних частинах міста, штату або країни.

Під час порівняльних досліджень з вивчення міжособистісної дистанції у Японії, Венесуелі та США було встановлено, що коли японці розмовляють на своїй рідній мові, вони сидять далі всіх один від одного, американці займають середнє положення, а венесуельці – ближче усіх; жінки у всіх культурах розташовуються ближче одна до одної, аніж чоловіки; коли представники інших культур спілкуються англійською, вони використовують міжособистісні дистанції, характерні для норм американської культури, а не ті, що прийняті у їхніх рідних культурах і котрі знову відновлюються, коли мовою спілкування стає рідна. У даному випадку Венесуела являє собою зразок висококонтактної культури, Японія – низькоконтактної, а США – середньоконтактної.

Коли люди розмовляють на рідній мові, це тягне за собою цілий комплекс відповідної культурно забарвленої поведінки. Цікаво, що мігранти, які тривалий час знаходяться в іншій культурі, поступово переймають дистанцію, притаманну цій культурі. Так, було встановлено, що американські японці, які мешкають на Гавайських островах, обирають більш близьку дистанцію для спілкування, аніж японці, що мешкають у Японії.

За даними крос-культурних досліджень, середземноморські культури (Греція, Південна Італія) тяжіють до ближчої міжособистісної дистанції у спілкуванні, аніж мешканці країн Північної Європи (Швеція, Фінляндія, Данія). У деяких колективістичних культурах існують значні відмінності у дистанції в залежності від типу відносин, як, приміром, в Аргентині, де позитивно забарвлені взаємини передбачають спілкування на близькій дистанції, а негативно забарвлені – на далекій. Інші культури, приміром, близькосхідна (Ірак), не роблять таких відмінностей.

Дослідження проксемічної поведінки етносу саха (Росія), засвідчило, що відстань між якутами в процесі спілкування залежала від ситуації, контексту та ступеня знайомства. Якути у більшості випадків надавали перевагу спілкуванню у публічних місцях і, в цілому, відстань між ними у процесі комунікації більша, порівняно з європейцями. Отож, етнокультура саха може бути зарахована до низькоконтактних культур, як і більшість культур Далекого Сходу.

В Європі відстань між спілкувальниками збільшується з півдня на північ: від 40 см в Італії до трохи не 2 м в Англії. Можливо, у спілкуванні з іноземцями їй не вдасться дотримуватися дистанції з точністю до сантиметра, проте як орієнтири ці дані варто пам'ятати, тому що від цього залежить сприйняття комуніканта комунікантом, отже, й успіх контакту.

ТАКЕСИКА: ЕТНІЧНА СПЕЦИФІКА ТАКТИЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ



*Коли ми торкаємося іншої людини, ми або допомагаємо їй,
або заважаємо. Третього не дано: ми або тягнемо людину вниз, або
піднімаємо її вгору.
Вашингтон Букер Тальяферро*

З усіх елементів невербальної взаємодії найчастіше вивчались в культурно-порівняльному плані, з точки зору різноманітних соціально-психологічних особливостей спілкування, жести-дотики. Вони є важливими елементами невербальної інтеракції, що надають їй динамізму, бо безпосередньо пов'язані з темпераментом людини та з її ставленням до партнера.

Починаючи з раннього віку фізичний контакт у вигляді дотиків, погладжувань, поцілунків, поплескувань є важливим фактором розвитку особистості. Особлива галузь психології невербальної поведінки, що займається вивченням цих аспектів, отримала назву *такесика* (від грец. “доторкнутися”). Сучасні психологи розглядають систему дотиків в якості фактора формування першого досвіду спілкування дитини, припускаючи, що завдяки їй складається картина світу, яка має певну емоційну модальність. Такесичному контакту, котрий передує візуальному, відводиться роль фундаментального засобу, який визначає на довгі роки життя людини її ставлення до світу. Ця форма контакту, на думку англійського психолога Майкла Аргайла, є основою соціальної поведінки, оскільки багато форм комунікацій приводять до тактильних про-

явів, як, наприклад, під час догляду за хворим, у сексуальних і агресивних ситуаціях.

Невербальні інтеракції, основою яких є такесика, змінюються під впливом багатьох чинників. Але центральне місце серед них займає система відносин людей один до одного. Різні види доторків є показниками наявності або відсутності психологічної близькості між партнерами. У той же час слід мати на увазі, що найбільша кількість комунікативних табу виникає у зв'язку з жестами-дотиками, тому що їх вибір визначається комплексом характеристик: статус партнерів, стать, ступінь знайомства, приналежність до певної культури, тип стосунків. В залежності від обмежень, які накладає культура на використання жестів-дотиків, вони можуть бути систематизовані наступним чином:

- дотики, які мають міцну природжену базу і розповсюджені в усьому світі (притиснутися, схопити іншу людину, злякавшись чогось);
- дотики, які використовуються лише представниками певної культури (тертися носами, вітаючись один з одним);
- соціально-нормовані дотики (поцілунки);
- дотики, прийняті в різних культурах, що належать до одного культурного ареалу (потиск руки).

Дослідники також класифікують різні види доторків за ситуативними категоріями:

- професійні (функціональні типи контактів між тренером і новачком, між кравцем і клієнтом, між лікарем і пацієнтом);
- соціальні (рукостискання, потиск передпліччя);
- дружні (поплескування або обійми);
- любовні (жести вияву ніжності, пристрасний поцілунок);
- інтимні (взаємні доторки еротичного змісту).

В психології невербального спілкування дотики вивчаються найчастіше в якості показників різних етапів взаємодії (вступ у контакт – привітання; вихід із контакту – прощання), як індикатори видів спілкування (інтимне, ділове, жорстке), як засобу виразу відносин та їх зміни. Із численних праць відомо, що багато які народи при зустрічі і прощанні використовують дотики до різних частин тіла. Рукостискання – один з найрозповсюдженіших дотиків, загальноприйнятих в різних культурах. Але частота його використання у спілкуванні обмежена культурними нормами. Потиск руки частіше використовується в ситуації привітання у росіян, аніж у британців або американців, у спілкуванні чоловіків, аніж жінок. Рукостискання є однією з форм ритуалізованої етикетної взаємодії. Кожна нація має свої традиції рукостискання: у США воно тверде і руку тиснуть 2-3 рази, у Німеччині – це один твердий потиск, у Франції та Бельгії – рукостискання легке й швидке.

В деяких країнах Східної та Південної Азії існує заборона на доторки партнерів один до одного. Наприклад, японці вважають, що торкатися співрозмовника людина може лише у випадку повної втрати самоконтролю, або для демонстрації своєї ворожості й агресивних намірів. В той

же час араби, латиноамериканці і представники Південної Європи торкаються один одного в процесі діалогу. Удар по долоні співрозмовника в момент або після дотепного жарту – це звичай єгиптян, сирійців, мешканців Ємену. Не вдарити долонею об долонь співрозмовника – означає образити його. З їхньої точки зору, не торкатися співрозмовників – означає поводитися прохолодно, недружелюбно.

За даними етнопсихологічних спостережень, культури, які надають перевагу тісному контакту, в тому числі тактильному, в основному, розташовані у регіонах з теплим кліматом, а ті культури, де люди намагаються спілкуватися на відстані та менше стикатися фізично, знаходяться у холодному кліматі. Мінливість культурних норм дотиків є однією з найхарактерніших рис такесичної поведінки людини. У відповідності з культурною традицією розповсюджені доторки (поцілунки, рукостискання, обійми і т. ін.) можуть змінювати свій психологічний зміст. В арабських країнах, Греції, подекуди в Китаї молоді й літні чоловіки ходять по вулиці, держачи один одного за руку, у той час коли подібна просторова поведінка між двома чоловіками згідно загальноєвропейських та північноамериканських культурних стереотипів неприпустима.

Як свідчать польові дослідження, у США вихідці з Азії ходять обіймаючись значно рідше, ніж латиноамериканці. У той час як для азіатських країн “неконтактність” дійсно є культурною нормою, нормативи північноамериканської культури, на думку дослідників, зміщуються у бік “контактності”. Так, порівняльне дослідження тактильних патернів Японії та США засвідчило, що кількість фізичних контактів між американцями у два рази перевищило кількість фізичних контактів між японцями.

Проте не слід занадто спрощувати проблему, об’єднуючи в одну групу усі культури, які гіпотетично вважаються “неконтактними” чи “контактними”. Систематичні польові дослідження американських вчених останнього часу доводять, що просуюваючись із Центральної Америки у південному напрямку кількість привселюдних доторків та обіймів зменшується. Расові відмінності в невербальній поведінці зазнають певних трансформацій, оскільки етнічний склад населення США стає дедалі різномірним. Дорослі афроамериканці встановлюють поміж собою більш суттєву міжособову дистанцію, ніж білі, проте кількість доторків у них більша.

Значення різного роду доторків визначається цілою низкою факторів. Воно залежить від того, якою частиною тіла здійснений дотик і якої частини тіла іншої людини торкнулися, якою була тривалість контакту, наскільки інтенсивним був тиск, чи супроводжувався контакт наступним рухом, чи відбувся дотик у присутності сторонніх осіб і яких саме, яким був стан і настрої партнерів у момент доторку і які їх відносини. Соціально-психологічний зміст фізичних контактів для партнерів і спостерігачів буде визначатися також тим, хто з учасників першим простягнув руку, обійняв, поцілував, вдарив; посилюється чи згортається

такесичний репертуар у змішаних за віком і статтю парах; з'являються ті ж самі елементи такесичної поведінки щодо всіх присутніх чи репертуар фізичних контактів змінюється у відповідності з типом стосунків учасників взаємодії; яка техніка виконання доторків, їх емоційна сила, фізична активність. За даними параметрами рукостискання може бути охарактеризоване як: владне, дружнє, співчутливе, тепле, прохолодне, швидке, кріпке, в'яле, міцне, слабке і т.ін.; поцілунок: веселий, гіркий, дружній, підступний, підлий, пристрасний, швидкий, тривалий, дзвінкий, млявий і т. д.; обійми: братські, дружні, радісні, прохолодні, міцні, енергійні, ніжні, поривчасті і т. д.

Дотик припускає наявність між людьми певного зв'язку, із чого випливає, що реакції на фізичний контакт визначаються ступенем близькості взаємин з ініціатором дії. Британський антрополог Десмонд Морріс ідентифікував дванадцять етапів контакту, які західні пари проходять аж до самого початку інтимних стосунків. Якийсь з цих етапів може випадати із процесу спілкування, але в цілому їхня послідовність у переважній більшості випадків саме така: 1) погляд – тіло; 2) погляд – погляд; 3) голос – голос; 4) рука – рука; 5) рука – плече; 6) рука – талія; 7) губи – губи; 8) голова – голова; 9) рука – тіло; 10) губи – груди; 11) рука – геніталії; 12) контакт геніталій.

У зв'язку з емоційною силою такесики, обумовленою тим, що вона обов'язково супроводжується порушенням недоторканості фізичного тіла людини, здавна в усіх культурах існують правила – кому до кого можна доторкатися і до якої саме частини тіла. Американський учений Марк Кнапп, узагальнивши ці дані, дійшов висновку, що в цілому до жінок доторкаються частіше, і самі вони торкаються інших частіше, ніж чоловіки; матері приторкаються до дітей частіше, ніж батьки; друзі протилежної статі торкаються один одного частіше, ніж друзі однієї статі. Ігнорування заборон на дотики в рамках культурної традиції призводить до формування утруднених форм спілкування, а в ряді випадків до ескалації інтенсивних фізичних контактів.

Патерни тактильних контактів на публіці можуть бути пов'язані з традиційним ставленням певної культури до агресії. Так, спеціальні спостереження за поведінкою тинейджерів у ресторанах “Макдональдс” у Парижі та Маямі, засвідчили, що американці рідше обіймають, цілують та погладжують один одного, проте частіше торкаються власних тіл, аніж їхні французькі однолітки. Американські підлітки рідше посилають за допомогою міміки позитивні сигнали, їхня поведінка частіше буває негативною. На думку дослідників, тактильна депривація у дитячому і підлітковому віці є провідним фактором формування агресивних нахилів людини.

Порівняльно-культурні дослідження тактильної поведінки засвідчують, що латиноамериканці частіше використовують тактильну взаємодію в спілкуванні, аніж північноамериканці. Японці частіше спілкуються тактильно з особами своєї статі, а американці – протилежної, при

цьому японські жінки більш схильні до тактильної взаємодії, аніж японські чоловіки. У культурах Середземномор'я, навпаки, тактильне спілкування більш притаманне чоловікам, аніж жінкам. Ці дані підтверджують думку про те, що в цілому далекосхідні культури є низькоконтактними, американська й північноєвропейські – середньоконтактними, а близькосхідні та середземноморські – висококонтактними.

Наскільки послідовно принцип контактності функціонує в межах культури? Відповідь була отримана завдяки роботі Е. Макденіела і П. Андерсена (McDaniel, Andersen, 1998). Схема етологічних спостережень, запропонована цими дослідниками, була наступною. Спостереження проводили в аеропорту, оскільки раніше було доведено, що торкання є найважливішим аспектом привітань і прощань і, відповідно, часто практикуються в подібному місці. Поведінка, крім усього іншого, в цьому контексті ригуалізована й узгоджується з нормативами конкретної культури. Міжнародний аеропорт є ідеальним місцем для спостереження контактів представників різних культур за умови повної схожості умов середовища і контексту поведінки.

Ці автори встановили, що, за винятком далекосхідних монголоїдів (китайці, японці, корейці), інші культури (американці, жителі Північної Європи) демонструють значний рівень тактильних взаємодій, коли мова йде про партнерів, які перебувають в близьких взаєминах. Таким чином, багато культур, класифіковані раніше дослідниками як неконтактні, виявилися висококонтактними, коли мова йшла про близьких знайомих, друзів та родичів. Твердження про те, що латиноамериканці використовують тісні фізичні контакти при спілкуванні і дуже експресивні у взаємодіях з рідними та друзями (обійми чи рукостискання – це мінімум того, що можна спостерігати в даний ситуації), є слушними і по відношенню до північноамериканців, що знаходяться в аналогічних стосунках.

Окрім приналежності до культури як такої, істотне значення у передбаченні типу тактильних контактів партнерів має контекст, статус, ступінь знайомства. Тип тактильних взаємодій безпосередньо залежить від якості стосунків. Все це ускладнюється ще й виразними змінами частоти контактів у часі. Динаміка тактильних взаємодій на міжособистісному рівні залежно від розвитку афіліативних та інтимних стосунків не пряма, як можна було б очікувати. Тактильні контакти в громадських місцях низькі по частоті для нейтральних партнерів, так само як і на початку розвитку більш тісних взаємин. Контакти між близькими друзями і закоханими характеризуються максимальною частотою і експресивністю, а в сімейних парах і між родичами можна спостерігати зниження частоти дотиків. Так, наприклад, дослідженнями встановлено, що в американських парах залежно від стадії розвитку інтимних відносин простежується наступна динаміка тактильної поведінки в громадських місцях: на час заручин частота контактів досягає піку, а

потім починає поступово знижуватися і стабілізується на рівні, відповідному родинним стосункам.

Культура обмежує набір ділянок тіла, допустимих для торкання в публічних місцях. Існують і табуйовані зони тіла, до яких заборонено торкатися в принципі. Табу можуть поширюватися на контакти між представниками протилежної статі і варіюватися в залежності від ступеня знайомства між партнерами. У більшості західних культур навіть у спілкуванні між батьками (мати) і грудними дітьми є заборонені зони, яких мати намагається не торкатися без особливої необхідності. Перш за все – це генітальна область. Батько не тільки рідше доторкується до дітей обох статей, але і число неприйнятних зон для доторкування на тілі дочки для нього набагато більше, ніж на тілі сина.

Заборон на дотик до геніталій дитини не дотримуються в багатьох традиційних культурах. Наприклад, у янамамі, бушменів, абхазів і багатьох інших народів батьки часто граються геніталіями немовлят, цілують, дмуть на них або лижуть. У цьому не знаходять нічого поганого. Очевидно також, що при цьому у дітей не виникає жодних підсвідомих потягів до батька або матері, всупереч фрейдистській теорії.

Про важливість дотику для дітей говорить і те, як часто дорослі опікуни доторкаються до малюків. За проведеними дослідженнями, у США протягом нетривалого контакту матері торкаються своїх малюків від 33 до 61 % часу, проте в інших культурах цей показник може бути значно вищим. Так, наприклад, в деяких африканських племенах цей показник складає 75%. Ці ж дані можна пов'язати із результатами досліджень, проведених Інститутом медицини американського університету Маямі, які показали, що американські діти, що гралися на майданчику зі своїми французькими однолітками, поводитися більш агресивно. При цьому зазначається, що французькі батьки торкаються своїх дітей набагато частіше, ніж американські. З чого можна зробити висновки, що чим більш контактною є культура, тим більш позитивними та доброзичливими є її представники.

Проведене нами емпіричне дослідження допомогло з'ясувати типологічні особливості і частоту тактильних контактів молоді 17-18 років із близькими людьми (батьками та друзями), регламентованих українськими традиційними соціокультурними нормами. Для проведення дослідження була обрана психомалюнкова методика "Портрет контактів". На схематизованих фігурках-зображеннях чоловіка або жінки з розмежованими зонами тіла, піддослідні мали заштрихувати саме ті ділянки, до яких зазвичай можуть доторкатися їхні матір, батько, друг та подруга.

У цілому результати нашого дослідження підтвердили провідну гетерогендерну тенденцію щодо схвалення доторкувань друзів протилежної статі. Так, 80% юнаків відзначили тілесні зони голови та тулубу, 74% – зони плеча й передпліччя та зони тазу, як схвальні для доторків дівчат. Відповідно, дівчата дозволяють торкатися своїм друзям-юнакам найчастіше тілесних зон голови (86%), плечей, талії (90%),

рук (96%), до 68% знижується показник для зони грудей та до 42% для зони тазу, але різко підвищується аж до 80% у стегновій зоні.

Юнаки і дівчата ставляться до фізичних контактів з представниками своєї статі по-різному: якщо юнаки їх уникають, то дівчата ставляться до них досить благочинно. Можливим поясненням подібного “уникання” можуть бути гомофобні настанови, ризик бути звинуваченим у гомосексуальності. Винятком є лише деякі специфічні ситуації, пов’язані з командними різновидами спорту. Дівчата є більш податливі для доторків “інших”, аніж хлопці. Частіше за інших до молодих людей доторкуються їхні матері та друзі протилежної статі. Щодо доторків батька, то більшість досліджуваних штрихували тільки зони рук. Вірогідність доторків друзів, які належать до протилежної статі, звичайно, варіюється від характеру міжособистісних взаємин; вона найбільш висока, якщо ці стосунки близькі й безпосередні.

В нашій культурі розповсюджена думка, що фізичний контакт між чоловіками асоціюється з чимось сороміцьким, збоченим, а частий обмін доторками між батьком і сином вважається справою невартою чоловіків. Прибічники психоаналізу зазначають, що саме страх гомосексуальності заважає багатьом батькам торкатися своїх синів та отруює будь-яку можливість чоловічого еротизму. За даними нашого дослідження лише зони руки (до 100%) та плеча (до 60%) найчастіше можуть використовуватися в тактильних контактах між чоловіками.

Серед юнаків найбільш розповсюдженими є наступні типи привселюдних фізичних контактів: рукостискання, схвальні поплескування, напівобійми за плечі (коли хлопці хочуть підкреслити, що вони давні приятелі), імітація бійки (неагресивна, ігрова манера вдаряння кулаками, штовхання, щипання). Іноді тактильний контакт під час імітації бійки є заміною значно тепліших доторкувань, які інакше могли б здатися надто емоційно насиченими.

Американський дослідник С. Джорард (S. Jourard), з’ясовуючи питання до якої частини тіла люди доторкуються найчастіше, розробив спеціальний опитувальник для студентської молоді, де серед інших були запитання: до яких із 24 тілесних зон інших осіб піддослідні найчастіше доторкувалися самі за останні 12 місяців чи бачили, як до них доторкуються інші, до яких саме частин їхніх власних тіл частіше за все доторкувались інші люди за той же період часу. Під “іншими людьми” малися на увазі матір, батько і друзі різної статі. З’ясувалося, що жінки здавались значно доступнішими для доторків “інших”, аніж чоловіки. Частіше за інших до людей доторкуються їхні матері та друзі протилежної статі. Що стосується доторків батька, то більшість учасників опитування написали, що якщо він і доторкуються до них, то лише до рук. Вірогідність доторків друга, який належить до протилежної статі, зрозуміло, досить сильно залежить від його стосунків з піддослідним; вона найвища, якщо ці стосунки близькі й фамільярні. Звісно, коли людей просять згадати, чи часто до них доторкуються й до

яких саме частин тіла, завжди є вірогідність отримати неточну відповідь.

Тактильний контакт – важлива складова більшості взаємин між близькими людьми. Його значення зростає в тих випадках, коли хтось підбадьорює іншого, висловлює ніжність, демонструє емоційну підтримку та в багатьох інших ситуаціях. Коли через жести-дотики передається симпатія та прив'язаність, вони починають ототожнюватися із цими почуттями. Наслідками неадекватного тактильного досвіду є недостатня кількість подібних асоціацій, що унеможливає створення повноцінних взаємин з іншими людьми. Саме в тих суспільствах, де тактильні контакти репресуються особливо жорстоко як “непристойні”, такі, що порушують приватність, і загострюється потреба в розширенні таких контактів “штучно”. Недарма в Західній Європі було започатковано Міжнародний день обійм, а в Англії під гаслом “Доторкнись до когось сьогодні!” з 1982 року організовується місячник соціальних (дружніх) дотиків навіть до незнайомців.

ЕТНОСЕМАНТИКА НАЦІОНАЛЬНИХ ЖЕСТІВ

Жестикуляція – це будь-який рух, що здійснюється іноземцем.
Джон Мортон

Питання семантики жестів стають особливо значущими при міжнаціональному спілкуванні. Помилки в інтерпретації відбуваються в основному при формальному збігу: подібному жесту надається те значення, яким він володіє у своїй культурі. Хрестоматійний приклад невірної тлумачення при формальному збігу жестів – діаметрально протилежний розподіл рухів голови в українців і болгар. Нерідкі випадки, коли однаковим жестам у різних культурах надається різне значення. Наприклад, відкрита долоня в Греції означає образу. Для іспанців, греків і італійців образливим є жест доторкання до мочки вуха. А в Португалії цей жест означає, що людина не розчула сказаного.

Наведемо кілька прикладів розбіжності “українських” і “іноземних” жестів. Українці, росіяни, прощаючись, махають рукою (як, до речі, і люди інших національностей, наприклад англійці чи італійці), розвертаючи долоню від себе і розгойдуючи нею вперед і назад, тоді як англійці розгойдують нею з боку вбік, а італійці розвертають долоню до себе і розгойдують нею вперед та назад. Італійський жест по-українськи означає “йдіть сюди”, тому легко зрозуміти, яким чином виникають непорозуміння. Український школяр чи студент, що бажає виступити на занятті, піднімає руку, витягнувши кисть; у німців піднімають два пальці. Українські студенти, якщо хочуть виразити схвалення викладачу, що блискуче прочитав лекцію, починають аплодувати; західноєвропейські студенти в тій же ситуації стукають кістками пальців по столі.

В Індії й у деяких інших азіатських країнах знайомі при зустрічі складають руки човником, притискаючи їх до грудей, і злегка схиляють уперед голову, а не вітаються за руку. Говорячи про себе, європеець показує рукою на груди, а японець – на ніс. Китаєць чи японець, розповідаючи про своє нещастя, посміхається, щоб “слухачі не засмучувались”; у європейському культурному ареалі цього не роблять.

В Америці, Англії, Австралії та Новій Зеландії піднятий догори великий палець має три значення. Зазвичай він використовується під час голосування на дорозі, коли намагаються зловити подорожню машину. Друге значення – “все гаразд”, а от коли великий палець різко підносять догори, він стає образливим, вульгарним знаком. У деяких країнах, наприклад в Греції, такий жест означає “замовкни”, тому можна уявити собі стан американця, який намагається зловити подібним жестом автівку у грецькому місті. У Японії стиснутий кулак із відведеним великим пальцем – позначення наркомана, що курить опіум.

V – подібний знак пальцями дуже популярний у Великобританії та Австралії має також і образливе тлумачення. Під час Другої Світової війни Вінстон Черчилль популяризував цей знак для позначення перемоги, але для цього рука повернута до мовця. Якщо при цьому жесті рука повернута долонею до себе, то жест набуває образливого значення – “замовкни”. У більшості країн Європи, однак, V-жест у будь-якому разі означає “перемога”. У багатьох країнах цей знак ще означає цифру “2”.

Якщо в Голландії вам доведеться, покрутити вказівним пальцем біля скроні, натякаючи на чиєсь безглузде поводження, то вас не зрозуміють, тому що там це означає, що хтось дуже дотепно висловився. Говорячи про себе, європеець вказує на груди рукою, а японець – на ніс. У деяких країнах Африки сміх – це показник подиву й навіть зніяковілості, і аж ніяк не прояв веселості. У Греції і Туреччині офіціанту не можна показувати два пальці (прохання принести дві кави) – це жорстока образа.

Досить часто схожі жести мають не тільки різне, але й прямо протилежне значення. Так, зробивши кільце великим і вказівним пальцями, американці повідомляють нам, що справи – о’кей. Цей жест у Японії використовують у розмові про гроші, а от у Франції, наприклад, він означає нуль, у Греції і на Сардинії цей же символ слугує знаком недбалості, а на Мальті їм характеризують людину нетрадиційної сексуальної орієнтації.

У Франції та Італії, якщо хтось вважає чиюсь ідею божевільною, виразно стукає по своїй голові, у свою чергу, німець, б’ючи себе долонею по чолю, цим говорить: “Ти збожеволів!”, а британець або іспанець цим самим жестом показує, як він задоволений собою. Якщо голландець, б’є себе по чолю й, випростовує вказівний палець нагору, це означає, що він гідно оцінив ваш розум. А от палець убік вказує на те, що у вас не все гаразд з головою.

Досить емоційно виражають свої почуття французи. Коли француз у захваті від чогось, він з'єднує кінчики трьох пальців, зводить їх до вуст і, високо піднявши підборіддя, посилає в повітря ніжний поцілунок. Якщо ж він потирає вказівним пальцем ніс, то це означає попередження: "Тут щось не так, обережно, цим людям не можна довіряти". Такого ж роду інформацію (остерігайтеся, поруч небезпека, вони щось замишляють) італійці передають, постукуючи вказівним пальцем по носу. У Голландії такий сигнал означає "я – п'яний чи ти п'яний", у той же час в англійців він означає конспірацію і таємність. Дуже характерний жест – рух пальця зі сторони убік – у США й в Італії означає легкий осуд чи погрозу, заклик прислухатися до того, що сказано, а в Голландії – відмова.

Невірне розуміння жестів, притаманних представникам інших культур, часто-густо призводить до непорозумінь, образ і навіть конфліктів. Ось як в одних і тих же випадках жестикулюють різні народи.

Вказівний жест. Вказівний жест зустрічається практично в усіх культурах, проте в багатьох народів, показувати пальцем вважається невихованістю. У більшості західних культур указати на людину пальцем – означає виявити неповагу й продемонструвати власну перевагу. Індуси вказують пальцем лише на нижчих за рангом, а для вказування на людину, яка є вищою за соціальним статусом, використовують рух підборіддя. Нейтральний вказівний жест у індусів здійснюється всією долонею.

В Індонезії для вказівки використовується не вказівний палець, а великий, а філіппінці вказують на об'єкт очима та витягнутими губами. Такий незвичний для нас вказівний жест досить широко розповсюджений також серед американських індіанців та деяких африканських народів.

Підзивання. Звичний для нас жест підзивання, коли рука піднята на рівні грудей, пальці спрямовані догори та здійснюють хитаючи рухи до себе, може бути прочитаний деякими народами, наприклад арабами, у прямо протилежному сенсі – як вимогу піти. Щоб підзвати когось, араби (а також іспанці та латиноамериканці) перевертають руку долонею донизу й рухають пальцями, начебто риють землю. Точносінько так підзивають людей у Японії, Китаї та Гонконгу. Щоправда, там можна побачити й людину, яка манить когось вказівним пальцем. Проте можна бути впевненим, що людина на такий заклик не відгукнеться, оскільки цей жест призначений лише для тварин.

Для того щоб підзвати офіціанта, у різних країнах також існують специфічні жести. Наприклад, британці й американці, підзиваючи офіціанта, зображають у повітрі цілу пантоміму двома руками, начебто вони підписують рахунок. А у Франції достатньо відкинути голову назад і сказати: "Мес'є!" У Колумбії та інших латиноамериканських країнах іноді, щоб підзвати офіціанта, плескають руками понад головою, але цей жест вважається проявом невдоволення.

Схвалення, захоплення. Для виразу захоплення ми звикли використовувати піднятий догори великий палець. Проте на Близькому Сході (наприклад, в Ірані) цей жест вважається непристойним.

В Іспанії, Мексиці та Колумбії, щоб виразити захоплення, зажимають двома пальцями мочку вуха. Цей жест зазвичай використовується задля похвали господарки за смачну їжу. Для виразу найвищого захвату бразильці можуть навіть закинути руку за голову й дотягнутися до протилежного вуха.

Коли француз хоче про щось сказати, що це – шедевр вишуканості й витонченості, він, поєднавши кінчики трьох пальців, підносить їх до губ і, високо під-

нявши підборіддя, посилає повітряний поцілунок. А китайці, виявляють задоволення просто підносячи долоню до губ.

Унікальний жест схвалення існує у турок: вони піднімають руку догори і повільно складають пальці у кулак, начебто щось зжимають.

До жестів схвалення можна зарахувати й знаменитий американський жест “о’кей” (кільце, утворене великим і вказівним пальцем), котрий означає “все гаразд, усе добре”. В інших культурах він може мати зовсім інше значення. У Франції він означає “нуль”, “нічого не вийшло”, у Японії символізує гроші й використовується в ситуації купівлі-продажу (наприклад, як прохання касиру дати вам здачу монетками). В Іспанії, Греції та Південній Америці цей жест має сексуально-образливий відтінок. Цю ж конфігурацію пальців у Саудівській Аравії сприймають як натяк на “лихе око”, у Єгипті – як знак погрози, у Бразилії вона свідчить про роздратування й лютю.

Подяка. На Цейлоні подяка часто демонструється простою посмішкою, але якщо посміхатися досить часто, це може бути сприйнято як сексуальне загравання. Китайський жест подяки – це підняті на рівень голови руки, складені в рукостискання (у росіян схожий жест означає “дружба” або “домовились!”).

У різних регіонах Китаю існують різні жести для позначення подяки за гарне обслуговування в ресторані. У Північному Китаї “дякую” позначається складеними в кільце великим і вказівним пальцями (на відміну від жесту “о’кей” рука при цьому не піднята догори, а спирається на стіл). У Південному Китаї на знак подяки постукують пальцями по столу, що нагадує європейський жест нервування й хвилювання. Сенс цього жесту придуманий за часів імператора Цянь Луня із династії Цін. Одного разу імператор подорожував інкогніто по Південному Китаї зі своєю придворною свитою. Щоб не бути впізнаним, імператор був одягнутий як простолюдин і прислужував за чаєм. Придворні, аби таємно від оточуючих висловити імператору пошану й вдячність, винайшли жест, який зображував пальцями нескінченні поклони.

Сексуальні залищання. У Франції грубим сексуальним жестом є клацання пальцями одночасно обох рук і поплескування долонею однієї руки по зажатому кулаку іншої. У Греції сексуальні домагання виявляють постукуванням пальцем по підборіддю, підморгуванням, свистом та повітряними поцілунками. В Аргентині чоловік робить жінці непристойну пропозицію, постукуючи внутрішній бік стегна, а в Єгипті – постукуючи один об одного кінчиками вказівних пальців.

Зневага, образа. У більшості культур образливі жести мають фалічну символіку. Образливими в багатьох культурах вважаються піднятий угору кулак (наприклад, Пакистан), великий палець (Іран), вказівний палець або лікоть руки із зігнутим кулаком (Китай). Але існують і власне національні образи. В Англії образливим вважається знак V (Victory), якщо він зроблений долонею не від себе, а до обличчя. Мабуть, цей жест британці перейняли від арабів, котрі піднімають двома пальцями кінчик носа, імітуючи рухи фалоса.

Найнепристойніший сексуально-зневажливий жест у американців – кулак з піднятим уверх середнім пальцем. Греки, навпаки, бажаючи образити людину, опускають великого пальця донизу. Зазвичай цим жестом користуються водії, які виражають за допомогою його щось на кшталт “Куди преш, йолопе! Не бачиш, я їду!”. У нас же цей жест побутує серед молоді і означає “відстій!”, тобто “погано”. У Греції існує й інший жест, який має образливий сенс. Він виглядає як витягування руки долонею вперед із розтопиреними пальцями – приблизно так, як ми робимо, коли хочемо попросити когось замовкнути. Цей жест походить із часів античності, коли обличчя ворогів та засуджених мастили брудом. Схожий зневажливий жест існує в Нігерії. А в чилійців цей жест має більш конкретний

зміст та означає “Придурок!” У Саудівській Аравії використовується більш складний варіант цього жесту, коли рука з розправленими пальцями розташовується паралельно землі, при цьому вказівний палець спрямований униз.

Як знак зневажливого ставлення до кого-небудь використовується “дуля” – жест, де рука стулена в кулак так, що великий палець просувається між вказівним і середнім. В сучасному значенні дуля є непристойним жестом, що має на меті образити і принизити того, кому його показують, а також способом виразити крайнє неприйняття, різку відмову, змішану з презирством. Має також обцентну семантику – символізує статевий акт, або геніталії. Історично також вживався як універсальний оберіг від небезпеки, особливо проти пристриту, нечистої сили та навіть негоди. Згідно повір'ям дуля мала також магичні якості впізнати відьму – дуля в кишені мала змусити відьму чіплятися до того, хто її показував. Також при хворобі очей (ячмінь) дуля, показана зненацька хворому, мала вилікувати недуг.

Якщо в Росії дуля є переважно дитячим образливим жестом (як і висунутий язик), то в багатьох народів (наприклад, у турків, латиноамериканців, мешканців Середземномор'я, Китаї) цей жест є найганебнішою образою, бо має фалічний зміст. Для японської повії цей жест означає готовність обслужити клієнта, вступити в статевий зв'язок. У бразильців він, навпаки він означає побажання успіху. А в Парагваї зневажливим є жест, котрий у США означає побажання успіху: схрещені вказівний і середній пальці. Імовірно подібна інверсія позитивного і негативного змісту не випадкова: в Росії ритуал побажання успіху також складається із фраз буквального змісту яких далекий від доброзичливого (“Ні пуху, ні пера! – До біса!”).

Представники західних країн можуть образити арабів своєю звичкою сидіти, перехрестивши ноги, особливо на американський кшталт – “цифрою чотири” (гомілка однієї ноги лежить на стегні іншої). Це пов'язано з тим, що на Близькому Сході вважається зневажливим показувати іншим підощви свого взуття.

В Індії страшною образою вважається наступити комусь на ногу (навіть випадково). У Таїланді людина може образитися, якщо ви покладете руку на спинку стільця, на якому вона сидить, а в Японії – якщо ви простягнете йому візитівку однією рукою, а не двома (приймати простягнуту річ також потрібно обома руками із невеликим уклоном).

Окрім просто образливих жестів, у багатьох культурах існують способи виразити більш конкретні звинувачення.

П'яний. Щоб попередити про те, що людина п'яна, французи поєднують великий і вказівний пальці в кільце та “надягають” це кільце собі на ніс. Голландці в аналогічній ситуації постукують вказівним пальцем по носу.

Базіка. Щоб показати, що їм набридло чиясь пустопорожнє базікання, французи роблять жест, який імітує гру на удаваній флейті. У Латинській Америці та на Близькому Сході для передавання змісту “базікало” використовують рухи кисті, що імітують відкривання рота.

Скупість. Щоб показати, що людина скупа, у Колумбії вдаряють пальцями однієї руки по внутрішній стороні ліктя іншої.

Брехун. Специфічний жест задля зображення брехні існує в Ізраїлі. Коли ізраїльтянин стукає вказівним пальцем однієї руки по розкритій долоні іншої, він каже: “Скоріше трава виросте на моїй долоні, аніж я повірю твоїм словам”. У Франції вказівний палець біля нижньої повіки означає “брехня” або “мене вважають брехуном”.

Гомосексуал. На Близькому Сході про нестандартну сексуальну орієнтацію людини повідомляють наступним чином: облизують мізинець й причісують ним

брову. В італійців аналогічний зміст передається пощипуванням мочки вуха. В Іспанії існує образливий жест із схожим змістом, що означає також “дівчисько” чи “сосунок”: голова схилена набік, щока покладена на долоні (наслідування пози засинаючої дитини).

Розум і глупота. Жести, які ілюструють розум і глупоту, часто мають протилежний зміст у різних культурах. Наприклад, коли француз, німець чи італієць вважає якусь ідею дурістю, він виразно стукає себе по голові. Німецький ляпас по лобу відкритою долонею – еквівалент вигуку: “Ти з глузду з’їхав!”. А коли британець чи іспанець стукає себе по лобу, він, навпаки, задоволений собою. Не дивлячись на те, що в цьому жесті присутня доля самоіронії, людина все ж таки хвалить себе за кмітливість: “Оце так розум!”

Німці, американці, французи та італійці мають звичку малювати вказівним пальцем спіраль біля голови, що означає “божевільна ідея”. Жест “палець біля скроні” у німців і австрійців означає “псих!”, а у багатьох африканських культурах цей жест означає, що людина глибоко задумалася. У Франції палець біля скроні означає, що людина просто дурна, а в Голландії – навпаки, що вона розумна чи сказала розумну річ.

Особливо заплутаним є позначення інтелектуального рівня співрозмовника в сучасному Ізраїлі. На “офіційній”, загальноприйнятій у країні мові жестів прикласти палець до скроні – означає похвалити когось за розумну думку. Попри це деякі етнічні групи в країні сприймають цей жест по-іншому. Для марокканських євреїв, як і для французів, він означає “дурість”, для американських євреїв – “ти з глузду з’їхав!”, а для вихідців з Румунії – “я думаю” чи “подумай”.

Ствердження і заперечення. Тих, хто звик розуміти рух головою зверху вниз як “так”, а із боку в бік як “ні”, чекає багато труднощів на Близькому Сході. У Саудівській Аравії “так” – це крутіння головою із боку в бік (як у нас “ні”), “ні” – це відкидування голови назад і приклацуювання язиком. У Лівані й Ірані, щоб сказати “ні”, достатньо різко підняти й закинути голову, а щоб сказати “так”, навпаки, злегка нахилити її вперед і вниз. У Туреччині заперечення демонструється так: потрібно відкинути голову злегка назад і прикрити очі. Ствердження в турків – нахил голови вниз і трохи вбік.

В Індії та Малайзії на знак згоди похитують головою від одного плеча до іншого (у нас цей жест означає осуд). До того ж в Індії ствердний жест характеризується варіюванням: Бенгалія – чотири рази треба нахилити голову від плеча до плеча, щоб маківка описала плавну криву, Пенджаб і Синд – відкинути голову назад по кривій лінії до лівого плеча, Цейлон – опустити підборіддя і відвести його вниз і вліво по кривій, права рука тильним боком лягає на долоню лівої руки, мов у чашу.

У деяких народів знаки згоди є доволі своєрідними: у семангів, наприклад, узвичаєно в таких випадках різко витягати шию вперед. Те саме спостерігаємо й із заперечними жестами: скажімо, люди африканського народу орімбунду в таких випадках махають рукою перед обличчям із витягнутим вказівним пальцем, а малайські негри – опускають очі. У Німеччині “ні” часто позначається маханням рукою із боку вбік.

Болгари, як відомо, на знак згоди хитають головою із боку вбік, а на знак незгоди – кивають. Легенда переказує, що походження цих жестів пов’язане із вчинком одного народного героя. Турки-завойовники схилили його зречтись віри батьків та прийняти іслам. Під загрозою страти йому довелося на словах погодитися з ними, проте паралельним жестом він одночасно висловлював заперечення. З тих часів кивок у Болгарії означає “ні”.

Привернення уваги. Щоб привернути увагу до своїх слів, бразильці клацають пальцями, одночасно різко відкидаючи руку вбік. У Португалії, щоб вас почули, необхідно витягнути руку вперед долонею донизу й похитати пальцями, начебто ви когось гладите по голові. Жест, який часто використовується західними ораторами для привернення уваги аудиторії (витягнута вперед долоня з розтопиреними пальцями), у греків означає грубу образу.

Сигнал небезпеки. Коли іспанець чи латиноамериканець доторкується вказівним пальцем до нижньої повіки й злегка відтягує її вниз, це означає: "Будь уважним!". Якщо француз чи голландець почухує вказівним пальцем ніс, він попереджає: "Тут щось негаразд", "Цім людям неможна довіряти". Цей жест дуже близький до італійського постукування вказівним пальцем по носі, що означає: "Бережись, небезпека".

Сумнів, нерозуміння. Коли португалець стукає вказівним пальцем по підборіддю, цей жест означає: "Я не знаю!". А от коли постукати по підборіддю великим пальцем, цей жест може мати зовсім інше значення: хтось помер. У Парагваї, щоб сказати "Я не знаю", охоплюють підборіддя двома пальцями, у Японії – похитують рукою з боку вбік. Пуерториканці, похитуючи пальцями кінчик носа, питають: "Що тут відбувається?".

Вибачення. Якщо індус доторкується пальцями до вашого плеча, а потім – до свого лоба, це означає, що він перед вами вибачається. А якщо він хватається за мочки своїх вух, то він глибоко кається у заподіяному та присягається у своїй відданості. Цей жест є традиційним жестом прислуги, якій докоряє господар.

Побажання успіху. Австрійці, щоб побажати людині успіху, складають разом два кулаки і роблять рух вниз, начебто б'ють ними по столі. У США "на щастя" схрещують середній та вказівний палець. Той самий жест у Росії серед дітей означає, що людина збирається збрехати. У Китаї побажання успіху – це пальці, зціплені в замок і притиснуті до грудей. Інший варіант китайського жесту – зціплені між собою мізинці. Це означає досягнення неформальної згоди і сподівання на те, що вона буде тривалою. Наші дітлахи використовують цей жест на знак примирення, а в Латинській Америці та на Близькому Сході зціплені мізинці, навпаки, слід інтерпретувати так: "Все, ми посварилися".

ЕТНОГРАФІЯ ЦІЛУВАННЯ

Поцілунок передавався з покоління в покоління шляхом усної традиції.
Станіслав Єжи Лец

Активне використання поцілунків в етикетній поведінці східних слов'ян не раз привертало увагу іноземців. За давньою традицією, під час зустрічі після тривалої розлуки або прощаючись, а також поздоровляючи своїх родичів і друзів, росіяни цілуються тричі, повертаючи при цьому голову: праворуч-ліворуч-праворуч або ліворуч-праворуч-ліворуч. Це так зване трикратне цілування, яким зазвичай, щоденно зараз росіяни не користуються.

В Україні дотепер поширені привітання “за козацьким звичаєм”: зустрівшись у гостині, добрі знайомі обіймаються й цілуються. Поцілунок спостерігається в російській та українській культурі у спілкуванні чоловіків і жінок. У англійців він зустрічається рідко, лише в інтимних стосунках. А у народів Північного Кавказу використовуються поцілунки для привітання тільки у певних ситуаціях і, як правило, між родичами. Відома пристрасть до поцілунків французів, які завжди ритуально цілуються при зустрічі та прощанні на вечірках і тусовках, навіть з незнайомими людьми.

Як не дивно, але у деяких країнах світу такий звичайний для нас поцілунок відсутній. За даними антропологів, більш ніж дві третини населення планети не любить цілуватися у губи. Зокрема, його узвичаєна форма невідома деяким народам Африки, Австралії, Америки. Нехарактерний він сьогодні значній частині китайців та японців. В середині XIX століття, коли з'явилися перші переклади на японську мову літера-

турних творів з Європи, перекладачам прийшлося спеціально винайти новий ієрогліф, який визначив слово “поцілунок”. У ескімосів, жителів Океанії замість поцілунку люди використовують іншу форму: труться носами чи обнюхують один одного. Отож, наперекір загальноприйнятій думці, поцілунки ескімосів – це дещо більше, ніж банальне торкання носами. Торкнувшись носами, ескімоси розтуляють губи, одночасно вдихаючи, потім видихають, стискаючи губи. Насолодившись запахом один одного, притискаються носом до щоки партнера і завмирають так на хвилину і довше.

Як стверджують фахівці, почуттєвих поцілунків прадавні європейці не знали. Не має про них згадки і в античних джерелах, наприклад, у творах Гомера. За часів правління імператора Тіберія було виголошено вердикт, який обмежував право на привселюдний поцілунок. Що ж стосується інтимних поцілунків, то римляни вважали їх привілеєм подружньої пари. Виявляти свої відчуття у такий засіб дозволялося лише у відлюдді. Порушників чекало суворе покарання.

Якщо первісні предки сучасної людини і вміли цілуватися, то, як видно, вони дуже соромилися цього свого вміння, тому що воно жодного разу не засвідчене в древньому живописі. Одну з найперших згадок про поцілунок ми зустрічаємо у ведичних текстах (написаній санскритом пам'ятці давньоіндійської літератури), що належать приблизно до 1500 року до н. е. У цьому джерелі є згадка про звичай тертися носами. Можливо, цей звичай і був прототипом поцілунку в губи. Російський філософ Вадим Розин звертає увагу на те, що поцілунок не є природним атрибутом тіла чи поведінки людини, “це культурний винахід, не менш геніальний у своїй царині, аніж, скажімо, винахід колеса чи книги”.

Як би там не було, але вже давньоіндійський еротичний трактат Малланаги Ватсьяяни “Камасутра”, написаний у IV столітті нашої ери, рясніє описами різноманітних поцілунків. “Камасутра” вчить основним видам поцілунку в губи і навіть наказує, в який саме спосіб варто відповідати на кожен із поцілунків:

“Коли дівчина ледь торкається вуст коханого своїми, то це – номінальний поцілунок. Якщо ж вона переборола сором'язливість і затримала свої уста на нижній губі коханого, то це поцілунок боязкий.

Коли ж вона торкається язиком губ коханого, то це поцілунок торканням.

Коли дівчина, витягнувши губи, цілує коханого – це поцілунок прямий.

Якщо закохані торкаються губами, схиливши голову під кутом, це поцілунок під кутом.

Якщо хтось із закоханих однією рукою ніжно оповив голову партнера, а другою підтримує підборіддя, – це закинутий поцілунок.

Коли губи закоханих, жадібно зливаються, – це поцілунок притиснений.

Затяжний або ж міцний поцілунок – тоді, коли нижню губу беруть двома пальцями і міцно цілують.

Або така жартівлива гра. Закохані прагнуть піймати губами губи іншого. Якщо дівчині цього зробити не вдалось, вона вдає, ніби плаче, і пропонує партнерові повторити спробу. За нової невдачі її вдаваний розпач повторюється, і коли партнер перестає пильнувати або задрімає, партнерка усе ж цілує його ни-

жню губу, притримуючи її зубами. Це – перемога у грі, тому кохана від радощів заливається сміхом, дражнить партнера, пританцьовує і наспівує жартівливі пісні. Така гра можлива, коли у закоханих настає пора найвищої любові.

Коли в сні жінка цілує обличчя коханого, – це поцілунок безмежного кохання.

Поцілунок-бажання буває, коли закохані – він чи вона – цілують віддзеркалення одне одного у воді, в люстерку чи силует на стіні”.

Першими європейцями, що засвоїли навичку цілуватися, стали греки. Але справді народним взаємне цілування стало тільки в Древньому Римі. У латинській мові до еротичних слів належало навіть кілька слів для позначення різних видів поцілунку. Словом *osculum* називався легкий “чмок” у щічку, словом *basium* – більш еротичний поцілунок у губи, а словом *saviolum* – палкий поцілунок за участю язика.

У часи пізнього середньовіччя поцілунки вже міцно ввійшли в повсякденний побут європейців, але тут церква вирішила, що справа виходить з-під контролю. Єдиним прийнятним став вважатися тільки поцілунок як знак благоговіння перед Господом. Поцілунок же заради плотської насолоди розцінювався як гріх.

З усіх сучасних форм поцілунків найпопулярнішим є дружній поцілунок у щоку. Проте, у деяких регіонах Азії цей жест вважається інтимно-сексуальним, привселюдно його уникають навіть жінки. Тим не менше у більшості культур поцілунок у щоку є жестом, яким або обмінюються між собою жінки, або чоловік з жінкою (у деяких країнах Сходу цілують один одного у щоки також і друзі-чоловіки, особливо у стані радості в момент привітання). У Єгипті чоловік може привселюдно поцілувати жінку, лише якщо це його мати, дружина, або сестра. В Афганістані поширене таке чоловіче вітання як потрійний поцілунок у щоку: у ліву, у праву і знов в ліву. У Китаї та Індії чоловіки й жінки, які суворо дотримуються традиційних норм поведінки, на вулицях взагалі не цілуються.

Поцілунки-вітання в наші дні можна часто спостерігати в арабських країнах, так само як і в США, Франції, Італії, Греції, Перу, Афганістані. Однак в минулому поцілунки на вулиці були заборонені в Неаполі майже п'ять століть, а у Франції початку XX ст. спеціальним указом заборонили цілуватися при зустрічі і прощанні на вокзалах.

Поцілунки-привітання між малознайомими людьми широко поширені зараз в США та використовуються в напрямі осіб своєї і протилежної статі. Одна з причин такого роду “фамільярності” може ховатися в досить частій зміні місця проживання американців, і така поведінка є способом швидкої соціальної адаптації в новому середовищі.

Культури різняться між собою за кількістю взаємних поцілунків під час вітання й прощання. У США цілуються один раз, у Франції – два, в Росії і деяких регіонах Німеччини (зокрема в Баварії) – три рази.

Культури також розрізняються за відстанню, на якій зазвичай стоять цілувальники. В російській культурі поцілунки супроводжуються дружніми обіймами і тіла партнерів тісно контактують одне з одним, люди стоять на близькій відстані. Навпаки, французи, цілуючись, за-

лишаються на деякій дистанції один від одного, тому їх тіла ніколи не стикаються. У Голландії і деяких регіонах Німеччини під час привітання люди можуть досить тісно стикатися тілами й обіймати один одного однією рукою, проте замість поцілунку вони просто торкаються партнера щогою один або два рази.

Поцілунки в гетеросексуальних парах на публіці у багатьох традиційних культурах табуовані. Тривалий час, наприклад, вважалося, що поцілунок був відсутній в традиційній японській культурі. Проте надалі виявилось, що він є частиною еротичної поведінки, і ставлення до нього в японській культурі двозначне (поцілунки безпосередньо асоціюються з сексом). Родичі взагалі ніколи не цілуються.

Публічна демонстрація поцілунків в Японії вважалася порушенням громадського порядку і каралася штрафом або затриманням з 1920 по 1945 р. Японська цензура вирізала всі сцени з поцілунками із західних фільмів аж до кінця 1945 р., до поцілунку ставилися як до чогось вкрай негігієнічного. Актори в японських післявоєнних фільмах якщо і цілувалися, то робили це тільки тоді, коли зображали іноземців. Поцілунки були несправжніми, в реальності актори не торкалися один одного губами, або, в крайньому випадку, робили це через прозору матерію.

Негативне ставлення до поцілунку в японській культурі продовжує зберігатися і в наші дні. Хоча в японській мові є спеціальне слово “сеп-пун”, яке означає поцілунок, його практично ніколи не вживають. Замість цього молодь воліє використовувати слово “кису”, похідне від англійського “kiss”. Японці вбачають відмінність між цими двома поняттями. У першому випадку поцілунок позначається тільки стосовно до сексуальної поведінки, говорити про який вважається соціально неприйнятним. Англійський варіант розглядається як більш охайний, оскільки не передбачає неминучого еротичного підтексту.

На прикладі співставлення контексту використання поцілунку в європейській і японській культурах можна бачити виняткові культурні відмінності. На відміну від європейських культур, де поцілунок є виразом прихильності, симпатії, турботи, співчуття, поваги, в японській культурі його значення вкрай звужене, а контекст обмежений інтимними стосунками.

У Франції у буквальному значенні слова ніхто не цілується так, як до цього звикли, скажімо, ми, цілуючи один одного у щокі у дружньому вітанні: французи губами не торкаються щокі іншої людини, а лише притискаються один до одного щоками. Ця відносно нова форма привітання, коли один з тих, хто вітається, легенько бере іншого за плечі та торкається щогою щокі адресата, має назву акколада. Так вітають один одного жінки, жінка і чоловік (у цих випадках ініціатором акколади зазвичай є жінка) і чоловіки (акколаду використовують лише близькі друзі або родичі), до речі не лише у приятельському, але й у напівофіційному оточенні.

Проте відомо, що справжній еротичний “французький” поцілунок, передбачає доторкування язиками. Термін прийшов в російську та українську мови як елемент французької культури, яка завжди вважалася культурою любові. Французький поцілунок, не дивлячись на свою популярність, викликає найбільше число непорозумінь і в той же час порушує цікавість молоді, зближуючи закоханих як ніякий інший вид поцілунку. Всі без виключення чоловіки обожають цілуватися “по-французьки”. Він найпопулярніший серед закоханих. Але все ж доречно поцілунок цей називати франко-англійським, бо у Франції його називають англійським, а в Англії – французьким.

В європейському фольклорі поцілунок – символ знищення зловорожих чар (наприклад, у казці про сплячу красуню). Поцілунок мав вагоме ритуальне значення. Зокрема, на Закарпатті після вінчання молода цілувала свекруху під серце, а та невістку, що символізувало майбутню злагоду й порозуміння. На Україні широко побутував поцілунок під час багатьох свят, ритуалів. Зокрема, він означав глибоку приязнь до дорогого гостя, радість зустрічі після розлуки. Раніше на ознаку глибокої поваги до батьків діти цілували їм руку. Поширеним було “святе цілування” на Паску, коли люди цілували хрест, ікону, одне одного, примовляючи “Христос воскрес” – “Воістину воскрес”. Цей звичай символізував рівність людей перед лицем вселюдської радості – воскресіння Христа. Священик давав руку для поцілунку як символ миру і злагоди, відпущення гріхів. У християнстві поцілунок символізував взаємну любов та єднання послідовників Ісуса Христа.

Материнський поцілунок дитини, що вирушає із батьківського дому, символізував благословення і побажання щастя-долі. Цілування молодих під час шлюбного ритуалу означало єднання їх душ. Коли виголошували клятву чи давали присягу, цілували хрест (у тому числі натільний), від чого, власне, і походить назва обряду – хресне цілування. Воно вважалося такою святою справою, що ніхто не смів порушити якимись несправедливими діями. По мірі утвердження християнства хресне цілування набувало більш ритуалізованих рис, розширюючи і діапазон використання: починає практикуватися ритуальне цілування ікон, різноманітних святинь і навіть несвятинь (наприклад, замка на церковних воротах нареченими – “щоб міцнішим був шлюб”). Поруч із релігійними в Україні продовжували побутувати й народні святині – хліб та сіль, а також земля, традиція цілування якої при виголошенні клятви бере початок від запорізького козацтва.

Поцілунок мав і інші призначення в ритуалізованому житті українців. Головне з них – передання благочинності та здоров’я (цікаво, що етимологія слова “цілунок” іде від цілісності, тобто здоров’я, звідси й цілитель – народний лікар). Цілували ж, у відповідності з давніми віруваннями та прийнятими нормами етикету, коли хотіли започаткувати обопільну симпатію, коли прагнули запобігти шкоді, коли намагалися

заспокоїти дитину; щоб урятувати стадо, цілували чередника, цілували й свійських тварин – щоб приносили приплід.

Поцілунок використовувався і як знак привітання, нерідко виливаючись у досить складний ритуал. В українців Північної Бессарабії, наприклад, гість звертався до господаря або господині з поздоровленням, на що ті відповідали вдячністю, потім усі цілували одне одному руку, якщо вважали себе рівними; коли ж один із них був старший роками або становищем у суспільстві, то цілував лише молодший, а старший тільки казав “спасибі”. Така церемонія практикувалася при вітанні з усіма присутніми гостями, не розрізняючи статі.

В Україні було прийнято обмінюватися поцілунками і при прощанні, причому поцілунок означав не тільки приязнь до людини, а і взаємне прощення (до речі, прощання і прощення колись ототожнювалися). Серед східнослов'янських народів побутував навіть спеціальний обряд спокутування гріхів: напередодні Великого посту, у “прощену неділю”, слід було просити один в одного прощення, для чого відвідували всіх рідних і знайомих і цілували їх. Подібна символічність цілунка виявлялася і у прощанні з померлим: українці цілували небіжчика у чоло.

У творах справжніх майстрів слова поцілунок – це вияв нестримної жаги кохання, бажання принести іншій людині насолоду, щастя. У XX ст. він все частіше набуває сексуального відтінку.

За рішенням ООН 6 липня святкується Всесвітній день поцілунків. Це свято вперше почали відзначати у Великій Британії. Згідно із соціологічними опитуваннями, середньостатистичний європеець протягом доби цілується близько 7 разів, молоді люди – приблизно 12 разів, подружжя зі “стажем” та громадяни старші 50 років – близько 2 разів. 12% опитаних взагалі не могли пригадати, коли цілувалися востаннє. До речі, кожне подальше покоління починає цілуватися “по-справжньому” раніше, аніж попереднє. Соціологічні дані початку XXI століття свідчать, що 70% молодих людей від 16 до 24 років цілються вперше до того, як їм виповниться 15, тоді як з їх батьків такий досвід мали всього 46%. Кожний десятий хлопець починає цілуватися “по-справжньому”, не досягнувши десятирічного віку.

Розділ 6

ПЛОТСЬКІ ПРИСТРАСТІ У ВИМІРАХ ЕТНОЕРОТИКИ



СЕКСУАЛЬНІ ЕТНОСТЕРЕОТИПИ
КОХАННЯ Й ІНТИМНІСТЬ У РІЗНИХ КУЛЬТУРАХ
НАЦІОНАЛЬНЕ ШЛЮБНЕ ЗАКОНОДАВСТВО
ПОЛІГАМІЯ В ІСЛАМІ
СЕКСУАЛЬНА ОРІЄНТАЦІЯ І КУЛЬТУРА
УКРАЇНСЬКА ЛГБТ-СПІЛЬНОТА
КВІР-ІДЕНТИЧНІСТЬ У КУЛЬТУРІ ЗАХОДУ Й УКРАЇНИ
ФЕНОМЕН ТРАНСГЕНДЕРНОСТІ: МІЖКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ
ВІД МЕТРОСЕКСУАЛЬНОСТІ ДО АНТИСЕКСУАЛЬНОСТІ
ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИЙ КІБЕРСЕКС

СЕКСУАЛЬНІ ЕТНОСТЕРЕОТИПИ



*В Америці секс – це манія, в інших країнах – факт.
Марлен Дітріх*

Саме через сексуальність у людини є шанс зрозуміти сенс власного існування. Звісно, якщо визнати той факт, що сексуальність в людському соціумі є не лише механізмом відтворення життя, але перш за все процесом, який надає йому смисл. У життєвій практиці сексуальність зазвичай визначається як біологічно обумовлене бажання або імпульс, який спрямовано на представника протилежної статі (нормальна сексуальність) або будь-який інший об'єкт (так звана збочена сексуальність), що виявляється у поведінці. Практика сексуальності вказує на сексуальну орієнтацію або сексуальну ідентичність особистості. Проте сучасні філософсько-психологічні теорії трактують сексуальність не тільки як індивідуальні еротичні прагнення, практики й ідентичності, а скоріше як дискурси, що конструюють еротичні можливості.

Прояви сексуальності і формування сексуальної ідентичності зумовлені особливостями взаємодії людей, способами інтерпретації тієї або іншої поведінки на основі існуючих зразків дій, адекватних етнокультурі й конкретному контексту. Етносексологію сучасні науковці розглядають як розділ культурної антропології, присвячений вивченню етнокультурних норм і варіацій людської сексуальності. Предметом дослідження в етносексології виступають етнокультурні варіації та детермінанти сексуальної поведінки і установок, у т. ч. особливості еротичного

коду, семантика сексуальної поведінки, техніка та умови коїтусу і т.п. Все це можна усвідомити тільки в широкій соціокультурній перспективі, включаючи диференціацію статевих ролей, стереотипи маскулінності і фемінінності, статевий символізм, особливості статевої соціалізації та шлюбно-сімейних відносин, норми статевої моралі.

Вже у вищих тварин сексуальна поведінка є в значній мірі продуктом навчіння, що долучає індивіда до властивій даному виду соціосексуальної матриці. У людини ця соціосексуальна матриця перетворюється на сексуальну культуру, котру і вивчає етносексологія, використовуючи дані безпосереднього спостереження, звіти інформаторів і різноманітні культурні джерела (дані мови, релігії, мистецтва і т. ін.).

Предметні обрії етносексології дуже розмаїті. Гостро постає необхідність розрізняти:

- фактичну поведінку індивідів,
- їх установки і ціннісні орієнтації,
- культурний символізм, що стоїть за ними,
- ритуали і звичаї, за допомогою яких оформлюються відповідні дії,
- соціальні інститути, які цю діяльність спрямовують і регулюють.

Найелементарніша етносексологічна класифікація ґрунтується на розподілі різних суспільств і культур на *просексуальні* (терпимі, ліберальні, пермісивні) та *антисексуальні* (репресивні, обмежуючі, які піддають сексуальність постійному контролю і заборонам). Проте цінність такої діхотомізації є проблематичною, бо вона не враховує конкретне значення і зміст відповідних норм: хто, кому, що, з ким, наскільки і чому забороняє. Сексуальні табу різноманітні, їх не можна зрозуміти без урахування соціального й етнокультурного контексту, способу життя.

У більшості суспільств існують різні норми сексуальної поведінки для чоловіків, для жінок (так званий “подвійний стандарт”), для різних вікових груп. Окрім негативних санкцій, сексуальну поведінку регулюють позитивними способами – схваленням і поетизацією певних видів любові, культивацією відповідного тілесного канону, ставленням до емоцій, еротичності і т. ін. Тому етносексологія безпосередньо пов’язана з етнопсихологією, соціологією шлюбу та сім’ї, етнопсіхіатрією та іншими дисциплінами.

У світі поширено чимало міфів про асексуальність чи гіперсексуальність представників тих чи інших етносів. Наприклад, побутує точка зору про особливі потенції та свободу сексуальної поведінки чоловіків та жінок у африканських народів, які, мовляв, протилежні європейцям. Психопсихологи наголошують на сексуальному компоненті расизму, надто на деструктивному впливі расизму на сексуальні стосунки в межах раси. Вони констатують наявність страху білої людини перед уявною сексуальною потенцією негра та водночас зачарування цією потенцією. Адже для більшості людей негр репрезентує сексуальний інстинкт у його первісному стані. Негр – це втілення генітальної потенції, що виходить за межі всякої моралі і всіх заборон.

Антропологи оцінюють характер сексуальної поведінки дещо інакше. Так, наприклад, близько 88% населення Африки живуть в репресивних етнокультурах, серед євроазійських країн з репресивною сексуальністю налічується 82%, серед середземноморських – 73%, а от серед етносів Південної Океанії – лише 10% населення.

Відповідно відрізняються й зовнішні еталони сексуальності. Деякі аборигени Австралії обожнюють обвислі груди, а серед багатьох племен Африки поцінуються жінки з надто округлими стегнами, особливо з випнутими назад сідницями. Обираючи собі наречену, юнаки з таких племен ставлять в ряд усіх дівчат, зупиняючись на тій, сідниці котрої найбільше вирізняються з-поміж інших. На відміну від вихідців з Європи, чоловіки з арабських країн віддають перевагу повним жінкам. Незалежно від етнічної належності, переважна більшість чоловіків вважає сексуально привабливими ті частини тіла жінки, які засвідчують її репродуктивну здатність.

За даними антропологів П. Фроста і П. ван Херхе, в будь-якій расі, жінки мають більше комплексів, пов'язаних з кольором шкіри можливо-го сексуального партнера, аніж чоловіки. Проведені ними етнографічні дослідження в 51 суспільствах на п'яти континентах засвідчили, що в 30 досліджуваних групах жінки надали перевагу більш білявим чоловікам і в 14 групах забажали більш світлошкірих сексуальних партнерів і жінки і чоловіки. Культури Індії, Китаю, Бразилії, так само як і араби і негри розцінюють світлошкірих жінок як більш привабливих. Є також свідчення про те, що вищі прошарки населення усіх рас стали більш світло-шкірими, аніж їхні прості співгромадяни, тому що вони неодноразово змішувалися з жінками "ідеального" світлошкірого типу.

Поширено чимало стереотипів щодо сексуальних уподобань. Кажуть, що чоловіки, зайняті маломеханізованими видами праці, віддають перевагу жінкам з міцним тілом. Чоловіки-екстраверти вважають сексуальними пишнотілих жінок з великими грудьми, а інтроверти – астенічних, худорлявих, з маленьким бюстом.

Порівняння розмаїтого світу етнокультурних традицій та звичаїв свідчить про суттєві відмінності норм сексуальної привабливості та побудови інтимних міжстатевих взаємин. Можна зустріти, наприклад, такі племена, для яких залишаються невідомими досить поширені форми сексуальної поведінки – поцілунок чи взаємні тілесні пестощі. Відомо, що позиція лягання "лежачи, чоловік зверху" більш поширена в Європі, а на Сході – "стоячи, або жінка зверху".

Виростаючи, діти переймають притаманні їхньому найближчому соціальному оточенню норми та правила чоловічої та жіночої поведінки. Проте прийняття себе статевою істотою не відбувається автоматично. Соціально-культурний вплив на сексуальну поведінку може бути сповненим протиріч, бо ж неоднорідним є саме оточення. Батьківська сім'я, двір, дитячий освітній заклад, засоби масової інформації можуть насаджувати різні моделі сексуальної поведінки. Більш або менш лібераль-

ною може виявитися, наприклад, батьківська сім'я, а школа відіграватиме репресивну роль і навпаки. Так чи інакше, нормативи сексуальної поведінки, ставлення до людської сексуальності є важливою складовою етнокультури.

В сучасному світі важко віднайти народи з, так би мовити, “чистими” репресивними або ліберальними поглядами на людську сексуальність. Проте між полюсами контролю, придушення та вседозволеністю, терпимістю кожен народ знайшов своє місце, яке відповідає індивідуальним особливостям його сексуальної поведінки.

Усталені стереотипи та міфи щодо сексуальної активності народів світу руйнують реальні дослідження. Так, результати масового міжнародного опитування (150 000 осіб), проведеного в 2005 році компанією Durex (Global Sex Survey), засвідчили, що найбільш сексуально-активними мешканцями планети виявилися угорці. За середньостатистичними підрахунками вони займаються сексом аж 152 рази на рік. Французи, котрі пишаються своєю сексуальною спроможністю, продемонстрували скромніший результат – 144 рази на рік. Італійці та іспанці відстають від “хтивих угорців” ще більше, їх результат – 110 і 123 ночі кохання в рік відповідно. Американці віддавалися пристрасті 118 разів на рік, німці – 120, а мешканці Австралії – 125 разів на рік.

У середньому мешканці планети Земля займаються сексом 127 разів на рік. 73% опитаних задоволені своїм сексуальним життям. Середні показники в Росії, Болгарії, Сербії та Чорногорії значно перевищують загальносвітові.

Найбільш сексуально вдоволені люди живуть у Таїланді (92%), В'єтнамі (90%), Китаї та Іспанії (83%), Ісландії (80%). Найбільш нещасними виявилися жителі Росії. Не дивлячись на те, що в середньому росіяни займаються сексом 150 разів на рік, лише 59% опитаних задоволені своїм сексуальним життям.

З'ясувалося, що особливу популярність мають стосунки на “одну ніч”, їх визнали 45% опитаних. Першість серед скандинавів: 71% ісландців, 70% норвежців та 68% фінів визнали, що протягом минулого року у них був секс з людьми, з якими вони щойно зустрілися. Це значний результат, особливо якщо порівняти його з результатами, отриманими в інших країнах. Сексом з новими знайомими займалося лише 37% німців та 24% мешканців Індії. У відповідності з духом часу, секс із використанням новітніх технологій має найбільшу популярність у США. 54% американців “займалися сексом” по телефону, за допомогою електронної пошти або sms. Французи вважають, що це дурниці – лише 20% мешканців Франції бачать сенс у подібних заняттях. Найчесніші в ліжку – жителі Гонконгу. Лише 15% гонконгців удають втіху. А от австралійцям така чесність чужа, бо 47% з них оргазми симулюють.

У 2007 році були підбиті підсумки міжнародного дослідження проблем сексуального здоров'я, у якому брали участь 26 тисяч осіб із 26 країн Африки, Азії та Британської Співдружності Націй. Вони засвідчи-

ли, що середня кількість статевих актів для людини складає 106 на рік. Проте, за даними соціологів, середньостатистичний японець втішається лише 48 сексуальними контактами на рік, що надзвичайно мало порівняно з показниками представників інших рас.

Можливо, таке помірне статеве життя японців стає причиною їхньої глобальної незадоволеності сексом як таким. За середнього світового показника задоволеності якістю сексу в 49% лише 10% громадян країни Вранішнього Сонця можуть назвати своє сексуальне життя “чудовим”, що вражає замало навіть для азіатів. Для порівняння: 32% мешканців Гонконгу і 41% сингапурців вважають свій звичайний секс досить приємною справою. Серед європейських мешканців Австралії й Нової Зеландії кількість задоволених сексом майже однакове – 40 і 43 % відповідно. Що ж стосується представників негроїдної раси, то, скажімо, 78% нігерійців жодним чином не жаліються на якість свого статевого життя. Також в Азії виявився найнижчий відсоток осіб, які регулярно зазнають оргазм. Лише 24% респондентів із Гонконгу і Китаю, а також 27% в Японії розповіли, що постійно відчувають оргазм.

Тривалість статевого акту також значно варіюється в представників різних рас. За середньої тривалості статевого акту у 18,3 хвилини найжвавішими виявилися індійці (13,2 хвилини), а найменш метушливими коханцями визнані знову ж таки нігерійці (24 хвилини). Що стосується таких країн як Сингапур, Гонконг, Японія, Таїланд і Австралія, то тут люди відводять сексу значно менше часу. Проте, китайські коханці займаються сексом по 20 хвилин на відміну від інших, більш поспішних представників монголоїдів.

Отож, загалом азіати отримують найменше задоволення від статевого акту, а його якість залишає бажати кращого в порівнянні із сексом європейців чи негроїдів. На думку експертів, це дослідження демонструє саме ставлення азіатської культури до сексу. Професійна сфера виявляється набагато важливішою для азіатів, оскільки пов'язана із досягненням кращого соціального стану в жорстко ієрархізованій системі суспільства. Із сексом же, навпаки, пов'язано багато міфів, які лише погіршують загальну картину статевого життя регіону.

Деякі інші результати отримали в 2008 році американські вчені Університету Чикаго, які намагалися з'ясувати як оцінюють свої успіхи на сексуальному фронті мешканці різних країн. У рамках дослідження були опитані 27,5 тисяч осіб у 29 країнах світу віком від 40 до 80 років. Респонденти мали оцінити за п'ятибальною шкалою своє сексуальне життя за останній рік в плані фізичного й морального задоволення. А також, чи готові вони у подальшому жити в тому ж ритмі сексуальної активності.

З'ясувалося, що в п'ятірку найбільш “сексуально задоволених” регіонів потрапили європейські країни, США та Канада. А в п'ятірці “сексуально голодних” опинилися жителі країн Азії. На першому місці зі значним відривом від інших опинилися австрійці. Серед населення цієї кра-

їни 71,4% задоволені тим, як складаються справи із сексом. На другому місці Іспанія – 69%, третє місце в Канади – 66,1%, далі йдуть Бельгія – 64,6 % та США – 64,2%.

У п'ятірці сексуально невдоволених опинилися Таїланд – 35,9%, Китай – 34,8%, Індонезія – 33,9%, Тайвань – 28,6%. Найбільш нещасними в сексуальному житті відчувають себе японці.

Учені намагалися визначити саме суб'єктивну оцінку сексуального життя, а не реальний стан справ, отож можливо, що в жителів Азії просто занадто високі вимоги, а жителі Європи вважають, що радіти треба тому, що вже є.

КОХАННЯ Й ІНТИМНІСТЬ У РІЗНИХ КУЛЬТУРАХ



*Жити з людиною, яку кохаєш, так само важко, як кохати
людину, з якою живеш.*

Жан Ростан

Один з очільників руху “за гуманістичну психологію”, американський психолог Ролло Мей у своїй праці “Любов і воля” зазначає, що на Заході традиційно говорять про чотири різновиди любові. Перший – це секс, або те, що ми називаємо жаданням, лібідо. Другим є ерос, любов як прагнення до відтворення або творчості. Вони є найвищими, на думку стародавніх греків, формами буття і стосунків між людьми. Третій різновид – це філія, або дружба, братня любов. Четвертим – агапе (або карітас, про яку говорили стародавні латиняни) – турбота про благо іншої людини, прототипом якої є Божа любов до людини. А будь-яке людське відчуття справжньої любові є сумішшю у різних пропорціях усіх чотирьох різновидів любові.

Особливістю поглядів Р. Мея щодо бачення феномену любові є підхід, згідно з яким порівнюється два різновиду любові: секс та ерос. Автор розрізняє ці два модуси любові в духовному і креативному розумінні. Відповідно секс розглядається як інстинктивне прагнення отримати задоволення, зняти сексуальну напругу. Отже, секс сам по собі постає як інстинктивна і механічна форма вияву пристрасті, бажання до статеві близькості. Р. Мей користується визначенням сексу, зазначеним у словнику Вебстера: секс від латинського *sexus* – “розкол”, тобто йдеться

про “фізіологічні відмінності між чоловіком і жінкою, про відмінні функції чоловіка або жінки”.

Ерос є повною протилежністю сексу – це відносини, в яких ми не шукаємо розрядки, а скоріше прагнемо розвивати, породжувати і творити світ у його формах. І силою того, що він підштовхує людину до самоздійснення, від еросу ми чекаємо посилення стимуляції креативної напруги, бажання творити, змінювати світ. Завдяки еросу ми не лише стаємо поетами і винахідниками, а й знаходимо високу моральність. Любов у вигляді еросу є генеруючою, креативною мотивацією: вона руйнує старі форми і створює нові, бореться зі всіма уявленнями і обмеженнями часу.

Підсумовуючи аналіз значення сексу та еросу, Р. Мей відзначає їх безпосередній взаємозв'язок і взаємозумовленість. Він зазначає, що в ситуації, коли відбувається відокремлення сексу від еросу, ми позбавляємо їх сили, дегуманізуючи як секс, так і ерос. Більше того, ми протиставляємо секс еросу, використовуючи секс саме для того, щоб уникнути обтяжливо глибоких відносин, пов'язаних з еросом. У такому разі секс постає як найдієвіший “наркотик” для того, щоб забути про обтяжливі аспекти еросу, внаслідок чого відбувається використання фізіологічної чуттєвості сексу як захист від творчої пристрасті еросу.

Принципово відмінні мотиваційні аспекти цих двох різновидів вияву любові вказують на їх психологічну природу і мету. Мета сексу виходить з його природи як фізіологічної потреби – розділити з іншою людиною насолоду і пристрасть, знайти нові виміри досвіду, нові переживання, які розширюють і поглиблюють буття двох людей.

Ерос за своєю природою – це бажання, духовно-онтологічне прагнення досягти повноти стосунків. Кінцева мета сексу – задоволення і розслаблення, тоді як ерос – це бажання, прагнення, вічний потяг до розширення обрії. Звідси випливає проблема сучасного суспільства, яка, згідно з Р. Меєм, полягає в тому, що минуле століття зробило секс мало не найголовнішою нашою турботою, зваливши на нього духовну місію всіх інших форм любові, применшивши, у такий спосіб, значення любові, збіднивши її духовну місію і значущість у людському житті, підмінивши її величезний духовний зміст статевим інстинктом, імпульсом до чуттєвого задоволення.

Щодо цього видатний російський філософ ХХ ст. Микола Бердяєв зазначав, що сексуальний акт є розпусним тому, що недостатньо глибоко сполучає людей. Любов є протиотрутою проти розпусти тому, що її природа – космічно надіндивідуалістична, вона космічно поєднує природно роз'єднані людські ества. Другим засобом, що долає розпусту, є вище духовне життя. Мислитель твердив, що, силою того, що розпусту цілком не можна заборонити, її слід здолати онтологічно іншим буттям, а критеріями такого він називав любов і вище духовне життя.

Пояснення цьому дає сучасний український філософ Назіп Хамітов. Він відзначає, що любов на рівні сексуальних стосунків є лише втечею

від самотності, вона рано чи пізно втратить характер любові. Більше того, вона й спочатку є скоріше не любов'ю, коханням, а закоханістю. Тобто істинна любов має інший, вічний, онтологічно значущий для людини характер. Любов-пристрасть хоча і містить у собі величезний емоційний імпульс, але має здатність швидко “вигоряти” та “засліплювати”. Любов як благо – чисте, катарсичне почуття має не такий вибуховий і нестримний психологічний характер, проте їй властиві тривалий час переживання почуттів і не менш глибоке духовне відчуття. Така любов характеризується “плато” чи “піковими” переживаннями, які є свідченням виходу любові на новий, вищий і чистіший духовно-емоційний рівень. Таке відчуття, зазвичай, властиве вже не молодим людям: вони дивляться на життя більш виважено й мудро, відчують діалектичну відмінність між скороминучими миттєвими спалахами почуттів і розміреним, постійним перебуванням духовності, налаштованим на благо.

У концепціях гуманістичної психології акцентується увага на істинності й справжності почуттів, любов вбачається тим засобом, який дає можливість по-іншому поглянути на себе і світ, відкинути все неважливе, що збиває людину із шляху самоосягнення, дає змогу відкрити справжню буттєву природу, яка стоїть на перешкоді гармонії людини і світу. Тоді як любов-пристрасть є вельми егоїстично насиченою і вимогливою, вона вже звільнилася від інстинктивної безособової сексуальності, але перебуває в полоні сексуальності-пристрасті, яка спрямовує до з'єднання не з особистістю, а з її фізичним вираженням.

Кохання хоч і не знає кордонів, однак у нього є свої досить суттєві національні особливості. Дослідження різних культур, проведених етнопсихологами наприкінці ХХ ст., переконливо продемонстрували відмінності кохання і романтичних взаємин у різних країнах світу. Наприклад, в одному з досліджень порівнювалися оцінки любовної відданості, відвертості, амбівалентності й конфліктності у респондентів із Франції, Японії та Сполучених Штатів. Любовна відданість вимірювалась за оцінкою почуття прихильності, причетності й обов'язковості по відношенню до партнера; відвертість – за оцінкою почуттів, пов'язаних з власною особистістю у взаєминах з партнером; амбівалентність – за оцінкою почуття збентеження й непевності у стосунках з партнером; конфліктність – за оцінкою частоти відкритих суперечок та складності проблем. У американців і французів оцінка любовної відданості й відвертості була значно вищою, аніж у японців. Американці також продемонстрували більш високий рейтинг амбівалентності стосунків, аніж японці. Японці й американці вище оцінювали свою конфліктність, аніж французи.

Результати опитування щодо ставлення до кохання і романтичних зв'язків серед американських, німецьких та японських студентів засвідчили, що романтичне кохання найбільше поціновується у Сполучених Штатах і Німеччині, аніж у Японії. Подібне дослідження серед південно-африканців, індійців та європейців засвідчило, що європейці більше

цінують кохання, аніж індійці й південноафриканці. Південноафриканці більше цінують рівність і злагоду. Американці надають перевагу дружбі, що поступово переростає у кохання, а також стосункам, у яких коханці охоплені пристрасним почуттям; французи поцінують любов, яка поєднується з альтруїзмом і щедрістю. Етнопсихологи припускають, що у менш традиціоналістських культурах з менш розвинутими родинними зв'язками романтичне кохання поціновується вище, аніж у культурах, де родичі впливають на взаємини подружжя.

Тестування представників чотирьох етнокультурних груп (англокельтської, китайської, азіатської та європейської) за позиціями, які з'ясовували ставлення до кохання, виявило, що китайські та інші азіатські учасники опитування надали перевагу дружбі у любовних стосунках, аніж представники двох інших груп опитуваних. Азійські жінки демонстрували більше альтруїзму, аніж англокельтські. Техніка семантичного диференціювання запроваджена задля вивчення суб'єктивного значення кохання і влади для іспанців, мексиканців, іспано- та англомовних американців продемонструвала, що мексиканці вважають любов менш позитивною і менш дієвою, аніж три інші групи опитаних. Виявилося також, що психологічна оцінка любові й влади співпадала по шкалам оцінки, дієвості та активності лише в іспанців. Дослідження юнацького ставлення до інтимності та дружби серед ізраїльтян та бедуїнів зафіксувало, що ізраїльська молодь акцентує увагу на відсутності у дружніх стосунках необхідності контролювання один одного, у той час як бедуїни більшого значення у дружбі надають контролю й конформізму.

Не дивлячись на те, що різні культури не однаково визначають любов і романтичний потяг, деякі дослідження виявляють дивний збіг гендерних переваг у обранні партнера. Наприклад, жінки у переважній більшості культур оцінюють фінансовий аспект як більш вагомий, аніж чоловіки. А от чоловіки майже у всіх культурах надають перевагу більш молодим та привабливим партнершам.

Сучасні дослідження американських психологів серед студентів США, Росії та Японії щодо якостей любовного партнера виявили, що у всіх трьох культурах єдиною якістю, яку чоловіки цінують більше, аніж жінки, є фізична привабливість. Американці надавали перевагу експресивності, відкритості, почутті гумору більше, аніж росіяни, які, у свою чергу, відзначали ці якості частіше, ніж японці. Росіяни оцінили мистецтво кохання більше за все, у той час як японці надали йому найменшого значення. Японці оцінили нижче, ніж представники інших культур, доброту і взаєморозуміння, здатність бути гарним співрозмовником, фізичну привабливість і статус.

В іншому дослідженні, де вчені намагалися з'ясувати значення кохання для укладання шлюбу брали участь студенти 11 країн (Індія, Пакистан, Таїланд, Мексика, Бразилія, Японія, Гонконг, Філіппіни, Австралія, Англія і США). Відповіді учасників корелювали з національними

показниками індивідуалізму і колективізму, валового національного продукту (ВНП) і рівня життя, кількістю шлюбів, народжуваності й розлучень. Результати засвідчили, що в індивідуалістичних культурах кохання вважається необхідним для шлюбу, а зникнення любові визнається достатньою підставою для його розторгнення. Така тенденція виявилась у країнах з високим ВНП, і це не дивно, враховуючи високу кореляцію між добробутом та індивідуалізмом. У країнах з великими показниками шлюбів і низькою народжуваністю романтичне кохання ціниться вище. Показники розлучень у значній мірі корелювали з вірою в те, що зникнення любові призводить до розірвання шлюбу. Укладання шлюбів має багато спільного в різних культурах, включаючи Японію, Китай та Індію. Іноді шлюби укладають батьки молодих ще задовго до того віку, коли подружжя можуть вступити у шлюбні відносини.

Дослідження міжкультурних шлюбів в основному довели, що конфлікти там можливі з кількох причин: різниця в розумінні чоловічих та жіночих ролей, відмінності у поглядах на ведення домашнього бюджету та різні уявлення про шлюб взагалі. Недивно, що між подружжям виникають конфлікти, пов'язані з проявом любові й сексуальності.

Американці переважно розглядають шлюб як спільне проведення часу двох люблячих людей. Люди з інших культур дивляться на шлюб як на партнерські взаємини задля досягнення успіху (в тому числі й для продовження роду) та з метою отримання економічних і соціальних переваг. Кохання рідко буває переважаючим фактором на початку такого шлюбу, хоча в подальшому між шлюбними партнерами можуть виникнути любовні взаємини.

Іноді культурні відмінності у міжкультурних шлюбах не виявляються допоки подружжя не має дітей. Дуже часто культурні відмінності виникають, головним чином, у питаннях виховання дітей. Це не дивно, оскільки існують значні культурні відмінності у соціалізації дітей та ролі батьків у цьому процесі. Діти в таких шлюбах виявляють сильну чи слабку етнічну ідентифікацію незалежно від схожості чи відмінностей своїх батьків, але в залежності від виховання, яке стосується перш за все оцінок, цінностей і поведінки, притаманних одній чи двом культурам. Проте діти з сильною етнічною ідентифікацією у подальшому схильні укладати шлюби у межах своєї етнічної групи.

На побутовому рівні “кохання” – одне із небагатьох слів, які виражають майже повну абстракцію. Люди під поняттями любові та кохання розуміють різні значення. Психологи розпочали вивчення кохання саме з доведення існування його як суб'єктивної і об'єктивної психологічної реальності. Виявлення змістових атрибутів поняття “кохання”, як і раніше, продовжує залишатись актуальною проблемою, оскільки базові характеристики даного поняття переживають суттєву трансформацію за останні роки. В результаті соціальних та економічних змін у молоді змінюється емоційне наповнення даного поняття.

Психолог Наталія Веселова, аби з'ясувати особливості розуміння поняття “кохання” сучасними українськими студентами, використала метод спрямованих асоціацій: респондентам пропонувалося дати лише п'ять асоціацій до слова “кохання”. Серед асоціацій висловлених юнаками, виокремилося декілька смислових груп:

- позитивні емоції;
- метафоричні визначення;
- інтимність та близькість,
- негативні емоції;
- родинні асоціації.

Серед асоціацій дівчат категорії розподілились наступним чином:

- романтичні почуття;
- метафоричні визначення;
- негативні емоції;
- сім'я та шлюб;
- піклування й турбота.

Результати дослідження продемонстрували, що найбільш згадуваними асоціаціями були емоції та почуття у представників обох статей. У чоловіків – повага, довіра, щастя, радість, ніжність, розуміння, вірність, дружба, любов; в поодиноких випадках – самопожертва, поступливість, відданість, постійність, романтика (це може свідчити про готовність чоловіків іноді поступатись власними інтересами заради кохання). У жінок категорія емоцій та почуттів містила наступні асоціації – довіра, пристрасть, взаєморозуміння, ніжність, щастя, вірність, повага, дружба, романтика, щирість.

Здебільшого жінки трактують кохання, як духовне почуття (платонічне кохання), а не зводять його до статевої близькості. У чоловіків же фігурує категорія інтимно-сексуального потягу, яка проявляється в наступних асоціаціях: секс, пристрасть, поцілунок, потяг, ендорфіни (це підкреслює значення для чоловіків біологічної складової та статевого потягу).

Наявність серед асоціацій негативно забарвлених може свідчити про власний досвід вже пережитого нерозділеного кохання чи негативних відчуттів пов'язаних з ним. У жінок це – сум, біль, тривога, залежність, страждання, розчарування, ревності. У чоловіків – біль, сум, страждання, переживання, розчарування, обмеженість. Деякі метафори також можуть це засвідчити – війна, головний біль, удар.

Серед юнаків 19-20 років дослідниця не виявила асоціацій, пов'язаних зі шлюбом, весіллям чи народженням дітей. А от у дівчат поодинокі випадки даних асоціацій зустрічаються: дитина, шлюб, сім'я, весілля, затишок. Для жінок кохання проявляється також через асоціації піклування, підтримки, турботи, допомоги та відданості. Чоловіки асоціюють кохання в даному напрямку тільки з відповідальністю. Це може свідчити про вплив статево-рольових стереотипів.

Особливо цікавою є категорія метафор. У чоловіків кохання асоціюється з океанським берегом, стрибком, ефектом вибуху, ударом блискавки, наркотиком, повітрям, ейфорією. У жінок більш класичні метафори – серце, троянда, червоний, стріла, шоколад, вогонь, танго.

В цілому сприйняття кохання жінками і чоловіками продовжує зберігатись в доволі традиційному вигляді: у жінок – це довіра, пристрасть, ніжність та піклування, а чоловіки зображають кохання через повагу, довіру, потяг та секс. Проте, молоді люди 19-20 років не асоціюють кохання зі шлюбом чи сім'єю, що демонструє зміну вікових стереотипів створення сім'ї.

Моніторинг сексуальної поведінки української молоді 14-24 років проведений під проводом Державного інституту проблем сім'ї та молоді у 2004 році засвідчив, що середній вік, коли відбувся перший сексуальний контакт у чоловіків, становить 16,5, а у жінок – 17,1. Зафіксовано також різницю між тим, як оцінюють респонденти вік свого першого сексуального партнера залежно від статі: у чоловіків середній вік партнерки/партнера складає 17,6, а у жінок – 21,0. Різницю між середнім віком, в якому відбувся перший сексуальний контакт, у чоловіків та тим, як оцінили жінки середній вік свого першого партнера, можна пояснити тим, що чоловіки схильні додавати собі декілька зайвих років при знайомстві з протилежною статтю.

На запитання “Чи вступали Ви коли-небудь в сексуальні стосунки?” переважна більшість опитаних (59%) дали ствердну відповідь, 40% – заперечну і відмовилися від відповіді 1% опитаних.

Віковий розподіл респондентів, які вступали коли-небудь в сексуальні стосунки, тобто мали сексуальний контакт з іншою особою, свідчить, що 5% 14-річних опитаних мали такий досвід.

Серед респондентів, які вступали коли-небудь в сексуальні стосунки, відсоток чоловіків вищий (63%), ніж відсоток жінок (55%). Також зафіксована різниця між отриманням першого сексуального досвіду за статтю: серед 14-річних відсоток хлопців, які вже мають такий досвід, 8%, а серед дівчат – 3%. В групі 16-річних також зафіксовано суттєву різницю: відсоток молодих жінок, які вже вступали в сексуальний контакт, становить 15%, водночас цей же показник у чоловіків – 31%.

Аналізуючи сексуальну активність, яка має вираження у кількості сексуальних партнерів, дослідники зафіксували схильність респондентів (як жінок, так і чоловіків) мати в середньому одного постійного сексуального партнера. Протягом року чоловіки в середньому мали контакт з 4,07 випадковими партнерами, а жінки з 3,3. Розподіл середньої кількості випадкових партнерів фіксує притаманність подібних контактів усім віковим групам, але частота контактів з випадковими партнерами більш властива молодим людям 15-17 років (у даній групі середня кількість випадкових партнерів становить 3,99).

Дані моніторингу свідчать, що найширше респонденти практикують вагінальний вид сексуального контакту (84%), 24% з усіх, хто мав сек-

суальні контакти протягом останніх 12 місяців, практикували оральні контакти і 6% – анальні контакти.

Щодо практики вагінальних контактів, то розбіжностей щодо використання даного виду сексуальних контактів між чоловіками та жінками не зафіксовано (84% і 85% відповідно).

Щодо орального сексу як виду сексуальних контактів, то тут зафіксована різниця: відсоток чоловіків, які практикували оральний секс, перевищує відсоток жінок (28% і 20% відповідно). Така ж тенденція спостерігається щодо практики анального сексу: 7% чоловіків і 5% жінок практикували цей вид сексу протягом 12 місяців.

Щодо практики вищезазначених видів сексуальних контактів залежно від віку слід зазначити, що 14-річні схильні практикувати вагінальний секс (55%). Найвищий відсоток респондентів, які практикують оральний секс, спостерігається серед респондентів віком 22-24 роки (38%), як і відсоток практикуючих анальний секс (10%).

Національне опитування показало, що тема сексуальних стосунків між чоловіками є доволі закритою і респонденти намагаються її обходити. Так, серед опитаних чоловіків тільки 2% визнали, що в них був колись сексуальний зв'язок з чоловіком, 53% відповіли, що ніколи не вступали у сексуальний зв'язок з партнерами тієї ж статі, а 5% відмовились відповідати на поставлене запитання.

НАЦІОНАЛЬНЕ ШЛЮБНЕ ЗАКОНОДАВСТВО



*Любов – річ ідеальна, шлюб – реальна; змішування реального з ідеальним ніколи не проходить безкарно.
Йоганн Вольфганг Гете*

Досягнення шлюбного віку особами, які бажають побратися, передбачене правовими джерелами всіх держав. У більшості з них вік шлюбного повноліття нижчий від віку загального повноліття; шлюбний вік для жінок здебільшого нижчий, ніж для чоловіків. У різних державах цей вік неоднаковий. Приміром, у Франції шлюбний вік для чоловіків становить 18 років, а для жінок – 15 років. В Україні – відповідно 18 та 17 років. В Англії для обох із подружжя – 16 років. В Австралії – 18 років для чоловіків та 16 для жінок. У різних провінціях Канади шлюбний вік коливається від 16 до 19 років. Найнижчим шлюбний вік є в державах Латинської Америки. Наприклад, у Перу для чоловіків і жінок він становить відповідно 16 та 14 років, у Колумбії та Еквадорі – 14 і 12 років.

У більшості держав установлений законодавством шлюбний вік за певних причин може бути знижений за рішенням компетентного органу (суду, прокуратури, міністра юстиції, уряду кантону, місцевими органами влади тощо).

Згода законних представників неповнолітніх осіб, які бажають побратися, необхідна тільки в окремих правових системах, наприклад, у Франції, ФРН. Проте в Німеччині недотримання цієї умови за взяття шлюбу не тягне його автоматичної недійсності. Законодавством цієї держави передбачено й можливість оскарження неповнолітніми до суду відмови батьків дати свою згоду на шлюб.

Умову неперебування в іншому шлюбі передбачають ті правові системи сучасності, шлюбно-сімейні відносини та право яких базується на принципі моногамії. Так, Цивільний кодекс Франції закріплює правило про неможливість узяття

іншого шлюбу без розірвання попереднього. Але в державах, де офіційно визнаються полігамні шлюби, перебування в одному шлюбі не є перепорою для взяття нового. Насамперед мова йде про держави, в яких шлюбно-сімейні відносини регулюються нормами шаріату. Так, Сімейний кодекс Алжиру 1984 р. дозволяє чоловікові мати одночасно чотирьох дружин.

Відсутність відносин родинності та свояцтва між особами, які одружуються, є важливою умовою взяття шлюбу в багатьох державах. У більшості з них забороняються шлюби між родичами по прямій лінії, повнорідними та неповнорідними братами й сестрами, усиновителями та усиновленими. Зазначене закріплено й в українському законодавстві. Проте й щодо цієї умови в законодавстві держав є певні особливості. Скажімо, у Франції допускаються шлюби між дядьками та племінницями, тітками та племінниками. В Англії ж такі шлюби заборонені.

Дещо своєрідно вказане питання регулюється законодавством Швеції. Водночас із заборонаю шлюбів між певними родичами по прямій лінії, а також між повнорідними братами й сестрами у цій державі в останньому випадку допускається реєстрація шлюбу за наявності вагомих причин і за умови, що особи, які одружуються, виховувались у різних сім'ях.

Щодо свояцтва як перешкоди для взяття шлюбу законодавство різних держав має також особливості. Так, згідно Цивільного кодексу Франції не дозволяються шлюби між свояками по прямій лінії. За нормами цього кодексу батько розлученого сина не може взяти шлюб із колишньою дружиною свого сина, поки син живий. За цими ж нормами забороняються шлюби між усиновителями та усиновленими. У випадку, коли допускається шлюб між усиновителем та удочереною, як це є у ФРН, відносини з удочеріння припиняються.

Взаємна згода (воля) осіб, які беруть шлюб, є умовою, що притаманна тим правовим системам, де шлюб вважається добровільним союзом чоловіка та жінки (законодавство держав "сім'ї континентального права", в т. ч. ст. 15 КпШС України; законодавство США). Але в мусульманських державах згода на шлюб dochki може давати батько проти її волі (Пакистан, Іран, Лівія та ін.).

Задовільний стан здоров'я осіб, які прагнуть узяти шлюб, – це умова, що в різних формулюваннях може міститись у праві більшості держав. Так, ст. 17 КпШС України передбачає, що не допускається реєстрація шлюбу між особами, коли хоча б одна з них визнана судом недієздатною внаслідок душевної хвороби або недоумства. Особи мають бути взаємно обізнані про стан здоров'я (ст. 18 КпШС України). В багатьох державах не дозволяється реєстрація шлюбів у разі захворювання венеричними та деякими іншими хворобами. Іноді вимагається подання особами, які бажають укласти шлюб, медичного свідоцтва про стан їхнього здоров'я.

Заборона взяття нового шлюбу протягом певного строку є не дуже поширеною умовою чинності шлюбу, закріпленою в законодавстві чи інших джерелах права, її зміст полягає в тому, що жінці забороняється брати новий шлюб після розлучення, визнання шлюбу недійсним чи після смерті чоловіка протягом установленого законом терміну, наприклад, 300 днів (у Франції та Швейцарії), 10 місяців (у Німеччині). Метою такої заборони є, зокрема, прагнення уникнути можливих спорів щодо встановлення батьківства.

Заборона брати шлюб певним особам інколи передбачається національними джерелами права. Це обмеження може стосуватися служителів культу, зокрема священників. Так, відповідно до норм іспанського права для реєстрації шлюбу, однією із сторін якого є служитель культу, необхідно отримати спеціальний дозвіл церковної влади. У деяких державах Латинської Америки характерною є

заборона взяття шлюбу особою, засудженою за замах на вбивство чи вбивство, з особою, яка була в шлюбі з потерпілим від цього злочину (Бразилія, Аргентина).

Стосовно формальних умов реєстрації шлюбу всі правові системи можна поділити на три групи. До першої належать держави, шлюби в яких реєструють тільки в цивільній формі (Франція, Бельгія, Швейцарія, ФРН, Україна, Японія, більшість штатів США). До другої – в привільній чи релігійній формі за вибором подружжя (Іспанія, Італія, Англія, Канада, ін.). До третьої – тільки в релігійній формі (Ізраїль, Кіпр, Ліхтенштейн, деякі штати США, окремі провінції Канади, мусульманські держави – Іран, Ірак та ін.).

Отже, правові наслідки може породжувати в одних державах тільки цивільний шлюб (zareєстрований державними органами); в інших – однаковою мірою як цивільний, так і церковний; у третіх – тільки церковний. У католицьких державах (Іспанія, Італія та ін.) взяття шлюбу в церковній формі передбачає обов'язкове наступне повідомлення державних органів про церковну церемонію та наступну його реєстрацію. Якщо ж у державах є обов'язковим цивільний шлюб, то після його реєстрації допускається, за бажанням тих, хто бере шлюб, ще й обряд церковного вінчання.

Правовим системам відомі “шлюби за загальним правом” (визнаються правом 13 штатів США). Для їх узяття не потрібно дотримуватися ніяких формальностей. Вони вважаються дійсними, якщо сторони добровільно виявили згоду стати подружжям і між ними існують фактичні шлюбні відносини.

Процедура оформлення шлюбу зазвичай складається з двох частин: підготовчої та основної. Підготовча частина – це оголошення шлюбу, що надає можливість зацікавленим особам заявити свої заперечення. У правових системах “сім'ї загального права”, зокрема в Англії та США, оголошення шлюбу може бути замінено отриманням дозволу (ліцензії) церковних чи державних органів, до компетенції яких входить реєстрація шлюбів. Для отримання строкової ліцензії, дійсної від 1 місяця до 1 року, сторони зобов'язані під присягою заявити про відсутність перешкод до взяття шлюбу.

В окремих державах реєстрації шлюбу передують договір про майбутній шлюб (заручини). Здебільшого це своєрідний ритуал, що може супроводжуватися обрядом обміну подарунками (Японія). У разі порушення договору заручин однією зі сторін його примусове виконання не допускається. Однак порушення заручин без поважних причин породжує обов'язок відшкодування збитків, заподіяних іншій стороні. Якщо при цьому мав місце обмін подарунками і шлюб після заручин не було zareєстровано, то дарування може вважатися безпідставним збагаченням, і незалежно від того, хто відповідає за ухилення від узяття шлюбу, даритель має право вимагати повернення подарунка. Схожі норми містить Цивільний кодекс Іспанії. Законодавство Індії допускає обмін весільними подарунками із складанням їх повного списку та вказівкою вартості за підписом нареченого та нареченої.

Присутність обох сторін, які беруть шлюб, є умовою, що передбачена майже в усіх правових системах, у т. ч. і в Україні. Тільки в окремих державах як виняток допускається представництво (наприклад, в Іспанії, Панамі, Перу).

Присутність установленого числа повнолітніх свідків (від 2 до 6) є однією з обов'язкових формальних умов шлюбу за законодавством багатьох держав.

Шлюб, zareєстрований з порушенням умов, передбачених певною правовою системою, може бути абсолютно чи відносно недійсним (оспорюваним). Так, реєстрація шлюбу з особою, яка не досягла шлюбного віку, тягне його абсолютну недійсність у Франції й Англії та оспорюваність за правом більшості штатів США. В усіх державах абсолютно недійсним є шлюб між кровними родичами чи своя-

ками, які знаходяться в забороненому для взяття шлюбу ступені родинності чи свояцтва, а також з особами, які перебувають в іншому дійсному шлюбі (останнє стосується тільки держав, де діє принцип моногамії сімейних відносин). Порушення порядку реєстрації шлюбу може мати в різних державах неоднакові наслідки. Так, в Англії та деяких штатах США неналежне оголошення імен осіб, які одружуються, є підставою для визнання шлюбу недійсним. У Франції та ФРН неналежне оголошення не впливає на чинність шлюбу, проте за правом ФРН порушення передбаченої законом форми виразу згоди на шлюб подружжям робить його абсолютно недійсним.

Оскільки дотримання чи недотримання матеріальних та формальних умов узяття шлюбу в різних державах може мати неоднакові наслідки, важливим є те, праву якої держави найбільш доцільно підпорядкувати ці відносини.

ПОЛІГАМІЯ В ІСЛАМІ

Інститут полігамії (багатоженства) в Ісламі був досить поширений у минулі часи й продовжує в обмежених масштабах існувати сьогодні. Він є особливістю мусульманського шлюбу.

Серед учених існують різні думки навколо цієї проблеми. Є декілька версій походження багатоженства в ісламі. Так, за однією з них, арабські купці, які переїжджали з міста до міста, через свої торгові справи вимушені були у кожному з цих міст заводити по дружині, внаслідок чого виникав гарем.

Наприклад, єгипетський автор Мухаммад Хутр, пояснює виникнення багатоженства недостатньою кількістю чоловіків, які гинули в боях із невірними під час арабських завоювань. “Не можна було, – пише він, – позбавляти жінок права на сімейне життя, хоча й розділене з іншими дружинами”. Тому, зазначає цей автор, Пророк і заохочував шлюби вдів, які залишилися без засобів на існування після втрати чоловіка-годувальника.

Багатоженство було звичним явищем у країнах Давнього світу. Полігамія існувала у арабів до поширення ісламу. Вожді арабських племен чи родові старійшини мали кожен до десяти дружин. Історія інших народів також свідчить, що полігамні шлюби – це одна з характерних рис патріархального суспільства. Вони існували також у тюрків задовго до їхньої ісламізації, у монголів, а також у слов'ян до їхньої християнізації.

Полігамія зустрічається і у Старому Завіті. Так, в Авраама і Якова їх було декілька, не рахуючи наложниць, у царя Соломона – 700 дружин і 300 наложниць [1Царств. 11:3]. А іудейський Талмуд у певний час дозволяв віруючим мати одночасно чотирьох дружин. Є свідчення, що серед європейських євреїв багатоженство зустрічалося аж до XVI ст. Пізніше іудейські теологи відмовилися від цієї практики. Отже, у цьому відношенні ісламське освячення багатоженства – це закріплення традицій, що існували на Сході, зокрема, серед семітських народів.

На відміну від язичників, Коран обмежив кількість дружин чотирма замість десяти. Іслам також засудив звичай хоронити заживо новонароджених дівчаток, до чого деколи вдавалися араби, прагнучи позбавитися від небажаної дочки (в арабській мові є навіть слова, які означають “похоронена заживо” – ва'ида, мау'вуда, від дієслова “ва'ада” – “закопувати живцем”). Необхідно зазначити, що порівняно з доісламськими звичаями арабів, правила, встановлені Мухаммедом щодо багатоженства, все ж таки поліпшили становище жінки і були прогресивним явищем.

У свою чергу породило нерівність статей у сім'ї та суспільстві поява приватної власності, що, стала однією із соціально-економічних причин утворення полігамної сім'ї у суспільстві. З іншого боку, вільні від подружніх відносин жінки стали з'являтися в умовах рабства, а особливо внаслідок підкорення сусідніх народів і перетворення їхніх жінок на рабинь.

Юридично і морально іслам сприяв упровадженню полігамного шлюбу в суспільстві, надавши багатоженству божественну санкцію.

Обґрунтовуючи полігамію, мусульманські теоретики, як правило, посилаються на третій аят сури "Жінки", де говориться, що можна одружуватися з чотирма дівчатами-сиротами за умови справедливого поводження з ними. Коментар мусульманського права "Хідоя" так трактує дану коранічну норму: "Вільному чоловіку дозволяється вступати у шлюб з чотирма жінками, вільними чи рабинями, але не більше, тому що Господь у Корані звелів: "Ви можете одружуватися з жінками, які приємні вам, двома, трьома, чи чотирма". І оскільки число дружин точно поименоване у цьому вислові, то мати більше того, що визначено їм, незаконно".

Отож, Коран приймає полігамію як належне. У ньому зустрічаються натяки на полігамні відносини, зокрема, дозволяється мати статеві стосунки, окрім дружин, також із невольницями (23:6–7). Мухаммед теж жив у полігамному шлюбі. Дружин у нього було одинадцять, але в якийсь момент одночасно він був одружений з дев'ятьма. За вченням ісламу, Аллах виділив свого посланця серед інших людей, у тому числі й у питаннях шлюбу.

Перша дружина пророка Хадіджа була на п'ятнадцять років старша за нього. З нею Мухаммед прожив у злагоді двадцять вісім років і рік її смерті назвав "роком скорботи". Лише після смерті Хадіджі він почав одружуватися з іншими жінками. Частина цих шлюбних союзів була спричинена політичними мотивами, прагненням скріпити свої зв'язки із впливовими людьми. Так, на знак поваги до свого близького соратника Абу Бакра Садика й, бажаючи скріпити свої відносини з ним родинними зв'язками, він одружився з його дочкою Айшею. Щоб не принизити іншого соратника Умара (Омара), майбутнього другого халіфа, Мухаммед одружився з його дочкою Хафсою. Одруження з Умм-Хабібою, дочкою одного із запеклих ворогів мусульман Абу Суф'яна, мало на меті припинити переслідування правовірних із боку грізного суперника.

З метою залучення на бік ісламу деяких племен, Мухаммед одружився з Джувайрією Бінт Харіс. Так, при битві з Бані Мусталік у полон до мусульман разом із усіма іншими потрапила і Джувайрія. Коли сподвижники Пророка дізналися, що він одружився з полонянкою, то звільнили всіх полонених із народу Джувайрії. Але це у свою чергу стало приводом до прийняття ісламу її одноплемінниками. Тобто більшість шлюбів Пророка укладалася з певними цілями, які мали переважно політичний характер.

Але були й шлюби, позбавлені політичних мотивів. Так, одна з дружин Мухаммеда, єврейка Сафійа, яка потрапила в полон, була викуплена ним за красу. Християнку-наложницю Марйам він теж зробив своєю дружиною. Більше того, одного разу він побачив Зайнаб – дружину свого прийомного сина Зайда – без чадри, і вона так йому сподобалася, що Зайд змушений був розлучитися із Зайнаб, щоб Пророк зміг одружитися з нею. Після цього випадку у Корані з'явився аят, який дозволяє одруження з колишніми дружинами прийомних синів: "Коли ж Зайд задовольнив своє бажання у відношенні до неї, Ми (тобто Аллах) одружили тебе з нею, щоб для віруючих не було незручності з дружинами їх прийомних дітей, коли вони задовольняють свої бажання" (33:37).

Виправдовуючи полігамність власного шлюбу, Мухаммед проголосив декілька аятів: “О пророк, Ми дозволили тобі твоїми дружинами тих, яким ти дав їхню нагороду, і тих, якими оволоділа твоя десниця із того, що дарував Аллах тобі як здобич (тобто полонянок–рабинь), і дочок твого дядька з боку батька, і дочок твоїх тіток із боку батька, і дочок твого дядька з боку матері, і дочок твоїх тіток із боку матері... і віруючу жінку, якщо вона віддала сама себе пророку, якщо пророк побажає одружитися з нею. Після цього тобі не дозволяється більше жінки і замінювати їх іншими жінками, хоча б тебе і вражала їхня краса...” (33:49,52).

Ніякого таємного співжиття при полігамії не припускається, чоловік повинен виконувати всі необхідні умови: по-перше, всі чотири жінки є його законними дружинами і кожна повинна знати про існування інших. Згідно з канонами ісламу, заміжній жінці надається окреме житло: будинок, квартира чи ж окрема кімната з усіма необхідними речами, а також утримання в розумних, доступних чоловікові межах. Тобто чоловік, який має більше, ніж одну дружину, повинен забезпечувати всіх однаковою мірою, не роблячи ніяких відмінностей між ними.

По-друге, чоловік має дотримуватись кісму (розділення шлюбного співжиття порівну між дружинами), не повинен віддавати перевагу одній дружині перед іншими і зобов'язаний з кожною з дружин проводити по черзі ніч і наступний день. Черга встановлюється за взаємною згодою чи жеребкуванням. Якщо ж чоловіку захочеться порушити встановлений порядок, то на це йому потрібно отримати згоду тієї дружини, чиї права при цьому обмежуються. У коментарі мусульманського права “Хідой” сказано: “Якщо у кого дві чи більше дружини, причому всі вони вільно народжені, то він (чоловік) зобов'язаний ділити між ними шлюбне співжиття порівну, незалежно від того, чи взяв він їх цнотливими чи сайїбами (тими, які пізнали чоловіків). Пророк сказав: “Чоловік, який має двох жінок і пристрасний до однієї з них, буде у Судний день схилитися на одну сторону (тобто буде розбитий паралічем на одну сторону)”. Айша говорить, що Пророк ділив порівну співжиття між своїми дружинами.

Одна дружина може поступитися чергою іншій, користуючись своїм правом на спілкування з чоловіком, за прикладом Сулі, дружини Пророка, дочки Зама, яка передала свою чергу Айші. Але якщо жінка зовсім відмовляється від своєї черги, то вона втрачає її.

І “...тому, якби вона забажала б знову зайняти свою чергу, то це було б рівно-сильним захопленням чужої черги співжиття з чоловіком”, – так коментує цю ситуацію “Хідоя”.

По-третє, мусульманин повинен утримувати усіх своїх дітей від законних дружин, не роблячи між ними ніяких відмінностей.

Слід зауважити, що багатоженство вимагає взаємної згоди. Ніхто не має права примусити жінку вийти заміж за одруженого чоловіка. Більше того, жінка може поставити своєму чоловіку під час укладання шлюбу умову – не брати другої жінки.

Однак, незважаючи на дозвіл шаріату й законодавства багатьох мусульманських країн, не можна не погодитися з точкою зору багатьох дослідників ісламу, що багатоженство зустрічається лише серед представників забезпечених верств населення. Угорський вчений А. Вамбері, добрий знавець сімейного життя і звичаїв мусульман, із приводу багатоженства у XIX ст. писав: “Багатоженство... далеко не таке звичайне явище і не так поширене на Сході, як зазвичай думають у нас. Хоча я і сам жахаюся своєї сміливості, але не можу не заявити, що у всіх відомих мені магометанських країнах із тисячі сімейств навряд чи знайдеться одне, глава якого користується дійсно своїм законним правом на багато-

женство. Серед турецького, перського, афганського й татарського простого народу воно не тільки не зустрічається, але навіть і неможливе, тому що для утримання дружин необхідне велике господарство і значний достаток. Так само рідко, майже в поодиноких випадках, зустрічається воно і серед середнього класу, серед вищих верств населення це соціальне зло розвинуто у жахливих розмірах...”.

Незважаючи на освячення шаріатом багатоженства, воно у більшості мусульманських країн в ХХІ ст. є досить рідкісним явищем. Дослідники зазначають, що полігамних шлюбів у мусульманському світі менше, ніж позашлюбних відносин на Заході.

Окремі теологи вважають, що полігамія не тільки допустима, а й необхідна. Так, деякі консервативно налаштовані мусульмани вважають, що у певних конкретних історичних умовах можуть бути об'єктивні соціальні й етичні причини для існування полігамії, а проблема багатоженства не може бути розглянута без урахування обов'язків общини у ставленні до сиріт і вдів. Саме тому, на їхню думку, іслам, як універсальна релігія, адекватна будь-яким країнам і епохам, не може ігнорувати ці неминучі обставини.

Так, один із сучасних мусульманських ідеологів Аль-Бахі аль-Хулі виправдовує узаконену ісламом полігамію політичними цілями релігії, спрямованими на збільшення чисельності мусульман. На його думку, багатоженство дозволяється у певних випадках: при невиліковній хворобі дружини чи її безплідді, її фригідності або якщо велика сім'я потребує робочої сили.

У статті “Іслам і багатоженство” доктор Мухаммад Зікрія аль-Бардісі пише що багатоженство – це закон, якого вимагає людський характер і до якого прагне людський інстинкт; багатоженство, яке дозволене шаріатом, необхідне і без нього не можна жити. До нього нас штовхає вимога спільних інтересів, піклування про суспільство й прагнення до спасіння суспільства від розпусти. Багатоженство, пише цей автор, необхідне, але за дотримання двох умов: гарантувати можливість справедливості із дружинами і мати можливість утримувати їх. Тут же він слушно зауважує, що багатоженство, як правило, пов'язане з відносно високим рівнем достатку, тому що воно рівносілляне утриманню декількох сімейних господарств. Аль-Барсіді різко критикує противників багатоженства. Він заявляє: “Я дивуюся тим людям, які на весь голос кричать і вимагають покласти кінець багатоженству, дозволеному шаріатом. Вони вимагають встановити більш суворі умови, набагато суворіші навіть тих, які встановив Коран. Я думаю, що коли дотримуватися їхньої вимоги, то це призведе до протиріч і зіткнення із законами шаріату”.

Полігамний шлюб в ісламі виник як продовження відповідних сімейно-шлюбних патріархальних традицій, які існували в арабів, інших семітських народів та народів Сходу. Полігамія розглядається в Корані як цілком звичний та допустимий інститут.

Посилаючись на коранічну норму, зафіксовану в 3 аяті сури “Жінки”, шаріат установив обмеження щодо кількості жінок у мусульманському шлюбі. Таких за дотримання певних умов могло бути не більше чотирьох.

У багатьох арабських та ісламських країнах багатоженство дозволене офіційним законодавством, а деякі мусульманські богослови розглядають цей інститут як непорушну цінність ісламу. Щоправда, полігамію аж ніяк не можна назвати дуже поширеним явищем у мусульманському світі. Полігамні шлюби переважно зустрічаються серед заможних верств населення, представники яких мають змогу матеріально утримувати кілька дружин.

В Корані надзвичайно велику увагу приділено жорсткій регламентації сімейно-шлюбних відносин і ритуалізації гендерних ролей. Бути жінкою в країнах мусульманського Сходу непросто і пропри все, вимогою часу є те, що сучасні мусульманські жінки все частіше виступають проти застарілих стереотипів ісламу, які відводять жінці функцію пасивної слухачки і виконавиці чоловічих настанов.

Поява слідом за Кораном інших релігійно-ідейних джерел ісламу свідчить про еволюцію поглядів цього віровчення на багато питань, у тому числі і на проблеми взаємовідносин чоловіка та жінки. Увага ісламу до жінки, її відносин із чоловіком передусім пояснюється тією роллю, яку вона відіграє у відтворенні поколінь та вихованні дітей.

Приписи Корану послідовники ісламу приймали як природний стан у відношеннях між статями, тому практично ці відношення не стали предметом особливої критики. У Корані йде розподіл сім'ї й суспільства за статевою ознакою. З точки зору цієї священної книги, чоловік і жінка наділені різними функціями. Відносини ж чоловіків і жінок значною мірою розглядаються через призму сімейно-шлюбних стосунків.

Інша річ, що іслам, на відміну від основних ортодоксальних течій у християнстві, не має чітко визначеної догматики. Тому ця релігія допускає відносно широке трактування положень своєї священної книги. Іноді ці трактування можуть суттєво різнитися між собою. Це стосується також взаємовідносин між чоловіком та жінкою та сімейно-шлюбних відносин. Принаймні вести мову про якийсь визначений релігійний канон у цьому питанні досить проблематично. Можна говорити хіба що про певні межі, в яких це питання вирішується.

Шлюб у Корані, а отже і в ісламі, на відміну від християнства, розглядається не як сакральний акт, тобто союз чоловіка і жінки перед Богом, а радше як торговий договір. Тим не менше він трактується як одна з найбільших цінностей. Це "особливого роду приватний договір з метою узаконення дітонародження" написано в коментарі мусульманського права "Хідой".

Шлюб є обов'язком кожного правовірного, безшлюбність – злочин перед суспільством і родичами. Так, мусульманський теолог і правознавець VIII ст. Малік ібн-Анас вважав, що одружена людина має перед Аллахом більші заслуги, ніж найповажніший мусульманин-одинак.

Згідно одних трактувань ісламу жінка – істота "другого сорту". "Чоловіки стоять над жінками через те, що Аллах дав одним перевагу перед іншими..."

Власне цей аят відбиває провідну роль чоловіка в кочовому скотарському суспільстві часів виникнення ісламу. Саме чоловіки тоді були головними добувачами матеріальних благ і захисниками стад від ворога. Жінка ж в кочовому господарстві відігравала підпорядковану роль і матеріально залежала від чоловіка. Ці базисні відношення і породили її принижене становище, а Коран лише зафіксував його у своїх настановах. Такі погляди стали основою для пізнішого теоретичного обґрунтування соціальної і статевої нерівності жінок з чоловіками.

Згідно іншим трактуванням Корану, шлюб в ісламі є як правовим, так і священним договором між чоловіком і жінкою, що встановлює законність, непорушність і взаємну відповідальність їх споріднених відносин, прийняття один одного як подружжя по взаємному рішення для сумісного життя згідно учення ісламу. Обидва повинні усвідомлювати свій обов'язок перед Богом і відповідальність один перед одним у всіх аспектах шлюбних взаємин. Дружина повинна підкорятися чоловікові повністю, а він зі свого боку мусить бути уважним і піклуватися про її благополуччя.

Ставлення ісламу до шлюбу особливе. Воно засноване на філософії життя зокрема, і всесвіту, загалом. Найважливішим в сімейних відносинах є продовження роду. Народжуючи і виховуючи дітей дозволим і благословенням Аллахом чином, сімейна пара збільшує і укріплює мусульманську віру. Сім'я повинна прагнути виховати гідне і благочестиве потомство, яке вносило б посильний внесок до розвитку суспільства навіть після смерті батьків. Пророк Мухаммед сказав: "Одружуйтесь, бо я клопотатиму за вас перед Аллахом (за більшість з вас)".

Шлюб в ісламі трактується як одна з найбільших цінностей. Вважається бажаним, щоб усі правовірні, навіть із низьким соціальним статусом, одружувалися: "І віддавайте до шлюбу неодружених серед вас та праведних рабів та рабинь ваших", – рекомендує Коран (24:32).

Шлюб не повинен бути ні ареною суперечок між чоловіком і жінкою, ні засобом "ув'язнення" жінки і грубого поводження з нею. Він покликаний бути інститутом, що забезпечує спокій, впевненість і стабільність як подружжю, так і їх майбутнім дітям. У Корані сказано: "Ваші дружини – одіяння для вас, а ви – одіяння для них..." (2: 187).

Іслам відводить керівну роль в сім'ї чоловікові, оскільки він від природи наділений більшою фізичною і емоційною силою та стійкістю, чим жінка. З цієї причини на чоловіка покладена відповідальність за підтримку та утримання жінок – не тільки дружин і дочок, але також всіх родичок, які потребують допомоги і підтримки.

Дружина є другом і помічником свого чоловіка, будучи разом з ним відповідальною за справи сім'ї, фізичний і емоційний добробут її членів і виховання дітей. Вона повинна підкорятися чоловікові, якщо тільки він не вимагає від неї непокірності Богові, в цьому випадку вона не повинна йому підкорятися, він же з свого боку повинен бути уважним і піклуватися про її благополуччя. Вона також відповідає за належне ведення справ в господарстві свого чоловіка, за дотримання своєї честі, гідності і порядності, вона зобов'язана зберігати свою красу тільки для того чоловіка, з яким обрала шлюб.

У ісламі жінка, заміжня чи ні, вважається людиною з своїми власними правами, а не просто додатком до чоловіка. Жінка має право на їжу, дах над головою і одяг: саме цим повинен її забезпечити чоловік. Те, чим він забезпечує дружину, повинно бути рівноцінним за якістю тому, чим він забезпечує себе. Він не може носити одяг, зшитий за спеціальним замовленням, а дружину вимушувати носити одяг, куплений в недорогих магазинах або на розпродажах! Дружина також має право на гідне ставлення чоловіка до себе; вона не може бути для нього об'єктом образ (психологічного або фізичного плану); вона для нього – ніжний та коханий друг. Ці обов'язки чоловіка по відношенню до дружини підсумовувані в наступному Хадісі. Баз ібн Хаким сказав: "Я поцікавився у Пророка (та благословить його Аллах і вітає) про те, як повинно обходитися з жінками, і він сказав: "Годуй їх так, як їси сам, одягай їх так, як одягаєшся сам, а ще не бий їх і не докоряй їм" (Канз аль-уммал).

У той же час іслам визнає, що жінки – тонші, чутливіші й емоційніші натури, ніж чоловіки, і чоловіки повинні обходитися з ними відповідно. Існує безліч прекрасних Хадісів Пророка, приписуючих доброту і дбайливість по відношенню до жінок, таких, що радять чоловікам ставитися до своїх дружин з повагою, шануванням і зі всіма відчуттями, відповідними їх тонкій жіночій природі.

Оскільки природа чоловіка і жінки неоднакова, кожному довірена особлива роль в суспільстві. Ці ролі доповнюють одна одну, і кожна з них є рівно основоположною і необхідною для функціонування суспільства. Усередині цієї структури як чоловік, так і жінка вільні в прагненні до того, що для них важливе, вони

вольні вносити свій внесок до суспільства відповідно власним навичкам і інтересам, але за умови, що вони не нехтують своїми домашніми обов'язками і їх діяльність не містить загрози їх гідності і скромності. Жінки можуть посідати в суспільстві багато посад, з якими вони справляються краще або, принаймні, не гірше за чоловіків, наприклад, в деяких галузях медицини, освіти, суспільної роботи та інших.

Дух шлюбів в ісламі – це дух взаємної пошани, доброти, любові, співпраці і гармонійних взаємин. В особі свого чоловіка дружина має друга і партнера, що розділяє з нею її життя і турботи, дбайливого, такого, що оберігає її, допомагає їй виконувати обов'язки, які їй було б важко, а то і неможливо виконувати одній; а чоловік має в особі своєї дружини товариша і помічника, що забезпечує йому спокій, комфорт і відпочинок.

Хоча жінки найчастіше виконують хатню роботу, оскільки для них така турбота природніша, іслам не примушує їх до цього. Чоловік повинен допомагати дружині в роботі по будинку, лагодити свій одяг і брати участь в домашній праці. І хоча мати, перш за все, займається вихованням своїх дітей, іслам не вимагає від неї займатися цією вельми важливою справою одній. Належне виховання дітей – обов'язковий обов'язок чоловіка і дружини, і, не зважаючи на те, що велика частина щоденних занять з дітьми найчастіше припадає на долю дружини, чоловік – це людина, що наділена в сім'ї вищою владою, відповідає не тільки за добробут, але і за поведінку всіх членів сім'ї. Чоловік і дружина повинні разом створювати в будинку ісламську атмосферу і знаходити потрібний підхід до виховання дітей, підтримуючи в цьому один одного.

Схема сімейно-шлюбних відносин, пропонованих Кораном, виглядає так: чоловік зобов'язаний утримувати жінку, та в свою чергу має відповідні обов'язки щодо нього та дітей, народжених у шлюбі. Про це, зокрема, так сказано в Корані: "Матері годують дітей своїх молоком повних два роки; це – для тих, хто захоче завершити [термін] годування. А батько, згідно зі звичаєм, має діставати їм їжу й одяг. Кожен мусить робити тільки те, що в його змозі. Жодна матір не повинна зазнавати збитку за свою дитину і жоден батько – також" (2: 233). Якщо ж чоловік помирає, залишивши спадок своєму синові, то той мусить піклуватися про матір. Проте жінка, перебуваючи на матеріальному утриманні свого чоловіка, повинна йому коритися. Якщо ж вона цього не робить, чоловік має право її покарати, вдаючись у крайніх випадках до фізичних покарань.

Хоча Коран визнає пріоритетність чоловіка щодо жінки, у мусульманському світі жінка у відносинах з чоловіком зовсім не була безправною рабинею. Вона була наділена рядом прав, у т.ч. й майнового характеру. В Корані говориться: "По справедливості, жінки мають те ж саме, що і той, хто над ними...". В аятах неодноразово говориться, що чоловік, беручи жінку, має наділяти її частиною свого майна (махром). Це має бути така частина, яка б давала можливість жінці існувати у випадку смерті чоловіка або розлучення. У двадцятому аяті четвертої сури ця частка навіть іменується кинтаром, тобто скарбом, великою сумою грошей, яка дорівнювала 1200 унціям золота.

Також жінка має повне право володіти і розпоряджатися своїми майном і заробітком навіть після шлюбів, а, одружившись, вона має право зберегти своє прізвище, не приймаючи прізвище чоловіка. Але якщо вона сама побажає узяти прізвище чоловіка – це її право. Західний стереотип щодо мусульманської жінки як домашньої рабині, з ранку до ночі зайнятою приготуванням їжі, пранням і наглядом за дітьми, позбавленою духовності, інтересів, що не має права на власне життя, а також можливості конструктивно брати участь в житті суспільства, не

має під собою підстав. Бо іслам вважає чоловіка і жінку рівним в сенсі їх відповідальності перед Богом і власної індивідуальності.

Заробіток, майно або спадок жінки повністю належать їй, і вона може використовувати їх за власним розсудом; навіть якщо у неї є гроші, вона не зобов'язана витратити їх на утримання себе, своїх дітей і чоловіка. З цього слідує, що, оскільки чоловік повністю несе тягар за утримання жінки, він має право отримати більшу частку спадку, ніж жінка.

Жінка також мала право успадковувати частину майна після смерті своїх батьків, а за певних обставин, і після смерті чоловіка. Щоправда, Коран передбачав, що доля успадкованого нею майна має бути меншою, ніж доля спадкоємців по чоловічій лінії. Так, у Корані читаємо: "...однак чоловіки – на щабель над ними" (2: 228). На цей момент також люблять звертати увагу європейські дослідники, наводячи його як приклад нерівноправності жінок. Та все ж тут треба принаймні врахувати два фактори. По-перше, жінка отримувала від чоловіка махр, який був для неї своєрідним "страховим полісом". По-друге, саме на чоловіка було покладено ведення господарства, у т.ч. утримання жінки чи жінок. Тому закономірно, що йому виділялася більша частка при успадковуванні батьківського майна.

Очевидно авторитетність чоловіка визначається практичним розумінням відносин між статями. Беручи шлюб, чоловік не лише повинен матеріально утримувати свою сім'ю, але нерідко й недієздатних родичів. У Корані знаходимо підтвердження цьому: "Чоловіки стоять над жінками, тому що Аллах дав одним людям перевагу над іншими й тому, що чоловіки витрачають [на них] зі свого майна" (4: 34).

Соціально-економічні потреби займають головне місце у тих правових нормах шариату, які стосуються сімейно-шлюбних відносин. Чоловік зобов'язаний кожну четверту ніч проводити з дружиною. Він не має права не відвідувати законної дружини протягом більш ніж чотирьох місяців. Якщо під час одруження сума калиму не була визначена, шлюб не втрачає юридичної сили. Але тоді чоловік перед близькістю з дружиною зобов'язаний дати їй махр в загальноприйнятому розмірі. Відповідно, якщо при оформленні шлюбного договору не визначений термін, коли чоловік повинен передати дружині махр, вона має право відмовити чоловікові в близькості, поки не отримає від нього обов'язковий калим. Проте, якщо дружина принаймні один раз погодилася бути з чоловіком в близьких стосунках, надалі вона не має права відмовити йому в цьому.

Дружина має право вимагати від чоловіка: їжу, одяг, житло, прислугу та гроші на всі ті витрати, які необхідні згідно її соціальному положенню; так, наприклад, витрати на ходіння в лазню, виїзд за місто, пригощання гостей тощо. Щодо визначення суми на утримання дружини керуються правилом, щоб вона була забезпечена необхідним, виходячи із статусу і звання чоловіка, а також тих потреб, які вона завжди задовольняла, у доказ чого приймаються показання свідків.

У випадку, якщо чоловік не дав дружині коштів, і при цьому відсутній, казій, відповідно наданій дружиною скарзі, дозволяє їй робити позики на рахунок чоловіка і навіть продати частину майна чоловіка для отримання тієї суми, яка їй необхідна. Дружина може вимагати окреме житло і прислугу, якими окрім неї і чоловіка, ніхто не мав би права розпоряджатися. Чоловік зобов'язаний купувати дружині різний одяг для літа і зими, для носіння вдень і вночі, а також необхідну білизну, ковдри, подушки, килими тощо. Без дозволу чоловіка дружина не має права купувати майно та наймати прислугу.

Кожен мусульманин також зобов'язаний утримувати своїх дітей і батьків, діда і бабцю; проте всіх, окрім дітей, тільки в тому випадку, якщо вони самі не можуть себе забезпечувати. В цьому випадку не визначається ні сума, ні конкретна кількість необхідних речей. Їх кількість повністю залежить від опікуна, і може містити лише необхідне.

У разі скарги цих родичів і дітей на незадовільний догляд, шаріат наказує негайно задовольнити їх, а у разі відмови примушує особу, в обов'язки якого входить утримання родичів, продати своє майно (як рухоме, так і нерухоме) і вирученими грошима задовольнити їх потреби.

Жінок також можна призначати опікунами. Але лише у тому випадку, якщо немає чоловіка, який міг би виконати це обов'язок.

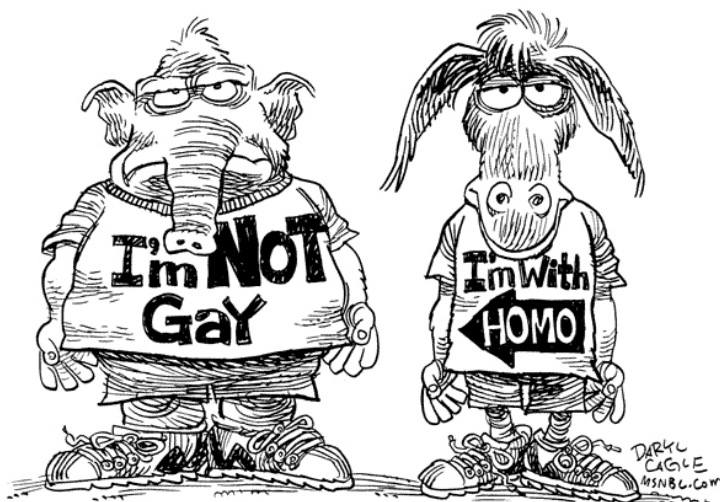
У зв'язку з тим, що Коран не міг дати відповіді на всі проблемні питання, що виникали у суспільному житті, з часом постала необхідність появи нових ідейних джерел ісламу. Відповіді шукали, звертаючись безпосередньо до життя пророка Мухаммеда. Проводили паралелі між певними обставинами та вчинками Пророка у подібних ситуаціях, зверталися до його висловлювань. Так було прийняте друге, більш пізнє за часом, важливе джерело ісламу – Сунни.

Однак, якщо позиції Корану й Сунни стосовно шлюбу переважно тотожні, то у ставленні до жінки вони значно різняться. Коран певним чином відобразив й закріпив ті норми й традиції, що склалися на той час у цій сфері в арабському суспільстві. Оскільки це суспільство було патріархальним, то закономірно, що в Корані знайшли відображення патріархальні відносини. Коран наділяв більшими правами чоловіків, ніж жінок. Також він дозволяв полігамію. І все ж Коран був певним кроком уперед у плані наділення жінки певними правами, зокрема, у сфері майнових відносин. Виконання коранічних приписів давало можливість захистити жінку в плані соціальному. Чітко були розписані питання взаємовідносин чоловіка й жінки, укладення та розірвання шлюбу. В окремих місцях Корану навіть натякалося на рівність чоловіка й жінки.

Коран виглядає значно “демократичнішим” та “толерантнішим” відносно жінок. У Сунні ж наявне тяжіння до обмеження жіночих прав. Так, у Сунні жінка розглядається як істота, більш гріхозна, ніж чоловік, а отже, така, що стоїть нижче від нього. В той же час у Коран дає підстави вести мову про рівність чоловіка й жінки. У Сунні також намітилася тенденція більш обмежити права жінки, в т.ч. й майнові, зробити її більш залежною від чоловіка.

Хоча ісламські релігійні джерела не є догматичними, однак тенденційні щодо прав жінок положення Сунни були підхоплені багатьма авторами подальших ідеологічних праць. І сьогодні проблема сімейно-шлюбних відносин у ісламі продовжує активно обговорюватись. У даному випадку ми зустрічаємося з різними позиціями: від радикального заперечення цих відносин до апологетичного їх виправдання. Однак, як би не дебатувалися ці питання, у мусульманському світі залишається велика кількість консервативно налаштованих людей, котрі вважають за необхідне зберегти ці відносини, вбачаючи в них одну з головних цінностей ісламу. Інша позиція виходить з того, що якщо раніше суспільні відносини склалися, спираючись на Коран, то тепер соціальні фактори спричиняють “сміливіше” трактування священних текстів, що зумовлено потребами сучасного життя.

СЕКСУАЛЬНА ОРІЄНТАЦІЯ І КУЛЬТУРА



*Гомосексуальність не обирається, а от гомосексуальні ролі –
напевно.
Нед Рорем*

Сексуальна поведінка і романтичні взаємини в значній мірі обумовлені сексуальною орієнтацією людини. Гомосексуальна поведінка в різних культурах може мати різне значення й досить варіативно сприймається. На Заході сформувалося уявлення про гомосексуальну ідентичність і пов'язану з нею систему вірувань, цінностей, соціальних зв'язків та інституцій, символіки і мови, яка визначає особливості субкультури лесбійок і геїв та допомагає їм ідентифікувати себе у якості її представників. Численні дослідження довели, що гомосексуальність є універсальним феноменом людської природи.

Багатовимірність сексуальної орієнтації підтверджують новітні соціологічні дослідження. Так, американське національне опитування 1992 року розрізняє три головні аспекти одностатевого кохання:

- сексуальну ідентичність – 2,8% чоловіків та 1,4% жінок зазначили, що у певній мірі вважають себе гомо- чи бісексуалами;
- сексуальну поведінку – 4,9% чоловіків та 4,1% жінок відповіли, що мали деякий гомосексуальний досвід після досягнення 18 років, а з часу сексуального дозрівання – 9,1% чоловіків і 4,3% жінок;
- сексуальний потяг – 7,7% чоловіків та 7,5% жінок сказали, що відчували подібні прагнення.

За даними австралійського національного опитування близнюків (4901 особа від 19 до 52 років), наявність гомосексуального досвіду протягом життя визнали 15,2%, сексуальний потяг до осіб своєї статі

відчували 11,5%, не вважають себе гетеросексуальними 6,4% чоловіків. У жінок відповідні цифри складають 7,9; 10,6; 3,5 % .

Сексуальна поведінка і самосвідомість досить залежні від соціального середовища. Серед чоловіків, мешканців 12 найбільших міст США, гомо- чи бісексуалами вважають себе більш ніж 9% ; в наступних 88 по чисельності населення містах ця цифра до 4,2%, у невеличких містечках – до 2%, а у сільській місцевості менше 1%. У великому місті людині легше знайти відповідне середовище і потенційних сексуальних партнерів, перевірити й усвідомити власні еротичні уподобання.

Аналогічну тенденцію виявляють і європейські дослідження. Дані британського національного опитування (2002 р.) щодо ставлення до сексуальності і стилю життя свідчать про те, що 42% чоловіків і 60% жінок не вбачають у гейському сексі нічого осудливого. Десять років тому тільки 25% чоловіків і 33% жінок схвалювали гейський секс. Кількість людей, що визнали власний гомосексуальний досвід, збільшилося до 6,7% для жінок і до 8,5% для чоловіків у порівнянні з 3,5 і 5% відповідно десять років тому.

Узагальнивши світові статистичні дослідження, американський вчений Мілтон Даймонд (у 1993 р.) дійшов висновку, що частка людей, яких сексуально приваблюють переважно або виключно представники власної статі, складають 5-6% серед чоловіків і 2-3% серед жінок. Кількість людей, які вважають себе бісексуалами, значно менша.

Навряд чи когось здивує той факт, що геї та лесбійки є в усіх етнічних групах, і вони так само несхожі один на одного, як будь-які інші люди. Суттєві зміни, які засвідчують встановлення реальної рівності для усіх людей, незалежно від їхньої сексуальної орієнтації, відбуваються у США і Канаді, Австралії та Новій Зеландії, ПАР та Ізраїлі, країнах Євро-союзу та Латинській Америці. Але країни Західної Європи як і раніше залишаються орієнтиром у питаннях свободи і демократії. Три країни – Данія, Швеція і Нідерланди – є всесвітніми лідерами у визнанні прав лесбійок, геїв та бісексуалів.

Європейським парламентом ще у 1994 р. було прийнято резолюцію про рівність прав геїв та лесбійок. А у резолюції Парламентської Асамблеї Ради Європи, ухваленій в 2000 році, міститься перелік рекомендацій для країн – членів Ради Європи, покликаних полегшити становище секс-меншин. Серед них – скасування судового переслідування за гомосексуальні стосунки та заборона дискримінації за сексуальну орієнтацію при прийнятті на державну службу (зокрема в армії та поліції).

Данія першою у 1989 р. легалізувала одностатеві “зареєстровані партнерства”. Її послідовниками стали Норвегія (1993), Швеція (1994), Ісландія і Гренландія (1996), Нідерланди (1998), Фінляндія (2001). Схожий закон прийняла в 2001 р. Німеччина, де “зареєстровані партнерства” практично у всьому ідентичні шлюбу, за виключенням назви і можливості спільного усиновлення дітей. Франція і Бельгія в результаті тривалих дебатів дійшли компромісу, додавши до громадянського права по-

няття “пакту громадянської солідарності”, особливого різновиду договору, який можуть укласти між собою “двоє дорослих людей різної статі чи однієї статі задля регулювання їх спільного життя”. З 2001 р. Нідерланди стали першою державою у світі, яка надала одностатевим парам абсолютно тотожні з різностатевими шлюбні права. У 2005 році закон про “громадянські партнерства” для одностатевих пар приймає одна з найконсервативніших західних країн – Велика Британія.

Однак населення Європи серйозно розколоте щодо питання легалізації одностатевих шлюбів. Масове вивчення суспільної думки європейців під назвою “Євробарометр – 2006” засвідчило, що загалом 44% громадян ЄС вважають, що одностатеві шлюби мають бути легалізовані на всій території Євросоюзу. Найактивніше цю ідею підтримують голландці (82%), шведи (71%), датчани (69%) та бельгійці (62%). Із країн “нової” Європи лише в Чехії більшість громадян виступає за легалізацію гей-шлюбів – 52%. У країнах Центральної та Південної Європи, підтримка мінімальна: 14% кіпріотів, 12% латишів і 11% румун.

Інститут “громадянських союзів” діє у деяких американських штатах (Вермонт, Коннектикут, Массачусетс, Нью-Джерсі), де статус одностатевих пар поступово наближуються до традиційного шлюбу. З 2007 року легалізовані одностатеві шлюби у Південно-Африканській Республіці. В Ізраїлі, де хоч і не визнається шлюб між особами однієї статі, існує юридично визнаний інститут позашлюбного партнерства (“йедуїм бе-цибур”), який засвідчує, що особи, які уклали відповідну письмову угоду у присутності адвоката та нотаріуса, пов’язані поміж собою узами спільного життя.

За останнє десятиліття питання боротьби з дискримінацією прав геїв, лесбійок, бісексуальних та трансгендерних людей стали однією з актуальних тем у країнах Європи. 17 травня 2005 року у багатьох країнах світу відзначався перший в історії Міжнародний день протистояння гомофобії, ініційований французьким дослідником Луї-Жоржем Теном, редактором “Словника гомофобії”. Цей день був вибраний з нагоди того, що 17 травня 1990 року, Генеральна асамблея Всесвітньої організації охорони здоров’я виключила гомосексуальність з Міжнародної класифікації психічних і поведінкових розладів. З метою привернення уваги громадськості до проблем насильства щодо трансгендерних людей починаючи з 1999 року 20 листопада світова спільнота щорічно відзначає День Пам’яті трансгендерних людей – жертв насильства.

Загальновідомим є й той факт, що в деяких ісламських країнах, таких як Афганістан, Іран, Ірак, Саудівська Аравія, Ємен, гомосексуальний акт – це злочин, що може каратися навіть смертю. Як і в будь-якому куточку світу, в Афганістані, наприклад, між дорослими людьми існують гомосексуальні стосунки. Але тут з них глузують або ж намагаються ігнорувати. Таліби вбивали тих, кого викривали на місці злочину, закидували їх камінням. До сексуальних стосунків між юнаками або між дорослим і підлітком тут ставляться більш толерантно. Ці взаємини

розглядаються як перехідний момент у статевому житті чоловіка, який закінчується одруженням. Якщо такі відносини продовжуються, то на них закривають очі, оскільки чоловік залишається мужчиною. Але до пасивних геїв та до тих, у кого жіночі манери, ставляться зневажливо, з ними намагаються не спілкуватися. Що ж до одностатевих взаємин старшого з молодшим – це давня традиція, яку не змогли змінити ні “советізація” ні “ісламізація” Афганістану. Дослідники також звертають увагу на те, що ситуаційний гомосексуалізм серед афганців зустрічається частіше з огляду на заборону сексу з жінками до шлюбу та необхідністю зібрати значну суму коштів на весілля і подарунки батькам нареченої, що стає можливим для пересічного афганця лише після 30-річного віку.

Справжнє поліцейське полювання на геїв і лесбійок до цього часу відбувається в Ірані, де згідно приписам ісламського шаріату за гомосексуалізм передбачається смертна кара через повішання навіть для підлітків. А от у ісламському Пакистані уряд ніколи не намагався цілеспрямовано викоренити гомосексуальність, хоч одностатевий секс засуджується, сприймається як “недоречний” і можливий лише у рамках сімейного життя як спосіб задоволення “тваринних інстинктів”, які притаманні на думку місцевих жителів, усім чоловікам без виключення. У цьому випадку одностатеві зв’язки “на стороні” сприймаються як менше зло в порівнянні зі спробами спокуситися на чужих дружин чи дочок. Якщо чоловік піклується про потреби і безпеку своїх близьких та виховує декількох дітей, то нікого не цікавить як він задовольняє свої особисті сексуальні потреби, якщо він обережний та не марнотратний. Проте відвертих гомосексуалів можуть шантажувати, вимагати гроші та примушувати до сексу, адже пакистанський карний кодекс забороняє “протиприродні плотські зносини між чоловіками” і визначає покарання до 100 батогів та від двох років тюрми до пожиттєвого ув’язнення. Ось такою є “терпимість по-пакистанськи”. Отож секс між чоловіками до цього часу розглядається як своєрідний “запобіжний клапан” і гомосексуали вимушені пристосовуватися до диктату сім’ї, релігії та культури.

Збереження жорстоких санкцій щодо гомосексуалізму в законодавствах країн, де релігійні вчення є частиною карного права ще можна якось пояснити, проте одностатевий секс донедавна вважався злочином в такій великій світській країні як Індія. Багатьом у світі відомо, що індійська культура загалом ставиться до статевих взаємин не так жорстко, як християнство. Заборона на одностатевий секс в Індії був запроваджений у 1861 році, коли тут господарювали британці, які нав’язали цій країні вікторіанську мораль. За іронією долі Велика Британія вже давно відмінила подібний закон у себе, у той час як в Індії лише у 2009 році Вищий суд Нью-Делі вилучив із переліку кримінальних злочинів секс між представниками однієї статі.

У сучасному Лаосі на рівні уряду геї сприймаються часто-густо як особи, що залучені до секс-бізнесу. Тут діють суворі закони проти проституції – так влада намагається попередити виникнення в країні секс-індустрії подібної до тої, що існує в сусідньому Таїланді. “Закритість” гей-життя в порівнянні із сусіднім Таїландом багатьма розглядається як вплив західної культури, бо протягом майже ста років Лаос був французькою колонією, у той час як Таїланд залишався незалежним. Французький вплив у Камбоджі і Лаосі був досить потужним, щоб навчитися сприймати гомосексуальність як відхилення. Цікаво, що переважна більшість лаосців сприймають геїв виключно як транссексуалів. Справа в тому, що тут чоловіки, одягнені як жінки, здавна складають значний елемент традиційної культури. Ця “третя стаття” має назву *катой*. Іноді дуже важко повірити, що це не жінки, бо всі вони дуже тендітні й вишукані. Без сумніву усі катой – біологічні чоловіки, але не всі з них є транссексуалами. Деякі з них геї, які мають жінкоподібний вигляд. *Катой* (kathoeu) – термін, котрим більшість мешканців Південно-Східної Азії називають будь-якого жінкоподібного чоловіка, не зважаючи на те чи є він гомосексуалом насправді. Термін *gay* є відносно новим поняттям і використовується віднедавна переважно столичними мешканцями. Образ гея, який не поводить себе як трансовестит чи транссексуал лаоським суспільством досі не сприймається.

А ось, наприклад, у Південній Америці, народи якої культивують культ *мачо*, підкреслено мужньо намагаються виглядати навіть геї, бо це один із способів вижити у суспільстві. Бути мачо престижно, а тому будь-яке відхилення від цього зразка неминуче призводить до втрати статусу. Однак тиск культури, яка постійно закликає доводити свою сексуальну спроможність, породжує й альтернативну поведінку. Тут з'являються цікаві моделі гомосексуальної поведінки, наприклад, гетеросексуали у якості заміни жінок – тому що їх значно менше, аніж повинно бути, – використовують гомосексуалів. Хоч натурали беруть на себе в одностатевому сексі активну роль, вони, тим не менше, жодним чином не асоціюють себе з гомосексуалами. Участь у одностатевому сексі для них усього лише спосіб зайвий раз продемонструвати свою сексуальну моторність.

Більшість справжніх геїв у країнах Латинської Америки не афішують свою альтернативність, хоча тут вже з'явилася нова категорія – *modernos* – тих, хто відкрито заявляє про свою орієнтацію та є активістами гей-організацій. У двох містах Латинської Америки – Буенос-Айресі та Мехіко – віднедавна міські асамблеї узаконили одностатеві громадянські союзи за зразком відповідної французької моделі про партнерства, щоправда, їх права все ще значно обмежені у порівнянні з традиційними парами.

У соціалістичному Китаї хоч і не існувало спеціальної карної статті за одностатеві зв'язки, на практиці вони розглядалися як хуліганство і могли призвести до арешту та ув'язнення. Гомосексуали звинувачувалися

у порушенні громадського порядку, бо офіційно вважалося, що одностатеві зв'язки протирічать суспільній моралі, руйнують фізичне й розумове здоров'я громадян. З відміною у 1997 році статті кримінального кодексу КНР, яка класифікувала гомосексуальні стосунки як "хуліганство", розпочався процес декриміналізації та легалізації гомосексуальності.

Китайські соціологи, які наприкінці XX ст. вперше провели широкі дослідження статевої поведінки найчисленнішої нації в світі, зробили висновок, що, як і у випадку із багатьма іншими країнами, щонайменше 1-5% китайців – гомосексуальні. За результатами соціологічного опитування гомосексуальна поведінка відзначена у 0,5% міських і 2,7% сільських мешканців, що перебували до того ж у традиційному шлюбі та у 7% студентів коледжів й університетів. У 2001 році нестандартна сексуальна орієнтація була виключена з "Китайської класифікації розумових відхилень". За даними китайського уряду, опублікованими у 2004 році, національна гей-спільнота нараховувала 10 мільйонів осіб, але деякі експерти схильні подвоювати цю цифру.

Незважаючи на лібералізацію законодавства, культурні традиції Піднебесної залишаються незмінними, а згідно з ними чоловіки мають одружуватися. Навіть якщо ці чоловіки гомосексуальні. Багатьом це може здатися парадоксом, але для китайців це природно, бо у Китаї створення чоловіком сім'ї є провідною поведінковою рисою, що встановлена традиційною культурою. За даними дослідників, після 30 років одружується більше 90 % китайських геїв. Тим не менше вони продовжують знаходити собі сексуальних партнерів однієї статі. Більшість дружин гомосексуалів зазвичай реагують на це досить спокійно – більше невдоволення викликає у них зв'язок чоловіка з іншою жінкою.

Терпимістю до одностатевого кохання характеризується і сучасна Японія. Останні 30 років відзначалися різким зацікавленням японців до гей-культури. Це явище навіть отримало назву "японського гей-буму". Латентна субкультура гомосексуалів раптово замайоріла в усіх мас-медіа – від журнальних і газетних статей до документалістики, кіно й телебачення. Японські гомосексуали проголосили своїм днем 4 квітня – день, що знаходиться між Днем Дівчинки і Днем Хлопчика. Проте сьогочасна Країна, де сходить Сонце здається більш вікторіанською, ніж сучасна Англія. Сексуальні меншості досить часто стають об'єктом дискримінації й навіть відвертої ненависті. Безумовно, шансів стати жертвою насильства в Японії набагато менше, ніж в інших азіатських країнах, але японські гомосексуали стикаються, можливо, навіть з гіршою загрозою, аніж фізична розправа – з остракізмом.

Особи, які не відповідають нормативам японського суспільства, опиняються у зоні відчуження – до них ставляться так, начебто їх не існує. Однією з причин подібного явища є традиційна японська родина. В Японії понад 90 % дорослого населення перебуває у шлюбі, оскільки одруження у багатьох корпораціях – необхідна складова кар'єри. Це вимушує більшість японських геїв "ховатися у комірчину", деякі з них

після прогулянки з дітьми по зоопарку або гри у гольф з колегами по роботі вирушають у гей-клуби і сауни, намагаючись при цьому зберегти інкогніто. Відкрита заява про свою гомосексуальність може не найкращим чином відбитися на кар'єрі.

У 2011 р. були оприлюднені результати чергового – п'ятого за рахунком – дослідження установок жителів різних країн по відношенню до гомосексуальності, проведеного університетом Чикаго за підтримки Charles R. Williams Institute on Sexual Orientation Law. У доповіді розглядалися загальні тенденції і місце країн у їх ставленні до гомосексуальності. Зокрема, на основі усіх п'яти досліджень зроблено висновок, що переважна більшість суспільств стали більш толерантними до гомосексуальної поведінки. Так, прийняття гомосексуальності посилювалося в 27 країнах і лише в 4 країнах (Росія, Чехія, Кіпр та Латвія) – стало слабкішим.

Проведене в Канаді опитування (2011) продемонструвало наступні результати: 5 відсотків з 34-мільйонного населення країни ідентифікували себе як геїв, лесбіянок, бісексуалів і трансгендерів. Третина цих людей перебувають в одностатевих шлюбах.

Отримані результати контрастують з підсумками опитування, проведеного державним комітетом статистики за замовленням уряду: згідно з цим дослідженням, представники ЛГБТ складають 2 відсотки від загального числа населення країни. “National Post” пояснює різницю тим, що люди були обережними, оприлюднюючи інформацію про свою орієнтацію, коли дізнавалися, що ініціатором опитування є уряд. Лорна Бозінофф, президент впливової соціологічної організації “Forum Research”, що проводила опитування на замовлення газети, відзначає: “Соціологи ніколи не могли точно визначити, яка саме кількість канадців є представниками ЛГБТ, але, на нашу думку, це – найбільш точна оцінка їх числа до цього моменту. І це – те, про що хочуть знати люди. Тому що їм цікаво. Настав час, щоб з'ясувати це питання: все менше людей відмовляються на нього відповідати, тому ми без проблем його задаємо”.

У віковій категорії від 18 до 34 років 10 відсотків опитаних канадців ідентифікували себе як лесбіянок, геїв, бісексуалів або трансгендерів в порівнянні з 2 відсотками таких у віковій категорії за 65. Звичайно, це не свідчить про те, що кількість гомосексуалів збільшилося: зросла кількість тих, хто в умовах демократичного соціуму не боїться це визнавати і чіткіше ідентифікує себе з точки зору орієнтації або гендерної ідентичності. Результати проведеного дослідження демонструють також, що в цілому канадці висловлюють підтримку ідеї рівності шлюбу (нагадаємо, що одностатеві шлюби в цій державі були легалізовані в 2005 році).

“National Post” відзначає, що жителі Канади, які вважаються малозабезпеченими і не дуже добре освіченими, з найменшою вірогідністю вказують, що особисто знають когось, хто є представником гей-

спільноти, або перебуває в одностатевому шлюбі. Серед цих людей спостерігається найменша кількість тих, хто підтримує шлюбну рівноправність. З найбільшим ентузіазмом до цієї ідеї ставиться молодь: серед 18-34-річних гей-шлюби підтримує 68 відсотків респондентів. 2 відсотки респондентів з цієї ж вікової групи заявили, що перебувають в постійних одностатевих стосунках.

Розділилися думки і залежно від політичних симпатій: серед консерваторів, як водиться, тих, хто підтримує гей-шлюби, виявилася меншість: 46 відсотків. А серед прихильників Партії зелених – більшість, 85 відсотків. Жінки частіше, ніж чоловіки, зізнавалися в тому, що вони або самі перебувають в одностатевому шлюбі, або мають одного члена сім'ї, який в такому шлюбі зареєстрований.

УКРАЇНЬСЬКА ЛГБТ-СПІЛЬНОТА

Гомосексуальність у пострадянському просторі (як в Україні, так і в решті країн) у перебігу інституалізації перебуває на перетині цілого оберемку різнопорядкових дискурсів. На думку дослідниці лесбігейської проблематики, історика Марії Маєрчик, те, що на Заході тривало впродовж тридцяти-сорока років, у пострадянських країнах, з огляду на специфіку соціополітичних процесів, відбувається чи не вдвічі швидше, породжуючи нові локальні соціокультурні явища і тренди.

Приміром, коли на Заході в 70-ті роки постав організований рух за права геїв, він вилонився із субкультурних осередків численних та популярних у великих містах лесбігей-барів і клубів. Цей зв'язок правозахисного руху із клубною культурою добре видно на прикладі "стоунвільського опору". 1969 року відвідувачі гей-клубу "Stonewall Inn" у Нью-Йорку кілька днів чинили спротив поліції, що намагалася влаштувати черговий рейд у клубі.

Ця подія в нью-йоркському гей-клубі стала точкою відліку сучасного світового руху за права геїв. У відкритих протистояннях за здобуття таких самих прав, що їх мають гетеросексуальні люди, і постала сучасна гей- та лесбі-ідентичність західного штибу. В Україні ж і після скасування 1991 року кримінального переслідування за гомосексуальність гей-клубів звісно не було, а лесбігей-споживання ще тривалий час існувало в зародковому стані. Економічна скрута 90-х тільки ускладнювала і сповільнювала розвиток цього сегменту ринку. Водночас виникали перші гейські правозахисні організації, які інколи маскувались під офіційно схвалювану антиСНДівську політику, а інколи прямо декларували мету діяльності захист прав і боротьбу з дискримінацією. Отже, і клубна культура, і правозахисні рухи поставали і формувалися (і розвиваються далі) в Україні хронологічно майже водночас, паралельно, а тому для загалу геї, а надто лесбійки в нашій країні "появилися" зненацька, масово і майже з нізвідки. Оця раптовість "появи" (а насправді – прояви), як зазначає М. Маєрчик, можливо, і пояснює нинішній масовий невідрефлексований страх перед фантомом "пропаганди гомосексуальності". Насправді за пропаганду часто видається оформлення (хоч і ще дуже вузької) зони видимості, додання шор, легітимацію теми для публічних обговорень, комерціалізацію гей-культури тощо.

Поява цих нових форм активності, через які геї та їхні соціальні вимоги вперше ставали видимими, підірвала популярність і пишноту значно менш помітного, прихованого та маргінального ще радянських часів соціокультурного феномену – "пleshок". Плешка була місцем, де чоловіки, не витрачаючи сил і часу на ритуа-

ли залицяння, будучи вільними від матримоніальних обов'язків і відчуження стигми, могли зреалізовувати свої гомоеротичні потяги.

М. Маєрчик, аналізуючи специфіку сучасної української гей-культури, відзначає, що нині в гомосексуальному середовищі намітилося певне протистояння стосовно переходу у видимий, публічний простір, що мало би статися завдяки “камінатам”, відмові від “життя в комірці”, легалізації одностатевих партнерств, – себто невилучним складникам гомосексуального стилю життя на Заході. Ті мешканці “плешок”, котрі дорослішали ще за Радянського Союзу, і молодші, хто успадкували цей конструкт гомосексуальності, часто не згодні з сучасними пропонуваними ідеями відкритості. Вони вбачають найвищий сенс у закритому, потаємному існуванні, не розуміють потреби лібералізації і надають перевагу тим моделям надприхованої взаємодії та низької лексики, що їх успадкували за обставин криміналізованої гомосексуальності.

Масивний сучасний зсув від стилістики “плешкового” алкоголізму і хабалу в бік глянсової тренованої маскулінності і метросексуальності ілюструє як ідеологічні зміни в гей-просторі пострадянських країн (встановлення релевантної ідентичності є політичною метою руху геїв, оскільки сприяє ефективному входженню гомосексуалів у соціум), так і зміну способів споживання, комерціалізацію гей-культури, появу її сегменту в глобальному культурному супермаркеті, аж до радикальної заангажованості гомосексуальних образів глем-капіталізмом.

Якщо чоловіча гомосексуальна культура має “плешкову” передісторію, то гомосексуальність жіноча жодної історії в Україні не має. Антигомосексуальна кримінальна стаття на жінок не поширювалася, однак жіночі гомосексуальні стосунки залишалися невидимими в радянський час, схованими у звичному для жінок приватному домашньому просторі, – там, де жінки зустрічалися, а іноді складалися бувало і парадоксальним чином не усвідомлювані самими учасницями гомосексуальні сім'ї.

Сучасний лесбійський рух за соціальні права і свободи деякий час розвивався в фарватері гей-організацій, де жіночі питання артикулювалися тією мірою, якою вони збігалися з задачами гей-руху. Автономний лесбійський рух почав інституалізуватися на початку 2000-х років. Упродовж цього часу в Україні вишталтувалася і лесбійська субкультура. Панівним і модним стилем у ній є молодіжний стиль дайк – із короткими стрижками, хлопчакуватими поставами, ретельно зістриженими нігтями, пірсингом, у джинсах і сорочках чи майках. Чітким зголошенням про гомосексуальність може бути прикраса, малюнок або тату у вигляді лабрису, каблучка на великому пальці чи мізинці, елемент одягу в кольорах веселки. Стиль дайк можна також розглядати як антитезу домінантній у пострадянському просторі гіперфемінній гламурній і об'єктивізованій жіночності (поява якої є відповіддю шлюбного ринку на формування нового класу багатих чоловіків “нових українців”). Дайки категорично відмовляються від одягу з “рюшами”, стразами, підборами тощо, протиставляючи свою “справжність” “удаваний”, “імітаційний”, “містифікований” фемінності гламурних дівчаток, яких стереотипно вважають недалекими.

Частина жіночої “тусовки” бунтує також і проти стереотипізації гомосексуальності, представляючи своїми бунтами весь можливий спектр ґендерних жіночих презентацій – від крайньої фемінності (такий стиль має назви “фем” або “клава” та часто-густо стає об'єктом кпинів), через побутові неокреслені чи типово молодіжні стилі до жіночої маскулінності (“бучі”, яких феміністично налаштовані лесбійки можуть осуджувати за потурання маскулінності).

Одним із парадоксальних явищ сучасної інституалізації лесбігей-культури є вельми есенціалізована інтерпретація гомосексуальності майже всіма, зокрема й

ідеологічно вишколеними представницями і представниками руху за права лесбійок та геїв. Гомосексуальність у цих випадках, прагнучи визнання своєї легітимності, оперує тим самим вокабуляром “природності”, апелює до тих самих медичних доказів “вродженості”, якими її позбавляли прав на існування наприкінці XIX - на початку XX століття.

Майже повсякчасні зміни в лексиці гомосексуальності відбивають динамічність процесів усередині ЛГБТ-спільноти (аббревіатура: лесбійки, геї, бісексуали, трансгендерні особи). Наприклад, уже кілька років існує тенденція на вилучення з обігу в українській мові терміну “гомосексуалізм” як медичного і девіантивного. Пропонують замінити його на м’якший і прийнятніший гомосексуальність. На Заході воліють зовсім уникати слова homosexuality, бо гомосексуальна ідентичність є, певною мірою, наслідком гомофобного поневолення. Послаблення гомофобії у західних суспільствах потроху позбавляє цю риторику актуальності.

Самоназви геї і лесбійка виникли й утвердилися в контексті гей-лібералізаційного руху. Проте реалії України, хоча тут запроваджені й розвиваються західні конструкції гомосексуальності, надають цим ідентичностям місцевих особливостей, а назвам – локальних конотацій. Гомосексуальні чоловіки легко перейняли західну самоназву, поняття “гей” майже цілком витіснило давніше “гомосексуаліст”. Однак дослідники зазначають, що самоназва геї у вітчизняних обставинах утратила свій соціополітичний зміст і не свідчить уже про активну громадянську позицію її носіїв.

Все навпаки в жіночій гомосексуальній культурі. Тут поняття “лесбійка” менш популярне можливо тому, що це слово було адаптовано в українській мові значно раніше, ніж “гей”, у всякому разі вже в перші роки XX століття етнолог Зенон Кузеля пояснює одностатеві жіночі стосунки як “лесбійську любов”.

За останнє століття внутрішньомовні негативні конотати слова приросли намертво, чого не було з новим для української словом геї, негативні смисли якого автоматично відщепилися при переході слова з англійської в українську мову (хоч геям англословних країн доводилося проходити “чистилище” ідеологічної нормалізації цієї самоназви). Навіть клінічне слово “гомосексуалістка” легко поступилося не менш нищівному “лесбіянка”. Можливо тому процес прийняття і перекшталтування конотатів цієї самоназви тривкий і проблематичний. Сьогодні прийняття назви лесбійка вимагає більшого виклику і хоробрості. А тому лише певний прошарок найзаповзятіших і найсміливіших використовують його як самоназву, яка позначає переважно більш чи менш соціально активних дівчат та жінок, які власними досвідами прагнуть формувати нормалізований і позитивний імідж як згаданих ідентичності, так і слову, що її означає.

Ще не до кінця усталився процес оформлення самоназв, коли на кін в Україні виходять постмодерні нон-ідентичності квір, що теж є феноменом західним. Квір, як і слово геї, переходить в українську мову, очистившись від маргіналізуючих конотатів, і усталюється в українській мові, наперший погляд, як синонім гомосексуальності. Але це не зовсім так.

Поява нового терміну квір/queer (у перекладі з англ. – “дивний”, “ексцентричний”, “підозрілий”) і його adeptів зчинило занепокоєння і хвилі гострих суперечок у віртуальному ЛГБТ-просторі України. “Queer” як конструкція ідентичності, протиставлена традиційній гендерній бінарній (чоловічій і жіночій) ідентичності. Сам термін вперше застосувала американська дослідниця Тереза де Лауретіс на позначення децентрованої, маргінальної суб’єктивності. Варто наголосити, що queer включає в себе не лише геї/лесбі/бісексуальність, а й неосексуальність – аутоеротику, сексуальні стосунки між поколіннями, різноманітні практики зміни тілесності, зокрема татуювання, пірсинг, бодібіддинг тощо. Водночас queer-

суб'єктивність характеризується не лише маргінальністю (позиція підпорядкування, відсутність деяких прав), а й трансгресивністю (маргінальному суб'єкту притаманна варіативність у становленні та наявність плюральних, різнорідних бажань), а це означає, що стати "queer" може будь-яка суб'єктивність (незалежно від біологічної статі, сексуальної орієнтації, раси, класу тощо), що виробляє трансгресивну репрезентативну дію.

ЛГБТ-спільнота відмовилася приймати квірів, для яких навіть букви в загальноновизнаній абревіатурі у нас не зарезервовано. Ще нечисленні адепти квір-ідентичності або асоціюються геям і лесбійками з фріками (епатажними персонажами, відомими нам пережвано з картинок західних карнавальних гей-парадів), або запідозрюються в пустопорожності (мовляв, це тільки мода на нове словечко і не більше) чи аполітичності (мовляв, квіри прикривають яскравою назвою свою політичну незрілість, бо політично викшталтовані ідентичності мають назви гей та лесбі) і, за іронією долі, осуджуються за надмірну "американізованість" (мовляв, нащо нам чуже "квір", якщо є свої знайомі слова) і за "недоцасність появи" (мовляв, у нас ще не здобуто первинних прав, і нехай пост-ідентичності заждуть своєї черги). Вердиктом тривалих дебатів навколо теми квіру стало однозначне: "ЛГБТ окремо, квір окремо".

Слово квір, втім, не має ані чітких дефініцій, ані навіть розмитих, бо в сам концепт закладена іманентна несхильність до дифініюваності. Квір-теорія – академічна дисципліна, що сформувалася на Заході з прикінця 90-их переважно на основі праць таких авторів як Мішель Фуко, Джудіт Батлер, Ів Косовські Седжвік, Девід Гелперін і Джудіт Галберстам – також демонструє несхильність до чітких рамок та визначеностей. Квір-теоретики (і люди) роблять наголос не стільки на практиках подібності (як формування сексуальностей за статтю сексуального партнера), скільки розбіжності (специфіка досвідів, практик, схильностей). А відтак ставиться під сумнів продуктивність ефемерної категорії "ідентичність", вслід за цим реконфігуються і базовані на ній солідарності, адже розбіжності всередині кожної спільноти можуть бути значимішими, ніж подібності. Квіри пропонують нові пластичніші та значно менш чітко визначені моделі для отожденьє негетеронормативності, визнають ідею пластичної сексуальності.

Тим часом на заході зміни зачепили і класичну абревіатуру ЛГБТ. Інколи до цього дружного квартету таки додається К, інколи К у квадраті, що означає queer, а також questionable, тобто нез'ясовані, що беруть під сумнів самі себе. Може додаватися також літера І, що означає інтерсексуалів, – людей, котрі відчувають себе відразу в двох ґендерах, або А – асексуали, які не почувають сексуального нурту і протистоять спробам бачити в цьому медичну проблему.

У межах освітньої та превентивної кампанії щодо ВІА/СНІДу в Україні було адаптовано й інші нові назви – абревіатури ЧСЧ та ЖСЖ позначають "чоловіків, які мають секс із чоловіками" та "жінок, які мають секс із жінками". В цьому випадку завдання полягає в тому, щоби виокремити віртуальну, умовну групу за формальною ознакою статевого партнера, безвідносно до ідентифікації її учасників. Хоча, у ґрунті речі, стать сексуального партнера має істотно менше значення, аніж сексуальна практика. У соціології сексуальності вже давно йдеться про те, що саме сексуальні практики, а не стать партнера, мали би правити за набагато надійнішу підставу для класифікацій та аналітичних вправ.

Дослідження ЧСЧ і ЖСЖ проілюстрували, що межі спільноти людей, які практикують сексуальні стосунки з особами тієї самої статі, не збігаються з межами спільноти тих, хто ідентифікує себе як гей і лесбійка. Своєю чергою, межі ідентичностей геїв та лесбійок, не цілком збігаються з межами лесбігей-субкультури. Поза межами субкультури та ідентичностей існує сила-силенна "звиз-

чайних людей”, сімейних чи самотніх, але однаково невидимих для суспільства та науковців.

Соціологічне опитування населення України, проведене у 2002 році інформаційним і правозахисним центром “Наш світ”, засвідчило, що лише 42% українців визнають за гомосексуалами рівні з іншими права.

Моніторинг дотримання прав представників ЛГБТ-спільноти, здійснений у 2005 році за підтримки Європейської Комісії, зафіксував типові приклади дискримінації на основі сексуальної орієнтації в українському соціумі: порушення прав під час працевлаштування, звільнення з роботи чи просування по службі (37,7%); можливість отримання медичної допомоги (30,2 %); право на соціальні та адміністративні послуги (23-26 %); захист своїх прав через правоохоронні органи (14,4 %); право на освіту (11,7 %); отримання побутових послуг (10,3 %). Основна маса опитаних (70,1%) ідентифікували себе в якості гомосексуалів. Бісексуально орієнтованими визнали себе 28,2 % респондентів. Лише декілька респондентів указали на свою транссексуальність.

Загалом на сексуальну орієнтацію, як потенційну основу для дискримінації, вказали 14,4% опитаних громадян України. Важливо, що національність та релігійні переконання майже не відзначалися респондентами, як можливе підґрунтя для утисків. Більшість опитаних вважають, що задля переборення дискримінаційних явищ у суспільстві потрібні спеціальні заходи і, перш за все, такі як удосконалення діючого та прийняття нового законодавства, поліпшення обізнаності громадян у сфері захисту особистих прав. Майже чверть опитаних вважає за необхідне загальне підвищення рівня толерантності у суспільстві, а спеціальне навчання для державних службовців вважає за необхідне кожен п'ятий із числа опитаних.

Дискримінація за ознакою сексуальної орієнтації, на відміну, скажімо, від расової дискримінації, має ту особливість, що вона безпосередньо залежить від відкритості людини: наскільки вона не приховує від оточуючих свої еротичні уподобання. На питання “Хто знає про те, яка у Вас сексуальна орієнтація?” 38,2 % українців з “нетрадиційною сексуальністю” відповіли, що про це знає небагато друзів бі- чи гомосексуальної орієнтації, ще 27,8 % вказали, що знають лише родичі й близькі друзі. При цьому випадків, коли респонденти приховують свою орієнтацію взагалі від усіх, менше за 4%. З іншого боку, випадків, коли про орієнтацію респондента відомо широкому колу людей, 28,8%. Як з'ясувалося в результаті дослідження, найбільша кількість випадків упередженого або брутального ставлення до осіб нетипової сексуальної орієнтації, про які заявляли респонденти, відбувається на рівні міжособистісних взаємин. Так, 21,7% усіх опитаних відзначили, що існує упереджене ставлення до них з боку близьких родичів, членів родини. 13,8% відчують упередженість з боку сусідів, а 19,4% респондентів згадали відчуження друзів теперішніх чи бувших. Цікавим з цього приводу виглядає той факт, що із відповідей респондентів витікає, що й сторонні особи на вулиці також частенько (20,1%) проявляють брутальність щодо секс-меншин. Вочевидь, це пов'язано з тим, що представники специфічної групи дослідження більш схильні демонструвати свою орієнтацію перед незнайомцями, аніж перед тими ж сусідами.

Результати опитування, проведеного Інститутом прикладних міжнародних гуманітарних досліджень за сприяння Міжнародного Центру Толерантності в 2006 році, засвідчили, що найменш терпимо населення України ставиться до представників неєвропейської національності, сексуальних меншин та носіїв ВІА/СНІДу. Респондентам пропонувалося оцінити готовність бачити серед членів своєї родини представників різних соціальних груп за семибальною шкалою, де 1

– найвища ступінь сприйняття, а 7 – повне відчужування. Найвищий бал відчуження опитувані надали носіям ВІЛ/СНІДу (6,45), представникам сексуальних меншин (6,3) та неєвропейській расі (4,47). Результати соціопитування промовисті, але не безнадійні. Адже нетолерантність розмаїта: від тихої апатії до агресивної ворожості. У випадку з геями та лесбійками випадків відкритої агресії дедалі меншає. Гетеросексуальна більшість давно вже фактично погодилася на мирне сусідство з гомосексуальною й бісексуальною меншостями, однак для нашого часу характерна приблизно така думка обивателя: “Хай це побутує аби де, аби не в мой сім’ї”.

Дослідження стану одностатевого партнерства в Україні, яке проводилося у 2009 році правозахисним центром “Наш світ” серед ЧСС (чоловіків, які мають секс з чоловіками) та ЖСЖ (жінок, які мають секс з жінками) зафіксувало наступне:

- Тільки 25% підтвердили, що вони не приховують своєї сексуальної орієнтації. У містах із населенням менш, ніж 500 тис., респонденти більш схильні приховувати свою сексуальну орієнтацію, в той час, як у великих містах респонденти більш відкриті;

- 59% мали постійного партнера, ця частка є більшою у великих містах та меншою у невеликих населених пунктах. Причини відсутності постійного партнера частіше полягають у труднощах його пошуку, ніж у бажанні залишатися одиначком. 69% ЧСЧ вважають ідеальними стосунки з постійними партнерами своєї статі, 21% хотіли б мати постійного партнера, але також і сексуальні стосунки із іншими людьми. Бісексуали та ті, хто був чи є одружений, менш схильні до моногамії та рідше висловлюють готовність до закріплення стосунків із партнером, на відміну від тих, хто ніколи не був одружений;

- ЧСЧ, які мають постійного сексуального партнера, воліють зустрічатися час від часу, ніж жити разом (58% порівняно із 42%). Знову ж таки респонденти з великих міст є більш відкритими та частіше живуть разом (57% у містах-мільйонниках порівняно із 40% в інших населених пунктах);

- 76% сказали, що їхні найдовші гомосексуальні стосунки тривали від 1 до 5 років, ще 22% – від 5 до 10 років. ЧСЧ досить активно змінюють партнерів: 55% з них засвідчили, що мали більше 5 партнерів, із якими у них були соціальні та сексуальні контакти (не випадкові партнери);

- Щодо фінансових питань то 28% ЧСЧ не мають спільного бюджету у парі; 35% мають спільний бюджет і у 31% випадків один з партнерів фінансово підтримує іншого;

- 56% хотіли б мати дітей, ще 15% вже мають дітей. Щодо виховання дітей у гомосексуальних парах, то 60% опитаних ЧСЧ вважають, що дітей можна добре виховати у такій парі, але 45% бояться, що такі діти будуть почуватися некомфортно серед інших людей через свою сім’ю;

- 54% опитаних ЧСЧ оцінили своє особисте життя як “ідеальне” та “добре”. Наявність сексуального партнера та проживання разом із партнером, високий рівень доходу та проживання у великих містах сприяють задоволеності життям;

- Щодо бажаних змін в українському суспільстві: 47% хотіли б мати дозвіл на укладання одностатевих шлюбів, ще 38% хотіли б мати альтернативний тип офіційної реєстрації для гомосексуальних пар;

- Щодо проблем, які трапляються через сексуальну орієнтацію, то 33% зазначили, що в них не було жодних проблем. 55% стикнулися із нерозумінням з боку родичів. Інші проблеми: неможливість брати позику або розділити права власності із партнером (17%), неможливість законним шляхом вирішити питання власності після припинення стосунків (11%), неможливість відмовитися давати свід-

чення проти партнера (10%), неможливість наслідувати власність після смерті партнера (10%) тощо;

- Щодо шляхів покращення становища гомосексуальних пар в Україні, більше ніж 40% вважають, що це насамперед мають бути просвітницькі кампанії у суспільстві та сприятлива державна політика. Лише 17% респондентів відзначили, що геям та лесбійкам самим потрібно бути відкритішими для досягнення суспільної толерантності.

У 2011 році були опубліковані результати третього інтегрованого біоповедінкового дослідження серед ЧСЧ, проведеного Центром соціальних експертиз Інституту соціології НАН України на замовлення Фонду “Міжнародний Альянс з ВІА/СНІД в Україні”. Дослідження проводилось у 14 містах України: Дніпропетровську, Донецьку, Івано-Франківську, Києві, Луганську, Львові, Миколаєві, Одесі, Полтаві, Сімферополі, Ужгороді, Харкові, Херсоні, Черкасах.

Основні результати дослідження дали можливість уточнити загальний портрет даної категорії чоловіків за наступними параметрами:

Освіта

- Серед респондентів переважають особи з вищою чи незакінченою вищою освітою (35% і 21% відповідно), і ця частка є вищою, ніж серед населення загалом, у тому числі чоловічого населення. Найбільша частка освічених ЧСЧ – у столиці: 45% серед опитаних у Києві мають вищу освіту.

Сімейний та шлюбний стан

- Переважна більшість опитаних не мешкає зі своїми сексуальними партнерами: так, 40% респондентів проживають разом із батьками чи родичами, 34% – живуть окремо. З партнером-чоловіком проживає кожен п'ятий респондент – 20%; із партнеркою-жінкою спільно живе 6% опитаних ЧСЧ.

- 79% респондентів ніколи не перебували в гетеросексуальному шлюбі; на час опитування лише 7% ЧСЧ були одруженими.

Сексуальна ідентичність і сексуальна орієнтація

- Понад дві третини респондентів ідентифікують себе як геї/гомосексуали (70%), трохи менше третини (29%) – як бісексуали. Є міста, в яких частка бісексуалів (за секс-ідентичністю) сягає 40–45% (Донецьк, Луганськ, Одеса). 0,1% респондентів визначили себе як транссексуали.

- Більшість опитаних (63%) зазначили, що в сексуальному плані їх приваблюють винятково чоловіки. Цей показник, при зіставленні з цифрами щодо сексуальної ідентичності, підтверджує існування розходжень між сексуальною ідентичністю і сексуальною орієнтацією.

- Десята частина респондентів, що ідентифікують себе як геї/гомосексуали, перебувала на момент опитування в зареєстрованому гетеросексуальному шлюбі.

Сексуальні контакти з жінками

- Сексуальні контакти з жінками досить поширені серед ЧСЧ. Так, 58% респондентів повідомили, що протягом життя мали сексуальні контакти з жінками, а 33% – що такі контакти мали місце протягом останніх шести місяців. Ця статистика підтверджує епідеміологічну тезу про те, що жінки є групою-містком для виходу ВІА-інфекції за межі групи ЧСЧ до загального населення.

- Значна частка бісексуалів (як за секс-ідентичністю, так і за сексуальною поведінкою) серед ЧСЧ потребує врахування при розробці профілактичних програм (наприклад, необхідно подавати для ЧСЧ інформацію про правила безпечного сексу при гетеросексуальних контактах).

- Сексуальна ідентичність не завжди корелюється з реальними сексуальними практиками: так, 20% тих, хто визнав себе геєм/гомосексуалом, мав протягом

життя секс із жінкою. Серед тих, хто вважає себе бісексуалом, секс із жінкою протягом життя мали тільки 65%.

КВІР-ІДЕНТИЧНІСТЬ У КУЛЬТУРІ ЗАХОДУ Й УКРАЇНИ

Квір-теорія як кроскультурне й інтердисциплінарне дослідження “інших типів” сексуального бажання сформувалася водночас з Feminist- (феміністськими), Film- (кінознавчими), Media- (медіа), Diaspora- (діаспорними) і Postcolonial (постколоніальними) studies (дослідженнями) в американській антропології та культурології. Американська дослідниця Тереза де Лауретіс легітимувала термін “квір”, позначивши ним людей, яких не можна однозначно віднести до чоловічої або жіночої статі: транссексуали, бісексуали, трансвестити, “фріки” (люди, котрі носять незвичний, епатажний одяг), акцентувала увагу на цілісному вивченні сексуальності, в межах якої одностатева любов і плюральна ідентичність не розглядалися як одна з помилок природи, генетична патологія або педагогічний недогляд.

Політико-практична актуальність квір-досліджень на Заході стимулювалася суспільними емансипаторними рухами і фемінізмом “другої хвилі”, який виступив із різкою критикою традиційної ієрархічної науки, освіти, соціальних практик та поділу світу на бінарні опозиції “жіноче”-“чоловіче”. Загальна лібералізація свідомості в 70-х рр. XX ст. активізувала увагу університетських інтелектуалів США і Західної Європи до вивчення суб’єктивності маргінальних членів суспільства, тілесні практики й ідентичності яких традиційно вилучали із суспільного і наукового дискурсів. Тому квір-дослідження на початку свого розвитку мали “політичний відтінок” ліберальної альтернативи в академії. У науковому сенсі квір-теоретики використовували постмодерністський методологічний інструментарій другої половини XX ст.: концепцію влади М. Фуко, деконструкцію Ж. Дерріди, психоаналіз Ж. Лакана, К. Хорні, Дж. Батлер, Дж. Мітчел, критику знака і значення, здійснені Р. Бартом і Ю. Крістивою, антиімперіалістичні концепції Е. Саїда, Г. Бгабгі, Ж.-Ф. Ліотара.

Практичною метою квір-теорії в Північній Америці було досягнення повноправної участі гендерних меншин у суспільній сфері. Інспектуючи можливості доступу до культурних благ, квір-дослідники стверджували, що декларації демократичної рівності не реалізуються на практиці, що існують соціальні групи, залежність до яких є перш за все констатацією статусу, а не природною даністю: бути “лесбіянкою” або “геєм”, “інвалідом” або “іммігрантом”, “чорношкірим” або “жовтим”, вихідцем із “третього світу” означає мати “вторинний”, “залежний”, “субординований” статус, бути відторгнутим від важелів влади, зазнавати дискримінації або залишатися “невидимим” і “нечутним” у просторі “білої”, “гетеросексуальної”, “маскулінноцентрованої” культури вищого і середнього класів.

Джерелами, з яких перше покоління квір-теоретиків черпало приклади, що провокували сумніви суспільства в “природності” статевих ролей і статусів, стали антропологічні дослідження, психоаналіз, теорія гомосексуальності, фемінізм. Зокрема антрополог Серена Нанда дослідив індуський феномен хіджри в контексті плюральних моделей сексуальності, яка не може зводитися виключно до гетероеротизму і “відтворення дітей”, але апелює до персональної насолоди. Уїл Роску, професор університету в Санта-Круз, (США) видав друком дві книги про особливу форму трансвестизму бердачей, типу “чоловік-жінка”, коли біологічна стать не визначає соціальної статі народженого і свою “соціальну стать” дитина обирає самостійно вже у віці чотирьох-семи років з урахуванням власних психологічних схильностей і потреб сім’ї та племені.

Психоаналіз З. Фрейда був першою теорією, яка спробувала проаналізувати причини людської бісексуальності з наукових позицій, хоча сама проблема бісексуального потенціалу виникла в науковій літературі ще до Фрейда. В 1862 р. один із перших дослідників Карл Ульріхс висловив свої уявлення про фізичні і духовні складові сексуальності через образ “урнінгу” – істоти, яка поєднує в собі чоловіче тіло з жіночим духовним началом і репрезентує в результаті “жіночу душу в чоловічому тілі”.

Хевлок Елліс, інший попередник Фрейда, вважав, що в дитинстві людський організм забезпечений на 50% як чоловічими, так і жіночими задатками. Згідно з Фрейдом, усі діти в дитинстві є бісексуальними психологічно, проте в процесі розвитку проходять через етап, для якого характерний потяг до одного з батьків протилежної статі, що супроводжується агресією до іншого, як представника своєї статі. Фрейд вважав, що гомосексуалізм є невирішеним “комплексом Едіпа”, який заважає адекватно будувати позитивні стосунки з протилежною статтю: гомосексуаліст вбачає в будь-якій жінці свою матір, а суспільство забороняє інцест, тому його статевий потяг реалізується в стосунках із людьми своєї статі. Особа повинна вирішити цей конфлікт у своїй підсвідомості, щоб переорієнтувати свій потяг на осіб іншої статі.

Основна позитивна ідея Фрейда полягала в тому, що Фрейд був твердо переконаний: гомосексуальність дорослої людини неможливо “просто видалити” і замінити гетеросексуальним бажанням. Саме Фрейду належить геніальне прозріння, що активними гомофобами стають люди, які бояться власного гомосексуального потягу. Сам Фрейд усе життя перебував у пошуку різних причин гомосексуальності, він не вважав свої погляди остаточним рішенням щодо природи гомосексуальності. Проте через надзвичайну популярність ідей і методів Фрейда багато його тез стали догмами, що сприяло зміцненню поглядів на гомосексуалізм як на “збочення”.

Магнус Хіршфельд – ще одна культова фігура в Європі (проте маловідома в українському академічному дискурсі). Магнус Хіршфельд набув популярності як засновник першого в історії Інституту сексуальних наук (у Берліні), а також як правозахисник і організатор першого в Європі “Руху за емансипацію німецьких геїв”. Основна теза Хіршфельда полягала в тому, що гомосексуальність є однією зі складових людської сексуальності і повинна стати предметом науки, а не криміналістики. Хіршфельд першим виступив на захист прав сексуальних меншин за вкрай несприятливих обставин: на той період у Кримінальному кодексі Пруссії існувала стаття 175, згідно з якою одностатеві відносини кваліфікувалися як порушення суспільної моралі з відбуванням покарання у в’язниці. Хіршфельд організував збір підписів під петицією протесту проти 175 статті, звернувшись до всього європейського співтовариства. Йому вдалося зібрати більше шести тисяч підписів, серед яких були імена Альберта Ейнштейна, Льва Толстого, Еміля Золя, Германа Гессе і Томаса Манна. У результаті суспільної активності Хіршфельда дві тисячі людей, засуджених за 175 статтею, звільнили з в’язниці, і це була одна з перших резонансних перемог європейського правозахисного руху. Хіршфельд і його послідовники заплатили високу ціну за захист своїх переконань і європейських свобод: з посиленням влади нацистів Інститут досліджень людської сексуальності розгромили, було спалено більше 10 000 книг з фондів бібліотеки, нацистські бойовики влаштовували погроми. Сам Хіршфельд пішов з життя в 1935 р., завдяки чому йому вдалося уникнути жаків Холокосту, яких зазнавали німецькі геї разом з євреями, комуністами, католицькими священиками і свідками Ієгови.

Американський дослідник Альфред Кінсі став відомим тому, що його роботи з дослідження людської сексуальності були абсолютно піонерськими для свого часу, а висновки – надзвичайно сміливими навіть нині. Альфред Кінсі здійснив грандіозне дослідження сексуальної поведінки американського суспільства. У його книзі “Сексуальна поведінка особи чоловічої статі” описувалися різні способи досягнення оргазму і підсумовувалося, що дорослу персону неможливо ідентифікувати як “гомосексуальну” або “гетеросексуальну”. Чому? Існували категорії інформантів, які мали тільки гомосексуальні або тільки гетеросексуальні контакти; проте більшість людей перебувала на шкалі між цими двома полюсами, мала “епізодичні”, “ситуативні”, “регулярні” або “переважні” гомосексуальні контакти; тому можна було дійти висновку: не існує “стабільної”, “єдиної” і “незмінної” сексуальної ідентичності, вона змінюється впродовж життя, гомосексуальність є одним із типів сексуальної поведінки дорослої людини, це – не “норма” і не “девіація”, це – один із варіантів поведінки.

Головний висновок Кінсі щодо гомосексуальності полягав у тому, що еротичний потяг до осіб своєї статі не дає підстав маркувати людину як “збоченця”, піддавати її поліцейському або судовому переслідуванню. Кінсі вивів сакраментальне число – 10%, він вважав, що це показник гомосексуально орієнтованих людей у будь-якому суспільстві. Саме цю цифру не визнавали супротивники Кінсі, проте головний висновок, згідно з його статистичними даними, це те, що гомосексуальності як клінічного явища не існує. Гомосексуальність – один із різновидів сексуальних взаємин, частина культури і людської поведінки.

У сучасних західноєвропейських і північноамериканських вузах квір-дослідження – респектабельна академічна дисципліна, зміст якої та методологія є інтердисциплінарними і залежать від інтересів факультету та самого викладача. Зокрема великий курс з історії гомосексуальної літератури, який викладався в Новій Школі Соціальних Досліджень (Нью-Йорк), містив розділи з “чорної” та “жіночої” літератури, творчість письменників, які відомі як неприховані геї або лесбійки (Верлен, Рембо, Уайльд, Пруст, Джеймс Болдуїн), а також ті, чию гомосексуальність можна ідентифікувати як приховану, латентну (Гоголь, Шекспір, Мікеланджело). Мета цих курсів – розглянути історію культури не лише в аспекті гомо- і гетеродефініцій, але й у всій повноті тілесних проявів, оскільки без розуміння природи людського бажання залишається неможливою адекватна інтерпретація культурних текстів. Незважаючи на те, що сам факт подібного викладання є “підіривною (провокативною) діяльністю”, філософські засади квір-досліджень визначили найвидатніші теоретики ХХ ст., які самі не належали до квір-комуніті: Ролан Барт, Михайло Бахтін, Віктор Тернер, Антоніо Грамші, що свідчить про загальнокультурні підстави цих досліджень.

Сексуальна революція 1970-х і студентські революційні рухи в Європі цього періоду, антипорнографічні дебати в США, ініційовані лесбійськими активістками, а також загальний фон рухів за лібералізацію моралі та “політкоректність” уможливили відкриття університетських центрів і програм з вивчення “альтернативної ідентичності” та видання аналітичної наукової літератури на цю тему. Ламання “невидимості” гей-культури й інституціоналізація квір-досліджень у академічних планах акцентують ідею можливості вибору сексуальної ідентичності замість її тотального “нав’язування” і ухвалення суспільством. Таким чином, введення квір-теорії до академічного дискурсу є прогресивним фактом розвитку науки та культури.

Квір-персонажі стають усе легальнішими й візуалізованішими в культурі ХХ ст. Наприклад, історії Марлен Дітріх і Вацлава Ніжинського є готовими ілюстраціями до квір-теорії. Світ понині захоплюється роллю Марлен Дітріх у фільмі

“Марокко”, де вона у фраку, циліндрі та з тростиною виконує французьку пісеньку від імені чоловіка і цілує жінку поряд. Марлен Дітріх надзвичайно вишукано носила чоловічий костюм, циліндр і фрак, що дотепер використовується на сцені театру і кіно, зокрема, Лайзою Мінеллі або Лаймою Вайкуле.

Квір-феномени стають надзвичайно популярними в Південній Америці та Західній Європі наприкінці ХХ ст. Наприклад, Ру Пол – відомий чорний трансвестит в американській популярній культурі, чоловік, що перетворюється на об’єкт жадання, переодягнувшись у жінку. Як квір-персон необхідно кваліфікувати Жана Жене, Рудольфа Нурієва і Фреді Меркьюрі, які мали двостатеві зв’язки.

У радянській період єдиним фільмом квір-напрямку був уже класичний “Здравствуйте, я ваша тётя”, в якому герой, переодягнувшись у жіночий одяг, із захватом грає фатальну жінку. Примірявши на себе разом з одягом також жіночу манеру поведінки, герой утілює свої уявлення про жінок у створюваному ним образі, зокрема ексцентричної і пристрасної пані. Ця роль йому подобається доти, поки він не зустрічає дівчину, в яку був закоханий, і відтоді знову хоче повернутися до гендерної ролі чоловіка. Таким чином, фільм ілюструє можливість експерименту щодо зміни гендерного статусу і рольової поведінки.

В пострадянський період квір-сексуальність представлено як простір опозиції щодо “гегемонної”, патріархальної влади. Прикладом такої деконструкції можна вважати фільм А. Балабанова “Про уродов и людей” (1997), сконструйований як історія порнографічної фотографії в дореволюційній Росії. Головними героями стали хлопчики – сіамські близнята, які кохалися з дівчиною-сиротою, об’єктом мазохістського фото. Помітним явищем пострадянської культури став фільм Р. Литвинової “Країна глухих”, який візуалізував образи “дивної” сексуальності. Безліч квір-персонажів презентує шоумен Дмитро Нагієв у своїх сатиричних серіалах “Обережно, Задов!” і “Обережно, модерн!”. Значний успіх (хоча і з присмаком скандалу) випав на постановку “Служниць” Романом Віктюком, в якій усі жіночі ролі блискуче виконані чоловіками, а сама п’єса завершується класичним “Drag Queen” шоу.

Найвидатнішим дослідником різних форм сексуальності, зокрема феномену квір-сексуальності в радянській і пострадянській культурі, слід вважати академіка Ігоря Кона, який ще в радянські роки видав друком “Вступ до сексології”. В “епоху гласності” І. Кон першим опублікував фундаментальну працю з історії сексуальності слов’янських народів – від старовини до сучасності; і книгу, в якій уперше за сімдесят років радянської влади розглядався феномен гомосексуальності, причому, не з позиції пристойності/непристойності, а стосовно соціальних реалій і культурних практик. Порівнюючи феномен гомосексуальності з ліворукістю, від перенавчання якої відмовилися в кінці ХХ ст., автор порушує питання: а чи слід перевиховувати людей, чия ідентичність відрізняється від більшості? І чи не є гомофобія таким же продуктом тоталітарного суспільства і ксенофобського виховання, як і ненависть до расових та релігійних “інших”, національних і мовних меншин? І чим відкритішим є суспільство, тим воно толерантніше до проявів не тільки расової, але й сексуальної, і гендерної різноманітності.

Після тривалих десятиліть радянських репресій Україна першою з колишніх республік СРСР відмінила кримінальне покарання за гомосексуальні стосунки між повнолітніми чоловіками без застосування насильства. На думку австралійського дослідника М. Павлишина, причиною актуалізації еротичного елементу в українській свідомості стало встановлення національної незалежності внаслідок розпаду Радянського Союзу і гендерної лібералізації, яка слідувала за цим. Завдяки “культурній лібералізації” увага суспільства змістилася від “колективної” до “індивідуальної ідентичності”, приватного життя особистості. Звідси – інтерес до

сексуальності як глобального елементу приватності, котрій стало надаватися “політичне значення”. Нове розуміння сексуальності координувалося із соціальними змінами в Україні, і відкритість цієї теми означала одночасно опозицію до колоніального репресування цієї теми в публічному дискурсі Радянського періоду.

В українській літературі після 1991 р. пошук джерел національної самобутності виявився тісно пов'язаним із сексуальним і гендерним інтересом літератури. Така тенденція є основою одного з найвідоміших українських пострадянських романів – “Польові дослідження українського сексу” Оксани Забужко, де сексуальна невдоволеність героїні виявляється глибоко насиченою політичними переконаннями. “Гарний коханець” виявляється “поганим патріотом”, і навпаки, а для відчуття повного задоволення “новій героїні” стає необхідним об'єднання цих двох елементів в одному й тому ж чоловікові: національно-патріотичного й еротичного начала. На широкому залученні стихії еротичного побудовані інші пострадянські твори українських авторів: “Гола душа” П. Загребельного, “Позичений чоловік”, “Імпровізації плоті” і “Розпуста” Є. Гуцала, “Три листки за вікном” В. Шевчука, “Порнографія українця” В. Павліва. Внесення “еротичного компонента” в літературні твори “після 1991 року”, на противагу необхідному і неминучому “виробничому компоненту” в 60-80-ті рр., мислилося як артикуляція “антиколоніального (антиімперського) дискурсу” щодо “колоніального” (імперського, тоталітарного) минулого.

Відомим репрезентантом квір-шоу на українському просторі є Андрій Данилко в образі Верки Сердючки. Квіренес Верки Сердючки-Андрія Данила є великим цікавим феноменом щодо поєднання європейських традицій квір-кабаре (у стилі Марлен Дітріх) і національних традицій українського вертепу, бурлескного гротеску, відомого більшості українців за безсмертною “Енеїдою” І. Котляревського. Верка Сердючка принципово перформативна, вона “справжня” у вираженні культурної повсякденності і, водночас, – у самопародіюванні, конструюванні себе як об'єкта спостереження і знаку культурної трансгресії. Успіх Верки Сердючки, вочевидь, пов'язаний із “транзитивністю” її образу і глибинним зв'язком із сучасним культурним несвідомим, що потребує “змін” між: “чоловічим” і “жіночим”, “провінційним” і “міським”, “центром” і “периферією”, “постколонією” та “імперією”, Україною і Росією, “радянським минулим” і “європейським майбутнім”, нацією й етносом...

На матеріалі української культури і творчості М. Гоголя джерела української квір-сексуальності вперше розглянув С. Карлінський. На думку С. Карлінського, особливість квір-поетики М. Гоголя виявилася в тому, що як тільки жінка починає цікавитися чоловіком, чоловік рятується від неї втечею, як Подколесін або Чичиков, як багато хто з його героїв. Якщо чоловік не може врятуватися, він гине. “Нормальних жінок у нього [Гоголя] немає: це або алебастрові статуї, напівбоги, як у “Тарасі Бульбі”, або відьми, які взагалі хочуть каструвати чоловіка, або “коробочки”, – осоружні старі, які втручаються в усе. Гоголь знущується над жінками і якнайбільше – над власною матір'ю”. Очевидно, С. Карлінський одним з перших почав досліджувати українську квір-ідентичність.

Дослідження гомоеротики на матеріалі української літератури здійснює Тамара Гундорова. У монографії “Femina Melancholica” вона розглядає форми андрогінної та гомоеротичної ідентифікації у творах і життєвих практиках Ольги Кобилянської та Лесі Українки, в дискурсі листування Кобилянської і Христини Алчевської. За твердженням Т. Гундорової, андрогінність є “ключем” до розуміння нарцисичної моделі модерної культури, в українському варіанті – літератури, яка перебувала під значним впливом Ф. Ніцше.

Чому квір-дослідження і квір-персонажі стали помітним явищем пострадянської культури? Це явище є даниною моді чи важливим елементом нового типу мислення? Помічено, що чим тоталітарнішим є політичний режим, що прагне до проникнення і регулювання повсякденного життя людей і кожного конкретно, тим вищим є рівень нетерпимості в суспільстві. Американський дослідник Баррі Адам указує на існування загальних засад гомофобії, расизму, етноцентризму та мізогенії і порівнює “нацизм” і “сталінізм”, які об’єдналися в тоталітарній ненависті до євреїв, інтелектуалів, національних меншин і геїв! У січні 1934 р. масові арешти в Москві, Ленінграді, Харкові й Одесі наздогнали найвідоміших акторів, музикантів, митців, яким було інкриміновано “гомосексуальні оргії”, що спричиняло заслання до сибірських таборів. Боротьба з гомосексуалізмом велася в обох тоталітарних країнах – як у СРСР, так і у фашистській Німеччині, особливо жорстоких форм вона набула у військовий час, коли гомосексуалісти відправлялися до таборів як злочинці, що руйнують “чистоту нації” (у Німеччині) і “етичні цінності” (у більшовицькій Росії). Гомосексуалісти, разом з інвалідами, євреями, циганами, комуністами і радянськими військовополоненими були головними об’єктами політики геноциду, осудженої трибуналом (“Судом народів”) у Нюрнберзі 1945 р.

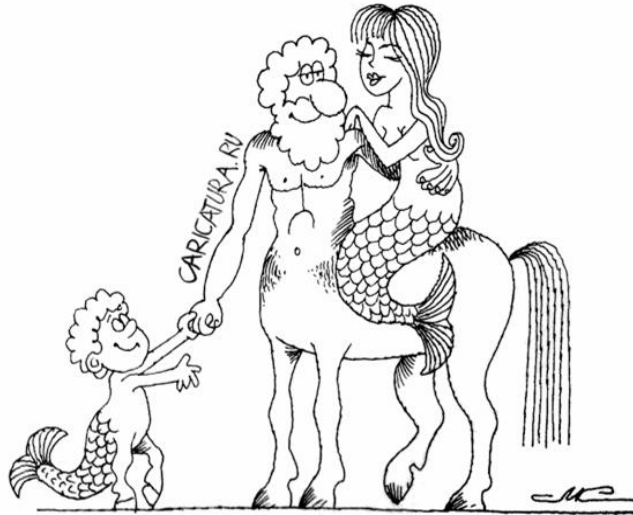
Тісний зв’язок тоталітаризму із сексуальністю, досліджував В. Райх. Він переконливо довів, що морально-сексуальна вимога аскетизму нерозривно пов’язана з політичною реакцією в суспільстві і нагнітанням масового психозу. На противагу цьому, базовим принципом квір-теорії є філософія мультикультуралізму, в контексті якої квір-дослідження розвивають демократичну традицію щодо вивчення різних категорій громадян та їх культурних потреб. Сучасний постгендерний рух базується на концепції прав людини про те, що рівний доступ до здобутків культури для всіх громадян (зокрема жінок, гомосексуалістів, іммігрантів або інвалідів) є одним із показників демократичності суспільства. Демократія, згідно з цим розумінням, не є раз і назавжди сталим зведенням законів, вона ґрунтується на положенні, що “те, що є, можна завжди змінити на те, що може бути краще”. Тому гендерна теорія в американській академічній науці тісно співпрацює з політичною і соціальною теорією і в масовій свідомості США має видимі політичні конотативності і широкий суспільний резонанс. В американській та західноєвропейській культурах візуалізація квір-сексуальності стала показником нових ступенів свободи, відмови від універсалістської, стабільної і “тоталітарної” ідентичності.

Якщо порівнювати ситуацію в Україні із загальносвітовою, то стає очевидним: більшість демократичних досягнень Заходу в галузі культурних прав гендерних і сексуальних меншин з інституціоналізації теорій, що вивчають альтернативні аспекти людської сексуальності в університетах, залишаються практично недоступними українському читачеві. Незважаючи на те, що квір-дослідження є актуальними в українській аудиторії і на їх викладання існує попит, легальні канали інформування відсутні, інформація що в ЗМІ в більшості випадків є тенденційною або негативно забарвленою. Але, незважаючи на те, що західні країни раніше пішли шляхом гендерної і сексуальної лібералізації, в останні десятиліття в Україні дискутують щодо квір-сексуальності в академічному та публічному дискурсах, і це дозволяє сподіватися на подолання негативних стереотипів стосовно людей, які в культурі мають статус “інших”.

Джерело: Суковата В. А.

Квір-ідентичність у популярній культурі Заходу й України: порівняльний аналіз // Культура України. Зб. наук. праць: Харківська держ. акад. культури. – 2010. – Вип. 31.

ФЕНОМЕН ТРАНСГЕНДЕРНОСТІ: МІЖКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ



*Гендер – рід, що буває жіночим – що збуджує чоловіків; чоловічим – що збуджує жінок, і середнім, – що збуджує філологів.
Євген Головаха*

Типовим прикладом постмодерністського сприймання світу є феномен *трансгендерності*. Термін трансгендерний вбирає декілька типів сексуальної ідентичності і моделей поведінки, які виявляються у прийнятті атрибутів протилежної статі, в тому числі їм позначаються особи, котрі відчувають бажання змінити стать на протилежну (транссексуали), та особи, які носять одяг протилежної статі (трансвестити). Життя доводить, що трансгендер – це не лише постмодерністський винахід, гідний включення у навчальні плани та хрестоматії, а спосіб життя для багатьох людей.

Наявність підсвідомого чоловічого елемента у психіці жінки було помічено Карлом Юнгом та визначено як *аніmus*. Анімус (чоловіче) та аніма (термін на позначення жіночого) є неодмінними частками людської психіки, а їх поєднання є основою креативності. Бажання жінки перетворитися в чоловіка К. Юнг пояснював не як фалічну нестачу, а як прагнення розширити власний культурний горизонт та поле емпіричного досвіду.

Прагнення пізнання та імітації іншої статі у різних суспільствах і у різні епохи є референцією трансгендерності. Деякі суспільства не зважають на анатомо-біологічні характеристики особи, а лише на образ

(надструктуру), що її репрезентує. Рішення належати до іншої статі є результатом складних фізіосоціальних процесів і має безліч прикладів як у житті, так і в літературі. Часто джерелом такого бажання є рішення батьків та перші роки дитинства. Приміром, мати кількох дочок вирішує, що майбутня дитина буде хлопцем, незважаючи на її фізіологічну стать – подібно до фабули роману “Дитина пісків” франкомовного письменника Т. Бен Джеллуна. Гендерна ідентичність формується через імітацію поведінкових та зовнішніх ознак власної статі (позитивна статева ідентичність) або протилежної статі (негативна статева ідентичність). Тяжіння до асумації образу іншої статі є досить розповсюдженим у різні епохи майже у всіх народів світу: чоловіки *hijra* Індії мають жіночі імена та вживають стосовно себе граматичні категорії жіночого роду, позначення індіанської жінки *sādhin* означає у буквальному перекладі “майже чоловік”, *nadleehe* або *berdache* (пер. “ні жінки, ні чоловіки”) Північної Америки формують третю та четверту статі, “приречені незайманки” на Балканах імітують чоловічу поведінку та дають клятву ніколи не вступати в шлюб і не народжувати дітей, а стать дітей Самоа вважається невизначеною в перші роки життя.

Досліджуючи форми мислення різних народів відомий антрополог Мірча Еліаде зазначав, що неможливо стати зрілим в сексуальному сенсі чоловіком, доки не відчужеш співіснування статей, андрогінності. Бажання пізнати іншу стать або трансгендерна трансформація є свідомою спробою розуміння людської екзистенції чи несвідомою тугою за андрогінністю, що слід розуміти як втрачену первинну цілісність.

В останні десятиріччя дуальна система статей в Європі зазнала гострої критики як з погляду емпіричних, так і теоретичних засад, оскільки майже для кожного соціуму характерна наявність третього ґендеру, проміжного між двома унормованими. Відсутність статево-ґендерної диференціації була характерною для багатьох первісних суспільств. Однакові власні імена дохристиянської епохи часто вживалися на позначення різних статей, про що свідчить наявність паралельних жіночих і чоловічих форм сучасних імен. Ще одну спробу універсалізації статей запропонувало християнство: “...нема чоловічої статі, ані жіночої, – бо всі ви один у Христі Ісусі!” [9, Гал 3:28]. Гендерна уніфікація (маскулінізація жінок і фемінізація чоловіків) стає однією з характерних рис постмодерного суспільства. Апогеем бунту проти детермінізму природи (належати до однієї зі статей) є розповсюдження та активізація явищ гомосексуалізму та трансвестизму. Маскування чи зміна статі (*gender-crossing*) або поєднання жіночого і чоловічого в єдиному гротескному образі (*gender-mixing*) є плідним тереном для мистецької фантазії, художнього мімезису та фікціоналізації у світовій літературі.

Трансвестизм – це прагнення грати роль протилежної статі, що проявляється в перевдяганні, використанні імені та запозиченні інших роліових атрибутів протилежної статі, хоча це не супроводжується повним усвідомленням себе особою протилежної статі. Трансвестизм не

слід плутати з проявами фемінності чоловіків чи маскулінності жінок, хоча трансвестит часто відповідає таким характеристикам. Існують перехідні, недевіантні прояви часткового запозичення статевих та гендерних ролей, які не призводять до значної статево-рольової інверсії.

Транссексуалізм – це усвідомлення себе представником протилежної статі. Навіть якщо в людини немає ніяких біологічних змін (тобто з біологічної точки зору людина є цілком здоровою жінкою чи чоловіком), така інверсія статевої ідентичності дає підстави для хірургічної зміни біологічної статі. Статева ідентичність, яка належить цілком до психічної сфери, вважається важливішою, ніж біологічна стать, і людина свідомо йде на операцію, навіть ціною втрати можливості в майбутньому мати дітей. Прагнення фізично відповідати статевій Я-концепції виявляється навіть сильнішим за материнський чи батьківський інстинкт.

Існує чимало людей, які відчують потужне бажання мати зовнішність і соціальну роль протилежної статі, але не хочуть, щоб їхні геніталії були змінені (термін *транспендерний* первісно позначав саме подібних індивідумів, але згодом його почали використовувати ширше, намагаючися охопити усі варіації *кросспендерної* поведінки – від гомосексуальних трансвеститів до істинних транссексуалів). Дуже повчальне в цьому розумінні дослідження інституціоналізованого трансвестизму, особливо *бердачів* (berdach, імовірно від іспанського bardario, що означає “хлопчик на утриманні”), тобто людей, котрі змінюють свою статево-ідентичність і статус і приймають одяг, заняття та поведінку протилежної статі. Цей інститут повсюдно поширений серед американських індіанців (у Північній Америці він зафіксований у 113 племен), а також у народів Півночі (чукчі, алеути і т.д.), Далекого Сходу (індонезійські даяки) та Африки (баконго). Бердачів (частіше ними бувають чоловіки) вважають двостатевими або змішаними в статевому відношенні (“чоловік-жінка”, “напівчоловік-напівжінка” і т.п.) й нерідко приписують їм особливу магічну силу, завдяки якій вони часто (але не обов’язково) бувають шаманами. Чим пояснюється цей феномен?

Деякі американські етнологи схильні виводити “бердачизм” з індивідуально-психологічних особливостей, вважаючи його особливою формою інституціоналізованої гомосексуальності. Проте багато бердачів ведуть гетеросексуальний спосіб життя, та й узагалі в описі їхньої ролі акценти робляться головним чином на соціальних характеристиках (рід занять, одяг, виконання ритуальних функцій і т. д.). Не знайшла підтвердження й гіпотеза про вроджену *інтерсексуальність* бердачів. Інші дослідники вважають інституціоналізований трансвестизм формою санкціонованого культурою захисту для хлопчиків, котрі відчують себе нездатними виконувати тяжкі чоловічі ролі (наприклад, війнські). А як сприймати жінок-бердачів? Нині індивідуально-психологічні теорії поступаються місцем перед культурно-соціологічними.

Кроскультурне дослідження 47 різних суспільств показало, що інституціоналізований чоловічий трансвестизм тісно пов’язаний з рівнем

статеворольової дихотомізації: він трапляється здебільшого там, де протилежність чоловічих і жіночих соціальних функцій виражена менш різко. Крім того, він пов'язаний з релігійними віруваннями, в яких андрогінне начало виступає втіленням первинної цілісності й духовної сили. Давньокитайське найменування шамана-жерця чи ворожбита “ін’ян” підкреслює злитість, з’єднання в одній особі чоловічого й жіночого начал. За відсутності цих умов індивідуальні відхилення від статоворольових стереотипів, що трапляються в будь-якому суспільстві, лишаються на побутовому рівні, не стаючи предметом особливого культу, не інституціоналізуючись.

Деякі трансгендерні чоловіки, мешканці Океанії, на відміну від своїх попередників, які були позбавлені такої можливості приймають гормони, щоби дійсно перетворитися на жінок. Традиційно вони вважають себе іншою, “третьою” статтю. У Французькій Полінезії їх називають *мау*, на Самоа – *фатафіне*, у Тонзі – *факалейті*, що перекладається як “подібний жінці”. Місцеве населення активно протестує проти брутального, на їхню думку терміна транссексуал, бо це поняття не відображає у повній мірі тубільну філософію “чоловіко-жінок”.

Не дивлячись на те, що усі полінезійці – християни, місцеві шаманські культу не втратили над нами свого впливу. Дослідники місцевого фольклору наголошують на тому, що сучасна, чужинна, європейська культура, докорінно змінила образ *мау* – він став демонстративно яскравим, продажним, перейшов на професійний рівень, став засобом заробляння. Між самими *мау* сьогодні квітне конкуренція, розподілені “ринки збуту” – готелі та туристичні центри. Кожне угруповання обирає свою “королеву”, чого раніше ніколи не зустрічалося, влаштовує власні паради краси та захищає кланові інтереси. У повсякденному побуті, *мау* займаються традиційними жіночими справами – тчуть ковдри, готують і доглядають за дітьми. Оскільки полінезійці до цього часу живуть громадами, то *мау* як “чоловіко-жінки” виконують більш широкий спектр домашніх робіт та заслужено пошануються одноплемінниками. У сучасному острівному житті різниця між чоловічою й жіночою працею зникає, найбільш освічена частина суспільства – це *мау* й *фатафіне*, вони мають успіхи у викладанні, торгівлі, туристичному бізнесі, що забезпечує їм відносно безбідне існування.

Цікавим є той факт, що більшість чоловіків громади злягаються з *мау*, але якщо “не *мау*” має секс з іншим “нормальним”, це визнається гомосексуалізмом і засуджується, у той же час секс між двома *мау* розглядається як деякий різновид лесбійства. Часто-густо *мау* грають роль своєрідних “гейш” племені: задовольняють сексуальні потреби як холостих так і одружених чоловіків. У культурі, де жіноча цнотливість є сумлінно бороненою, надбанням клану чи роду, де жінці не надається будь-якої сексуальної свободи – *мау* дійсно стають засобом “від усіх болячок”, забезпечуючи емоційно-психічне і сексуальне здоров’я молодих чоловіків, відіграючи при цьому важливу соціальну роль.

Але до цього часу мау не народжуються – ними стають. При народженні дитини саме жерці вирішують кому бути мау, і з того часу хлопчик виховується у відповідності з певними традиціями. Оскільки традиційно племена перебували у стані війни з сусідніми племенами, то гомосексуалізм в “армії” був надзвичайно поширеним й до цього часу відношення до нього досить терпиме, за статистикою – переважна більшість чоловіків – бісексуали. Таким чином, можна стверджувати, що культура мау, яка зачіпає й заохочує чоловічу транссексуальність, є штучним утворенням, що відповідає етнічним і культурним традиціям даного племені та має мало спільного із природним, “справжнім” транссексуалізмом.

Екзотичною цікавинкою для сучасного західного суспільства є особливості життя традиційної транссексуальної спільноти Індії – *хіждра*. Це громада чоловіків (на зовнішній вигляд), котрі вдягаються і діють як жінки. За звичаєм особа стає по-справжньому хіждрою після ритуалу кастрації, хоч ця операція і вважається протизаконною. Хіждри відіграють традиційну роль як актори на весіллях, обрядових діях вшанування народження хлопчиків. У сучасному індійському соціумі до касті хіждр ставляться із парадоксаксальним поєднанням поваги й відрази. До цієї багатотисячної спільноти належать біологічні гермафродити, бісексуали, кастрати, трансвестити, гомосексуали. Біля 20% з них (переважно трансвестити) одружені на жінках і навіть мають дітей.

Термін “хіждра” дослідники пропонують використовувати у якості “парасолькового” задля позначення релігійної, етнічної, кастової приналежності, а також для групи осіб із певними фізіологічними особливостями. Хіждра називають себе кхунса, кходжа, кусра, мукхама (у штаті Уттар-Прадеш), кхада, котхі (в Андхра-Прадеш), парайя, фатада, чхакі (у Гуджараті).

На думку антропологів, хіждри в Індії – це чи не єдиний культ євнухів, що досі зберігається. Проте він не є лише індійським феноменом, у таких ісламських країнах, як Пакистан і Бангладеш, також можна зустріти хіждр, бо коріння цього явища ховаються як в ісламській так і в індуїстській культурі.

Антропологи намагаються виокремити різновиди серед представників цієї спільноти. Так, за однією з класифікацій, хіждра – це чоловікоподібні особи, які мають, наприклад, жіночі груди і статеві органи, до цього ще й грубий низький голос, міцні м’язи, різкі риси обличчя. Хіждри – жіночні гермафродити, які зовнішньо більш схожі на дівчат. Нарешті, аквахіждра – це гермафродити, які мають чоловічий пеніс. Окрім цього, до гермафродитів тяжіють деякі гомо- та бісексуали, котрі після обряду кастрації входять до їхнього кола. Інша класифікація виокремлює кудраті хіждра – власне гермафродитів, що мають слабо розвинутий чоловічий орган, хіждра-кастратів, і джаакха – серед яких існують чоловіки, що мають дружин і дітей.

Чисельність хіждра в сучасній Індії не визначена, проте не зменшується. Вони поповнюють свої лави за рахунок новонароджених із певними статевими аномаліями. У низці випадків “хіждрою” визнають дівчинку, у котрої не ростуть груди чи не починаються тривалий час місячні. Іноді хіждри рекрутують у свою спільноту хлопчиків без статевих аномалій. У цій спільноті є і повноцінні чоловіки й жінки, які грають роль гермафродитів чи займаються організаторською діяльністю громади. Відомі випадки тимчасових шлюбів хіждра, які завжди виконують жіночу роль в сім'ї, з молодими чоловіками із середнього класу.

Сексуальне життя хіждра поєднує два крайні полюси. З одного боку, є свідчення про їхню цнотливість, зв'язок з божеством. З іншого боку, добре відомо, що вони надають сексуальні послуги та користуються значним попитом у клієнтів – вояків, ріш, торговців, особливо серед молоді.

Одна з категорій транссексуалів демонструє, що ґендерна роль і сексуальна орієнтація є окремими аспектами особистості та змінюються незалежно одна від одної, – *трансгомосексуали*. Є люди, які після операції зі зміни статі зберігають “гетеросексуальну” орієнтацію – наприклад, транссексуали, трансформовані із чоловіків у жінок, які відчували еротичне тяжіння до жінок. Найбільше трансгомосексуалів трапляється серед транссексуальних жінок з чоловічою біологічною статтю. Хоча кількість трансгомосексуалів невідома, їхньої кількості достатньо, щоби викликати на деяких лесбійських музичних фестивалях суперечки, результатом яких вимога “відсутності пеніса”, що виключала чоловіків серед конкурсантів, була доповнена правилом “тільки жінки, народжені у якості жінок”, щоб не допустити до участі також і транссексуальних “лесбійок”. Транссексуали, що трансформовані із жінок у чоловіків і які відчують сексуальний потяг до чоловіків, також є пересічним явищем. Спеціальні дослідження доводять, що задля усвідомлення своїх сексуальних потягів ці індивідууми спочатку мають позбавитися ґендерної дисфорії – відчуття існування у кайданах чужого тіла.

Ці відкриття примусили учених віднайти терміни, які б позначали потяг до чоловіків або жінок безвідносно до статі того, хто його зазнає:

- *андрофілія* (прояв сексуального тяжіння до чоловіків);
- *гінофілія* (прояв сексуального тяжіння до жінок).

Отже, гетеросексуальні жінки і гомосексуальні чоловіки демонструють андрофілію, натомість чоловіки-натурали і лесбійки – гінофілію.

Порівняльно-історичний аналіз динаміки сексуальної поведінки, установок і цінностей за останні півстоліття свідчить про повсюдне різке зменшення поведінкових і мотиваційних відмінностей між чоловіками і жінками у віці сексуального дебюту, кількості сексуальних партнерів, прояві сексуальної ініціативи, ставленні до еротики тощо. При цьому жінки краще рефлексують і вербалізують свої сексуальні потреби, що створює для чоловіків додаткові проблеми, включаючи так звану виконавську стривоженість.

Масове поширення таких раніше заборонених сексуальних позицій як “жінка зверху” і куннілінгус, підвищуючи сексуальне задоволення обох партнерів, є водночас символічним ударом по гегемонії маскулінності. Сучасні молоді жінки очікують від своїх партнерів не тільки високої потенції, але і розуміння, ласки та ніжності, які у колишній джентльменський набір не входили. Багато чоловіків намагається відповідати цим вимогам, внаслідок чого поняття сексу як завоювання і досягнення змінюється цінностями партнерського сексу, заснованого на взаємній згоді.

Частковий, але дуже важливий аспект цього процесу – ріст терпимості до гомосексуальності. Одностатева любов уже самим своїм існуванням підриває ілюзію абсолютної протилежності чоловічого і жіночого. Гомофобія – конституюючий принцип гегемонної маскулінності. Ставлення чоловіків до фемінності, за визначенням, двоїсте: хоча в ньому присутня мізогінія, приниження жінок, однак “справжній чоловік” зобов’язаний любити жінок і відчувати до них потяг. І навпаки, потяг до іншого чоловіка – ганебна і непростима слабкість. Численні нормативні заборони на прояви ніжності у стосунках між чоловіками – одна з причин чоловічої “не експресивності” і чоловічих комунікативних труднощів. У сучасному суспільстві гомофобія поступово слабшає, причому найбільшу терпимість до гомосексуальності виявляють молоді та освіченіші люди. Хоча це не супроводжується зростанням числа людей, які ідентифікують себе як геї, сексуальна ідентичність стає менш важливою нормативною ознакою маскулінності.

ВІД МЕТРОСЕКСУАЛЬНОСТІ ДО АНТИСЕКСУАЛЬНОСТІ



В епоху споживання ідентичність кодується не через сексуальну орієнтацію, а ґрунтується на стилі життя, споживацьких зразках, культурних брендах.
Марк Сімпсон

Новий стандарт чоловічої поведінки демонструє загальносвітова тенденція до метросексуальності.

Поняття метросексуал (від англо-американського сленгу metro – велике місто, мегаполіс, метрополія) запроваджене британським журналістом і дослідником Марком Сімпсоном у книжці про чоловічу ідентичність “Втілення мужчини” (1994). Автор терміна використав його задля опису нового, нарцисичного, усвідомлюваного типу чоловічості, репродукованого кінематографом, рекламою, модними журналами, аби замінити ним традиційну, обмежену, замкнену в собі маскулінність.

Типовий метросексуал – молодий (20-35 років), самостійний, працюючий мешканець міста, статки якого знаходяться у його повному розпорядженні, а шлюб відкладається на невизначений строк. Більшість чоловіків-метросексуалів у якості сексуальних партнерів надають перевагу жінкам, але метросексуал не має нічого спільного з натуралом (straight). Це – екстремістичний нарцисист, для якого власна зовнішність є інструментом привернення уваги інших, а самозакоханість стає більш важливою ознакою, ніж різниця між гомосексуальними і гетеросексуальними чоловіками. Метросексуал може бути гомо-, гетеро- чи бісексуальним, але не це є суттєвим, бо для нього єдиним об’єктом лю-

бові і джерелом насолоди є він сам. Його покликання – споживати міські втіхи, новинки культури та моди. Він завжди знає правильні місця – що відвідати, чи то клуб, ресторан, кіно або якийсь магазин. Це чоловік, який не соромиться піклуватися про власне тіло й красу, використовує новинки чоловічої косметики, знається на тонкощах догляду за обличчям.

Традиційним є переконання, що сфера догляду за тілом це незмінний атрибут фемінності. Але ж історична мозаїка культурної спадщини дає багато протилежних прикладів, коли античні чоловіки культивували привабливе атлетичне тіло, “макарони” (“macaroni” – англійські франти 1760-1770-х років) і не тільки вони у XVIII ст. активно використовували косметичні засоби. Приклад XX ст. – це так звані “бо-бо” (“bourgeois-bohemien”) – спроба поєднання “яппі” та “хіппі”. Цей термін з книги Девіда Брукса “Бобо в раю” (2000) маркував чоловіків, які ведуть богемне життя, захоплюються східною філософією та проблемами екології, сучасним мистецтвом та новітніми технологіями, бо-бо дискредитують метросексуалів за параметрами “бездуховного існування”. Стосовно “яппі” зауважимо, що ці “молоді міські професіонали” акцентували увагу на статусі, якого досягали у спосіб придбання дорогих авто і фірмового одягу, бездоганного вигляду у колі привабливих жінок.

Отже, метросексуальність – це закономірне явище глобалізаційних та урбаністичних процесів, результат гендерних модифікацій, що стали можливими завдяки феміністичним рухам. У пошуках історичного прототипу метросексуала культурологи апелюють до феномену “денді”. Класичні словники визначають денді як “чоловіка, який постійно одягається по моді, походить з порядної сім’ї, має достатній прибуток та відрізняється відмінним смаком”.

До цього часу у масовій психології ще домінує стереотип розв’язно-брутального мачо, який вважає догляд за собою і здатність знатися на модних тенденціях негідним уваги справжнього чоловіка. Проте зростання чоловічого нарцисизму за останні двадцять років, його пропаганда і використання рекламою сконструювали пасивну й чуттєву сексуальність, котра протягом більше ніж століття була “привілеєм” жінок чи гомосексуалів. На думку М. Сімпсона, розвиток гей-культури і навіть само по собі існування геїв якими ми їх знаємо сьогодні – це результат того, що вони символізують найвищу ступінь орієнтування на певний стиль життя. “Першовідкривач” метросексуалів констатує: “Зараз усе більше й більше натуралів визначають себе поза межами традиційних інституцій, а їхня поведінка та стиль життя все більше й більше нагадують гейський. Метросексуальність – це навчання натуралів геями, як по-справжньому можуть бути егоїстами: витратити гроші і час на своє задоволення, а не піклуватися про неіснуючих леді. Гетеросексуали знову повертаються до ідеї содомії. І це не лише анальний, але й оральний секс, котрий ще більш популярний. Усе це – секс, який не призводить до відтворення. Секс спортивного ґатунку. Розподіл сексуального акту і

біологічного відтворення – причина, чому содомітів так довго переслідували. Тепер таку поведінку поділяє більшість людей. І гомосексуалізм не репрезентує сексуальне відхилення, а скоріше надихає багатьох натуралів”. Врешті-решт, підкреслює дослідник, в епоху споживання ідентичності кодується не через сексуальну орієнтацію, а ґрунтується на стилі життя, споживацьких зразках, культурних брендах.

Естетичними еталонами для метросексуалів стають чоловіки, відомі своєю зовнішністю і стилем, чий медіа-образ відповідає ідеї метросексуальності: Девід Бекхем, Кріштіану Роналду, Джастін Тімберлейк, Бен Аффлек, Бред Пітт, Хью Джекмен.

Отже, метросексуал – явище не просто сексуальної культури, але споживчої сексуальної культури. Метросексуал – у культурному плані гнучкий сексуал, що в боротьбі за визнання в споживацькому світі використовує не тільки культуру своєї статі, але і культуру дуалістичної статі. Тобто, метросексуал – це сексуал (носій своєї статі), що в соціокультурній дійсності може приймати на себе ті або інші функції й ознаки дуалістичного сексуала (носія іншої статі).

При такому розумінні припустимо говорити про жінок-метросексуалок, які переймають на себе функції й ознаки дуалістичного сексуала, тобто чоловіка. Це “мужні”, але не обов’язково чоловікоподібні жінки або лесбійки. Це активні в соціальному плані жінки, що біологічно є жінками, виглядають як жінки з погляду поводження, одягу і т. д., можуть мати будь-яку сексуальну орієнтацію, однак за своєю соціальною роллю (бізнес-леді, політики і т. д.) вони являють собою метросексуалів як таких, хто в боротьбі за визнання прагне в соціокультурному житті до своєї дуалістичності – чоловічого соціокультурного змісту.

На початку 1990-х років намітилася тенденція виокремлення із сукупності молодих гомо/бісексуалів ще однієї *неосексуальної субкультури* – *беггерів* (англ. baggyers, baggyboys). Головним сексуальним фетишем для представників цієї спільноти є специфічний одяг: широкі спортивні або скейтерські штани (слово baggy перекладається як мішок, широкі штани) та футболки з капюшонами (так звані “кенгурушки”). Ці молоді люди (від 16 до 26 років) зі специфічним підлітковим “прикидом” позиціонують себе як особи з нетрадиційною орієнтацією, але з натуральними манерами й натуральною поведінкою. Вони не хочуть товаришувати зі звичайними геями та намагаються зовнішню атрибутику свого руху наповнити романтичним змістом: кожен беггер має знайти свою другу половинку – панібрата, для якого вірність й моногамність у взаєминах першорядні.

В Європі стиль життя бегбоїв розповсюдився переважно в Нідерландах, Німеччині, Швеції, Швейцарії, Франції, Австрії, Чехії та в мегаполісах Росії. За оцінками експертів беггери там складають приблизно третину усіх геїв. Як правило, компанія беггерів, згуртована сексуальними інтересами (зазвичай це спільна мастурбація чи оральний секс), складається з п’яти осіб. Усі вони вважаються “бойфрендами” – цебто мають в

основному лише сексуальні стосунки. Проте більшість беггерів мріє знайти симпатичного приятеля на все життя й жити з ним “як з братом”. В інтимному житті вони намагаються уникати специфічних “збочень”, до яких зараховують анальний секс. Якщо дружня пара беггерів укладає негласний шлюбний союз, сексуальні пригоди на стороні виключаються, фізична зрада вважається неприпустимою, вітаються рівність ролей та взаємоповага. У випадку бісексуальності одного із партнерів, той має забути про залицяння до дівчат.

У ХХІ сторіччі культурологи заговорили ще й про початок *антисексуальної революції*, а сексологи про виокремлення нової сексуальної спільноти – асексуалів, яка за масовістю вже майже наздогнала відкритих геїв – тих, хто сам себе так ідентифікує. Асексуалів можна поділи на тих, хто ніколи не відчував статевого потягу й тих, хто позбувся нього (шляхом свідомого поборення чи добровільного стримування). Серед науковців існує суперечка про те, чи є асексуальність вільним вибором, формою сексуальної орієнтації чи відхиленням від норми.

Антисексуалізм – термін, що служить для позначення і опису поглядів будь-кого, хто є антагоністом сексуальності як такої. *Асексуальність* – визначення або самовизначення людей, які не відчувають або відчувають слабкий статевий потяг.

Представники Міжнародного антисексуального руху вважають, що і асексуали й антисексуали – це ті, хто за вільним вибором не займаються сексом (конкретні причини можуть бути різними), а уся відмінність між ними в тому, що антисексуали вважають секс негативним явищем не лише для себе особисто, але й для світу в цілому і, відповідно, борються проти нього, у той час як асексуали не займають активної соціальної позиції. Відповідно, антисексуали рішуче проти того, щоби вважати *а-та антисексуальність* формою сексуальної орієнтації, оскільки для них це – у першу чергу питання свідомого вибору на користь відмови від сексу, й зробити такий вибір може людина, яка має будь-яку сексуальну орієнтацію. Інша точка зору полягає в тому, що справжніми асексуалами є лише ті, хто ніколи не відчував статевого потягу, незалежно від поглядів на секс; з цієї точки зору, асексуальність – не питання вибору, а природна данність. Деякі вважають, що асексуальність є наслідком сексуального переслідування, насилья, сексуального угамування, гормональних проблем, відставання у розвитку, чи навіть відсутності необхідної людини.

В опитуванні про сексуальність, проведеному у Великій Британії (2004 р.), яке містило питання про сексуальне жадання, 1% респондентів відповіли, що вони ніколи не відчували сексуального потягу взагалі ні до кого. Існують дослідження, які демонструють набагато вагоміші цифри – особливо коли в якості критерію задається не відсутність статевого драйву коли-небудь протягом життя, а практичне повсякденне життя людини. Так, серед жінок широко розповсюджена аноразмія: за даними експертів вона спостерігається приблизно у 40% французенок

та німкенів; третини австрійок та полячок, у 20% росіянок. Аноргазмія часто поєднується зі зниженням статевого потягу або його відсутністю. За даними, зібраними у 2005 році авторитетним Європейським інститутом сучасних сімейних відносин і шлюбу, негігієнічним, неестетичним і загалом відразливим називають секс 5,2% благополучних російських сімей: вони відмовилися від злягання, поцілунків і навіть мастурбації. За два роки, які передували опитуванню, у Росії більш 11% жінок і 7,2% чоловіків свідомо уникали фізичного контакту з протилежною статтю. Приблизно ті ж цифри дослідники отримали й у Західній Європі, включаючи Іспанію й Італію (раніше аналогічні результати були отримані і в США). Дані офіційного дослідження Центру з контролю і попередження хвороб США (2007 р.) свідчать, що чотири відсотки жителів США у віці від 20 до 59 років жодного разу у своєму житті не займалися сексом. У порівнянні з іншими етнічними групами найгірші справи склалися в американців мексиканського походження – 12 відсотків з них за усе життя ніколи не займалися сексом.

Із певною часткою іронії, більшість асексуалів можна віднести до наступних груп:

- *Патологічні одинаки.* “Глухі” інтроверти, які наділені від природи слабким лібідо й відчувають панічний страх, навіть думаючи про те, що хтось може проникнути в їхній світ. Окресливши навколо себе, як Фома з “Вія”, білу лінію, вони воліють завести кошеня або маленьку собачку, аби лише ніхто не наступав на граблі їхнього настрою або “багатого” внутрішнього світу. Слово “багатого” в цьому випадку не дарма взяте в лапки. У 99% випадків внутрішній світ таких людей бідний і тупцювати там просто ніде. І, втім, позиція асексуалів такого типу теж заслуговує поваги. У будь-якому разі їхнє ставлення до сексу анітрохи не гірше, ніж прагнення деяких “кохати” все, що рухається, не вибираючи ні місця, ні часу.

- *“Ідейні борці”* – здебільшого феміністки, яких ображає думка про те, що чоловік може “користуватися” їхнім тілом. До речі, визначення “феміністки” в цьому випадку – не зовсім доречне, оскільки справжні феміністки – це значно більше, глибше, розумніше, ніж просте заперечення чоловіків, як домінуючого в суспільстві виду. “Ідейні борці” зовні часто привабливі та доволі розумні. Але навіть у розумних людей у голові – свої таргани.

- *Трудоголіки,* підкорювачі вершин успіху, емоційні імпотенти, якщо хочете. Секс потребує енергії, а де її взяти, якщо всі сили – в офісі, біля монітора комп’ютера, в боротьбі за виживання в суворому світі бізнесу. Трудоголіки зазвичай не афішують те, що їхні подружні або холостяцькі ліжка порожні та холодні. Але ця група – найчисленніша і, на жаль, лави її постійно зростають. У цьому випадку відмова від сексу – це плата за належність до споживчого товариства, нестримних матеріальних благ.

· *Усвідомлені асексуали.* На відмову від сексу іноді наважуються ті, хто ціною багатьох проб і помилок зрозумів, що секс – це таїнство, магичний ритуал, значення якого неможливо досягнути розумом. Можна лише збагнути, як відчуває істинно віруюча людина дотик Бога до своєї душі на причасті. Не бажаючи розмінюватися на звичайну фізіологію і розуміючи, що секс на рівні таїнства – це такий подарунок долі, який випадає на долю зовсім не всіх, ці люди назавжди відмовляються від звичайного сексу. Чекаючи дива? Ну, можливо...

· *Творчі люди* в найвищому ступені свого вираження. Мабуть, цих людей можна порівняти з трудоголіками, але вони викликають більше поваги завдяки тому, що витрачають своє життя не на гонитву за черговим пилососом (домом, басейном, машиною), а хочуть принаймні виразити себе або – в ідеальному випадку – створити щось справді вартісне.

ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИЙ КІБЕРСЕКС



Секс повинен бути вищим ступенем спілкування, а не заміною спілкування.

Меріанн Уільямсон

Кіберсекс як різновид віртуального сексу, у найпростішій формі представляє собою чуттєво-фізіологічну самостимуляцію перед монітором комп'ютера, де збудження приходить від споглядання еротичних/порнографічних образів у поєднанні з інтерактивним спілкуванням по інтернету на тему сексу. Кіберсекс зазвичай проводиться в чатах та в системах миттєвого обміну повідомленнями. Також може проводитися за допомогою веб-камер, наприклад, у скайпі. Можливі більш просунуті варіанти кіберсексу за допомогою керованих по інтернету фалоімітаторів та спеціальних костюмів, що мають необхідні пристосування для передачі тактильних відчуттів, а також шоломів віртуальної реальності. У науковій фантастиці обігрується тема віртуального сексу за допомогою комп'ютерного інтерфейсу, що створює повну ілюзію реальності того, що відбувається. На зміну шоломів віртуальної реальності прийшли екрани 3D і 3D окуляри, які в поєднанні з пристроєм дозволяють відчути ефект присутності і від тактильних відчуттів і від візуальних ефектів.

Загальновідомо, що Інтернет від початку його комерційного застосування став (попри всі свої "добродесні" інформаційні вигоди) чи не наймогутнішим виразником і концентратором ключових людських слабкостей: аморальності, розпущеності, жорстокості, підступності, безвід-

повідальності, глупоти врешті-решт. Частина з них буйно проросла в образах десятків і сотень тисяч легальних чи підпільних порносайтів з повним комплексом відповідних послуг та “самопальних” аматорських сторіночок із краденим фото- та відеоматеріалом. Як правило, будь-яка пошукова система при введенні запиту, скажімо, на слово “порно” видає мінімум 12-13 тисяч сторінок посилань.

За твердженням популярного мережевого журналу “Yahoo! Internet Life”, близько 68 відсотків користувачів Інтернет у робочий час регулярно звертаються до вебсайтів фривольного змісту і лише 30 відсотків – до серверів новин та іншої “пристойної” інформації. На думку дослідника інтернет-залежностей І. Полянського, можна поділити постійних (себто узалежнених) споживачів мережевої порнографії мінімум на дві категорії: тих, хто цього прагне і шукає свідомо, і тих, кому порнографія загалом гидка, але хто все-таки шукає її під впливом якогось несвідомого і нездоланного поклику.

Дослідники встановили, що ті, хто присвячує більше 11 годин на тиждень сексуально зорієнтованим онлайн-ресурсам, найімовірніше, мають психологічні проблеми. Як правило, жодні засоби впливу (переконання, заборони, покарання) не діють, порнозалежність у цьому (“клінічному”) варіанті майже не лікується. На підтвердження тези про сексуальну (у т. ч. й порно-) залежність як хворобу свідчить існування у США спеціалізованих медичних центрів для так званих секс-наркоманів.

Є чимало причин, що породжують потребу в інформації порнографічного характеру. Серед найпоширеніших – систематична сексуальна невдоволеність або ж підвищені сексуальні потреби, які важко або неможливо задовольнити традиційним способом; психологічна неврівноваженість, невпевненість у стосунках з особами протилежної статі (віртуальні стосунки, де анонімність знімає будь-яку відповідальність, компенсують цю емоційну прогалину: анонімне споглядання – засіб здобуття контролю над собою, можливість зробити те, що ви хочете, тоді, коли ви цього хочете); страх перед венеричними хворобами та СНІДом; звичайна людська цікавість; випадковий збіг обставин.

Швидкість, простота і безпечність доступу до порноматеріалів викликають не просто звикання до комп'ютеризованого комунікування-спілкування, а звикання, посилене могутнім емоційним, ба навіть інстинктивним (а тому практично неподоланим) первнем. На думку спеціалістів, Інтернет дуже швидко витісняє з мозку неофіта усе несумісне з технологізованими шаблонами постановки і розв'язання завдань. Відбувається процес, який деякі дослідники визначають як технологічне забруднення мізків (ТЗМ). Згубність ТЗМ проявляється по-різному. З одного боку – вражене ТЗМ суспільство найлегше піддається масовому маніпулюванню, в його середовищі найбільш надійно приживаються і проростають найрізноманітніші стереотипи. З іншого – технологічне

забруднення ідеально нівелює етичну та естетичну сфери в житті людини.

Результати опитування, проведеного у 2006 році канадською онлайновою службою знайомств CampusKiss.com серед 2,5 тис. студентів 150 коледжів і університетів країни показали, що 87% опитаних регулярно займаються сексом за допомогою різних діалогових програм (53%), веб-камер або мобільних телефонів (44%).

Нові технології користуються популярністю серед молоді, і це свідчення того, що інтернет спровокував нову сексуальну революцію. Молодь вже не уявляє свого життя без високих технологій, використовуючи їх в освітніх цілях, для пошуку інформації, що цікавить, і для спілкування з друзями. При цьому для тих людей, хто вважає за краще знайомитися не де-небудь в барі, а у віртуальній реальності, кіберсекс є свого роду “соціальним мастилом”. Інші ж використовують інтернет для збереження анонімності, завдяки чому намагаються “вивчити” секс з іншого боку, що в реальному житті неможливо.

З огляду на це цікавими є результати і другої частини опитування, присвяченого інтимові в реальному житті. Так 87% респондентів вважають за краще займатися сексом на тверезу голову, причому 8% чоловіків і 4% жінок не використовують ніяких засобів оберігання. Лише 19% чоловіків і 9% жінок подобається так звана місіонерська позиція, більшість же обох статей люблять, коли чоловік перебуває ззаду. При цьому 93% опитаних призналися, що займаються самозадоволенням, а 61% – що дивляться порнографію впродовж любовних утіх. При цьому половина опитаних зберігає вірність своїм партнерам. Що ж до найдивніших місць, де канадці займаються любов'ю, то найпопулярнішими виявилися громадські туалети (15%). Далі йдуть кладовища, сміттєві контейнери, злітно-посадочні смуги і навіть “задні сидіння маминої машини, коли вона за кермом”.

Цікавий результат видає пошукова система “Google Trends” під час дослідження по різних країнам використання стандартних “сексуальних запитів”. За певним ключовим словом цей пошуковик вказує динаміку даного запиту, приклади результатів пошуку та основну групу, яка відзначилася тим, що частіше за інших використовувала зазначене ключове слово. Так, за даними редакції NEWSru.co.il, найчастіше шукають інтернет-матеріали сексуального ґатунку громадяни Індії, за ними йдуть пакістанці, на третьому місці – мешканці Нової Зеландії. Високою “сексуальною активністю” у мережі відзначаються також індонезійці, жителі Південно-Африканської республіки, іранці, австралійці, громадяни Малайзії. Слід зауважити, що серед переможців досить помітні представники мусульманських країн.

Ось як на сьогодні виглядає п'ятірка країн, мешканці яких частіше інших шукають в інтернеті інформацію сексуального змісту за ключовими словами (узагальнений рейтинг “Google Trends” за період 2004-2012 pp):

“porn”: Папуа-Нова Гвінея, Тринідад і Тобаго, Пакистан, Великобританія, Зімбабве;

“porno”: Білорусь, Казахстан, Україна, Росія, Таджикистан;

“sex”: Шрі-Ланка, Бангладеш, Пакистан, Ефіопія, Індія;

“секс”: Таджикистан, Узбекистан, Казахстан, Туркменістан, Киргизія;

“erotic”: Папуа-Нова Гвінея, Ефіопія, Маврикій, Зімбабве, Індія;

“erotika”: Таджикистан, Киргизія, Узбекистан, Казахстан, Росія;

“nude”: Індія, Бангладеш, Пакистан, Непал, Шрі-Ланка;

“naked”: Непал, Папуа-Нова Гвінея, ПАР, Бангладеш, Фіджі;

“fuck”: Папуа-Нова Гвінея, Шрі-Ланка, Пакистан, Індія, Непал;

“rape”: Пакистан, Індія, Бангладеш, Папуа-Нова Гвінея, Непал;

“vagina”: Ефіопія, Папуа-Нова Гвінея, Індонезія, Зімбабве, Малаві;

“girls”: Пакистан, Шрі-Ланка, Індія, М'янма, Непал;

“gays”: Бразилія, Венесуела, Мексика, Панама, Коста-Ріка;

“gay porn”: Тринідад і Тобаго, Фіджі, США, Великобританія, Намібія;

“gay fuck”: Камбоджа, Судан, М'янма, Шрі-Ланка, Кенія;

“gay sex”: Камбоджа, Лаос, Фіджі, В'єтнам, Лівія;

“гей”: Таджикистан, Росія, Узбекистан, Киргизія, Казахстан;

“bisexual”: Кенія, Тринідад і Тобаго, США, Ямайка, Філіппіни;

“anal sex”: Папуа-Нова Гвінея, Танзанія, Ефіопія, Ємен, Пакистан;

“oral sex”: Ямайка, Румунія, Зімбабве, Кенія, Нігерія;

“bdsm”: Німеччина, Чехія, Польща, Бельгія, Нідерланди;

“kamasutra”: Індія, Мадагаскар, Сальвадор, Болівія, Нікарагуа; цікаво, що для роздільного варіанта написання назви знаменитого трактата про кохання *“kama sutra”* рейтинг країн виглядає наступним чином: Бразилія, Пакистан, Ангола, Зімбабве, Тринідад і Тобаго; а якщо через дефіс – *“kama-sutra”*, то попереду йдуть Португалія, Бразилія, Франція, Іспанія та Мексика.

Дослідники виокремлюють три базові причини сексуальної інтернет-залежності. Важлива частина проблеми – доступність порнографічних серверів і кімнат спілкування на сексуальні теми. Контроль – віртуальний секс пропонує анонімність, що дозволяє відмовитися від повсякденних способів сексуального спілкування й спробувати виявити свої приховані фантазії, без страху бути покараними. У будь-який час дня й ночі користувач у віртуальному просторі може відшукати бажаного партнера й спробувати реалізувати з ним будь-які фантазії, які він тільки може уявити. Сексуальне розмаїття віртуального простору без цензури дає людям можливість отримувати задоволення й досліджувати свої фантазії. Воно викликає почуття контролю над змістом, тоном і характером сексуальних експериментів. Збудження пов'язане з можливістю вільно досліджувати людську сексуальність у віртуальному просторі. Інтерактивність віртуального сексу дозволяє людям відчувати, що інші звертають увагу на їхню сексуальність. Наприклад, неприваблива у реальному житті жінка раптом відчуває, що її бажане багато віртуальних

партнерів, або невпевнений чоловік перетворюється в гарячого віртуального коханця.

На думку американського психолога Кімберлі С. Янга, автора дослідження "Caught in the Net" ("Спійманий в Мережу"), кіберсексуальний потяг є специфічним підтипом інтернет-залежності. Особливості Інтернету, як комунікаційного середовища, створюють дуже привабливі умови для занять віртуальним сексом і передумови виникнення залежності від цього потягу.

Анонімність електронних зв'язків дозволяє багатьом таємно відвідувати еротичні чати, не боячись бути впізнаним або спійманим чоловіком (дружиною). Зазвичай кібер-залежність починається в чатах, де люди можуть спілкуватися в реальному часі, підписуючись вигаданими іменами. Саме анонімність і приватність відправлених повідомлень можуть стати першими кроками до виникнення кібер-залежності. Невдовзі нешкідливі бесіди можуть перетворитися на емоційні розмови, які переростають у віртуальну зраду.

Чимало людей помилково вважають, що для здійснення кібер-зради необхідне отримання задоволення від заняття кібер-сексом. Дослідження показують, що це не так. Дружина, яка відчуває себе самотньою може врятуватися від цієї самотності в різноманітних чатах, де вона оточена безліччю своїх кібер-коханців. Сексуально незадоволений чоловік може трансформуватися в гарячого коханця, за якого будуть битися всі жінки. У той час як сексуальні відчуття будуть підкріплювати початковий потяг, більш потужніший стимул – можливість втечі від реального життя з його постійними стресами, буде заманювати людину у віртуальний світ фантазій.

Значна частка інтернет-адикції в цілому припадає, ймовірно, саме на кіберсекс. Сексуально залежні люди отримують можливість швидко задовольнити свої потреби. Втрачаючи контроль над своїми бажаннями, вони стають їх заручниками. Проте в кіберсексі, на думку дослідників, є і позитивні сторони. Деякі пари використовують його для того, щоб зміцнити свої відносини і привнести до них елемент новизни. Частина людей займаються сексом в Мережі, щоб уникнути зараження венеричними захворюваннями. Багатьма рухає прагнення розширити межі свого досвіду, не побоюючись негативних наслідків.

Втручання машин в сферу людських емоцій може здатися дивним і навіть аморальним. Але тим не менше, за прогнозами вчених, у найближчі кілька років секс в Інтернеті стане ще більш поширеним і популярним явищем. Новітні технології тільки прискорять цей процес і зроблять заняття кіберсексом ще більш реалістичним.

Розділ 7

ПОРІВНЯЛЬНЕ ДИТИНОЗНАВСТВО І ЕТНОПЕДАГОГІКА



ПСИХОІСТОРІЯ ЕВОЛЮЦІЇ ДИТИНСТВА
ДИТЯЧА СУБКУЛЬТУРА В ЕТНОПРОСТОРІ ДОРΟΣЛИХ
ЕТНОГРАФІЯ НОВОНАРОДЖЕНОСТІ І РАННЬОГО ДИТИНСТВА
ОБРИЗАННЯ: ВІКОВА ПОСВЯТА ЧИ СИМВОЛ ЕТНОКОНСОЛІДАЦІЇ?
ІНІЦІАЦІЇ ДОРΟΣЛІШАННЯ: РИТУАЛЬНІСТЬ І ВІРТУАЛЬНІСТЬ

ПСИХОІСТОРІЯ ЕВОЛЮЦІЇ ДИТИНСТВА



*Кожна людина завжди чиясь дитина.
П'єр Бомарше*

Проблеми дитинства знаходяться на перетині наук: філософії і психології, соціології і демографії, антропології й етнографії, історії культури і літературознавства. Світ дитинства є невід'ємною частиною життя кожного народу, кожний дорослий несе у собі спадщину дитинства і не може звільнитися від неї. Тому суспільство не може пізнати себе, не пізнавши закономірностей свого дитинства. Виховний вплив світу дорослих, уписуючись у певний соціальний, культурний та історичний контексти, формує свою психолого-педагогічну парадигму дитинства – сукупність характерних для суспільства на певному історичному етапі установок, цінностей, шляхів і механізмів їх реалізації в галузі психологічної підтримки, освіти і виховання дітей.

Різниця в підходах до виховання дітей закладена навіть у самій назві цього “процесу”. Аристократичні англійці кажуть “to bring up a child”, запальні італійці – “allevare un bambino”, прагматичні німці – “kinder grossziehen”, росіяни – “воспитать ребенка”, а українці кажуть “виховати дитину” (що означає оберігати малюка від усіх негараздів, “ховати” від недоброго ока).

Завдання англійських батьків – “виростити” дитину, “підняти” або навіть “підтягти” її на той рівень, коли вона самостійно зможе стати на ноги, не потребуючи сторонньої допомоги. Тому й підходи до виховання в англійців більш прагматичні. Росіянам найголовнішим у вихованні бачилося саме вигодовування дитини, її “воспитание”. Вони прагнули,

перш за все, забезпечити своє маля хлібом насущним, “вскормить”. І не лише вони. У багатьох індоевропейських мовах слова на позначення процесу виховання первісно теж мали значення “годувати, забезпечувати їжею”.

Вважається, що першим розглянув безпосередню історію дитинства французький демограф, історик Філіпп Ар'єс у праці “Дитина і сімейне життя за Старого порядку” (1960), що сприяла розвитку самостійного напрямку в західноєвропейській медієвістиці: еволюція поглядів на дитинство в різні історичні періоди. Заслуга французького вченого полягала в тому, що він першим виступив проти тогочасного уявлення про дитинство як таке, що є універсальним і має природну сутність. Ф. Ар'єс висунув тезу про те, що дитинство – це соціальний конструкт, який змінюється від епохи до епохи. Тобто воно пов'язується не з біологічним станом незрілості, а з певним соціальним статусом, з колом прав і обов'язків, набором доступних для дитини видів і форм діяльності.

Ф. Ар'єс застосував надзвичайно цікавий підхід до дослідження проблеми. Він з'ясував, як змінювалось уявлення про дитинство в різні історичні епохи в свідомості художників, письменників, учених і дійшов висновку, що середньовічне мистецтво приблизно до XIII ст. не порушувало теми дитинства і не намагалось його відобразити. На думку вченого, це пояснювалось не відсутністю досвіду чи художньої майстерності, а швидше тим, що “у тому світі не було місця для дитинства”. Байдушність до дітей долається, судячи з живопису, аж у XVII ст., коли на полотнах художників починають з'являтися портрети реальних дітей, а в наукових текстах – численні коментарі щодо дитячої психології. У XVIII ст. в європейській суспільній свідомості починає формуватись концепція раціонального виховання дитини.

Зауважимо, що Ф. Ар'єс і його послідовники вивчали не стільки соціокультурну еволюцію дитинства, скільки еволюцію уявлень про дитинство та його сприйняття дорослими. Тому на сучасному етапі особливої актуальності набуває пошук нових методологічних орієнтирів для дослідження історії дитинства, які дали б змогу виявити невідомі сутнісні характеристики “образу дитинства” в історичному вимірі.

Корисною в цьому значенні може стати методологія, створена на стику історії та психології. Зазначимо, що психологічний метод почав застосовуватися в історичних дослідженнях у першій половині XX ст. і зумовив формування особливої наукової галузі – психоісторії. Основоположником психоісторії як самостійної наукової дисципліни є американський психолог Ерік Еріксон. Саме він у праці “Дитинство і суспільство” (1950) порушує питання про узгодження історичної і психологічної методологій, оскільки неможливо, на його думку, не враховувати ту обставину, що “різні психології і психологи підпорядковані історичним законам, а історики та історичні літописи – законам психології”. Учений звернув увагу творців та інтерпретаторів історії на наявність певної “зони мовчання”: ігнорується важлива за своїм значенням функція ди-

тинства в суспільному устрої. Е. Еріксон розробив основи застосування психоісторичних методів для дослідження історії дитинства, які ґрунтуються на психоаналізі.

Розквіт психоісторії припадає на 70-ті роки XX ст. Саме в цей період публікується велика кількість праць з психоісторичної проблематики, з'являються спеціалізовані журнали, а саме: "Журнал психоісторії" (The Journal of Psychohistory), "Психоісторичний огляд" (Psychohistory Review), "Щоквартальний журнал з історії дитинства" (History of Childhood Quarterly) тощо. Лідером і головним теоретиком психоісторії в 70-х роках був відомий американський учений Ллойд Демоз, наукові праці якого стали популярними не тільки в США, а й у багатьох країнах світу. У 2000 р. його праця "Психоісторія" (Foundation of Psychohistory) була перекладена російською мовою.

Ллойд Демоз вважав, що психоісторія відрізняється від традиційної розповідальної історії тим, що вона цікавиться не подіями і фактами, а історичною мотивацією. Як наука про історичну мотивацію вона "може розглядати ті самі історичні події, що й традиційна історія, але її мета полягає не в тому, щоб розповісти, що відбувалося день за днем". Психоісторія використовує факти минулого, здобуті істориками, для "встановлення закономірностей історичної мотивації". На думку Ллойда Демоза, психоісторичний підхід можна успішно застосовувати для дослідження важливих галузей, забутих традиційною історією, і насамперед для вивчення історії дитинства.

Американський учений, вдаючись до психоісторичного методу у вивченні історії дитинства, додержувався певної логіки, яка охоплювала кілька послідовних кроків.

Перший крок – це формулювання ідеї парадигмального статусу. Ллойд Демоз, посилаючись на американського психолога Холла Кельвіна, формулює її так: "Кожне нове покоління народжується в світі позбавлених сенсу предметів, які набувають того чи іншого значення завдяки вихованню". Зміни в стилі виховання зумовлюються історичними змінами.

Другий крок – визначення місця виховання в суспільстві, системи його зв'язків, щоб з'ясувати, від чого залежить характер виховання, його історична зумовленість.

У відомій праці "Психоісторія" Ллойд Демоз дає загальну характеристику історії дитинства. "Історія дитинства – це кошмар, – вважає учений, – від якого ми тільки тепер стали прокидатися. Чим глибше в історію, тим більше в дитини ймовірності бути вбитою, залишеною, побитою, тероризованою і сексуально скривдженою". Ситуація ускладнювалася тим, що механізми взаємин дорослих і дітей відтворювалися, тобто кожне нове покоління влаштовувало для своїх дітей такий самий кошмар, якого саме зазнало. Та поступово характер взаємин змінювався. Не економічні чи політичні причини визначають хід історії, а саме ця здатність людей з розумінням і любов'ю ставитися до дітей.

Ллойд Демоз вважає, що механізми взаємин дорослих і дітей, характер виховання зумовлюються типом реакцій у відносинах батьків, вихователів у ставленні до дитини. Історично сформувалося три типи реакцій, які, безумовно, мають психологічний підтекст: *проективна*, *зворотна* та *емпатична* (реакція співпереживання).

Проективні реакції виникають на ранніх етапах людської історії. Первісна людина перебувала в полоні власних проекцій, жила в постійному страху за своє життя, убачаючи смерть в усьому, що її оточувало, у тому числі і в дітях. Проекція батьків на дітей породжувала дітовбивство, яке було найважливішою характеристикою життєвої практики. Навіть в античному світі, який ми сприймаємо з глибокою пошаною і захопленням, процвітала жорстокість. Дітей кидали в річку, в помийну яму, саджали в глечик, щоб заморити голодом, залишали на пагорбі або на узбіччі дороги на розтерзання птахам і диким звірам.

Після ухвалення наприкінці IV ст. н. е. європейських законів, які розглядали умертвіння дітей як убивство, утверджуються нові механізми взаємин батьків і дітей – *зворотні реакції*. Батьки очікують від дитини любові в подяку за свою любов (бажання відтворювати в дітях образ батьків). Нездатність дитини задовольнити очікування батьків оберталася жорстким покаранням: сповиванням, залякуванням, фізичною розправою.

Ллойд Демоз наголошував, що проективна та зворотна реакції в батьків у минулому часто змішувалися, справляючи враження “подвійного образу” – дитина одночасно сприймалася то вороже, то як улюблена.

У XVII–XVIII ст. ставлення до дитини кардинально змінюється. Дорослі намагаються зрозуміти потреби дитини і відповідно до них соціалізувати її, удосконалювати дитячу природу. Виникає і утверджується *реакція співпереживання*, або *емпатична*.

Третій крок – з’ясування, який тип реакції батьків у ставленні до дитини впливає на історичні стилі виховання. Ллойд Демоз виділяє шість стилів виховання, що історично змінюють один одного і є послідовними етапами, які відображають поступове зближення дитини і батьків у міру того, як покоління батьків поступово долають свої тривоги і розвивають здатність з’ясувати й задовольняти потреби дитини.

1. Від давніх часів до IV ст. – *“інфантицидний”* стиль, для якого характерне насильство над дитиною. Батьки боялися, що дитину буде важко прогодувати та виховати, вони зазвичай вбивали її, і це справляло гнітюче враження на дітей, що вижили.

2. IV – XIII ст. – *“залишальний”* стиль, для якого було характерне запровадження виховання дітей у чужих сім’ях, монастирях. Батьки почали визнавати в дитині наявність душі, і єдиним способом запобігти вияву небезпечних для дитини проекцій була фактична відмова від неї. Дитину відправляли до годувальниці, в монастир, до закладу для маленьких дітей, у будинок іншого знатного роду як слугу або заручника,

іноді назавжди віддавали в чужу сім'ю або оточували суворою емоційною холодністю в домі.

3. XIV – XVII ст. – *“амбівалентний”* стиль, який поєднував увагу до дітей і впливи, спрямовані на подолання “злої” сутності волі, на заперечення самостійного духовного життя дитини. Дитині дозволялось влитися в емоційне життя батьків, однак вона, як і попередні покоління, була об'єктом небезпечних проєкцій дорослих. Так, завданням батьків було “відлити” її в “форму”, “викувати”. У тогочасних філософів і педагогів найпопулярнішою метафорою було порівняння дітей з м'яким воском, гіпсом, глиною, яким треба надати певної форми. На початку цього етапу з'явилося багато посібників з виховання дітей, поширився культ Марії з немовлям Ісусом, а в мистецтві став популярним “образ турботливої матері”.

4. XVIII ст. – *“нав'язувальний”* стиль, особливістю якого був суворий контроль дорослих над поведінкою та внутрішнім світом дитини. Він характеризується значним ослабленням проєктивних реакцій і фактичним зникненням зворотних реакцій, що свідчило про перехід до нового стилю взаємин. Дитина вже перестала бути віддушиною для батьків, і вони не стільки намагалися дослідити її, скільки зблизитися з нею тісніше і здобути владу над її розумом, і вже за допомогою цієї влади контролювати її внутрішній стан, гнів, потреби, навіть волю. Коли дитина виховувалася такими батьками, її няньчила рідна мати, дитину не змушували коритися, а умовляли, іноді били, але не систематично. До погроз вдавалися набагато рідше, ніж раніше, тому що стала цілком можливою справжня емпатія.

5. XIX – середина XX ст. – *“соціалізуючий”* стиль, що ознаменував зародження інтересу до внутрішнього світу дитини, створення умов для підготовки дітей до самостійного життя. Оскільки проєкції продовжують слабшати, виховання дитини полягає вже не стільки в оволодінні її волею, скільки в її тренуванні, спрямованості на правильний шлях розвитку. Дитину вчать пристосовуватися до обставин, соціалізують.

6. З другої половини XX ст. – *“допомагаючий”* стиль, якому властиве прагнення батьків до емоційного контакту з дітьми, увага до їхнього індивідуального розвитку. Він ґрунтується на припущенні, що дитина краще, ніж батько і мати, знає свої потреби на кожній стадії розвитку. У житті дитини беруть участь обоє батьків, вони розуміють і задовольняють її зростаючі індивідуальні потреби. Не робиться абсолютно ніяких спроб дисциплінувати її або формувати риси характеру. Дітей не б'ють і не сварять, їм прощають, якщо вони в стані стресу влаштовують сцени непослуху.

Аналізуючи стилі виховання дітей, американський психоісторик робить такі висновки:

· психогенна еволюція відбувається з неоднаковою швидкістю в різних генеалогічних лініях, багато батьків ніби “застрягли” на більш ранньому етапі;

- існують класові та регіональні відмінності;
- усі стилі виховання тією чи іншою мірою властиві сучасній виховній практиці.

Від чого ж залежать типи реакцій батьків у ставленні до дітей, стилі виховання і різна швидкість їх зміни? Ллойд Демоз вважає, що виховні процеси можна пояснити психологічними законами, які управляють мотивацією і поведінкою індивіда, а також поточною історичною ситуацією, яка повністю є результатом попередніх мотивів. Безпосередньо мотивація зумовлюється вродженим прагненням дорослих і дітей встановити одне з одним зв'язок. Батьки або ті, хто виконує їхні функції, здатні регресувати до психічного віку своєї дитини і вдруге долати страхи цього віку, причому ефективніше, ніж уперше, тобто ніж у своєму власному дитинстві. *“Регресивно-прогресивний процес”*, що розглядається американським ученим як *“психотерапія поколінь”*, якраз і є основною причиною всіх історичних змін.

Психогенна теорія історії Ллойда Демоза викликає багато сумнівів. Навряд чи можна пояснити хід історії тільки історичною мотивацією, яка, на думку американського вченого, зумовлена насамперед психологічними законами. Чи не проектує він на історію дитинства страхи власного дитинства? Теза Ллойда Демоза про те, що саме зміни в стилі виховання (а не економічні й політичні чинники) зумовлюють хід історичного процесу, є досить спірною. Проте метод психоісторії, періодизація стилів виховання, запропоновані дослідником, цілком можуть застосовуватись для вивчення такої специфічної дослідницької галузі, як історія дитинства.

ДИТЯЧА СУБКУЛЬТУРА В ЕТНОПРОСТОРІ ДОРΟΣЛИХ



Забави дорослих називаються справою, у дітей вони теж справа, але дорослі за них карають, і ніхто не шкодує ні дітей, ні дорослих.
Аврелій Августин

Американська дослідниця етнографії дитинства Маргарет Мід, аналізуючи з культурологічних позицій зв'язок особливостей стосунків дорослих і дітей з темпами історичного розвитку, виокремила такі три типи культур:

1. *Постфігуративна*. Діти переймають у старшого покоління, чий авторитет був беззастережним, культуру стосунків, традиції, які передаються з покоління в покоління (переважають великі багатодітні сім'ї, що складаються з кількох поколінь).

2. *Кофігуративна*. Діти й дорослі вчаться у своїх сучасників і ровесників культури, зорієнтованої на сучасність; традиційність за такої культури є нестійкою, переважають сім'ї нуклеарного типу (батьки і несімейні діти).

3. *Префігуративна*. Роль дорослих полягає в створенні умов для розвитку дітей, які краще знають, що їм необхідно на кожному етапі життя. Відповідно дорослі багато чого навчаються у своїх дітей. У культурі дорослих (мистецтві, рекламі, шоу-бізнесі) спостерігаються використання дитячих психологічних образів і характеристик, перенесення типово дитячого виду діяльності (гри) на сучасну ігрову цивілізацію, інші явища запозичення дорослими дитячої субкультури.

Постфігуративна культура домінує в традиційному, патріархальному суспільстві, яке орієнтується переважно на досвід попередніх по-

колінь, тобто на традицію і її живих носіїв – людей похилого віку. Традиційне суспільство живе немовби поза часом, а будь-яка новизна викликає підозру: “Наші предки так не робили”. У такому суспільстві кожен знає своє місце і жодних суперечок не виникає.

Прискорення технічного та соціального розвитку робить опертя на досвід попередніх поколінь недостатнім. *Кофігуративна культура* переміщує центр тяжіння з минулого на сучасність. Для неї типова орієнтація не так на старших, як на сучасників, рівних за віком і досвідом. У науці це означає, що думка сучасних учених вважається важливішою, ніж, скажімо, думка Платона.

У вихованні вплив батьків урівноважується, а інколи вплив ровесників переважає. Це збігається із зміною структури сім’ї, яка перетворюється з “великої сім’ї” на нуклеарну. Звідси – зростання значення юнацьких груп, поява особливої молодіжної культури й міжпоколінних конфліктів. Нарешті, в наші дні темп розвитку так прискорився, що минулий досвід уже не просто недостатній, а й часто виявляється дуже шкідливим, заважає сміливим і прогресивним підходам до нових обставин.

Префігуративна культура орієнтується здебільшого на майбутнє. Тому не тільки молодь вчиться у старших, як було завжди, а й старші прислуховуються до молоді. Раніше старший міг сказати юнакові: “Ти повинен мене слухатися, тому що я був молодим, а ти не був старим, тому я краще за тебе все знаю”. Сьогодні він може почути у відповідь: “Але ви ніколи не були молодими за тих умов, за яких нам випало жити, тому ваш досвід для нас не є корисним”.

В епоху науково-технічної революції питома вага молодіжних інновацій в розвитку культури, а також соціальна потреба в них стрімко зростає. Але хоч як посилювалася б ця тенденція, взаємовідносини і розподіл соціальних функцій між дорослими й молодими не можуть стати симетричними. Якби нововведення не пропонувала молодь, вони завжди ґрунтуються на досвіді минулих поколінь і, відповідно, на певній культурній дистанції. Не слід фетишизувати і темпи культурного оновлення. Різні елементи культури змінюються аж ніяк не в однаковому ритмі. Оновлення і старіння спеціалізованих науково-технічних знань і навичок відбувається значно швидше, ніж зміна найважливіших ціннісних орієнтацій, вірувань тощо. Відповідно й ступінь міжпоколінних відмінностей буде різним.

Ідеї Мід дали напрям крос-культурним дослідженням дитячого середовища і розвитку до теперішнього часу. Саме їй належить розмежування понять *соціалізації* й *інкультурації*, де перше означає спрямоване навчання і виховання, а друге – входження людини в культуру: “навчання культури відбувається не так у межах виховної практики, як усупереч їй”. Остаточний результат процесу інкультурації – людина, компетентна в культурі: в мові, ритуалах, цінностях тощо.

М. Мід першою описала процес дорослішання у представників незасхідних культур, зацентувала увагу не тільки на практиці виховання

дітей, а й на вивченні несвідомих настановлень дорослих членів суспільства стосовно дітей і способів комунікації між дорослими і дітьми. Праці Мід руйнують усталені уявлення про вікові цикли, про неминучість так званих вікових кризових періодів у житті людини. На прикладі культури жителів Самоа показано, що психологічних змін, які нібито завжди супроводжують період статевого дозрівання, може взагалі не бути, а конфлікт поколінь – не більш ніж риса, наявна в західних культурах.

М. Мід вела тривалу полеміку з швейцарським психологом Жаном Піаже, автором однієї з моделей когнітивного розвитку, показуючи на широкому емпіричному матеріалі, отриманому в результаті проведених нею психологічних експериментів, що його теорія не є універсальною і не може бути застосована до дітей із “примітивних суспільств”. Як відомо, Ж. Піаже виокремив низку стадій в еволюції дитячої думки (наприклад, своєрідна магія, коли дитина сподівається за допомогою слова або жесту змінити зовнішній предмет, або своєрідний анімізм, коли наділяє предмет волею або життям: “Сонце рухається, тому що воно живе”).

Польові дослідження Мід проводила в країні Самоа, спостерігаючи протягом шести місяців за 68 дівчатами віком від 8 до 20 років, та Новій Гвінеї, вивчаючи дві групи дітей манус: від 2 до 6 і від 6 до 12 років. Результати польових досліджень вона виклала в працях: “Прийдешня ера на Самоа: Психологічне вивчення юності примітивних народів для західної цивілізації” (1928) і “Дорослішання на Новій Гвінеї: Порівняльне вивчення традиційної освіти” (1930).

Окрім безпосереднього спілкування з цими дітьми і спостереження за їх іграми, Мід використовувала й інші методи: тест Роршаха, аналіз дитячих малюнків і спеціальні питання, розраховані на те, щоб спровокувати анімістичні реакції. Отримані результати дали змогу Мід поставити під сумнів теорію французького антрополога Люсьєна Леві-Брюля про те, що анімістичні компоненти первісного мислення аналогічні мисленнєвим процесам дитини. Дикун і дитина, стверджував Леві-Брюль, однаково оживляють явища природи, наділяючи їх людськими властивостями. Мід, у свою чергу, вважала, що наявність або відсутність спотанного анімізму в дітей залежить від рівня розвитку їхньої уяви і, відповідно, від виховання.

Виявилось: якщо в житті дорослих манус магія відіграє важливе значення, то свідомість маленьких дітей цілком реалістична. Події, які дорослі пояснювали втручанням духів, діти приписували природним причинам. У дитячих малюнках манус (більше 30 тис.) не виявилось нічого антропоморфного. Коли дослідниця запитувала дітей: “Цей човен поплив у море тому, що він поганий?” – вона незмінно отримувала реалістичні відповіді на кшталт: “Ні, човен погано прив’язали”. Результати, отримані Мід, суперечать тезі про те, що діти дошкільного віку пояснюють будь-які причинно-наслідкові зв’язки в природі за аналогією з

відносинами, які існують між людьми, наприклад: "Місяця немає на небі, тому що він пішов у гості".

Таким чином, Мід жодного разу не мала свідчень того, щоб діти приписували випадковій події надприродне значення. Вона дійшла висновку, що анімістичний спосіб мислення насамперед детермінований культурою, потенцією людського розуму, а не є якоюсь стадією розумового розвитку, як стверджував Піаже.

За Леві-Брюлем, що нижчий рівень розумового розвитку, то анімістичніше має бути мислення. Однак реалістичність мислення маленьких малазійців порівняно з їхніми американськими ровесниками – не перевага, а недолік. Підтримував думку Мід з цього приводу американський психолог Джером Брунер, який стверджував, що анімізм часто розглядали як відмітну особливість примітивного мислення. На думку Дж. Брунера, бачити світ через призму своїх переживань здатна скоріше здорова, доглянута, розвинена дитина, аніж дитина, яка недоїдає, з традиційної культури якогось реліктового племені. Він вважав, що анімізм не може розвиватися там, де індивідуалістська орієнтація не має підтримки, дитина в таких умовах не усвідомлює своїх власних психічних властивостей, не відокремлює їх від властивостей фізичного світу й тому, не маючи уявлення про психічні властивості взагалі, не може тим паче приписувати їх неживим предметам. Суб'єктивізм особистості в таких суспільствах не культивується, навпаки, підтримується ідея реальності, єдності людини й світу.

Прихильники модної у США у 20-х роках ХХ ст. теорії вільного виховання стверджували, що діти самі, без допомоги дорослих, можуть створити достатньо складну культуру, дорослі радше заважають їм. На прикладі культури манус Мід показує хибність цієї думки. Там, де дорослі не розвивають у дітей фантазію, не розповідають малюкам казок і легенд, не заохочують їхню художню творчість, дитяча фантазія виявляється збідненою. Мід зазначала, що для того, щоб дитяча уява розквітла, їй потрібно дати поживу. Хоча виняткова дитина може створити щось своє, більшість дітей навіть не зможуть уявити ведмеда під ліжком, якщо доросла людина не розповість їм про ведмеда. У психологічній літературі це питання залишається суперечливим. Більшість західних психологів вважають методи Мід ненадійними й нездатними виявити спонтанний дитячий анімізм. Однак психолог Пеетер Тульвісте, застосувавши методику Мід до 75 естонських дітей віком від 3 до 5 років, показав, що вона цілком задовільно виявляє наявність чи відсутність анімізму й що гіпотеза Мід про його культурне походження заслуговує на увагу.

Особистісні риси, які ми називаємо маскулініними чи фемінними, на думку Мід, мають не біологічну, а соціальну природу. Особистісні відмінності між статями є породженням культури, вимогам якої вчиться відповідати кожне покоління чоловіків і жінок. Окрім цього, на прикладі різних народів вона показувала умовність наших уявлень про мате-

ринські та батьківські ролі у вихованні дітей. Так Мід доводила унікальність різних культур.

Після смерті Мід 1978 р. австралійський етнограф Дерек Фрімен 1983 р. опублікував книгу “Маргарет Мід і Самоа. Створення і розвінчання одного антропологічного міфу”, де повністю розкритикував не тільки методологію, а й усі конкретні висновки її важливої роботи. На суто фактичному рівні суперечка між Д. Фріменом і М. Мід не вирішується, адже не всі їхні дані можна зіставити. По-перше, між їхніми польовими дослідженнями є інтервал від 14 до 42 років. По-друге, Фрімен вивчав населення Західного Самоа, яке значно відрізняється від населення Східного Самоа, описаного Мід. По-третє, вони спиралися на різні джерела: Д. Фрімен опитував переважно одружених чоловіків і батьків родин, а респондентами М. Мід були дівчатка.

Дуже складними були стосунки М. Мід з психоаналізом. Уявлення про визначальну роль культури у формуванні особистості й акцент на відмінностях між культурами були несумісні з біологізмом та універсалістськими домаганнями фрейдизму. Результати М. Мід заперечували ортодоксальний психоаналіз і привертали увагу до психоаналізу як джерела натхнення для дослідження взаємозв'язків особистості й культури. Вона розробила модель поведінки психоантрополога і його відносин з тубільцями й створила еталон проведення польового дослідження, який залишався актуальним з 20-х до 60-х років XX ст.

М. Мід підказала англійському етнографові Джофрі Ґореру ідею пов'язати особливості російського національного характеру з традиційною в російських сім'ях практикою тривалого тугого сповивання немовлят, під впливом якого в дітей немовби формується звичка до терпіння та слухняності. Ця ідея отримала назву “пелюшкового детермінізму”. Ґорер образно поєднав цю альтернативу між тривалим періодом нерухливості і коротким періодом активності й інтенсивної соціальної взаємодії з певними аспектами російського національного характеру. Багато росіян, на його думку, зазнають сильних душевних поривань і коротких спалахів соціальної активності в проміжках довгих періодів депресії й “самокопання”. Така сама тенденція характеризує й політичне життя суспільства: тривалі періоди підкорення сильним зовнішнім авторитетам змінюються яскравими періодами інтенсивної революційної діяльності. Хоча М. Мід категорично відмежовувалася від спроб установити безпосередній причинний зв'язок між способами догляду за дитиною й переживаннями віку немовляти, з одного боку, і характером дорослої людини й типом культури – з іншого, “пелюшковий детермінізм” увійшов в історію науки як приклад механіцизму й тенденційності.

Отже, із окремого аспекту ставлення до дитини виводилися особливості “основної особистості” й, відповідно, характеристика національного характеру народів загалом. Безумовно, поводження з дітьми в ранніх періодах дитинства має значення для всього онтогенетичного розвитку людини. Але зв'язок між раннім дитинством і рисами особистості має

опосередкований характер, а зміст перших років життя дитини є набагато ширшим. Виводити ж характер усього народу безпосередньо з окремого елемента “ранніх досвідів”, наприклад, способу сповивання, не зовсім коректно, це не відповідає ні логіці, ні історії.

Сучасна концепція дитинства ґрунтується на визнанні його провідної ролі в психічному розвитку і становленні особистості. Щодо розуміння соціально-історичної природи психічного розвитку окреслилися традиційний і нетрадиційний погляди. Представники традиційного погляду наголошують на залежності закономірностей, механізмів і темпів психічного розвитку дитини від суспільно-історичних умов її життя. Дитинство вони розглядають як “соціальний винахід”.

Нетрадиційний погляд ґрунтується на спробах тлумачити дитинство і розвиток дитини передусім як історичний феномен, що передбачає виявлення унікальної й самобутньої функції дитинства в соціокультурних процесах. Його теоретики розглядають дитинство як особливу форму культурної творчості, механізм, що реалізує наступність і поступальність історичного розвитку культури. Цей підхід відповідає реальному статусу розвиненого дитинства наприкінці XX – на початку XXI ст.

Історія не раз підтверджувала влучність вислову чеського мислителя-гуманіста й педагога Яна Амоса Коменського: “Діти приносять батькам правила”. Не є винятком і сучасний етап буття людства, на якому особливого прискорення набули темпи саморозвитку дитини, і цей процес впливає на розвиток світу дорослих. Ілюстрацією цього є дитяча ініціатива в пізнанні світу, складні питання, які діти щодня ставлять дорослим, змушуючи їх по-новому бачити, осмислювати явища дійсності. Така загальна тенденція впливу дитинства на світ дорослих.

Оскільки сьогодні виключно важливим є диференційований підхід до середовищних характеристик дитинства – культурного контексту його розвитку, то особливої значущості набуває дослідження соціального середовища, в якому реально знаходиться і формується дитина, перспективним стає виділення особливого цілісного світу дитинства як суб’єкта, який у процесі саморозвитку постійно вступає у відносини з світом дорослих.

Дитина – це порівняно самостійний індивід, що є не тільки об’єктом виховних зусиль зі сторони дорослих, але й виступає суб’єктом пізнання та спілкування, є носієм та творцем власної субкультури. Російська дослідниця дитячої субкультури Марія Осоріна відзначає, що будь-яка людська культура обов’язково несе в собі модель світу, створену даною етнокультурною спільнотою. Ця модель світу знайшла відображення у міфах, в системі релігійних вірувань, в обрядах і ритуалах, закріпилася у мові, матеріалізувалася у плануванні поселень і організації внутрішнього простору житла. Кожне нове покоління одержує в спадок певну модель всесвіту, як основу для побудови індивідуальної картини світу окремого індивіда та об’єднання цих індивідів у етнокультурну спільність.

Таку модель світу дитина, по-перше, одержує від дорослих, інтенсивно засвоюючи культурне і природного середовища, по-друге, активно будує сама, в певні моменти об'єднуючись для цього з іншими дітьми. Виділимо три головні чинники, що визначають формування моделі світу дитини:

- вплив “дорослої” культури;
- особисті зусилля самої дитини, що виявляються в різних видах її інтелектуально-творчої діяльності;
- вплив дитячої субкультури, традиції якої передаються від одного покоління дітей до наступного.

Спроби ближче доторкнутися до світу дитинства як особливої групи, що проживає в межах великого соціуму, зрозуміти його з середини через такі форми колективного самовиявлення як дитячий фольклор зазнають невдач об'єктивного та суб'єктивного характеру. Об'єктивні складності пов'язані із загальним рівнем і спрямованістю наук про дитинство. Протягом тривалого часу увага головним чином зосереджувалась на взаємовідносинах “дорослий – дитина”. Однак в останні роки становище істотно поліпшується. Акцент почав зміщуватись на проблеми соціалізації дитини в групі дітей, на роль спілкування з ровесниками в процесі становлення особистості як представника певного етносу (нації), на задоволення її соціальних потреб. Такі підходи сприяють створенню наукової психолого-педагогічної основи для досліджень природи дитячої субкультури загалом, і дитячого фольклору – зокрема, як важливого фактора виховання дітей в традиційній культурі засобами народної педагогіки. Носієм дитячого фольклору слід вважати не окремо взятую дитину, а дитячу групу, як цілісний соціальний організм. Аналізувати слід не сукупність окремих текстів, а їх складну функціональну систему, що відіграє важливу роль у регулюванні життя групи.

Суб'єктивні складності при вивченні дитячого фольклору зумовлені особливостями усвідомлення предмету дослідження, його специфіки, переконань дослідника-дорослого. Досить довго серед дослідників дитячого фольклору переважала нормативно-педагогічна установка. Усталені стереотипи невірної розуміння дитячої спільноти, ієрархія відношень “дорослий – дитина” визначали високомірно глузливий погляд на ті сторони колективної словесної творчості дітей, які найбільш яскраво відображали специфічно дитячі уявлення про світ і людей, моральні судження, гумор. “Запедагогізована” свідомість дослідника не дозволяла йому помітити ті форми дитячої творчості, які вважались небажаними (страшилки, непристойний фольклор), неіснуючими (дитяча магія), невірно сформульованими. Це призвело до повного відчуження дитячого фольклору як складової дитячої субкультури від світу дорослого суспільства.

Виникають логічні, цілком доречні запитання: Якими критеріями визначається цілісність образу дитинства? Де шукати його загальну, історично розвинену форму? Для обґрунтування самодостатньої та са-

моціннісної природи дитинства як цілісного утворення, насамперед, необхідно звернутися до “вищого” ярусу його багатовимірної онтології, якому відповідають філософсько-соціологічний та історико-культурологічний підходи до аналізу даного поняття. Предметом аналізу тут слугує самобутній статус дитинства. Самобутність інших, “небажаних рівнів”, в даному випадку не підлягає продуктивному осмисленню. Якщо ж позбавити дитинство хоча б частково автономії та самоцінності в історичному контексті й звести до простого руху в часі, то дитинство в цілому втрачає свою феноменальність.

Більшість наукових робіт з дослідження проблем дитинства мають описовий характер, однак це легко піддається поясненню. Видатний американський психолог Ерік Еріксон, автор відомої праці “Дитинство і суспільство” (1950) справедливо констатував, що в історичних, соціологічних та інших гуманітарних працях ми майже не знайдемо навіть пригадування про те, що всі народи, всі без винятку люди є вихідцями із країни, яка носить назву “Дитинство”. Для представників ряду гуманітарних дисциплін це настільки очевидно, що можна на зазначений період життя людини не звертати належної уваги, а дитинство розглядати в контексті проблем дорослого світу, знехтувавши його особливостями, як це робить психолог, коли вивчає особливості сприйняття конкретного досліджуваного і не звертає уваги на колір його очей. Еріксона ж в першу чергу цікавить те, як вихідці із країни дитинства, ставши дорослими, здатні впливати на хід історії людства. Проте він залишає в стороні іншу, не менш важливу деталь, – можливість вкладу підростаючих поколінь в історичний розвиток того соціокультурного цілого (етнос, нація), до якого вони належать.

Зовнішнім вираженням самобутності дитинства, його культурної автономії є дитяча субкультура, з якою уважний дорослий, спілкуючись з дитворою та пильно спостерігаючи при цьому за нею, зустрічається повсякчас. Дитяча субкультура – це особлива система наявних в дитячому середовищі уявлень про світ, його будову, цінності тощо, які мають місце або стихійно виникають всередині етнокультурної традиції даної спільноти і займають в ній відносно автономне місце. Вона знаходить своє вираження в різних іграх, ритуалах, мовних жанрах і т.п. Це культура в культурі, що живе за специфічними, самобутніми законами, хоча і вбудована в загальне культурне ціле.

Отже, можна констатувати, що дитяча субкультура в широкому розумінні – це все, що створено дорослим суспільством для дітей і власне дітьми; у вузькому – змістовий простір цінностей, установок, способів діяльності і форм спілкування, що реалізується в дитячих співтовариствах в тій або іншій конкретно-історичній соціальній ситуації розвитку. Змістом дитячої субкультури є не тільки актуальні для офіційної культури особливості поведінки, свідомості, діяльності, але і соціокультурні варіанти – елементи різних історичних епох, архетипи колективного несвідомого та інші елементи, зафіксовані в дитячій мові, мисленні,

ігрових діях, фольклорі. Дитяча субкультура, володіючи невичерпним потенціалом варіантів становлення особистості, в сучасних умовах набуває значення пошукового механізму нових напрямів розвитку суспільства.

Зміст дитячої субкультури збагачувався на протязі всього соціогенезу. Сьогодні він має таку структуру:

- традиційні народні ігри (хороводи, рухливі ігри, військово-спортивні змагання тощо);
- дитячий фольклор (лічилки, дразнилки, мирилки, страшилки, загадки і т.п.);
- дитячий правовий кодекс (знаки власності, кредитування, віддача боргів, обміни, право старшинства, опікунське право у різновікових групах, право на використання певної території та ін.);
- дитячий гумор (сучасні “приколи”, гумористичні забави, усмішки тощо);
- дитяча магія і міфотворчість (різного роду заклички для виконання бажань, “примовлянки-магічки”, фантастичні небилиці);
- дитяче філософствування (роздуми про життя, про смерть, будову світу, пояснення причин незрозумілих явищ);
- дитяча словотворчість (етимологія, мовні перевертні, неологізми);
- естетичні уявлення дітей (виплітання віночків та складання букетів і композицій із квітів, трав, листочків дерев; створення тимчасових помешкань для ігор, влаштування “секретів” тощо);
- табування особистих імен і прізвищ та присвоєння прізвиськ ровесникам і дорослим;
- релігійні уявлення (дитячі молитви, обряди).

Дитяча субкультура виконує надзвичайно важливі функції:

- *соціалізуючу* – головним агентом соціалізації виступає група ровесників;
- *культурозберігаючу* – в надрах дитячої субкультури зберігаються жанри, усні тексти, ритуали, обряди культури етносу, що втрачені сучасною цивілізацією;
- *психотерапевтичну* – забезпечення психологічного комфорту;
- *прогностичну* – орієнтація на майбутнє.

Загальновідомо, що дитина в процесі свого розвитку поступово відокремлюється, емансипує від середовища рідних їй дорослих людей, здобуває все більшу незалежність, самостійність і свободу в діях та вчинках. Подібне спостерігається і в історії розвитку людства. На певному етапі свого онтогенезу людство немовби поділяється на світ дорослих і світ дітей. Однак це відбувається не раптово, не спонтанно.

На ранніх етапах розвитку суспільства діти рівноправно включені в колективи дорослих, беруть участь у спільній з ними виробничій діяльності. Історичними фактами про те, як насправді це відбувалося на зорі цивілізації, ми майже не володіємо. Однак деяке світло на розуміння піднятої проблеми – особливості життєвого укладу представників архаї-

чних культур – проливає дослідження культур, які й нині існують у віддалених точках нашої планети, зокрема: Центральна Африка, острови Океанії, Нової Гвінеї тощо. За свідченнями відомого мандрівника і етнографа, нашого земляка М.М. Маклухо-Маклая, члени одного із племен, що заселяли береги Нової Гвінеї, обробіток землі здійснювали таким способом: дорослі чоловіки, вишикувавшись ланцюжком, перевертають загостреними палками шар землі; за ними слідом жінки розрізають шматки землі на менші; діти ж завершують обробіток, розминаючи землю маленькими долоньками до крихтих піщинок. Таке суспільство, на думку видатного російського дослідника психології дитинства Данила Ельконіна, є “максимально комфортним”, оскільки вікові групи в ньому ще не протистоять один одному. Прикладом наведеного типу суспільства може бути народна казка “Ріпка”. Її персонажі нагадують новогвінейських землеробів ...

Суспільно-історичний розвиток людських спільнот призводить до ускладнення змісту і форм засобів праці, а отже – і трудової діяльності в цілому. Нові реалії роблять неможливим участь дитини в трудовій діяльності нарівні з дорослими. Виникає диференційований та розгалужений статево-віковий розподіл праці. Дана обставина і призводить до виділення світу дитинства зі світу дорослих. Діти немов виштовхуються зі сфери матеріального виробництва, відчужуються із дорослого колективу і залишаються наодинці зі своїми проблемами, радощами, болями. Ця реальність стає першопричиною виникнення ігрових дитячих спільнот. Саме гра є способом розмивання того розриву міжпоколінних зв'язків між дорослими та дітьми, який вкоренився внаслідок наведених історичних обставин. В процесі гри діти не оволодівають операційно-технічною стороною певної діяльності дорослих, як це відбувається під час прямого засвоєння певних професійних навичок. Ці професійні дії діти засвоїти в даний час не спроможні. В грі вони засвоюють лише загальний зміст та мотиви людської діяльності, відтворюють суспільні відносини, що склалися в світі дорослих. Таким чином, через гру діти в опосередкованій формі включаються в життя дорослих, задовольняють власні потреби участі в подіях життя близького оточення – сім'ї, родини, вулиці, населеного пункту тощо.

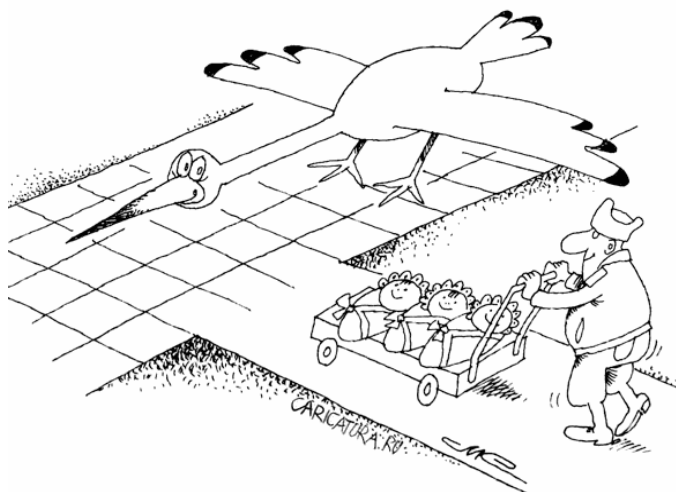
В той же час гра не вичерпується лише моделюванням змісту “діяльності дорослих”. В ній діти мають можливість вільно оперувати змістом того, що вони спостерігають навколо себе. Граючись, діти активно експериментують з образами соціальних відношень між дорослими. Це відбувається через варіювання та добудовування сюжету гри, особливу інтерпретацію змісту ігрових ролей, суб'єктивні переживання подій, що включені до гри. Завдяки цьому зміст діяльності дорослих для дітей перестає бути готовим шаблоном, моделлю, тим, що потрібно лише зазвчити, готуючи свою ігрову роль. Звертаючись до певної гри, діти прагнуть отримати відповіді на запитання, що стосуються не лише буття дорослих, але і їх власного. Для дитини образ дорослого як носія соціа-

льних відношень – це не образ іншого, а образ себе через іншого. Важливо відмітити, що цей образ характеризується принциповою незавершеністю, частковістю, яка дає могутній імпульс духовному розвитку дитини. Дитяча гра – це не просто переосмислення уже осмисленого дорослими, а спосіб визначення дитиною свого самобутнього місця в світі людей, специфічно людська форма її розвитку.

Творче, вибіркове, об'єктивне опрацювання сукупного досвіду попередніх поколінь в грі та інших видах діяльності дитини є важливою умовою істинного відокремлення світу дитинства і виникнення широкого кола феноменів дитячої субкультури. Зміст буття етносу визначає і зміст дитячих ігор. Так, у високогірних районах Північного Кавказу побутує велика кількість ігор, що спрямовані на розвиток спритності, сміливості, витривалості, які так необхідні для життя в нелегких природних умовах. Подібні цілі наявні й у великої кількості дитячих ігор-забав населення нинішньої території України.

Дитяча субкультура органічно поєднана із загальною культурною традицією того етнопростору, в якому народилася й живе дитина. М. Мід виявила, що запитання “Чому?” властиве європейсько-американській культурній традиції, оскільки значне місце в процесі виховання підростаючих поколінь посідає процедура пояснення фактів дійсності. Дитина ще не зіп'ялася добре на ноги, а їй уже починають пояснювати що і звідки береться, чому відбувається так, а не інакше. Малюк, що виростає в такій атмосфері, починає чомучкати і сам, не доходячи власним розумом до суті істини. Іншим чином відбувається виховання дітей народів, що змушені постійно вирішувати питання виживання, переборюючи природні нестримні стихії. Тут молоде покоління прагне отримати відповідь на запитання “Як?”, “Коли?”, “Де?”. Реальну цінність за таких обставин мають, насамперед, практичні дії, спрямовані на засвоєння життєвого простору. Діти досить рано включаються в дорослий світ. Цим і пояснюються їх ранні практичні інтереси.

Взаємовідношення культури дорослих і дитячої субкультури носить доволі складний і неоднозначний характер в особистісному становленні дитини. В дитячій субкультурі варто виділити самобутній спосіб оволодіння дитиною новими гранями соціальної дійсності і самоутвердження в ній. Саме дитяча субкультура визначає смаки, моду, мову, способи взаємодії, а групи ровесників є референтним джерелом різноманітних моделей поведінки, створюючи зразки відношень в дорослому суспільстві у відповідності з соціальними і культурними нормами етнічної спільноти.

ЕТНОГРАФІЯ НОВОНАРОДЖЕНОСТІ І РАНЬОГО ДИТИНСТВА

*Бажання мати дитину сильніше, ніж все інше.
Маріон Котіяр*

Серед українців й інших народів світу до початку ХХ століття широко зберігалися й побутували вірування про таємничий зв'язок ще ненародженої дитини із вчинками вагітної жінки. Існували заборони, які повинні були захистити дитину від вроджених фізичних і розумових вад. У сім'ї для забезпечення здорового спадкоємця старші жінки ретельно сліdkували, щоб майбутня мати (а часом це переносилося і на батька) дотримувалася усіх правил-рекомендацій, що регулюють її харчування, одяг, працю, форми взаємовідносин з близьким і навколишнім середовищем.

Українці вірили, що майбутня мати не повинна шити у свята й неділю, щоб не "зашити дитині очі", не може переступати через війя воза, або "воловоди" (мотузка, за яку водили запряжених волів), щоб пуповина не обмоталася навколо шиї дитини. В сім'ї наказували молодій жінці нічого не брати без дозволу, аби дитина не стала злодієм, не дивитися на пожежу, щоб не було червоних плям на личку тощо. Тут очевидні пережитки гомеопатичної магії, в основі якої лежить закон подібності, що, власне, було притаманним багатьом народам світу.

Так, шани Бірми вважають, що душа дитини входить до тіла матері через 20-30 діб після зародження нового життя. Її приносить на землю особливий дух, а проникає вона до тіла жінки разом з рослинною їжею, тому в цей період жінці забороняється їсти м'ясо, а також мед, солодке й гостре.

Багато табу щодо харчування існує для вагітних жінок у лао – найбільшого етносу Лаосу; їхнє порушення може негативно позначитися на жінці, її дитині та близьких. Так, згідно з народними віруваннями, вагітній жінці не рекомендується вживати продукти бджільництва (дитина буде неспокійною, як бджола), деякі види коренеплодів, гарячі напої; пологи можуть бути важкими, якщо майбутня мати включить до свого раціону деякі види баклажанів, цукрову тростину та деякі інші продукти, тому їх також на цей період виключають з ужитку.

Кількість харчових табу, як правило, зростала в міру наближення часу пологів, причому нерідко поширювалася також на чоловіка. Більшість цих табу мала певне символічне переосмислення. Так, на острові Санта-Ісабель (Меланезія) жінка під час вагітності не повинна їсти з'єднані плоди, тобто плоди, оболонка яких вкривала дві серцевини, бо інакше вона могла народити близнят. Згідно з народними поглядами, не можна також вживати горіхи, шкаралупа яких настільки тверда, що її можна розбити тільки каменем, а також таро, ще не покрите листям – в обох випадках пологи могли бути важкими. Вагітна жінка уникала вживати ті сорти бананів, коріння яких міцно тримається в ґрунті. Заборонялося також їсти все в'язке. Не можна було їсти рибу, зловлену на гачок, бо при наступному використанні мотузка, до якої він був прив'язаний, могла обірватися, а риба зірватися, – це також символічно переосмислювалося як порушення зв'язку матері й дитини.

Крім певних обмежень у традиційному харчуванні, що запроваджувалися для вагітних у більшості народів, деякі етнічні групи встановлювали для жінок більш детально розписану дієту або певні рекомендації щодо того, що треба їсти. Такі поради могли містити в собі раціональне зерно (згадаймо, зокрема, рекомендації щодо насичення харчування вітамінізованою їжею або продуктами, що містять кальцій), а могли бути побудовані на якихось ірраціональних традиційних віруваннях (так, батаки Північної Суматри радили вагітним їсти деревний попіл, щоб очі злих духів бегу, що слідкують за майбутньою матір'ю, стали мутними).

Як зазначалося, вплив на діяльність дитини на цьому етапі може бути пов'язаний з регулюванням не лише харчування матері, а й її поведінки, причому різні культури дуже різняться за цією ознакою: є народи, у яких у період вагітності жінка веде життя, яке нічим не повинно відрізнятися від звичного повсякденного, але є й такі, в системі неписаних правил яких є певні приписи чи обмеження. Наприклад, у іфугао (Філіппіни) вагітним жінкам забороняється купатися в річці, лежати на спині, знімати вдень одягу, ходити далеко від дому і т. ін., що також може якимось позначитися на розвиткові неопосередкованих форм діяльності дитини.

Хоча в культурі українського народу й існували певні звичаї, що передбачали поважне ставлення до вагітної жінки, але умови життя (тяжкі сільськогосподарські роботи) примушували порушувати їх, що нерідко призводило до ускладнень. Роди приймали старші жінки, які володі-

ли певною сумою знань з народної медицини і мали до цього необхідні навички. Так звана баба-повитуха приймала роди від усіх жінок села і була шанована серед односельців.

Сьогодні ми звикли до того, що одразу після повернення з пологового будинку до родини приходять родичі й друзі, вітають з народженням дитини й активно спілкуються з матір'ю й немовлям. Але такі традиції також не є універсальними. У багатьох народів дитина після народження деякий час перебуває в ізоляції, спілкуючись тільки з чітко визначеним колом осіб. Так, на островах Танга немовля перебуває в ізоляції разом з матір'ю впродовж 6 місяців. Будинок, де вони живуть, закритий для інших людей спеціальними знаками. Навіть після закінчення терміну ізоляції відвідування дитини не заохочується й дозволяється тільки в спеціальний день знайомства з нею і тільки за певну платню. На острові Мота новонароджений перебуває в ізоляції разом з обома батьками, а на Яві коло людей, з якими він спілкується, в перші місяці обмежується матір'ю й бабусею по матері. Зрозуміло, що все це накладає певний відбиток на його психічний розвиток і формує певні уявлення, які свідомо чи підсвідомо впливатимуть на його поведінку в майбутньому.

На Україні повсюдно побутували звичаї вшанування матері й новонародженого, що мали назву “родини”, “одвідки”, “радосник”. Окремі елементи звичаю мають локальну специфіку в різних етнорегіонах у частуванні гостей, врученні подарунків, примовляннях тощо.

Згідно з віруваннями селян, маленька дитина дуже вразлива до появи чужих людей, і тому варто було дотримуватися певних правил при спілкуванні. Трималися на віддалі від немовляти, не зловживали надмірною увагою, захвалюванням, бо все це могло зашкодити її здоров'ю. У цих віруваннях бачимо, насамперед, раціональне зерно народної мудрості, адже й офіційна медицина радить утримуватися від зайвих контактів новонародженого зі сторонніми на період його адаптації з середовищем. Вважалося, що і породіллю, і дитину в цей час легко зурочити, а тому їх конче оберігають, завішуючи простирадлом від очей не тільки чужих, а й своїх. Також не дозволялося входити в хату, де є немовля, у певному фізіологічному стані (під час місячних), бо дитина покриється виразками. Коли родичі, сусіди на другий чи третій день після родів йшли відвідати породіллю, то мали при першій зустрічі сказати певні заклинання. Зайшовши у хату і привітавшись, примовляли “нівроку”. При цьому мали спочатку подивитись, щоб не наврочити немовля, на кінчики своїх нігтів або на стелю. В українців Холмщини, Підляшшя, Полісся, Волині від зурочення у непомітному місці прив'язували грудочку солі в полотнині. Породіллю вітали такими словами: “Нехай вам Бог годує, щастя й долю готує, батькові, матері на потіху, людям на службу”. Або ж: “Дай, Боже, Вам сина (дочку) щасливо згодувати, потіхи си дочекати, а Вам щасливо з постелі встати!”

Природний страх людини, а особливо матері й близьких, за здоров'я немовляти породжував цілий ряд забобонів, заборон, які почасти зберігаються і до нашого часу. Зокрема, подекуди дотримуються звичаю не купляти до народження дитини пелюшки та сорочечки, бо це, начебто, може зашкодити родам і немовляті. Коли в хаті маленька дитина, то не можна заглядати у вікно ввечері, не можна нічого з хати позичати по заході сонця, щоб не плакало дитя вночі, залишати надворі на ніч мокрі пелюшки, не виливати на стежку купелі, щоб по долі дитини не походили злі люди, та інше. Доречно зауважити, що вірування про вплив купелю на долю дитини відображено і в родинно-побутових народних піснях:

– Чи ти мене, мамо, в купілі не купала,

Що ти мені, мамо, щастя не дала?

– А я ж тебе, доню, по двічі купала,

Не раз гірка доля в купіль заглядала...

Вже у немовлячому віці свій внесок у формування системи етнічних еталонів і цінностей дитини закладають колискові пісні. Марійська мати, наприклад, переконувала свою дитину в тому, що та – невідривна часточка рідної природи: “хай сорочкою буде тобі в'язовий лист”, “постіллю твоєю буде липовий лист”, “хай батьком твоїм буде заяць-русак”, – співала вона немовляті. На думку фольклориста Олексія Ветухова, польські колискові сприяють формуванню дитини набожної (мати у них постійно просить дитині благословення божого) та схильної до життєвих розрахунків (серед колискових багато пісень-лічилок), перські – закріплюють підлегле становище жінки. Великорос же постає “у пісні своїй веселуном, балагуром та жартівником”, не байдужим, однак, до матеріального боку життя настільки, що навіть у мріях про майбутнє щасливе життя дитини золото посідає чи не найперше місце.

...Ты как вырастишь большая,

Будешь в золоте ходишь,

Чисто серебро носишь,

Мамушкам, нянечкам

Обновочки дарить.

Українські ж колискові, як зауважує О. Ветухов, акцентують увагу маленького слухача переважно на іншій системі суспільних цінностей. Вони майже не розповідають “про багате, розкішне життя без праці”. Фізичне здоров'я (“і в ручки, і в ніжки, і в голівоньку трішки”), “добра година та щастя” – ось усе необхідне для особистого добробуту українця, ось усе те найкраще, чого бажає мати своїй дитині в особистому, підкреслимо, плані. Українські колискові містять ще величезний шар соціально-етичних еталонів і настанов.

“Суспільні інтереси у малоросійських колискових виходять на перший план. У малоросійських піснях усіх розрядів сімейне щастя поставлене вище особистого, громадському ж добробуту віддається в жертву і

перше, і друге. Ідеал, що його малює (у колисковій) малоросіянка, відрізняється моральною широтою.

Бодай спало – не плакало,
Бодай росло – не боліла
Голівонька і все тіло, –
Отцю, матці на втішеньку,
Добрим людям на службу” (О. Ветухов, 1892).

У колискових, і українських зокрема, особлива увага приділяється засудженню пороків і спрямуванню дитини на засвоєння бажаних якостей:

А-а, коточок, украв у баби клубочок,
Да поніс Галі, положив на лаві,
Стала Галя kota бити,
Не вчись, коте, красти, да учись робити.

Головний герой більшості українських, білоруських і російських колискових – кіт, котик, колись – майстер на всі руки, приклад працьовитості та господарювання. Немає такої роботи, яка була б йому не під силу, стверджує колискова:

Ой ти, коте рябку,
Ти вимети хатку... (вар.: “Ти скопай нам грядку”)
А ти, коте сірий,
Та вимети сіни...
А ти, котик рудько,
Та витопи грубку,
А ти, котик чорний,
Та сідай у човен,
Лови рибки повен...

Він пасе корову і косить сіно, ходить на “торжок” і дивиться за дітьми, робить безліч необхідних справ, а дитина, слідкуючи за мандрами смугастого (чорного, сірого) штукаря, не тільки ознайомлюється з переліком потрібних хатніх робіт, але й отримує позитивну установку на їх виконання, засвоює фундаментальну соціальну цінність. Не випадково, що горяни про нікчемну людину кажуть: “Мабуть, мати не співала над його колискою”.

Як і слов'янські матері, африканські жінки співають своїм дітям колискові. Проте, як зазначає етнолог Марина Бутовська, зміст цих пісень інший. Під час експедиції до північної Танзанії (2007) вона досліджувала колискові пісні східно-африканського народу датога. Співаючи, туземка перераховує всі труднощі, з якими вона зіткнулася, доки ходила вагітною, і хвилювання про долю дитини. Вона розповідає, як ходить для неї кожен день за водою, доїть зебру і готує їжу сім'ї, а її оберігає від небезпеки і дбає, щоб вона здобула більше худоби, коли виросте. Вона співає, що поки не нарікає на чоловіка і його рідню, він її не б'є і ставиться до неї добре, і вона сподівається, що син також буде поводитися доброчинно в дорослому житті та буде пам'ятати, як мати

підкувалася про нього і любила. Таким чином, мати дає установку про те, яким є батько дитини. Якщо жінка нарікає на чоловіка, її скарга спрямована на те, щоб пристидити його й примусити поводитись адекватно. А оскільки докір висловлюється в колисковій, то він вже не може розглядатися як пряме звинувачення на адресу чоловіка і не може слугувати (офіційно) приводом для чоловічого невдоволення. Специфіка датовських колискових ще й у тому, що вони є індивідуальними й створюються для кожної дитини окремо. Не існує двох однакових колискових.

Ще однією з найважливіших форм етнопедагогічного втручання в життя немовляти є традиційна форма сповивання, яка може сприяти або навпаки на тривалий час затримати розвиток рухової активності дитини. Так, у яванців і пенджабців дітей майже не сповивають. Протилежний по суті принцип сповивання дітей в Лівані, де й зараз поширені традиційні колиски-качалки певної конструкції. Немовля в ній настільки туго сповите, що не може поворухнути ані рукою, ані ногою. Замотаний у довгу смугу тканини (кафулія), малюк нагадує пакет. Більше того, спеціальною стрічкою дитину прикріплюють до плоского дна колиски. Таке пристосування дає змогу надовго залишати дитину без нагляду. Навіть зараз так можуть сповивати дітей до 12 місяців.

На етнічну специфіку рухової активності в цей період активно впливає також спосіб носіння дітей. Крім звичного для нашої культури способу носіння на руках біля грудей, досить поширеним є носіння на стегні (яванці, індійці-пахарі та ін.), на спині (корейці, іфугао), на животі в позі жабеняти (сінгали Шрі-Ланки) та ін. У деяких народів (зокрема, таджиків) у традиційній системі виховання було чітко розписано, коли й яким способом треба носити дітей. Ці правила діють і зараз.

На формування соціально опосередкованої діяльності значною мірою впливають також традиційні уявлення про норми поведінки з новонародженою дитиною. Європейська культурна традиція виходить з того, що максимально суворої дисципліни потребують молодші діти, тоді як з віком, чим більш дорослими вони стають, тим слабшими мають бути й міри впливу на них, дедалі більшої самостійності належить надавати їм. Дуже суворим, аж до покарання, є виховання в багатьох ісламських народів, зокрема турків, персів, афганців, курдів. Так, за спостереженнями дослідників, в перші місяці життя афганські батьки взагалі не сприймають дитину як живу істоту: ставлення матері до немовляти дуже байдуже, принаймні зовні, а що стосується батька, то він тривалий час не відчуває до дитини жодних теплих почуттів, а лише байдужість і роздратування тими незручностями і обмеженнями, які спричинила поява новонародженого. Характерне таке спостереження етнографів у Туреччині: коли дитина падає й розбиває коліно чи голову, батьки на це майже не реагують, а міри вживають тільки в разі серйозних травм, що загрожують життю. Ставлення батьків до своїх чад змінюється лише з часом і дуже повільно: спочатку мати стає дедалі лагідні-

шою до дитини, потім – коли малюк вже починає ходити – виникає почуття прихильності й у батька.

Деякі, як наприклад, племена чагга (Африка), нгадха (Індонезія) та квомба (Нова Гвінея), застосовують грубі, іноді садистські, покарання для дітей. Так, наприклад, у чазі малюків для покарання садять у клунок з пекучою кропивою та з відразливими тваринами. Цей клунок вішають над вогнищем, щоб дитина дихала цим димом. У нгадсі неслухняних дітей б'ють батогами, за повільність їх прив'язують на цілий день, а за крадіжку – зв'язують руки за спиною. Дитина має спати роздягнутою та неприкритою, якщо вона не хоче принести воду, дрова чи харч для тварин. У той же час в матеріалах з дослідження культур є й інша крайність: культури, в яких не спостерігається фізичне покарання дітей. Це стосується, наприклад, африканських племен шилук і вадирики та північно-американських інuitів.

З іншого боку, в традиціях деяких народів обов'язковим є пестування дитини вже з перших днів її життя. В племенах манус, арапеш і багатьох інших, за одностайним визнанням дослідників, мати в перші місяці – “раба дитини”. Вона не залишає її ні на секунду і в будь-який момент готова дати їй їсти, пити, захистити і зігріти. Коли мати спить, дитина поруч з нею і завжди відчуває материнське тепло – як у переносному, так і в прямому значенні. Плач чи крик немовляти – це трагедія для матері, й вона намагається не допустити їх.

Тепле тіло матері, її лагідний голос, постійні пестощі й ігри – усе це, за М. Мід, дає дитині відчуття повної безпеки, сприяє її фізичному і психічному розвитку, накладає на них певний відбиток. На думку дослідниці, агресивність виникає у результаті нестачі турботи та любові, а увага та надійність призводять до появи доброзичливості. Для підтвердження цього висновку М. Мід використала порівняльний опис результатів соціалізації в різних племенах. Так, культура племені мундугуморів вирізняється насиллям і агресивністю, зокрема і суровим ставленням до дітей, що зумовлює появу в них агресивних і ворожих якостей характеру. На противагу турботливості, підтримка, створення атмосфери безпеки, що притаманні культурі племені арапешів, призводять до появи в дітей таких якостей як доброзичливість, лагідність, сприйнятливості.

Японці, малайці, сінгали також надають малюкам щонайбільше свободи, майже не карають їх і не обмежують. Дисципліна, і вельми сувора, започатковується тут пізніше, в міру того, як дитина виростає і за своєю норми й правила поведінки дорослих членів суспільства. Порівняння цих двох основних стратегій виховання, а також розгляд співвідношення заохочень і обмежень у них має велике значення для розуміння формування соціально опосередкованої діяльності в суспільстві та її специфіки.

Німецький етолог Іреніус Ейбл-Ейбесфільд вказав на те, що ставлення представників різних культур до агресивності та до власних дітей

виступає провідним чинником розвитку агресивності в дітей. Для підтвердження цього висновку дослідник проаналізував особливості ставлення до дітей у войовничих і миролюбних африканських, південноамериканських та океанських племенах з різними культурами. Позитивне ставлення до власних дітей, любов і ласку було помічено в миролюбному африканському племені коса та у войовничому південноамериканському племені яномамі. У результаті проведеного експерименту було з'ясовано, що південноамериканські діти виростають агресивнішими у порівнянні з африканськими дітьми, які не вирізняються агресивністю.

Американський антрополог Рональд Ронер на основі етнологічних даних висунув концепцію батьківського прийняття/неприйняття, за допомогою якої він намагався пояснити і передбачити наслідки батьківського прийняття (позитивного ставлення) та неприйняття (негативного ставлення) для поведінкового, емоційного і когнітивного розвитку дитини. Дослідник виокремив три типи можливого ставлення батьків до дитини, які неоднаковою мірою характеризують культури і взаємопов'язані з іншими вимірами батьківської поведінки:

- розуміння, тепле ставлення і любов;
- ворожість і агресія;
- індіферентність.

Кожна суспільно-економічна формація породжує відповідну стратегію виховання, яка ґрунтується на моральних, релігійних, соціальних засадах суспільства, що зумовлюють пріоритетність дисциплінуючого чи активізуючого впливу на дитину. За цим критерієм російський антрополог Ігор Кон виокремив такі типи суспільств:

- суспільства, яким властива слабка дисципліна в ранньому і пізньому дитинстві;
- суспільства, що відзначаються суворою дисципліною в ранньому і пізньому дитинстві;
- суспільства, у яких на етапі раннього дитинства дисципліна сувора, пізнього – слабка;
- суспільства, у яких раннє дитинство характеризує слабка дисципліна, пізнє – сувора.

Європейську модель виховання І. Кон відніс до третього типу, якому властиве суворе дисциплінуюче виховання в ранньому дитинстві та поступове послаблення контролю.

На все подальше життя – як на фізичні його аспекти, так і на суто психологічні – впливали різноманітні деформації тіла, поширені в різних етнічних групах. Так, добре відомі деформації черепа, якому залежно від традиційних уподобань ще в ранньому дитинстві надавалася певна форма. Зокрема, у таджиків і дагестанців красивою вважалася кругла голова й існували спеціальні пристрої для втілення цих уподобань. У таджиків для цього слугувала традиційна колиска – “гавора”, у верхній частині заповненого просом тюфячка якої, тобто там, де міс-

титься голова дитини, робили спеціальне заглиблення. Це надавало їй круглої, брахіцефальної форми. У дагестанців такої мети досягали за допомогою спеціальної шкіряної пов'язки (зараз її роблять із тканини). Голову новонародженого перев'язували по чолю такою пов'язкою і носили до 1-2 років.

Плоска форма черепа була поширеною в Лівані, що, як вважається, було пов'язано з тугим сповиванням і нерухомістю голови, постійним лежанням на спині. У деяких народів Меланезії перевага надавалася конусоподібній формі голови. Так, у південній частині острова Малекула для цього використовували чорну фарбу з обпаленого плода дерева "нааі молеї", якою фарбували голову дитини, плетену конічну шапочку і мотузку з кори дерева "німангар". Практично одразу після пологів підрибнювали паростки певного сорту банана і цією масою обмазували голову дитини для більш щільного прилягання шапочки, потім зверху натягали шапку й туго обв'язували її мотузкою. На жаль, інформація про те, як довго дитина підлягала цій процедурі, відсутня.

Крім деформації черепа у деяких народів практикувалася деформація ніг. Вона могла бути мимовільною (як, наприклад, у немовлят в Корей через постійне носіння дітей на спині) або спрямованою (як у дівчат деяких східних країн в зв'язку з уявленнями про маленьку жіночу ніжку як ідеал краси).

Тема "доробляння" недосконалого дитячого тіла представлена і в українській ритуально-обрядовій практиці. Тіло дитини після народження в народній традиції вважали м'яким, недоробленим, його "доліплювали", заокруглюючи голівку, виправляючи носик і вушка, вирівнюючи ротик, ручки і ніжки, "правили". Уповивали дитину зокрема і для того, аби надати тілові правильних, себто функціональних форм – дієздатних рук, ніг і статевих органів. Увага до тіла загострювалася на всіх вікових етапах. У дитячому віці допильновувався правильний розвиток не тільки форм, але й моторики тіла (втім, форма і дія розглядалися як взаємопов'язані).

У більшості народів світу дітям уже в ранньому віці проколювали вуха (особливо, дівчаткам). У деяких етнічних груп, зокрема у давлатзаєв і пуштунів Пактії (Афганістан) ця операція супроводжувалася обов'язковим проколюванням і крил носу (для носіння прикрас пізніше, коли діти підростали). До пізніших трансформацій власного тіла належать обряди обрізання, дефлорації, татуювання та ін., досить поширені в певних культурах.

Способи сповивання, носіння, деформацій тіла та існуючі традиційні уявлення про фізичний і психічний розвиток дитини позначилися на формуванні діяльності, опосередкованої різними формами рухової активності. В результаті з розвитку дитини могли випадати певні етапи (як, наприклад, повзунковий період у яванців) або формувалися рухові навички та вміння, нехарактерні для дітей інших етносів (так, діти-

манус грудного віку вже можуть плавати; у монголів дітей у 1,5-2 роки вже саджають на коня і вони набувають навичок верхової їзди тощо).

Більше того, навіть формування такої рухової активності, якої не минають діти жодної культури (наприклад, ходіння), має етнічну специфіку залежно від певних народних уявлень. Так, є культури, у яких розвиток навичок ходіння активно стимулюється дорослими (для цього в різних культурах використовують свої, іноді дуже своєрідні прийоми і пристрої); є культури, у яких до формування цих навичок ставляться індиферентно, вважаючи, що, коли дитина сама набуде необхідних сил, тоді це вміння і сформується; у деяких культурах активно перешкоджають формуванню цих навичок до певного терміну (зокрема, згідно з традиційною японською системою виховання, діти не повинні вчитися ходити до року і мати повинна припиняти будь-які спроби дитини в цьому напрямку, бо це небезпечно. І тільки зараз популярні журнали провадять роз'яснювальну роботу серед жінок, привчаючи їх до думки, що дітей можна і потрібно вчити ходінню раніше).

Засоби пересування матері з дитиною, змінюються в залежності від клімату: у великому клунку на спині (ескімоси в Арктиці) чи на стегні в широкому поясі (пігмеї в Конго). Сучасні результати дослідження умов виникнення й значення зв'язку між матір'ю та дитиною для розвитку особистості, а особливо, у подальшій властивості бути пов'язаним з матір'ю, вказують на те, що традиційні культури краще відповідають фізичним потребам новонародженого, ніж ті, які мають місце в сучасних індустріальних суспільствах.

Українське народне дитинознавство найбільшу увагу приділяє характеристиці дітей від народження до 4-5 років. Про новонароджену дитину кажуть "пискля", "народженняточко". Назви кількомісячної дитини характеризують її дії як здобутки розвитку. Дитина, яка емоційно спілкується з дорослим, – "сміюн", "плакса"; починає сидіти і повзати, – "сидун", "плазун", "лазуночка"; ходить, – "дибун", "ходун"; вчиться говорити, – "сокотун", "белькотун", "воркота"; має успіхи в оволодінні мовою, – "щебетун", "цвіркотун"; повільно вчиться говорити, – "мовчун". Уже в цьому віці звертали увагу на індивідуальні особливості дітей: швидка дитина – "бігунець", голосна – "зіпун", любить хвалитися – "хвастунець". Дворічну дитину називають "стрижак", "друга каша", "друге літо", її як індивідуальність характеризують словами "балакуча", "ника", "понура", "тихоня". На третьому році життя: "третяки", "третє літо", "гулячки", бо допитливість і активність у пізнанні світу є головною ознакою цього віку. Чотирирічна дитина – "четвертак", "четверте літо", "четверта каша", її рухливість і самостійність позначають назвами "метунець", "шмиглик" та ін. П'ятирічна дитина – "п'ятак", "п'ятиліток", "підпасок" (готується допомагати старшим дітям по господарству, виявляє інтерес до праці). Усе це свідчить про те, що народ емпірично дійшов висновку про вирішальну роль раннього дитинства у формуванні особистості.

ОБРИЗНЯ: ВІКОВА ПОСВЯТА ЧИ СИМВОЛ ЕТНОКОНСОЛІДАЦІЇ?

Обрізання – це віра, врізана в плоть.

Генріх Гейне

Одним із традиційних сюжетів етнографії є тілесні обряди та ритуали, через які суспільство оформляє настання статевої й соціальної зрілості підлітків і які часто включають ті чи інші операції на геніталіях, особливо у хлопчиків. Поняття “обрізання” слід розуміти як збірне поняття, що охоплює оперативне втручання різної ступені складності в статеві органи дівчат та хлопчиків. Мотиви цього містяться в культурних традиціях. Втручання, в залежності від культури, можуть бути від малих ушкоджень до складних оперативних змін, які в окремих випадках призводять до каліцтв, наприклад при дефлорації дівчат.

За даними “Етнографічного атласу” Джорджа Мердока, такі операції практикуються в 10 % усіх обстежених суспільств, найчастіше у народів Африки, Австралії та Океанії. У одних народів хлопчиків піддають обрізанню (кругове вирізування крайньої плоти – циркумцизія), у інших – супергінізації (надрізування передньої частини крайньої плоти без її видалення).

Ініціація означає, що хлопець стає чоловіком, звідси – підвищена увага до його чоловічого ества. Проте далі у дослідників починаються суперечки. З. Фройд та інші прибічники психоаналізу вважають обрізання символічною заміною кастрації, спрямованої на запобігання інцесту і збереження сексуальних прав батька. М. Мід убачає в обрізанні засіб психологічного вивільнення хлопчика з-під впливу матері, симво-

лічний вододіл між дитинством, коли малюк перебував під опікою жінок, і дорослістю, коли він, підрісши, вступає у світ чоловіків.

Інші етнологи пояснюють чоловічі ініціації необхідністю утвердження особливого чоловічого статусу й підтримання групової солідарності чоловіків на противагу жіночому началу. Також учені намагаються пов'язати ритуальне обрізання з процесом статевої ідентифікації хлопчика. Видаляючи крайню плоть, яка символічно розглядається як жіночий рудимент (подібно до того, як клітор у дівчаток вважається чоловічим елементом), дорослі чоловіки “рятують” хлопчика від статевої невідзначеності й у цьому розумінні саме вони, а не мати, роблять його чоловічиною, даючи йому відповідну статеву й сексуальну ідентичність – віднині він належить до товариства чоловіків. “Обрізання, – зазначає сучасний філософ Георгій Гачев – це подолання андрогінності, споконвічної цілісності чоловіка, першого Адама, – і посилення в нього частковості, половинчастості, статі, чистого мужчини, який сам по собі існувати не може, а потребує доповнення іншою половиною, щоби скласти й знову утворити єдину плоть”.

Обряд обрізання крайньої плоти статевих органів у хлопчиків в іудаїзмі здійснюється на восьмий день після народження малюка і засвідчує етноконфесійну належність та ознаку завіту між Ягве і обраним ним народом; в ісламі постає важливим елементом конфесійної ідентифікації, але здійснюється над підлітками. Обрізання крайньої плоти застосовується також у деяких племенах Африки, Австралії та Океанії.

Відрізування клітора, яке проводиться часто за допомогою бритви або уламка скла, практикується в основному в африканських, а також у деяких азійських країнах. В основному цій операції підлягають дівчатка у віці від 4 до 12 років, але іноді й немовлята. Мусульманські богослови також рекомендують робити жінкам обрізання. Так, зокрема авторитетний шейх аль-Іслам Ібн Таймій у своїх тлумаченнях навіть конкретизує, що жінкам потрібно обрізати верхню частину шкіри над піхвою, що нагадує “гребінь півня”.

Переповідають, начеб посланник Аллаха сказав жінці, що робить обрізання: “Залишайте трохи виставленим, і не впадайте в крайність при обрізанні. Це робить її обличчя більш яскравим і так їй буде більш приємно з чоловіком”. Мета обрізання чоловіка полягає в тому, щоб зробити його чистим від скверни, яка може збиратися під крайньою плоттю. Але мета обрізання жінок полягає в тому, щоб регулювати їх бажання, адже, якщо жінка не обрізана, її бажання буде сильним. Ось чому слова “О, сине необрізаної жінки!” вживаються як образа, тому що у необрізаної жінки нестримне бажання.

Як зазначає шейх аль-Іслам Ібн Таймій, “аморальне поведіння, більш поширене серед жінок монголів і франків (європейок), а не серед мусульманок. Якщо обрізання занадто надмірне, то бажання послаблюється зовсім, а це неприємно і для чоловіків, але якщо це обрізається, не йдучи при цьому в крайності, мета – помірності бажання – буде досяг-

нута. І Аллах знає краще". Для чоловіків ісламські традиції приписують обрізати шкіру на кінчику пеніса, доки повністю не оголиться голівка статевого члена. У випадку з жінками це означає обрізати шкіру, яка нагадує гребінь півня над піхвою, між двома статевими губами, але повинна залишатися основа, як "кісточка фініка".

За логікою Азізи Хусейн (Aziza Hussein), єгипетського експерта з планування сім'ї і засновника Єгипетського товариства із запобігання шкідливих для жінок і дітей практик, еволюція обрізання жіночих геніталій виглядає приблизно так. Перша передумова: ця практика довго служила чоловікам, оскільки вона надавала їм жінок, з якими вони одружуються, до яких вони не мають сексуального інтересу, чи які є непривабливими, і яких вони, водночас, хочуть зробити недоступними для будь-якого іншого чоловіка – така собі безпечна, хоча і пошкоджена частина власності. Наступною була раціоналізація/віра, що з жодною дівчиною чи жінкою, яка не пройшла такої процедури, не можна одружуватися. На цій стадії саме жінки, а не чоловіки, можуть бути тими, хто змушує до такої практики, освячуючи її і надаючи їй повноважень в межах певної культури. Проте, на думку А. Хусейн, це не заперечує того, що саму процедуру винайшли від імені чоловіків, а жінки воліють радше її уникати.

Обрізання серед чоловічої статі практикувалось ще в стародавньому Єгипті, до того, як воно було введено у євреїв, як частина Божого заповіту з Авраомом, як це записано в книзі Буття 17:11-13: "І будете ви обрізані на тілі крайньої плоті вашої, і стане це знаком заповіту поміж Мною й поміж вами. А кожен чоловічої статі восьмиденний у вас буде обрізаний у всіх ваших поколіннях, як народжений дому, так і куплений за срібло з-поміж чужоплемінних, що він не з потомства твого. Щодо обрізання, – нехай буде обрізаний уроджений дому твого й куплений за срібло твоє, – і буде Мій заповіт на вашім тілі заповітом вічним".

З наказу Бога очевидно, що обрізання усвідомлювалося не як звичайний обряд, а обряд священного значення, оскільки він набув божественної легітимації. Обрізання крайньої плоті розглядається як знамення заповіту між Богом та ізраїльським народом. Однак чому саме обрізання заповідалося біблійному Аврааму як символ знамення взаємовідносин між Богом й Ізраїлем? Відповіді на поставлене запитання знайти в старозавітній Біблії неможливо.

Наказуючи Авраамові та його нащадкам обов'язково обрізувати крайню плоть усіх осіб чоловічої статі, Бог при цьому підкреслює: "необрізаний чоловічої статі, що не буде обрізаний на тілі своєї крайньої плоті, такого викорінити з його народу..." [Бут. 17:14]. Ці слова порушують питання про обрізання як про міру гідності та священної чистоти простору ізраїльської спільноти. Необрізана людина не може перебувати всередині священного народу, гідність якого визначається здійсненням зазначеного обряду, оскільки сам обряд набув сакрального характеру. Таким чином, обрізання цілком правомірно розглядати як ме-

жу допустимості до соціокультурного середовища, яке йменується священним Ізраїлем.

У цьому сенсі цікавим є такий епізод, наведений у “Книзі Буття”. Гамор, правитель міста Сихема землі Ханаанської, запропонував “синам Іакова” породичатися, укласти спільні шлюби та спільно жити на одній землі. Однак обов’язковою умовою на цю пропозицію ізраїльтяни висунули обов’язкове обрізання всіх осіб чоловічої статі.

“Ми тільки за те прихилимось до вас, коли ви станете, як ми, – щоб у вас був обрізаний кожний чоловічої статі. І дамо вам своїх дочок, а ваших дочок візьмемо собі, й осядемось із вами, і станемо одним народом” [1, Бут. 34:15-16]. Очевидно, що обрізання було одним з найважливіших факторів етнічної самосвідомості (“будете, як ми”) й етнічної консолідації (“станемо одним народом”).

Чому “сини Іакова” відмовилися прийняти у своє середовище необрізаних чужоземців? Відповідь на поставлене запитання звучить у фразі “бо то ганьба для нас” [Бут. 34:14]. Значить, у самосвідомості Ізраїлю обрізання розглядається як священна норма етнічної самоідентифікації, межа, яка відділяє цей народ від усіх інших народів, межа самовизначення священного від мирського. Висунута Гаморові вимога обрізати всю чоловічу стать є пропозицією ввійти не просто до іншого етнічного середовища, але й до середовища сакрального простору. Попередження Гамора про те, що в разі відмови виконати названу вимогу “сини Ізраїлю” підуть [Бут. 34:17], слід вважати спробою уникнути вторгнення недостойного до священного середовища. Породичатися з необрізаним означало б для Ізраїлю порушення божественної волі, позбавлення статусу богообраності, а значить, й покровительства Бога.

Обрізанню піддаються єврейські немовлята чоловічої статі на восьмий день після народження, однак обряд може відбуватися над чоловіками будь-якого віку. Обрізання є обов’язковою частиною процесу переходу в іудаїзм.

Існують різні пояснення того, чому обрізання роблять на восьмий день. Тижня зазвичай досить для того, щоб визначити, наскільки здоровий новонароджений, щоб піддатися обрізанню без небезпеки для здоров’я. Талмуд пояснює це тим, що за тиждень мати зможе фізично відновитися, щоб взяти повноцінну участь у цій радісній події. Існує і більш піднесене пояснення. Вісім днів дані для того, щоб дитина прожила суботу, долучилася до її святості і була готова долучитися до святості обрізання.

Єврейська традиція вимагає здійснити обрізання до заходу сонця. Стародавні книжники рекомендували робити обрізання рано вранці, оскільки той, хто чинить так, показує тим самим своє прагнення скоріше виконати заповідь, не відкладаючи її без необхідності. Традиційно обрізання роблять у синагозі після ранкової молитви. На честь цієї події день вважається святковим, що відбивається і на літургії. Однак, в даний час в Ізраїлі обряд відбувається здебільшого вдома у присутності

десяти чоловіків старше 13 років, які символічно представляють собою ізраїльську громаду.

Хоча обрізання може здійснити будь-який єврей (а за відсутності чоловіків також і жінка), його доручають, як правило, спеціально навчений людині (моелю), що має медичну підготовку, або звичайному хірургу, який робить обрізання в лікарні у присутності рабина. При традиційному обрізанні використовуються лише найпростіші інструменти. Зазвичай моель оперує лезом, заточеним з обох сторін, оскільки хвилюючись, він може почати різати не тим боком. Моель відсікає крайню плоть гострою бритвою по всьому колу, розриває внутрішній слизовий листок крайньої плоти, відсмоктує (раніше ротом, останнім часом за допомогою спеціальної трубки) і випльовує кров, після чого весь статевий орган обсипається товстим шаром дрібно перетертого порошку пережиганого дерева або так званого пудером (лікоподієм, *semen lycopodii*).

По завершенні процедури обрізання усі вітають щасливих батьків і бажають: “Як увійшов він у союз, то хай він прийде до Тори, одруження і добрих справ”. Під час церемонії прилучення новонародженого до союзу праотця Авраама хлопчиків дають традиційне єврейське ім'я.

У повсякденній релігійній практиці часто спостерігається картина захопленості людьми формальним виконанням обряду, що виражається в суттєвому розриві між зовнішньо-ритуальною та внутрішньо-духовною сторонами релігії. У такому разі порушується повнота релігійного благочестя, яка передбачає гармонію ритуалу й моральності. Саме тому ідеологія монотеїстичних релігій прагне утвердити у свідомості людей не лише ритуальне, але й моральне ставлення до Бога в любові та через любов до нього.

Ціннісний погляд на обрізання в Старому Завіті надалі був переглянутий у новозавітних текстах послання апостола Павла. Актуальність проблеми обрізання в ранньому християнстві зумовлювалася необхідністю консолідації християн, які являли собою різне етнокультурне середовище. Однак цьому процесові перешкоджала вимога християн, вихідців з іудейського середовища, щодо язичників неухильно дотримуватися старозавітного Закону, зокрема й обрізання крайньої плоти.

У книзі “Дії святих апостолів” ідеться про те, що деякі іудео-християни стали навчати, що спасіння неможливе поза обрізанням “за обрядом Мойсеевим” [Дії. 15:1]. На зібрання християн ієрусалимської церкви, куди спеціально пішли апостол Павло з Варнавою, окремі її представники вимагали обов'язкового обрізання християн з язичників [1, Дії. 15:4-5]. Докоряли іудео-християни за спілкування з необрізаними християно-язичниками й апостола Петра [Дії. 11:1-3]. Однак для язичників обрізання зовсім не мало ніякої цінності, водночас для іудеїв воно було священним обов'язком.

Апостол Петро стверджував ідею очищення сердець необрізаних язичників через віру, яка нівелює розбіжності між ними й обрізаними іудеями [Дії. 15:9]. У “Посланні до галатів” апостола Павла десакраліза-

ція старозавітного обрізання здійснюється на христологічній основі. У біблійських текстах підкреслюється, що “сили не мають у Христі Ісусі ні обрізання, ані необрізання, – але віра, що чинна любов’ю” [Гал. 5:6].

Серед більшості християн обрізання не має релігійного значення, але воно не є забороненим. Християни звільнені від необхідності обрізання викупною жертвою Ісуса Христа, як про це говорили апостоли Петро (Дії 15:10) і Павло у посланнях до римлян (Рим. 4:9-12) та ефесян (Еф. 2:14-18). Єдиним виключенням є християни-копти в Єгипті та Ефіопії, де роблять обрізання дітям перед хрещенням.

У мусульман обрізання не вимагається, а йде від прикладу пророка Мухаммеда, що, як вважають, був нащадком Кедара, сина Ізмаїла, що був старшим сином Авраама. В Корані обрізання не згадується, але є безліч хадисів (переказів) про його необхідність. Повіdomляється, що хтось прийшов до пророка Мухаммеда і сказав: “Я прийняв іслам”. Тоді пророк наказав цій людині: “Скинь волосся невіри (тобто поголи голову) і зроби обрізання”. Більшість сучасних вчених-богословів сходяться на тому, що робити обрізання дитині потрібно до досягнення статевої зрілості, коли він стає мукалафом (повнолітнім).

В даний час обрізання у народів, що традиційно сповідують іслам, є обрядодією, терміни проведення котрої варіюються. Так, наприклад, турки традиційно роблять обрізання хлопчикам 8-13 років, перси – 3-4-річним, мусульмани Малайського архіпелагу – 10-13-річним, араби міські – на 5-6 році, сільські – на 12-14 році. У багатьох під-Сахарських племен Африки обрізання є важливим ритуалом посвячення підлітків і має подвійну мету: як перевірка сміливості та витривалості, і як видима ознака того, що дитина стала чоловіком.

У наш час обрізання часто проводять з гігієнічною метою у немовлят, а також при необхідності усунення вроджених вродливостей. Медичне значення цієї операції (за виключенням вродливостей) не є безсумнівним. З одного боку, є деякі вказівки, що це зменшує ймовірність раку пеніса в подальшому житті, а також менший ризик раку шийки матки у жінок, що живуть статевим життям з обрізаними партнерами. Урологи стверджують, що обрізані чоловіки менше хворіють на інфекційні хвороби сечових органів, а також мають менший ризик зараження венеричними хворобами. З іншого боку, педіатри вважають, що безпосередній ризик цієї операції набагато перевищує можливі позитивні наслідки в майбутньому. Батьки приймають рішення про обрізання своєї дитини, виходячи з емоційних, соціальних, релігійних та медичних міркувань.

У сучасному західному світі обрізання практикується усюди. Зазвичай ця процедура здійснюється лікарем у лікарні з дозволу батьків. Отже, людина, яка піддається обрізанню, не має права голосу під час прийняття цього рішення. Навіщо взагалі видаляють клаптик шкіри, що прикриває головку пеніса новонароджених хлопчиків, невідомо. Етнічні євреї, навіть ті, що відмовилися від традиційної віри й обрядів,

роблять це, скоріше за все, для того щоб втішити своїх батьків або зберегти сімейну чи етнічну традицію, або з міркувань гігієни (хоча необрізана людина може бути такою ж чистою, як і обрізана).

Більшість молодих сімейних пар сумніваються у необхідності нанесення цього традиційного каліцтва, вирішуючи зачекати до того моменту, коли їхні сини підростуть і зможуть самі вирішувати, видаляти їм крайню плоть чи ні. Вони уникають дискусій про красу чи потворність обрізаного члена в порівнянні з необрізаним, оскільки краса – поняття суб'єктивне.

За даними дослідження, проведеного в рамках програми Національного огляду здоров'я і громадського життя США, популярність чоловічого обрізання в країні досягла рекордно низької оцінки. У 60-і роки минулого століття обрізання крайньої плоти, рекомендоване з гігієнічних міркувань, проводилося майже 90% американських дітей чоловічої статі. Однак, за даними на 2004 рік, загалом по США обрізанню піддалися всього 57% новонароджених хлопчиків, а в деяких штатах цей показник опустився нижче 50%. Як зазначають експерти, така зміна переваг багато в чому пояснюється припливом мігрантів з Латинської Америки й Азії, де обрізання не практикується. Так, його популярність значно нижче на Заході країни, де число прибульців із цих регіонів особливо велике. Незважаючи на різке падіння популярності обрізання, воно як і раніше залишається найбільш затребуваною хірургічною операцією в США. Низка американських лікарів думають, що відсутність крайньої плоти знижує ймовірність захворювань, які передаються статевим шляхом, і раку пеніса. Втім, у зв'язку з недоліком достовірних наукових доказів цих ефектів Американська медична асоціація виключила обрізання зі списку рекомендованих процедур ще в 1999 році.

Проте магічно та реально тільки обрізання підтверджує в деяких культурах повноліття. Це означає, що необрізані не мають правового, соціального та господарського статусу.

ІНІЦІАЦІЇ ДОРΟΣЛІШАННЯ: РИТУАЛЬНІСТЬ І ВІРТУАЛЬНІСТЬ



*Малоприємно займатися еротичними іграми на батьківському ложі.
Теодор Ван Герен*

Ініціаціями за віковою ознакою в науковій літературі прийнято називати обряди, які здійснюються в певному віці та закріплюють за індивідом новий соціальний статус (немовля – дитина – підліток – юнак – і т. ін.).

Згідно з міркуваннями фламандського дослідника Арнольда ван Геннепа, який вбачав в ініціаційних обрядах один з випадків *обрядів переходу*, вони мають три стадії:

- *прелімінарна* – відділення індивіда від попереднього стану,
- *лімінарна* – проміжний стан,
- *постлімінарна* – включення до нового стану.

Мета обрядів переходу – дати можливість індивіду перейти від однієї соціальної позиції до іншої. Тут важливо зазначити, що поділ життєвого шляху на відрізки “раннє дитинство”, “дитинство” та “юність”, зазвичай прийнятий в психології й педагогії розвитку, в традиційних культурах переймається, але модифікується у відповідності з етнопедагогічними цілями відрізків часу, пов’язаних із цими поняттями.

Період дитячості й раннього дитинства охоплює період від народження до 2-х років життя. Через те що в традиційних культурах дітей годують груддю до віку, коли вони починають ходити, то 2-3-річні діти не сприймаються нами як “груднички”. Через значення цього періоду

для дитини з точки зору певної культури, – народження, а також вагітність є релевантними по відношенню до виховання.

“Дитинство” охоплює довгий період часу: від самотійного ходіння (близько 2-х років) до настання статевої зрілості (11-15 років). Таким чином, поняття охоплює поділ на “раннє дитинство” до початку “отроцтва” в розумінні сучасних психології та педагогіки розвитку. Ця розмитість різних періодів часу проявляється як необхідна умова для того, щоб урахувати неточні з точки зору науки про виховання дані в монографіях про народознавство. Це відбувається, коли враховуються чітко окреслені етапи розвитку дитини (початок ходіння, статевая зрілість).

Юність охоплює, для порівняння, період часу від статевої зрілості до настання повноліття. Обидва відрізки часу – початок і кінець – добре проглядаються. І все ж таки ці відрізки часу дуже змінюються у зв'язку з культурою й статевим вихованням. У дівчат фаза зростання настає раніше, ніж у хлопчиків. У деяких давніх культурах немає постпубертативного відрізка часу, який характеризує юність, бо із закінченням пубертативності й наступного за нею періоду повноліття не настає рубіжний рівень.

Якщо дивитися на проміжок часу від статевого дозрівання до вступу до шлюбу на матеріалі культур, то спостерігається розбіжність, яка досягає, як правило, від кількох місяців до кількох років. Якщо порівнювати з однаковими чи подібними критеріями період юнацтва в нашому сучасному суспільстві, то ця фаза юнацтва, яка охоплює в традиційних культурах максимум кілька років, збільшується до 10 років у нас, з точки зору першого власного досвіду як критерію фактичної самотійності.

Настання статевої зрілості оцінюється в традиційних культурах, як правило, позитивно та святкується відкрито. У племені вадірікі, наприклад, менструація дівчат супроводжується співами матері; у племені зулу хлопчики отримують від батька спис як знак мужності. Існують певні звичаї, при яких, наприклад, жіночі ознаки втрати цноти під час менструації вивішуються та обдаровуються. У деяких культурах наявні нечисленні приклади, які не оцінюють настання статевої зрілості ні позитивно, ні негативно. Також статевая зрілість має специфічні за статевими ознаками наслідки. У деяких культурах дівчина може вийти заміж одразу ж після настання менструації, наприклад у пігмеїв. Наслідком є те, що тут відсутній вік юнаків або він триває декілька місяців, бо із заміжжям дівчина стає дорослою.

У хлопчиків вік одруження значно вищий, до того ж, на відміну від дівчат, вони самі визначають статеву зрілість. У юнаків тут проявляються різні критерії з точки зору культури. У давніх культурах, наприклад у ескімосів або пігмеїв, юнак повинен на доказ здатності одружитися вбити великого звіра: антилопу – у конголезьких пігмеїв або тюленя – в ескімосів. З весіллям пов'язаний так званий “викуп”, який повинен зробити наречений.

Секс – один із маркерів соціальної дорослості для сучасного підлітка, причому один із найбільш доступних, і саме це робить його таким привабливим. У більшості країн закон визначає так званий вік сексуальної згоди, хоча закони більш лояльні до стосунків між однолітками. У Норвегії коханців не можна обвинуватити, якщо вони на одному щаблі “за віком і розвитком”. В Австрії й Португалії можна офіційно мати секс із 14 років, але якщо одному з дітей уже стукнуло 16, його звинуватять у тому, що він скористався незрілістю і наївністю партнера. У Німеччині тинейджери цілком законно можуть віддаватися сексуальним утіхам із 14 років. Правда, якщо один із партнерів переступив за 18-річну межу, то краще йому задивлятися на тих, кому за 16, інакше звинуватять у примусі та використанні ситуації. У сексуально передовій Голландії вік згоди – 12 років. Цікаво, що, за результатами національного опитування учнівської молоді 2010 року, середній вік початку статевого життя у підлітків становить 14,9 року. У наші дні, за межами Європи, дванадцять років – шлюбний вік в Анголі і в деяких областях Мексики. У більшості арабських країн статевий зв'язок поза шлюбом вважається незаконним, але дітей можна одружити і до настання їх дванадцятиріччя. Один із винятків – Туніс, де вік сексуальної згоди найвищий в світі (20 років). У Північній Кореї його немає взагалі.

Вступ в генітальну сексуальність сьогодні залежить перш за все, від віку, коли хлопці і дівчата починають негенітальні сексуальні обміни, ця подія завершує довгий період флірту, який починається відразу після закінчення дитинства. Російський сексолог Ігор Кон наголошує, що для сучасних молодих людей перший статевий акт є не підготовкою до шлюбу, як це часто бувало раніше, а начебто виконанням якогось нормативного обов'язку, “отримання атестата зрілості”.

Підлітково-юнацький вік – це завжди межова зона, стан переходу, своєрідний код ініціації та ідентифікації самості в полівекторному просторі суспільно-економічного та культурно-політичного життя. Однак єдиного узагальненого погляду на цю проблему ще не вироблено. Так, російська дослідниця Марія Тендрякова дотримується дещо іншої точки зору, згідно з якою ініціації наділені своїми специфічними ознаками, що роблять їх якісно відмінними від інших обрядів переходу. На її думку, ці ознаки не прив'язані до природної лінії розвитку індивіда і дають можливість побачити те, що зближує вікові ініціації з іншими посвячувальними церемоніями:

- прилучення посвячуваного до таїнств, відомих лише тим, хто пройшов ініціацію (допуск до езотеричного знання) та включення його в певну замкнуту корпорацію;

- штучна заданість ситуації переходу, якщо, наприклад, родильні, весільні, поховальні обряди пов'язані з реальною подією в життєвому циклі людини то в обрядах ініціації ситуація зламу старої соціальної позиції та пошук нової створюються штучно.

М. Тендрякова також зазначає, що вікові ініціації орієнтовані на біологічний вік людини досить умовно, і виділяє так звані пубертатні обряди, які, на її думку, помилково прирівнюються до вікових ініціацій. Тут можна простежити певну закономірність: чим менш розвинутою є спільнота, чим більш наближеною до первісного стану вона є, тим більшою є міра посвячення в певні таїнства під час ініціації, і навпаки, чим розвинутіший соціум, тим менший ступінь сакралізації обряду, тим більше елементу гри в ньому.

Наприклад, реальний вік у аборигенів Австралії ніяким чином не є приводом для допуску людини до тих або інших священних церемоній або для звільнення від тих або інших харчових заборон, що входять до ініціацій. Відомі чоловіки, котрі до глибокої старості не були посвячені в найбільш значущі релігійні обряди та так і померли, не увійшовши до групи старших. А деякі юнаки, що рано проявили свою кмітливість, швидко засвоїли племінні закони, міфи, пісні, посвячувались в релігійні тайни вже тоді, коли їх однолітки тільки вступали на шлях посвячення. Іншими словами, час або ще не час юнакові вступати на шлях ініціацій – питання не стільки віку та фізичної зрілості, скільки того, чи гідний він тих таїн, які йому відкриються.

Сьогодні традиційні ініціації стають необов'язковим додатком до звичайного дорослішання, але потреба в якісному переході у дорослий стан залишається в будь-якій людині. Це дорослішання супроводжується більш складним ритуалом, ніж отримання паспорта чи атестата.

Протягом історії людства обряди посвячення були тим шляхом, який приводив людину в культуру і служив механізмом актуалізації та передачі культурного досвіду. На сучасному етапі розвитку, переживаючи кризу юнацького віку, у молодих людей виникає потреба в стабільній морально-духовній системі цінностей, яка б надала опору для духовного існування та органічного входження у світ дорослих. Осмислення загальної картини світу і свого призначення у ньому вимагає від молоді створення власної концепції життя, засвоєння якої у минулому забезпечували обряди ініціації. Оскільки у ході розвитку суспільства виникає очевидний брак приготованих культурною традицією таких обрядів, молоді люди опановують необхідну для життя систему світоглядно-ціннісних орієнтацій за допомогою різних видів усної, писемної та електронної комунікації.

Досвід ініціації як перехідного ритуалу – це своєрідне психологічне переживання, котре радикально змінює ставлення молодої людини до світу і в результаті до самої себе. Сьогодні література не тільки образно виражає людські прагнення, але сама є взірцевим прикладом “замінного” (або уявного) їх здійснення. Замінюючи проходження обрядів ініціації читанням літературних текстів, юні читачі отримують потрібні та бажані знання і своєрідний досвід.

“Досвідчування” літератури є принципом ототожнювання світу читача зі світом персонажів художнього тексту, що вважається ключовим

елементом у процесі читання і є нічим іншим, як злиттям горизонтів письменника та читача. У процесі художньо-естетичної комунікації відбувається отожднювання і самоотожднювання людини, яка читає, із тими персонажами та їх життєвим досвідом, які їм близькі.

Французький філософ Рене Генон у праці “Записки про ініціацію” визначає відмінності між ініціацією як обрядом і як досвідом внутрішнього переживання та відповідно окреслює ці два різновиди як *ініціацію “віртуальну”* (за ствердженням автора це проходження ініціаційних ритуальних процедур соціокультурного характеру і є вихідною точкою для подальшого просування по ініціаційному шляху) та *ініціацію “реальну”* (це внутрішня робота, яка є актуалізацією можливостей, доступ до яких надає “віртуальна ініціація”). Прочитання творів сучасних письменників молоді людиною можна вважати “реальною” ініціацією, оскільки світоглядний пошук, що носить глибоко особистісний характер, і стосується не тільки досвідчування оточуючого світу, але найголовніше власної природи, має місце саме під час власної внутрішньої роботи посередництвом літературного тексту. І, як зазначає німецький філолог Вольфганг Ізер, у якості характеристик людського саморозширення літературна фікція є “шляхом споглядання світу”. Вчений вважає, що саме завдяки літературі як продукту певної культури, що черпає життя з конфліктних напружень культурного контексту і з якої вона виростає, має місце процес формування особистості, або іншими словами самопросвіта молодих людей. Адже *роман ініціації* – це розповідь про посвячення у доросле життя, усвідомлення молодим героєм власної пристосованості або навпаки непристосованості до нього, про ритуал переходу від дитинства до юності та зрілості, переживання першого досвіду (що включає фізіологічні аспекти дорослішання), осмислення смерті та пов'язаного з цим смислу життя, розуміння кордонів між дитинством та дорослим буттям, між собою колишнім та собою теперішнім, відкриття складності й неоднозначності оточуючого світу тощо. У такому художньому творі увагу зосереджено не на автобіографічному плані письменника, а на моменті досягнення індивідуальної, соціально-духовної зрілості.

Психологізм романів ініціації полягає у сприятливих обставинах сучасної оточуючої дійсності та соціокультурних умов, що примушують молодих людей у ході процесу дорослішання вчитися орієнтуватися у швидкозмінному житті і світі. Роман ініціації дає можливість молодому читачеві переживати новий досвід емоційного характеру крізь призму розповіді юного героя літературних текстів сучасних молодих письменників про власні потреби самоусвідомлення та самоствердження, пошуку істин буття, тим самим здійснюючи власний ціннісно-світоглядний пошук.

ВИБРАНА БІБЛІОГРАФІЯ



Розділ 1. ЕТНІЧНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса/ Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.

Бромлей Ю.В. Человек в этнической системе/ Ю.В. Бромлей // Вопросы философии. – 1988. – № 7.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли/ Л.Н. Гумилев. – М.: “Издательство АСТ”, 2002. – 560 с.

Данилюк І. Етнічна психологія як галузь наукового знання: історико-теоретичний вимір/ І. Данилюк. – К.: “Самміт книга”, 2010. – 432 с.

Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму/ Г.В. Касьянов – К.: Либідь, 1999. – 352 с.

Кафарський В. Українська політична чи етнополітична нація?/ В. Кафарський // Політичний менеджмент. – К. – 2011. – №4.

Крысько В. Этническая психология /В. Крысько – М: Издательский центр “Академия”, 2008. – 320 с.

Кузьмук О.С. Псевдонаукові теорії етногенезу українців та їхній вплив на суспільну свідомість / О.С. Кузьмук // Стратегічні пріоритети: Науково-аналітичний щоквартальний збірник Національного інституту стратегічних досліджень. – 2009. – № 1 (10).

Махній М.М. Етносфера. Нариси з української етнодемографії та етнопсихології / М.М. Махній, Ю.А. Русанов. – Чернівці: Редакційно-видавничий відділ управління у справах преси та інформації, 1999. – 192 с.

Махній М.М. Етніка: Науково-пізнавальні нариси/М.М. Махній, Ю.А. Русанов.– К.: Інститут історії України НАН України, 2004. – 232 с.

Махній М. Етновеволюція: Науково-пізнавальні нариси/ М. Махній. – К.: Blox.ua, 2009 // <http://makhniy.blox.ua/html>

- Махній М.М. Людина етнічна: Етнопсихологія в запитаннях і відповідях/М.М. Махній. – Чернігів: ЧНПУ, 2010 // <http://makhniy.blogspot.com/>
- Махній М. Незвичайна антропологія: Науково-популярний курс/ М. Махній. – Чернігів: ЧНПУ, 2011. – 188 с.
- Мацумото Д. Психологія и культура/ Д. Мацумото. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2002. – 416 с.
- Павленко В.М. Етнопсихологія/В.М. Павленко, С.О. Таглин. – К.: Сфера, 1999. – 408 с.
- Попович М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович – К.: “АртЕк”, 1998. – 728 с.
- Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории: Проблемы палеопсихологии/ Б.Ф. Поршнев. – М.: Мысль, 1974. – 420 с.
- Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история/ Б.Ф. Поршнев – М.: Наука, 1979. – 232 с.
- Садохин А.П. Этнология/ А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. – М.: Издательский центр “Академия”, 2003. – 320 с.
- Сміт Е. Національна ідентичність/ Е. Сміт – К.: Основи, 1994. – 224 с.
- Стефаненко Т. Етнопсихологія/ Т. Стефаненко – М.: Аспект пресс, 2004. – 368 с.
- Тиводар М. Етнологія / М. Тиводар – Львів: Світ, 2004. – 621 с.
- Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію націй./Пер. з французької Р. В. Мардера – Харків: Фоліо, 2007. – 223 с.
- Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення / М. Рябчук. – К.: Критика, 2000. – 303 с.

Розділ 2. НАЦІЯ У ТЕНЕТАХ ЕТНОЦЕНТРИЗМУ

- Алиева Л.А. Исследование этнических стереотипов с использованием методики “множественных идентификаций”/Л.А. Алиева, В.Ф. Петренко // Психологический журнал. – 1987. – № 6.
- Белова О.В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян : Этнолингвистическое исследование : Автореф. дис. доктора филолог. наук / О.В. Белова. – М., 2006.
- Дейк Т.А. ван. Когнитивные и речевые стратегии выражения этнических предубеждений// Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М.: Прогресс, 1989. – 312 с.
- Данилюк І. Проблема етноцентризму у сучасній етнічній психології /І. Данилюк // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С.Костюка АПН України: Проблеми сучасної психології. – 2010. – Випуск 7.
- Дмитрик О. Скромна чарівність орієнталізму: етнічні стереотипи в Голлівуді/ О. Дмитрик // Кіно-Театр. – 2008. – № 5.
- Квас О.В. Вплив етнічних стереотипів на процес міжособистісного оцінювання: Автореф. дис. канд. психол. Наук/ О.В. Квас – К., 2003. – 20 с.
- Махній М.М. Людина етнічна: Етнопсихологія в запитаннях і відповідях/ М. Махній. – Чернігів: ЧНПУ, 2010 // <http://makhniy.blogspot.com/>
- Махній М. Незвичайна антропологія: Науково-популярний курс/ М. Махній. – Чернігів: ЧНПУ, 2011. – 188 с.
- Нагорна Л. Поняття “національна ідентичність” і “національна ідея” в українському термінологічному просторі / Л. Нагорна // Політичний менеджмент. – 2003. – №2.

Нагорная О.В. Этноцентризм и пути нейтрализации его негативных последствий / О.В. Нагорная // <http://credonew.ru/content/view/199/52/>

Націоналізм: Антологія/ Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2006. – 464 с.

Пантелейчук І.В. Національний інтерес як механізм формування геополітичного іміджу/ І.В. Пантелейчук // *Державне управління: удосконалення та розвиток*. – 2012. – №2.

Пащикова О. Тож чи потрібна українська національна ідея? / О. Пащикова // <http://www.viche.info/journal/1064/>

Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення / М. Рябчук. – К.: Критика, 2000. – 303 с.

Ромашко О. Українська національна ідея в дзеркалі преси/ О. Ромашко // <http://www.politik.org.ua/>

Сердюк С.В. Функції етнічних стереотипів та їхня роль у формуванні етнічної ідентичності / С.В. Сердюк // *Наукові записки. Том 19: Теорія та історія культури / Національний університет "Киево-Могилянська академія"*, 2001.

Федотова Т. Психологічні особливості етнічних стереотипів українців/ Т. Федотова // *Практична психологія і соціальна робота*. – 2006. – № 3.

Шоманбаева А.О. Взаимосвязь ценностных ориентаций и этнических предубеждений личности в условиях полиэтнического окружения: Автореф. дис. канд. психол. наук/ А.О. Шоманбаева. – Ярославль, 2008.

Шурко О. Чинники формування міжнародного образу держави: принципи класифікації/ О. Шурко // <http://postua.info/shchurko.htm>

Розділ 3. ІДЕНТИФІКАЦІЯ У МІЛЬТІЕТНІЧНОМУ ПРОСТОРИ

Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. – К.: Критика, 2001. – 272 с.

Висоцька Н. Конституювання ідентичності в полікультурному просторі як об'єкт теоретичної рефлексії/ Н. Висоцька // *Україна: проблема ідентичності: людина, економіка, суспільство*. – Львів: Інститут Кеннана, 2003. – 244 с.

Горелов Д.М. Українська діаспора: цивілізаційний аспект/ Горелов М., Моця О., Рафальський О. Цивілізаційна історія України. – К.: "ЕксОб", 2005. – 632 с.

Драбовська В.А. Національна культура і менталітет американців як об'єкт лексикографічного аналізу/ <http://conf.vntu.edu.ua/>

Козловець М.А. Європейська ідентичність: уніфікація чи "єдність в розмаїтті"?/ М.А. Козловець // http://zgia.zr.ua/gazeta/VISNIK_37_7.pdf

Павленко В. Етнические и национальные идентификации и представления у украинских детей и подростков/ *Психологический журнал*. – 2002. – № 5.

Пелабе Ж. В пошуках європейськості. Дилеми самопрояснення ідентичності/ Ж. Пелабе // <http://rethinkingdemocracy.org.ua/themes/>

Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Пер. з англ. М.Климчука і Т.Цимбала. – К.: Ніка-центр, 2006. – 320 с.

Соломадин І. Гуманітарне мислення у пошуках ідентичності на "болючих швах" полікультурності/ І. Соломадин // *Україна: проблема ідентичності: людина, економіка, суспільство*. – Львів, 2003.

Степико М.Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування/ М.Т. Степико. – К.: НІСД, 2011. – 336 с.

Стефаненко Т. Компоненты этнической идентичности: когнитивный, аффективный, поведенческий/ Т. Стефаненко // *Мир психологии*. – 2004. – № 3.

Таран Ю. Східні європейці чи західні слов'яни: проблеми ідентичності у Центрально-Східній Європі // <http://dialogs.org.ua/ua/>

Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности. – К.: Институт социологии НАН Украины, 1996. – 200 с.

Якобс Д., Мейер Р. Європейська ідентичність: факти і вигадки // <http://dialogs.org.ua/ua/>

Розділ 4. ВІД ЕТНОФОБІЙ ДО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Борейчук І.О. Психологічні передумови ксенофобних реакцій / І.О. Борейчук // http://www.social-science.com.ua/journal_content/

Глод О. “Новий” расизм та ксенофобія в політичному житті західноєвропейських країн / О. Глод // http://www.social-science.com.ua/journal_content/

Дрожжина С. Мультикультуралізм: теоретичні і практичні аспекти/ С. Дрожжина // Політичний менеджмент. – 2008. – №3.

Кобзин Д.О., Шейко Р.В. Ксенофобія в контексті поліетнічності українського суспільства / Д.О. Кобзин, Р.В. Шейко // http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Mtpsa/2008/

Конпель О. Уплив глобалізації на розвиток локальних цивілізацій: ключові аспекти/О. Конпель, Ю. Цирфа// <http://www.viche.info/journal/2176/>

Кукалас Ч. Теоретические основы мультикультурализма/Ч. Кукалас// <http://inliberty.ru/library/study/327/>

Малашенко А. Ксенофобії в постсовєцькому суспільстві/ А. Малашенко // <http://www.ji.lviv.ua/n16texts/malashe.htm>

Саух П.Ю. Модель полікультурної освіти як соціальної інновації в контексті реальних процесів міжкультурної взаємодії/ П.Ю. Саух// Креативна педагогіка. – 2011. – № 4

Слюцинський Б. Глобалізація та субкультури. Теоретичні засади соціологічного аналізу/Б. Слюцинський // <http://www.viche.info/journal/1261/>

Трофименко М. Сутність антиглобалістського руху/ М. Трофименко // <http://www.viche.info/journal/2113/>

Феофілова В. Ксенофобія – виклик сучасності/ В. Феофілова // <http://umdp.info/index.php?id=1258643127>

Янков А.Г. Синофобия – русофобия: реальность и иллюзии / А.Г. Янков // <http://ecsosman.hse.ru/data/2010/09/21/1215004877/Yankov.pdf>

Цатурян С.А. Мультикультурализм в США и Европе: политтехнологии в действии/С.А. Цатурян, Г.Ю. Филимонов// Политика и общество. – № 2. – 2012.

Розділ 5. МОВА ТІЛА ЯК ІНОЗЕМНА

Агеев В.С. Влияние факторов культуры на восприятие и оценку человека человеком/ В.С. Агеев// Вопросы психологии. – 1985. – № 3.

Бибик В.М. Що ж ми за люди, українці?/В.М. Бибік// Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 6.

Богуславский В.М. Оценка внешности человека: Словарь/ В.М. Богуславский – М.: “Издательство АСТ”, 2004. – 254 с.

Бутовская М.Л. Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). – М: Научный мир, 2004. – 437 с.

Газнюк Л.М. Соматичне буття персонального світу особистості. – Харків: ХНУ, 2003. – 356 с.

Гринько И.А. Искусственные изменения тела в системе социокультурных символов традиционных обществ: Автореф. дис. канд. истор. наук/И. А. Гринько. – М., 2006.

Гуревич П.С. Философская антропология/ П. Гуревич – М: Вестник, 1997. – 443 с.

Лабунская В.А. Экспрессия человека: общение и межличностное познание/ В.А. Лабунская. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999 – 608 с.

Махній Н.М. Фейсбилдинг, или кое-что о строительстве лица/ Н.М. Махній – Чернігов: Редакційно-видавничий відділ комітета по справам преси та інформації, 1995 – 200 с.

Махній М.М. Символіка тіла. – Чернігів: Редакційно-видавничий відділ комітету у справах преси та інформації, 1997. – 32 с.

Махній М.М. Вплив етнокультурних факторів на сприймання зовнішності людини/ М.М. Махній // Проблеми загальної та педагогічної психології. Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України. – Т. II. – Ч. 6. – К.: Інститут психології ім. Г.С. Костюка, 2000.

Махній М.М. Тілесні символи та ритуали як вияв етнічних стереотипів соціальної взаємодії/ М.М. Махній // Актуальні проблеми психології. – Т. 1: Соціальна психологія. Психологія управління. Організаційна психологія. – Ч. 1. – К.: Інститут психології ім. Г.С. Костюка, 2001.

Махній М.М. Основні напрямки досліджень невербального спілкування/М.М. Махній // Проблеми загальної та педагогічної психології: Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України. – К., 2001. – Т. III, ч. I

Махній М.М. До питання про визначення і соціально-психологічну сутність ритуалів міжособистісної взаємодії/М.М. Махній // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів, 2002. – Серія: психологічні науки. – Випуск 17..

Махній М.М. Дослідження ролі невербальних еталонів у ритуалізованих формах міжособистісної взаємодії/М.М. Махній // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: ЧДПУ, 2004. – Серія: психологічні науки. – Випуск 25.

Махній М.М. Соціокультурні варіації ритуалізованих форм такесичної поведінки/М.М. Махній // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. – Чернігів: ЧДПУ, 2006. Серія: психологічні науки. – Випуск 41. – Т.2.

Махній М.М. Тілесні ритуали як вияв поведінкових етностереотипів/М.М. Махній, Ю.А. Русанов// Поведінкові типи в українському соціокультурному середовищі: історичний досвід та аналіз тенденцій: Зб. наук. праць за результатами міжнар. наук. конф. – К: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2007.

Махній М.М. Трансформація традиційних еталонів гендерної невербальної поведінки/М.М. Махній // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: ЧДПУ, 2008. – Серія: психологічні науки. – Випуск 59. – Т.2.

Махній М.М. Значення тактильної комунікації у взаєминах між близькими людьми/М.М. Махній // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: ЧДПУ, 2009. – Серія: педагогічні науки. – Випуск. 61.

Махній М.М. Невербальні стилі самовиявлення в молодіжних субкультурах естетико-експресивного спрямування/М.М. Махній // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: ЧДПУ, 2009. – Серія: психологічні науки. – Випуск. 74.

Махній М.М. Невербаліка і культура/М.М. Махній – К.: Blox.ua, 2009//<http://nonverbalmakhniy.blox.ua/html>

Махній М.М. Соціальні нормативи тактильної поведінки/М.М. Махній //Вісник психології і соціальної педагогіки : Збірник наук. праць / Інститут психології і соціальної педагогіки Київського університету імені Бориса Грінченка; Московський гуманітарний педагогічний інститут. – Випуск 2. – К., М., 2010.// <http://www.psyh.kiev.ua>

Махній М.М. Соціокультурні детермінанти невербальної поведінки людини/М.М. Махній // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: ЧНПУ, 2011. – Серія: психологічні науки. – Випуск 94 – Т. 1.

Махній М.М. Невербаліка і міжкультурна комунікація. – Blogger, 2011// <http://makhniy.blogspot.com/>

Махній М.М. Незвичайна антропологія: науково-популярний курс/М.М. Махній – Чернігів: Чернігівський національний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка, 2011. – 188 с.

Новак В. Р. Важливість дотику як невербального компонента в акті комунікації/В.Р. Новак// Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – Серия: Филология. Социальные коммуникации. – Том 24 (63). – 2011.

Родний О.В. Онтологічні засади сміху у динаміці філософської рефлексії/О.В. Родний// <http://www.info-library.com.ua/libs/stattya/40-stattya/428-ontologichni-zasadi-smihu-u-dinamitsi-filosofskoyi-refleksiyi.html>

Семенова Ю.А. Тісна самоідентифікація людини в умовах культурних трансформацій: Автореф. дис. канд. філософ. наук/ Ю.А. Семенова. – Харків: Харк. нац. ун-т ім. В.Н.Каразіна, 2004. – 20 с.

Розділ 6. ПЛОТСЬКІ ПРИСТРАСТІ У ВИМІРАХ ЕТНОЕРОТИКИ

Богатова Л.М. Квази-пол – гендерный симулякр постмодерна/ Л.В. Богатова//Парадигма: Философско-культурологический альманах. – Вып. 16. – СПб., 2011. 202 с.

Веселова Н. Уявлення про “кохання” студентської молоді/ Н. Веселова// Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: ЧДПУ, 2009. – Серія: психологічні науки. – Випуск. 74.

Говорун Т. Стать та сексуальність: психологічний ракурс/ Т. Говорун, О. Кікінежді. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 1999. – 384 с.

Дискримінація по признаку любви/А. Грибанов, З. Кись, А. Маймулахин. – К.: Центр “Наш мир”, 2005. – 224 с.

Жаров Л. В. Бисексуальная революция/Л.В. Жаров – Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. – 288 с.

Зикратый Ю. О приставках к “сексуальности/ Ю. Зикратый”//Один з нас. – 2003. – № 5.

Иванченко С.Н. Трансгендерность, гендерная идентичность и гендерные стереотипы/С.Н. Иванченко // Психологические исследования. – 2009. – № 6.

Клейн Л.С. Другая любовь: природа человека и гомосексуальность/ Л.С. Клейн – СПб.: Фолио-пресс, 2000. – 864 с.

Кон И.С. Лунный свет на заре. Лики и маски однополый любви/ И.С. Кон – М.: Олимп, 1998. – 496 с.

Кондаков А.А. Порядок дискурсов в формировании девиантных черт гомосексуальной субъективности/ А.А. Кондаков//Парадигма: Философско-культурологический альманах. – Вып. 16. – СПб., 2011. – 202 с.

Крок вперед, два назад: Становище ЛГБТ в Україні в 2010–2011 рр. / О.О. Зінченко, М.Г. Касянчук, А.В. Кравчук, А.Ю. Маймулахін, О.І. Остапенко, С.П. Шеремет. – К.: Центр “Наш світ”, 2011. – 152 с.

Кудринских А. Япония: гей-мир за закрытой дверью// http://www.gay.ru/society/gay-geography/japan/japan_1_2005.html

Кудринских А. Гей-лао/ А. Кудринских// <http://www.gay.ru/society/gay-geography/asia/laos2006.html>

Латина С.В. “Унисекс” как “стирание граней” между феминным и маскулинным (на материале интернетсайтов)/ С.В. Латина//Парадигма: Философско-культурологический альманах. – Вып. 16. – СПб., 2011. – 202 с.

Лев-Старович З. Нетипичный секс/ З. Лев-Старович. – М.: Советский спорт, 1995. – 368 с.

Маерчик М. Вторгнення гомосексуальності/ М. Маерчик// http://donbas-socproject.blogspot.com/2009/10/blog-post_06.html

Махній М. Етносексологія: Ерос і культура/М. Махній – К.: Blox.ua, 2009// <http://mahniy.blox.ua/html>

Махній М.М. Незвичайна антропологія: науково-популярний курс/М.М. Махній – Чернівці: Чернівецький національний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка, 2011. – 188 с.

Махній М.М. Зачарована етноеротика: метаморфози українського лібідо/ М.М. Махній. – Чернівці: Видавець Лозовий В.М., 2012. – 320 с.

Мичурина Е. Асексуаль: Новое социальное явление/ Е. Мичурина// http://www.beauty-code.ru/articles_12_520.html

Мондимер Ф. Гомосексуальность: Естественная история/ Ф. Мондимер. – Екатеринбург: У-фактория, 2002. – 333 с.

Мюшамбле Р. Оргазм і Захід/ Р. Мюшамбле. – К.: Темпора, 2011. – 444 с.

Нартова Н. “Про уродов и людей”: гетеросексуальность и лесбийство/ Н. Нартова//Гендерные исследования. – 2004. – № 10.

Нечипоренко А. Тілесна ідентифікація в дискурсі моди: від дендизму до метросексуальності/ А. Нечипоренко// <http://www.nbuv.gov.ua/portal/>

Номеровская А.Д. Трансгендерное общество: воспроизводство гендерной идентичности в массовой культуре/ А. Д. Номеровская//Парадигма: Философско-культурологический альманах. – Вып. 16. – СПб., 2011. – 202 с.

Полянський І. Людина, яка нудиться (Порнографія та насильство в мережі Інтернет)// <http://www.franko.lviv.ua/mediaeco/zur-kryt/n2/polyhs-ludyna.htm>

Рыжакова С. “Третий пол” (Hijra) в индийской культуре// <http://www.gay.ru/trans/history/hijra.html>

Стужна Н.В. До питання формування інституту полігамії в ісламі/ Н. В. Стужна// Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія: філософія, політологія. – 2008. – Випуск 89-90.

Суковата В.А. Квір-ідентичність у популярній культурі Заходу й України: порівняльний аналіз/ В.А. Суковата// http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/ku/2010_31/ku31-1-06.pdf

Хайнце Э. Сексуальная ориентация: право человека/ Э. Хайнце. – М.: Идея-пресс, 2003. – 421 с.

Розділ 7. ПОРІВНЯЛЬНЕ ДИТИНОЗНАВСТВО І ЕТНОПЕДАГОГІКА

Абраменкова В.В. Социальная психология детства: развитие отношений ребенка в детской субкультуре/В.В. Абраменкова – М.: Московский психолого-социальный институт, 2000. – 416 с.

Бюхнер П. “Современный ребенок” в Западной Европе / П. Бюхнер, Г. Крюгер, М. Дюбуа-Реймон// Социологические исследования. – 1996. – № 4-5.

Ваховський А.Ц. Психоісторичний підхід до вивчення еволюції дитинства/А.Ц. Ваховський//Шляхи освіти. – 2012. – №1.

Данилюк І.В. Маргарет Мід як фундатор наукового напрямку “Культура і особистість”/І.В. Данилюк //Проблеми сучасної психології: Збірник наукових праць Кам’янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка та Інституту психології ім. Г.С. Костюка НАПН України. – 2012. – Випуск 18.

Демоз А. Психоистория/ А. Демоз. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. – 512 с.

Кон И.С. Ребенок и общество/ И.С. Кон. – М.: Академия, 2003. – 336 с.

Кудрявцев В.Т. Культурно-исторический статус детства: эскиз нового понимания / В.Т. Кудрявцев//Психологический журнал – 1998. – № 3. – С. 17-33.

Маєвська А.М. Деякі аспекти етносоціокультурної програми вивчення світу дитинства / А.М. Маєвська// Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. – Серія 11: Соціологія. Соціальна робота. Соціальна педагогіка. Управління: Зб. Наукових праць. – К.: НПУ імені М. П. Драгоманова., 2007. – Випуск 5. (Частина II). – 317 с.

Махній М.М. Порівняльно-культурне вивчення психології дитинства в контексті сучасної полікультурної освіти/ М.М. Махній// Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: ЧДПУ, 2009. – Серія: психологічні науки. – Випуск 68.

Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения /М. Мид. – М. : Наука, 1988. – 429 с.

Обухова А.Ф. Детская психология: история, факты, проблемы/ А.Ф. Обухова – М.: Тривола, 1995. – 352 с.

Осорица М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых/М.В. Осорица. – СПб.: Питер, 2008. – 278 с.

Субботский Е.В. История детства: этнография и психология/Е.В. Субботский // Вопросы психологии. – 1984. – № 3.

Фельдштейн Д.И. Детство как социально-психологический феномен и особое состояние развития/Д.И. Фельдштейн // Вопросы психологии. – 1998. – № 1.

Эриксон Э. Детство и общество/Э. Эльконин – СПб.: “Летний сад”, 2000. – 420 с.

Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии/ Ред. И.С.Кон, А.М. Решетов– М.: Наука, 1988. – 191 с.

Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии/Ред. И.С.Кон М.: Наука, 1991. – 190 с.

400 · Микола Махній · НОМО ETHNIKOS · ЛЮДИНА ЕТНІЧНА

Науково-популярне видання

Махній Микола Михайлович

Homo ethnikos

психологія і культура

Редактор *Тамара Корсун*
Комп'ютерна верстка *Микола Грабовець*
Коректор *Анастасія Олійник*
Художнє оформлення *Олена Микитюк*

Підписано до друку 20.10.2012.
Формат 70x108 1/16. Папір офсетний. Гарнітура Bookman Old Style
Ум. друк. арк. 21,8. Ум. фарб.-відб. 21,8. Обл.-вид. арк. 20,0
Зам. № 000. Тираж 100 екз.

Видавець Лозовий В.М.
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 3759 від 14 квітня 2010 року
Тел.(0462)972-661
www.lozovoy-books.cn.ua
Віддруковано ФОП Лозовий В.М.
14027 м. Чернігів, вул. Станіславського, 40