

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ

**ЕТНІЧНІСТЬ. КУЛЬТУРА. ІСТОРІЯ.  
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ НАРИСИ**

Ніжин – 2019

УДК 316.33

Е 89

**Етнічність. Культура. Історія. Соціально-філософські нариси/**

**Е 89** В.Б. Фадєєв, Г.Ю. Носова, М.М. Кисельов, С.І. Грабовський,  
О.С. Кисельов. – К.; Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2019. – 272 с.

**ISBN 978-617-640-431-6**

Колективна монографія присвячена соціально-філософському розгляду способів концептуалізації та вивчення етнічних процесів. Автори аналізують як наявні теоретичні підходи до дослідження етнічності, так і соціокультурні чинники та історичні контексти, що впливають на її осмислення.

Для науковців, викладачів і студентів вузів, широкого читачького загалу.

**Відповідальний редактор**

*В.Б. Фадєєв*, кандидат філософських наук

**Рецензенти**

*Р.О. Додонов*, доктор філософських наук, професор

*О.А. Ярош*, кандидат філософських наук,  
старший науковий співробітник

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
(*Протокол № 7 від 16.10.2018р.*)

© В.Б. Фадєєв, Г.Ю. Носова,  
М.М. Кисельов, С.І. Грабовський  
О.С. Кисельов

© Інститут філософії імені  
Г.С. Сковороди НАН України, 2019

**ISBN 978-617-640-431-6**

## ПЕРЕДМОВА

Одним з фундаментальних питань соціогуманітарних наук є виявлення і аналіз взаємозв'язку між соціокультурними чинниками і когнітивними процесами, зокрема процесами осмислення реалій соціального світу. Останні десятиліття відзначилися зростанням уваги саме до цієї проблематики, дістаючи вираження у дослідженнях соціального пізнання та суміжних з ним тем – соціальна взаємодія, практична раціональність, «втілений» розум тощо. Втім, особливістю зазначених досліджень все ж таки стала зосередженість переважно на психологічних аспектах, що відсувало вивчення соціокультурних чинників на другий план. З огляду на це, пропонуване дослідження покликане, образно кажучи, відновити баланс, розглядаючи процеси соціального пізнання у широкому соціокультурному та історичному контекстах.

Дослідження зосереджує увагу, яким чином зміни в соціальному і культурному середовищі впливають на розуміння та способи концептуалізації етнічності як представниками самих етнічних спільнот, так і дослідниками етнічних процесів. Кожен розділ дослідження присвячений розгляду окремого аспекту теми. Автори зосередили увагу на дослідженні змін у концептуалізації провідних понять соціогуманітарних дисциплін, ціннісних засад осмислення ранньомодерної історії України, аналізі соціальних доктрин православної та католицької церков, процесів ідентифікації в умовах трансформації просторовості, феномену екофільності тощо. Результати роботи дозволили визначити та дослідити проблематику, що зазвичай залишалася на периферії уваги дослідників етнічності й, таким чином, розширити дослідницький горизонт завдяки встановленню концептуальних зв'язків із суміжними соціокультурними реаліями.

Розгляду поточних змін у теоретико-методологічних засадах соціальної антропології та досліджень культури присвячений розділ

*«Автономія культури: від “насиченого опису” до онтологічного повороту»* (Фадєєв В.Б.). Автор досліджує проблему взаємодії культурних і соціальних чинників, зокрема, спроби подолання редукаціоністського тлумачення культури в соціальних науках шляхом запровадження «сильної програми» дослідження культури (Дж. Александер) та методологічних інновацій в соціальній та культурній антропології останніх десятиліть (К. Гірц, Р. Вагнер, Ф. Дескола, Е. Вівейруш де Кастру та ін.) тощо. Зазначені зміни спонукали до перегляду наявних підходів щодо дослідження етнічних процесів, сприяючи оновленню методології дослідження етнічності завдяки більшій увазі до «тубільних онтологій» на протигагу узвичаєній практиці редукування останніх до наперед визначених структур соціального життя (матеріальне виробництво, соціальне відтворення, гегемонія панівних груп тощо).

В розділі монографії *«Осмислення процесів ідентифікації в умовах трансформації просторовості»* (Носова Г.Ю.) йдеться про зміни у осмисленні етнічних процесів, викликаних глобальними трансформаціями. Авторка відзначає дві протилежні тенденції в трансформації соціального простору. У першому випадку просторовість вже не пов'язується не стільки з територією як фізичним простором, скільки з певними смислами, породженими новими «просторами» глобальних комунікацій: етнопростір (ethnoscape), що утворюється потоками іммігрантів, біженців, туристів; технопростір (technoscape) – потоком технологій; фінансовий простір (finanscape) – потоком капіталів; медіапростір (mediascape) – потоком образів; ідеопростір (ideoscape) – потоком ідеологем. У другому випадку виникають спроби посилення просторових ідентичностей (локальних, регіональних) шляхом «повернення» до узвичаєних форм ідентифікації (етнічних, національних тощо). Внаслідок цього виникають нові галузі досліджень етнічності, що потребують удосконалення теоретико-методологічного інструментарію.

Не менш актуальним сьогодні є вивчення екологічних аспектів етнічної культури, реалізоване у розділі *«Феномен екофільності в структурі етносу»* (Кисельов М.М.). Автор привертає увагу до процесів пристосування людини до природного ландшафту, що є принципово важливим чинником для адекватної самоідентифікації

тої чи іншої етнічної спільноти. На цьому ґрунті розробляються поняття «етнічної екофільності» та «етнічної екофобності», адже життєздатними виявилися тільки ті етноси, культура яких стала підсистемою зовнішньої системи природи, тобто відповідною до її циклів і ритмів.

Розділ *«Від етносу до нації: концептуальні засади осмислення ранньомодерної та модерної української історії»* (Грабовський С.І.) присвячений дослідженню соціокультурної та антропологічної різноманітності української етнічної спільноти у процесі переходу від етносу до нації. Автор порівнює феномени «козацької нації» *Patria Cosacorum*, «шляхетської нації» Речі Посполитої і «служилого дворянства» Московії. Також в розділі заторкуються питання нації за умов колоніалізму, запізненого націотворення та розділеної нації, етапів формування модерної нації та громадянського суспільства, національної травми тощо.

В розділі *«Богослов'я нації: осмислення націй та міжнаціональних відносин у соціальному вченні католицької та православної церков»* (Кисельов О.С.) проаналізовано конфесійні чинники осмислення етнічних процесів на прикладі офіційних документів католицької та православних церков. Відзначено, що попри наявність спільних рис у розумінні етно-національних питань у позиціях римо-католицької та російської православної церков існують суттєві відмінності, викликані різними соціокультурними та політичними умовами, за яких відбувалося формування цих конфесій.

Монографічне дослідження виконано у відділі філософських проблем етносу та нації Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України за результатами планової теми «Соціокультурні засади осмислення етнічних процесів» (ІУ кв. 2015 р. – III кв. 2018 р.).

РОЗДІЛ I

**АВТОНОМІЯ КУЛЬТУРИ: ВІД «НАСИЧЕНОГО ОПИСУ»  
ДО ОНТОЛОГІЧНОГО ПОВОРОТУ**

Друга половина ХХ сторіччя відзначилася актуалізацією питання про роль культури в процесі суспільного розвитку та її впливу на процеси соціальної консолідації. Певною мірою цьому сприяли як розпад колоніальної системи і соціалістичного табору, що викликали кардинальну політичну рестратифікацію світу, так і занепад класичних політичних ідеологій, супроводжуваний кардинальною трансформацією ідейних засад політичного життя розвинених демократичних держав, спричинені неспроможністю мейнстрімних політичних партій запропонувати програми розвитку, здатні мобілізувати підтримку більшості громадян. Сприяло цьому також і поширення погляду, згідно з яким час протистояння між прихильниками класичних політичних ідеологій на кшталт марксизму і лібералізму пройшов, а майбутні соціально-політичні конфлікти розгортатимуться між представниками різних культур та/чи цивілізацій. З іншого боку, в теоретичній площині увага до культури посилилася завдяки усвідомленню обмеженості наявних форм соціального аналізу, що виявилися неспроможними пояснити актуальні соціокультурні зміни, апелюючи передусім до соціальних чинників та соціоструктурних характеристик. В цій перспективі дедалі частіше дослідники стали звертати увагу на роль культури та міжкультурних відмінностей у поясненні спостережуваних процесів. Власне, цю тенденцію можна означити як поступову *автономізацію* культури або набуття нею ролі самостійного чинника, що має уточнити та/або сприяти перегляду результатів соціального аналізу, розвинути нові підходи та розширити теоретико-методологічний репертуар соціогуманітарних досліджень.

## ***1. Проблема культури в соціальних дослідженнях***

Впродовж останніх десятиліть було здійснено кілька спроб розробити теоретичний інструментарій, що мав дозволити вивчати культуру як автономний чинник. Зокрема, з цією метою відомий американський соціолог Джефрі Александер запропонував розрізняти *соціологію культури* та *культурсоціологію* (cultural sociology), де останній відводилася роль ретельного вивчення тих аспектів соціального життя, що зазвичай пов'язувалися з розумінням, інтерпретацією, оцінюванням соціальних процесів та практики самими учасниками. Інакше кажучи, культурсоціологія була покликана більшу увагу приділяти аналізу суб'єктивного осмислення соціальних структур, а не лише їх дослідженню ззовні, чим займалися більшість традиційних соціологічних підходів. Особливо культурсоціологія протистоїть розробленим під впливом марксизму соціальним теоріям, що розглядають культуру за схемою базис/надбудова. Обмеженість цієї схеми полягає у тому, що культуру розуміють передусім як надбудовний, тобто залежний від дії базових, соціально-економічних чинників вимір. Внаслідок цього, сама суб'єктивна складова соціальних практик також інтерпретується дослідниками як похідна від впливу так званих «об'єктивних» чинників. Проте, як зауважив Дж. Александер, «культура – не річ, а вимір, не об'єкт, що можна вивчати як залежну змінну, але нитка, котра проходить крізь будь-яку мислиму соціальну форму і яку можна з цієї форми витягнути»[1, с. 51]. Культура володіє певною автономією, внаслідок чого її не можна розглядати лише як об'єкт впливу з боку низки соціальних чинників. Автономія культури означає, що будь-яка дія, якою би інструментальною, рефлексивною або вимушеною вона не була, завжди здійснюється в певному ціннісно-смысловому горизонті, щодо якого жодний із соціальних акторів не може бути повністю вільним. Схожим чином соціальні інституції завжди побудовані на певних ціннісно-нормативних засадах, що забезпечують їх існування. Зрештою, примусовість соціальних структур на відміну від природних полягає у тому, що соціальні структури завжди мають ціннісно-смысловий вимір, за відсутності якого їхній вплив неможливо уявити та дослідити.

З огляду на окреслене розуміння культури, Дж. Александер пропонує розвивати «сильну програму» соціальних досліджень культури або культурсоціологію, відзначаючи подібність свого підходу з поточними розробками в соціології науки та компаративістськими дослідженнями культур (Д. Блур, Б. Латур, М. Ламонт та ін). По-перше, сильна програма передбачає *чітке аналітичне відокремлення культури від соціальної структури з метою конститування, опису та дослідження автономії культури*. Окрім цього вона має ще кілька визначальних ознак, що мають відрізнити її від установленої соціології культури. А саме, по-друге, йдеться про те, що *необхідно застосовувати герменевтичну реконструкцію соціальних текстів – кодів, наративів та символів, що створюють впорядковані сплетіння соціальних смислів*. На противагу соціології культури, що підпорядковує змісти текстів соціоструктурним інтерпретаціям або просто описує цінності, норми та ідеології, культурсоціологія здійснює картографування культурних структур, уможливлюючи таким чином виявлення смислового «ядра» або змісту соціальної дії. По-третє, сильна програма намагається *виявити причинність у безпосередніх акторах і способах дії, встановлюючи яким чином культура на них впливає*. Це потребує ретельної деталізації соціальної поведінки та уникнення часто-густо абстрактних термінологічних конструкцій причинно-наслідкових зв'язків.

Отже, принципова відмінність сильної програми від інших версій соціального дослідження культури, що Александер називає «слабкими програмами дослідження культури», полягає у тому, що здебільшого в останніх проблематика смислу соціальної дії перебувала на периферії дослідницької уваги. Звичайно, в працях батьків-засновників соціальної науки (М. Вебер, Е. Дюркгейм, Г. Зімель та ін.) проблематиці культурного розвитку та впливу культури на соціальні процеси приділялася увага, але вона була значно меншою, ніж це передбачається в «сильній» програмі. До того ж, на думку Дж. Александера, класики соціології не змогли уникнути деяких протиріч уже в самій концептуалізації культури та в діагнозах, що вони надавали актуальному для них стану культури і суспільства. Зокрема, засновник розуміючої соціології Макс Вебер відзначав необхідність врахування суб'єктивного чинника у ви-



вченні соціальних процесів, оскільки лише це уможливило їх адекватне тлумачення: сенс соціальної дії безпосереднім чином залежить від значень, цінностей та мотивів акторів, які здійснюють її або залучені до цього. Тривалий час Вебер займався порівняльно-історичним аналізом світових релігій, демонструючи, яким чином прагнення людей до спасіння та/чи визволення від страждань цього світу пов'язувалося з їхньою соціальною поведінкою та різними ціннісно-нормативними настановами, що мали регулювати соціальні відносини [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8]. Разом з тим велику увагу він присвятив розробці методології вивчення політичних процесів, панування, легітимності та ін. аспектів соціально-політичного життя сучасних суспільств, де наголос більшою мірою зроблений на інструментальних мотивах, а не на моралі та етиці. Відома веберівська теза про раціоналізацію значною мірою спонукала до тлумачення впливу релігійного чинника (наприклад, вплив протестантської етики на становлення капіталізму) як такого, що, попри свій принциповий вплив на виникнення сучасного світу, залишається у минулому, поступово послаблюючись. Не менш показовими виявляються і дослідження Е. Дюркгайма, який, обґрунтовуючи власну соціальну теорію, спочатку загалом майже не приділяв уваги релігійним уявленням, зосереджуючись на вивченні «колективних уявлень» і соціальних фактів як «речей» відповідно до настанов природничих дисциплін. Лише у своїх пізніх творах релігійне життя стає предметом ретельного дослідження Дюркгайма [9;10], щоправда, і в цьому випадку воно було присвячене вивченню первинних спільнот [1, с. 53–54]. Проте сьогодні, на тлі піднесення релігійного фундаменталізму та загалом відновлення впливу релігійного чинника ані теза про раціоналізацію, ані твердження про секулярний характер сучасних суспільств не виглядають настільки незаперечними, як на початку ХХ століття.

Втім, попри схожі недоліки науково-теоретичні спадки М. Вебера і Е. Дюркгайма задали два альтернативні підходи у вивченні соціального світу, що не могло не позначитися на способах концептуалізації та аналізу культури. Дещо спрощуючи, можна розглянути ці два підходи з огляду на вирішення питання інтерпретації соціальної поведінки. Як вже вказувалося, розуміюча соціологія М. Ве-

бера робила наголос на тому, що зрозуміти соціальну дію можна лише за умов визначення мотивів, намірів і значень, що вкладає її учасник – конкретний індивід. В цьому разі соціальні структури та інституції перебувають у принциповій залежності від поглядів, ідей і думок залучених до соціальної взаємодії акторів. Дослідник має *зрозуміти* їхні наміри, цілі, мотиви тощо, щоб адекватно дослідити соціальні процеси. Розуміюча соціологія та похідні від неї течії більш пристосовані до вивчення ціннісно-сміслових аспектів соціального світу, що робить їх більш пристосованими для сильної програми культурсоціології. На протигагу цьому французька соціологічна школа Е. Дюркгайма наполягала, орієнтуючись значною мірою на модель природничих наук, на незалежності соціальних структур від ідей і думок конкретних індивідів. Такий об'єктивістський підхід відсуває на другий план змістовні, ціннісно-сміслові характеристики соціальних взаємодій, зосереджуючись на спостережуваних соціоструктурних обставинах.

Вочевидь «сильна програма» досліджень культури має уникати недоліків об'єктивістського підходу, не обмежуючись аналізом суто соціоструктурних чинників, а й беручи до уваги, так би мовити, *змістовні* аспекти культури. Щоправда, на заваді цьому стоїть множинність інтерпретацій поняття «культура», що вже неодноразово привертало увагу різних дослідників[11;12;13]. Причиною цього розмаїття інтерпретацій є надзвичайна поширеність цього поняття у суспільному загалі, що зробило його не лише загальноживаною категорією соціогуманітарних дисциплін, а й перетворило на провідний концепт суспільно-політичної практики. Впродовж часу свого активного застосування поняття «культура» набуло низку різних значень, що не завжди узгоджуються між собою.

Вже початкове застосування слова «культура» вказує на його складну етимологію – латинське дієслово «colere» має кілька значень: культивувати, заселяти, захищати, обожнювати та ін. Воно пов'язане зі словами «colonus» (звідси його похідне – колоніалізм), «cultus», що вказує на релігійну сферу. За умов посилення секуляризму в Новий час слово «культура» набуло піднесеного значення, слугуючи замісником сакральної сфери, та само поступово перетворилося на предмет своєрідного культу (пор. «висока культура»).

Як зауважує Т. Іглтон, якщо культура спочатку означає культивування, то це вказує водночас на регулювання і спонтанне зростання: «Культурне – це те, що ми можемо змінити, проте сама ця змінювана матерія володіє власним автономним існуванням, що зближує її з непоступливістю природи. Разом з цим культура – це ще і питання слідування правилам, що передбачає взаємодію регульованого і некерованого. Слідування правилу не схоже на підпорядкування фізичному закону, оскільки включає в себе творче застосування вказаного правила. <...>. Правила, як і культури, не є ні абсолютно випадковими, ні жорстко детермінованими, тобто і правила, і культури мають на увазі ідею свободи» [12, с. 12].

Відповідно до своєї етимології, що вказує на зв'язок із сільською працею, слово «культура» спочатку означало щось на кшталт «вихованості», але згодом у XVIII ст. стає синонімічним поняттю «цивілізація» в значенні загального інтелектуального, матеріального і морального прогресу. Бути цивілізованим за доби французького Просвітництва означало йти шляхом подальшого удосконалення політичного, економічного і духовного життя. На противагу цьому німецьке поняття «культура» мало більш вузьке значення, апелюючи радше до релігійної, мистецької та інтелектуальної сфер і підкреслюючи національні відмінності. Показово, що окреслені відмінності між «культурою» і «цивілізацією» певною мірою відобразили суперництво між Німеччиною та Францією.

Радикальна трансформація значення слова «культура» відбулася на рубежі XVIII–XIX ст., коли мали місце принципові соціально-історичні зрушення у західному світі. Передусім це стосується розходження між змістами, що вкладалися у поняття «культура» і «цивілізація». Якщо раніше вони поставали синонімами, то новий вжиток передбачав їх різке протиставлення. І культура, і цивілізація можуть застосовуватися як в дескриптивному, так і в нормативному значеннях. Більше того, поєднання цих значень в одному слові часто-густо призводить до специфічних наслідків, якщо оцінки спостережуваних змін в культурі та/чи цивілізації розходяться. Протягом XIX ст. в умовах радикальних соціально-економічних трансформацій та політичних потрясінь раннього індустріального капіталізму поняття «культура» набуває дедалі кри-

тичного забарвлення, зазвичай не без романтичних обертонів, відсилаючи до цінностей і смислів належного соціального буття. Натомість слово «цивілізація» починає асоціюватися із суто зовнішніми, матеріально-технічними аспектами, часто-густо супроводженими зростанням соціальних негараздів у вигляді нерівності, бідності та непривабливого життя пролетарських верств тощо. Зрештою, протиставлення культури і цивілізації мабуть найповніше реалізувалося у книзі О. Шпенглера «Сутінки Заходу», перший том якої було опубліковано наприкінці 1-ї світової війни.

Означене протиставлення відобразило ще одне зрушення у розумінні культури, що відбулося за часів романтизму. Саме в ці часи (к. XVIII-п. XIX ст.) поняття «культура» набуває сучасного значення, а саме: культура являє собою певний, особливий спосіб життя. Починаючи з Гердера [14], який атакував універсалізм Просвітництва, поступово затверджується відмінне від попереднього розуміння історії, що являє собою не однолінійний процес, а співіснування множини різних специфічних життєвих форм, які розвиваються за власними законами. Інакше кажучи, заперечення єдиної домінантної культури, що уособлює собою універсальну культуру людства, та єдиного історичного маршруту, яким мають пройти всі без винятку культури і народи, проторувало шлях розумінню культури, поширеному в соціальних дисциплінах (соціальна і культурна антропологія, етнологія та ін.). Разом з тим визнання особливостей окремих культур та наявності у кожного народу свого власного «духу» (*Volkgeist*) безпосередньо пов'язано з романтичним ставленням до поневолених народів колоній і поширенням етнографічних та фольклористичних студій на початку XIX ст. В цій перспективі стає цілком зрозумілим чому і як культура перетворилася майже на антонім цивілізації. Культура тепер відображає, радше, традиційну, органічну, «глибинну» реальність, що неможливо досягнути раціональним шляхом. Раціоналістична цивілізація тут виявляється руйнівником культури, оскільки ґрунтована на засадах прямо протилежних. Радикалізації цього романтичного мотиву згодом створила умови для виникнення і оформлення консервативної критики модерної цивілізації. Втім, як зауважує Т. Іглтон, «для романтиків у цілісному способі життя є щось внутрішньо

цінне, не в останню чергу тому, що цивілізація зайнята його руйнуванням. Проте така цілісність, без сумніву, є міфом: антропологи навчили нас тому, що найрізноманітніші звички, думки і дії можуть співіснувати один з одним у первинних культурах. Разом з тим поетично налаштовані натури заради своєї зручності залишилися глухими до цього попередження. Якщо культура як цивілізація має активно дискримінуючий характер, культура як спосіб життя – ні. Добре те, що автентичним чином виникло в людях, якими би вони не були. Це аргумент добре працює, скажімо, стосовно народу навахо, а не стосовно представників руху «Матері Алабами за моральну чистоту». Проте відмінність між ними швидко була втрачена. Культура як цивілізація запозичила розрізнення високого і низького з ранньої антропології, для котрої одні культури були просто вищі за інші; але при розгортанні антропологічних дискусій слово «культура» стало більш дескриптивним, ніж оціночним. Вже сама належність поняттю культури сама по собі є цінністю, з усім тим ставити одну культуру вище за іншу не більш розумно, ніж стверджувати, що каталонська граматики перевершує арабську» [12, с. 26–27].

Розуміння культури як способу життя зіштовхнулося з принциповою проблемою – складністю збереження її позитивного змісту. Звісно, спосіб життя апелює до суто дескриптивної практики, що може виглядати абсолютно безоцінково. Тому плюралізація культурних форм та ретельна дескрипція всіх наявних проявів людського досвіду часто-густо вступають в протиріччя з розумінням культури як процесу саморозвитку і морального самовдосконалення індивіда, адже, якщо неможливо не належати певній культурі, тоді будь-яка поведінка може розглядатися як культурна безвідносно до її внутрішньої спрямованості та наслідків. Таким чином антропологічне розуміння культури як способу життя завжди ризикує опинитися в полоні ціннісно нерозбірливого релятивізму, коли всі точки зору варті одна одній.

На противагу двом попереднім розумінням культури (ціннісно-нормативному та антропологічному) третє розуміння є найвужчим – воно прирівнює культуру до сфери мистецтва або так званої «високої культури». Втім, і це розуміння культури не позбав-

лене двозначностей, оскільки до неї можуть залучати як інтелектуальну діяльність (наука і навчання), так і обмежувати суто мистецькими практиками. На думку Т. Іглтона, дане значення слова «культура» вказує на «драматичний поворот в історичному розвитку. Воно говорить передусім про те, що наука, філософія, політика й економіка не можуть розглядатися як творчі заняття. Воно також свідчить, що, якщо представити це у найпохмуріших тонах, «цивілізовані» цінності сьогодні можна зустріти лише у фантазії. <...> Коли культура починає означати освіту та мистецтво, тобто діяльність, якою займається мізерна частина людей, ідея культури водночас посилюється та зубожнюється» [12; 29]. Але саме ця сфера творчої діяльності інституціалізована як культура і виявляється предметом опіки з боку державної влади.

Серед наведених трьох способів розуміння та інтерпретації слова «культура» в межах даного дослідження найбільшої уваги заслуговує друге – антропологічне тлумачення. Зазвичай поширення такого тлумачення пов'язують з Едвардом Тайлором, який у своїй найвідомішій праці «Первісна культура» (1871 р.) дав таке визначення: «Культура, або цивілізація, в широку етнографічному сенсі складається у своїй цілісності зі знань, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв і деяких інших здібностей і звичок, засвоєних людиною як членом суспільства» [15, с. 18]. Попри те, що в цьому визначенні культура і цивілізація застосовуються як синоніми, поступово значення цих слів починають протиставлятися. Згодом етнографічне розуміння культури набуває поширення в американській антропології, де впродовж 20–30-х рр. відбувався стрімкий розвиток етнографічних досліджень. Слід відзначити, що популяризація слова «культура» збігається у часі з поширенням теорії культурної відносності, що видається не випадковим. Занепад віри в прогресивний розвиток людства як серед інтелектуалів, так і в широкому читацькому загалі західного світу сприяв піднесенню такого способу осмислення та оцінки драматичних подій I світової війни, що передбачав вельми скептичну налаштованість, суголосоу шпенглерівським «Сутінкам Заходу» та очікування кардинальних трансформацій і приходу радикально Чужого – відмінного від усалених впродовж останніх століть уявлень і способів розуміння

себе і світу. Безпосереднім чином цей умонастрій дістав вираження в історичних дослідженнях, відображаючи засадничі положення історичистського світогляду. Небезпека релятивізму неминуче супроводжувала етнографічні та історіографічні вправи, посилюючись під впливом націоналізму, що затребував поняття «культура» у розбудові власних ідеологічних програм. Щоправда, на протигагу Просвітництву націоналісти разом з етнографами і фольклористами шукали культуру в минулому, занурюючись у вивчення традиційної культури, не «зіпсованої» урбаністично-індустріальною цивілізацією. Цей консервативний ухил спонукав розглядати міжнародні конфлікти як конфлікти між різними культурами, оскільки націоналізм апелював до ідеї нації як майже споконвічної органічної цілісності, зміцненої спільністю мови, культури і часто-густо «расової» (біологічної) спорідненості.

Додатковим чинником, сприятливим для піднесення ідеї культури стали криза релігійного світогляду і поглиблення секулярних процесів, що, за твердженням Н. Копосова, спричинило появу «ідеї розуму-культури (вона ж парадигма соціального або лінгвістична парадигма). Смісл ідеї розуму-культури полягав у спробі подолання релятивізму, похідного від поняття культури, за рахунок «внутрішніх ресурсів» цього поняття, а саме ідеї про соціальний характер референції. <...> Свідомість у новій парадигмі розглядалася не як властивість індивідуального біологічного організму, але як соціальний факт, як оперування символами, що відсилають до речей зовнішнього світу не внаслідок схожості з останнім, а завдяки інтенційності свідомості. Це означало довільність референції – ніщо у символах, окрім нашого рішення, не робить їх знаками речей у світі. Звідси аналогія мислення з мовою, слова якої співвідносяться зі світом не тому, що схожі на речі, а тому, що такою є соціальна конвенція» [13, с. 76–77].

## *2. Культурні та соціоструктурні чинники в теорії Й. Терборна*

Привертання уваги до символів та до комунікації уможливило розгляд когнітивних процесів у широкому соціальному контексті, вивівши їх за межі суто психологічних досліджень. Суб'єкт пізнання в цьому разі виявлявся цілком залученим до світу культури, що дедалі частіше досліджувалася як специфічна символічна система. Разом з тим процеси пізнання набули соціокультурної контекстуалізації, тобто почали інтерпретуватися в рамках соціогуманітарних дисциплін. Ці кроки окреслили перспективу поєднання соціальних, культурних і епістемологічних питань в межах єдиного дослідницького проекту.

Означене поєднання дозволило розширити зокрема і проблематику вивчення культури, оскільки в поле зору соціальних дослідників потрапили питання соціоструктурного ґатунку. В цьому разі про культурну належність вже стало важко говорити і писати взагалі – без конкретизації соціоструктурних диспозицій належних певній культурі індивідів та їхніх ресурсів, компетенцій, цінностей тощо. З одного боку, дана новація уможливила більш ретельне вивчення соціокультурного розмаїття, адже виокремлювала в межах єдиного соціального загалу різні позиції та схоплювала відмінності між ними, а з іншого – дещо проблематизувала консолідаційну функцію культури через те, що заперечувала наявність культурної єдності, ставлячи під сумнів засадничі положення ідеологічних розбудов національних держав. Втім, підважування й часто-густо відверта і виправдана критика есенціалістського мислення державних ідеологів мала і має відчутний емансипативний ефект, оскільки створює перешкоди необґрунтованим прагненням національних урядів гомогенізувати культурний простір країни, ґрунтуючись на міфологемах про органічну цілісність і споконвічність національної спільноти.

У найширшому сенсі, належність до культури означає залученість до універсуму спільного знання і цінностей. Припускається, що (1) впродовж свого життя індивіди засвоюють різні життєві цілі,



цінності та уподобання, поведінкові норми і знання, однакові або схожі реакції на події у світі. Окрім цього належність до певної культури (2) передбачає і засвоєння певної когнітивної та комунікативної компетенцій, мови, світогляду, способів оцінки та інтерпретації ситуацій тощо. Наявність спільних ціннісно-смыслового горизонту та способів взаємодії один з одним співвідноситься зі (3) спільними відчуттями *тотожності* з одними людьми та *відмінності* від інших. Таке відчуття «ідентичності-диференційованості» продукує появу спільних, специфічних для даної культури позицій *довіри* та *недовіри*, що, в свою чергу, неодмінно позначається на процесах взаємодії, виладовуючи їх відповідно до цих позиційних відносин.

Безперечно, перелічені аспекти культурної належності можна вважати твердженнями на користь тези про автономію культури та її принциповий вплив на перебіг соціальних процесів. Але чи наврод за допомоги визнання цього впливу можна вичерпно пояснити все розмаїття соціальних взаємодій й поведінки. Зрештою, культури ніколи не являють себе як замкнені цілісності, оскільки самі перебувають під впливом різнорідних чинників. Попри свою позірну консолідованість кожна культура виявляється надзвичайно строкатим утворенням – сукупністю гетерогенних складових, не завжди впорядкованих за єдиним принципом. В середині будь-якої культури наявний певний нерівномірний розподіл знань, компетенцій і ресурсів, що не лише засвідчують про її складність, а й провокують спроби з перерозподілу та перегляду умов доступу до суспільних благ тощо. Інакше кажучи, належність до певної культури завжди пов'язана з позицією в соціальній структурі, що іноді проблематизує культурну цілісність і стає чинником її трансформації.

Вплив соціальної структури на соціальну дію можна розглядати або з точки зору ресурсів, або з точки зору обмежень. В цій перспективі позиція актора в структурі означає розташування відносно розподілених серед інших учасників взаємодії ресурсів та обмежень, що накладаються на його дії різними чинниками. Як зауважує Й. Терборн, «це є головний момент пояснень соціологічного гатунку. Він полягає у тому, що незалежно від наявності, універсальних, стабільних уподобань чи специфічних культурних ціннос-

тей, інтерпретацій та ототожнень відмінності акторів відносно ресурсів і обмежень мають яскраво виражений і постійний характер; ці відмінності впливають на дії у схожих ситуаціях» [16, с. 86].

Головні характеристики розташування актора в структурі як соціологічної змінної можуть бути визначені за трьома параметрами. Передусім існують (1) стандарти ресурсів і обмежень, що *інституційно* впливають на позицію актора, та (2) *інституційно вторинний/неінституційований* розподіл ресурсів і обмежень. Окрім цих двох типів структурування інституційного простору існує ще (3) *часовий порядок*, що диференціює послідовність, згідно з якою дієвці потрапляють в схожі ситуації. Взаємодія між належністю до певної культури та позицією в соціальній структурі може бути описаною наступним чином: «культурна належність визначає, хто входить в структуру, а хто перебуває поза нею, тоді як розташування в структурі диференціює акторів на тих, хто перебуває нагорі, і тих, хто перебуває внизу» [16, с. 87].

Стандарт інституційних установок задає типові для певного суспільства рамки соціальної взаємодії, структуровані розподілом ресурсів і обмежень. Різні соціальні теорії привертають увагу до різних типів структурування взаємодії (соціально-економічних, гендерних, організаційних, політичних тощо) в залежності від своїх теоретичних уподобань та способів концептуалізації. Так чи інакше цей параметр виявляється визначальним, оскільки, з одного боку, він відображає найусталеніші протягом всієї людської історії форми впорядкування соціального життя, а з іншого – його інституціалізованість дозволяє припустити, що він схожим чином визнається типовими для даного суспільного середовища акторами, стаючи ціннісно-смісловим підґрунтям їхнього свідомого вибору. Звісно, усталеність будь-якого інституційного порядку – річ вельми відносна, але у будь-якому разі можливість соціальної взаємодії залежить від наявності принаймні певної точки відліку – вихідної впорядкованості середовища дії, – навіть якщо вона стає об'єктом заперечення, перегляду та/чи руйнування.

Неінституціалізований або інституційно вторинний розподіл ресурсів та обмежень стосується фактичних, а не (квазі)юридично закріплених позицій в структурі. У порівняно великих соціальних

спільнотах важливість такого фактичного порядку стає надзвичайно помітною, адже в них зазвичай має місце чітко фіксована та часто-густо стандартизована інституційна структура, за допомоги якої намагаються охопити і впорядкувати соціальний простір. Намагання встановити єдину модель інституційного устрою – цілком типовий крок для переважної більшості сучасних держав – натрапляє на тривіальну перешкоду, пов'язану з неоднорідністю простору та різним ступенем розвитку регіонів, внаслідок чого між позицією в інституціалізованому порядку та фактичним станом виникають незбіги. Значення цього параметру для пояснення соціальної взаємодії залежить від того, наскільки дії актора задаються інституціалізованим стандартом, типовим для його позиції в структурі, або розташуванням актора в неінституціалізованій мережі взаємодії. Звичайним способом визначити вагу цього параметра є виявлення характеру розташування позиції за віссю *центр/периферія*, тобто за ступенем наближеності актора до різноманітних матеріальних, інформаційних, людських потоків, зокрема, не пов'язаної з ролями та статусами.

Тривалий час третій, часовий параметр залишався поза межами належної уваги соціальних дослідників, хоча для історичних досліджень він завжди мав принципове значення. Втім, часова послідовність, що впорядковує взаємодію акторів відіграє ключову роль, коли ресурси і обмеження мають тенденцію змінюватися (збільшуватися або зменшуватися) з часом або під впливом дій акторів. Враховуючи те, що ресурси зазвичай належать до категорії обмежених і вичерпних благ, послідовність їх залучення і використання акторами сама стає цінним ресурсом та/чи обмежуючим чинником. Особливо це стосується критичних, позаштатних ситуацій, впоратись з якими передбаченими інституціалізованим розподілом ресурсами неможливо. В цьому разі часова послідовність задає порядок вичерпання ресурсу та наростання обмежень, загрозливих для продовження взаємодії.

Взаємодія культурних та соціоструктурних чинників являє собою головний предмет соціокультурного аналізу, як це засвідчує вже сама назва. Проте ключовою проблемою в цьому разі виступає питання первинності чи вторинності або пріоритету одного з цих

чинників. Соціологічний аналіз традиційно надає перевагу саме соціоструктурним чинникам на відміну від тих соціогуманітарних дисциплін, що мають справу передусім з вивченням культури (культурна антропология, культурологія, історія культури тощо). Надання переваги культурі чи соціоструктурним чинникам призводить до розбудови редукціоністських концепцій, що позбавляє автономності, підпорядковуючи чинникам, визнаних первинними. У випадку культури виникає ситуація, коли ціннісно-сміслові параметри соціальної (взаємо)дії розглядаються як похідні від зовнішніх щодо них детермінацій.

Намагаючись розв'язати цю проблему, Й. Терборн запропонував розрізняти дві підгрупи результатів дій: «Вони можуть стосуватися тільки того, що відбувається з культурою, до якої належить актор, або зі структурою, місце в якій він посідає. <...> Культурно детермінованим діям властива сильна тенденція до відтворення культури, що є джерелом характерного для неї почуття ідентичності, її (сміслового) світу, цінностей і норм. Щоправда, можна легко виокремити принаймні дві характерні для відтворення культури проблеми, які, вочевидь, являють собою похідний матеріал для культурної динаміки. Перша проблема – це соціалізація нових носіїв культури. Соціалізація завжди відбувається складно, її важко здійснити, якщо культура перебуває під сильним впливом унікального чи специфічного досвіду попередньої генерації. Друга проблема полягає у тому, що підтримувати стійку прихильність до певної культури достатньо важко, навіть якщо цей період охоплює життєвий цикл однієї генерації» [16, с. 92–93].

Терборн зауважує, що перспективним для культурно-структурного аналізу виявляється підхід з точки зору конкуренції, адже «дії, пов'язані з явною чи прихованою конкуренцією між культурами і структурами, значною мірою детермінують характеристики майбутньої культурної належності та розташування акторів в структурі». Стабільність культури чи соціальної структури залежить від ступеню ізольованості їх від зовнішніх чинників. За інших обставин взаємовідносини неізольованих культур залежать від відносного структурного розташування носіїв цих культур, що визначається ззовні. Передусім це стосується здатності до примусу та

рівня відносного добробуту. Схожим чином взаємовідносини неізолюваних структур визначається відносною культурною позицією та ступенем впевненості в собі носіїв культури. Так за умов відкритості впливу іншої культури, чим більше відносний добробут чи влада носіїв даної культури, тим вона стабільніше й привабливіше для носіїв інших культур. З іншого боку, важливим чинником, сприятливим для певної культури підпасти під вплив іншої, є ступінь спорідненості культур, носії яких контактують один з одним.

Запропонований Терборном спосіб розв'язання проблеми взаємодії культурних і соціокультурних чинників велике значення приділяє ступеню ізолюваності культур і структур, адже контакт між носіями різних культур уможливорює порівняння і вибір на користь більш привабливої культури. Він висловлює припущення, що ймовірно більше людей демонструватимуть прихильність тій культурі, носії якої мають владу і багатство, яка надає більше шансів для досягнення добробуту та процвітання. Разом з тим індивіди підтримуватимуть ту модель розподілу, що асоціюється з високим, а не низьким культурним престижем [16, с. 95–96].

Безперечно, окреслений Йораном Терборном спосіб розв'язання проблеми заслуговує на увагу. Але в самій аргументації автора присутні деякі проблемні пункти, пов'язані (1) з тлумаченням носіїв культури як цілком раціональних агентів та (2) з переліком критеріїв, за яким здійснюється вибір на користь тієї чи іншої культури. Терборн визнає, майже заперечуючи самому собі, що культурна належність є конститутивною для індивідів і не є результатами їхнього вибору, хоча запропонована ним аргументація побудована передусім на моделі раціонального вибору, в якій актори вважаються заданими величинами, а ситуації – змінними [16, с. 97]. Очевидний ухил у бік методологічного індивідуалізму унеможливує врахування саме конститутивної ролі культури у формуванні індивідів. До того ж ті критерії, що називає Терборн як ключові для здійснення вибору на користь іншої культури, а саме добробут і влада, самі можуть розглядатися як культурнозумовлені та нерелевантні або релевантні лише відносно для інших культур. Дійсно, за їхньої допомоги можна пояснити багато випадків зміни культурної належності, проте існує не менше випадків, коли вибір на користь

більш заможною та привілейованою культури не був здійсненим. Не менш дискусійним є й твердження про ступінь ізольованості культур, оскільки не ясно, від чого він залежить – чи є ізольованість культурною ознакою, чи вона є продуктом зовнішніх соціальних або історичних обставин?

### ***3. Теорія «культурного капіталу» П. Бурдьо***

Спроба розглянути культуру як автономну від соціоструктурних чинників сферу діяльності покликана підкорегувати й вдосконалити поширений в соціальних дисциплінах підхід щодо дослідження культурних процесів. Зазвичай в них культуру більшою мірою розглядали як епіфеномен соціальних процесів, тлумачених надзвичайно загально. Класичним прикладом такого бачення культури були вже згаданий марксизм та похідні від нього теорії, що схилилися до інтерпретації культури як надбудовного утворення, тобто похідного від процесів матеріального виробництва та соціальних відносин, пов'язаних з останнім. Попри те, що деякі автори (франкфуртська школа, А. Грамші та ін.) намагалися дослідити зворотній вплив культури на соціально-економічні та політичні процеси, сама загальна схема розуміння культури в цьому напрямку соціальної думки залишалася незмінною. Схожа ситуація спостерігалася у класичних функціоналістських дослідженнях (Т. Парсон, Р. Мертон, Г. Алмонд), де, втім, культурним установкам та ціннісним орієнтаціям індивідів приділялася певна увага. Але самий функціоналістський підхід нехтував герменевтичним виміром культури, розумів її надзвичайно вузько, відповідно до власної функціоналістської схеми: «Замість того щоб безпосередньо мати справу із соціальною уявою, занурюватися в коди та наративи, що формують соціальний контекст, він (Т. Парсонс – *прим. В.Ф.*) та його колеги-функціоналісти спостерігали за діями ззовні й виводили існування оцінок, що скеровують дію, використовуючи категоріальний апарат, імовірно породжений функціональною необхідністю» [1, с. 68]. Інакше кажучи, функціоналісти накладали власну аналітичну схему на емпіричний матеріал та перетлумачували його з точки зору власної теоретичної перспективи, уникаючи таким чином занурення в

самий культурний контекст. Така реінтерпретація перетворювала вихідні культурні смисли на суто функціональні тлумачення, позбавляючи культуру автономії та викривлюючи ціннісно-смісловий вимір акторів відповідно до настанов і засад власної теорії. Не менш показовою була ситуація в інших соціальних напрямках, що тяжіли до макросоціального підходу (теорії конфлікту, мобілізації, макроісторичного процесу). Увага до смислу та культури була також занадто вузькою і зведеною до схожого з марксистським тлумачення як похідної від дії соціальних сил ідеології, що відображає певні групові та індивідуальні інтереси. На противагу мікросоціальним підходам, що наголошували на рефлексивності соціальних акторів, макросоціологи переважно концентрувалися на знеособлених соціальних процесах як «дійсних» виробниках смислів та цінностей.

Окреслені недоліки дослідження культури стали очевидними вже достатньо давно. Певною мірою привертання уваги до ролі культури та до процесів смислопокладання здійснювалися тими соціальними дослідниками, які намагалися побудувати теорії, що об'єднували макро- і мікрорівні соціального дослідження. Впродовж 70–80-х рр. було запропоновано кілька спроб такого спрямування, серед яких мабуть найвідомішими є концепції П. Бурдьо, Ю. Габермаса та Е. Гідденса. Кожний з цих авторів розвивав власну версію соціальної теорії, виходячи з потреби поєднати дві традиційні перспективи соціального дослідження: з точки зору соціальних структур, та з точки зору соціальної дії.

Зокрема, П. Бурдьо запропонував концепцію «культурного капіталу», відзначаючи у такий спосіб важливу роль культури в соціальному житті. При цьому культурний капітал являє собою один з різновидів капіталу, що беруть участь в соціальному виробництві/відтворенні. Інші різновиди капіталу – це вже відомий з праць класиків політекономії економічний капітал та соціальний капітал, сформований соціальними зв'язками, що за певних обставин може конвертуватися в економічний та інституціалізуватися у вигляді певних соціальних статусів. Культурний капітал, в свою чергу, дістає вираження у вигляді трьох станів. По-перше, він постає як *інкорпорований* капітал, тобто у вигляді диспозицій розуму та тіла,

виниклих впродовж тривалої соціалізації під час навчання та виховання. Ці процеси передбачають культивування розуму та тіла з метою набуття ними відповідних знань, вмінь та навичок, що мають стати неодмінною частиною особистості. Набуття таких властивостей передбачає тривалі власні зусилля індивіда, що відображає дещо специфічний характер придбання культурного капіталу: він безпосереднім чином пов'язаний з тілом актора; його неможливо передати так, як передають економічний або політичний капітали; натомість, його можна набути несвідомо, починаючи з перших днів соціалізації і впродовж всього життя; тим не менш він залежить від економічного капіталу, що надає кошти для його набуття й примноження. Як зауважує П. Бурдьо: «Найвпливовіший принцип символічної дії культурного капіталу, безумовно, прихований в логіці його передачі. З одного боку, процес привласнення об'єктивованого культурного капіталу і час, необхідний для здійснення цього процесу, залежать головним чином від культурного капіталу, інкорпорованого в сім'ї загалом – крім іншого завдяки узагальненому ефекту Ерроу та всіх форм його імпліцитної передачі. З іншого боку, первинне накопичення культурного капіталу (як умова швидкого і легкого накопичення всіх типів корисного культурного капіталу) починається одразу ж, без затримки і марних витрат часу тільки у дітей в сім'ях, що вже мають потужний культурний капітал. В цьому разі період накопичення охоплює весь період соціалізації. Звідси виходить, що передача культурного капіталу безперечно є найприхованішою формою передачі капіталу у спадок і, відповідно, набуває пропорційно більшу вагу в системі стратегій відтворення, тоді як безпосередні, видимі форми передачі капіталу, зазвичай, більш ретельно відстежуються і контролюються» [17, с. 525].

Другий, *об'єктивований* стан культурного капіталу являє собою множину культурних об'єктів (картин, книжок, інструментів, антикварних предметів тощо). У цьому стані культурний капітал може передаватися матеріально, проте він залишається пов'язаним з капіталом інкорпорованим – засобом «споживання» об'єктивованих культурних благ. Таким чином, культурні блага можна придбати як матеріально (завдяки економічному капіталу), так і символічно (завдяки капіталу культурному), оскільки для їх споживання необ-



хідно володіти відповідними знаннями і навичками, що уможливили б розуміння і використання культурного об'єкту. Варто уваги тут виявляється відмінність між порядками придбання (володіння) і засвоєння (використання, споживання) культурних благ, що дістає вираження у двозначності статусу менеджерів та інженерів. В залежності від того, володіють вони чи ні засобами виробництва, що використовують у своїй діяльності, визначається їхній статус як домінантної позиції чи домінованої. В останньому випадку вони виявляються власниками тільки культурного капіталу, на який і отримують прибуток. Двоїста сутність об'єктивованого культурного капіталу полягає у тому, що він водночас постає як автономна, взаємопов'язана реальність з власними законами і як символічно і матеріально активна форма, привласнена, втілена й інвестована агентами – засіб боротьби в межах полях культурного виробництва і поза його межами.

*Інституціалізований* культурний капітал – третій стан культурного капіталу. Він дістає вираження у вигляді різних форм соціального визнання, закріпленого у сертифікатах, дипломах, ліцензіях й інших офіційних відзнаках. Юридично гарантована кваліфікація, що формально не залежить від особистості власника, наділяє його культурною цінністю, інституціалізуючи і в такий спосіб закріплюючи форму капіталу, набуту впродовж соціалізації. Разом з тим таке закріплення вже не вимагає від власника постійного доведення свого права на володіння. Також визнання культурного капіталу шляхом інституціалізації уможливило також і порівняння кваліфікацій власників цих відзнак та, при потребі, заміну одного власника іншим. Окрім цього інституціалізація дозволяє визначити пропорції обміну між культурним і економічним капіталами за допомоги грошової винагороди за виконання посадових обов'язків, що потребують саме цих компетенцій: «Цей продукт перетворення економічного капіталу на культурний капітал встановлює (в термінах останнього) вартість власника даної кваліфікації й (завдяки цієї ж операції) грошову вартість, на яку її можна обміняти на ринку праці» [17, с. 528]. Звісна річ, інституціалізація культурного капіталу також породжує певні ризики, оскільки процеси (ре)конверсії культурного і економічного капіталів значною

мірою залежать від структури шансів на отримання прибутку, що пропонуються різними типами капіталів. Це часто-густо призводить до надмірних інвестицій в придбання інституціалізованих відзнак, що згодом загрожує знеціненням останніх. До того ж інституціалізація, закріплюючи за власником право на певну посаду та пов'язаний з нею прибуток без постійного доведення своєї культурної компетенції може викликати глибоку інституційну кризу, якщо швидкість культурних змін знецінює ті знання, вміння і навички, що складають інкорпорований культурний капітал. В цьому разі втрата компетенції із збереженням інституціалізованої форми культурного капіталу призведе до порушень в процесі самого соціального відтворення, провокуючи новий виток боротьби за визнання і перегляд наявних форм і способів інституціалізації.

Поняття «культурний капітал», введене П. Бурдьо, звичайно, є достатньо продуктивним для дослідження взаємозв'язку економічної, соціальної та культурної сфер, і в цьому сенсі його можна визнати кроком уперед у порівнянні з традиційними соціологічними підходами, що аналізують культуру як залежну від соціо-структурних чинників змінну. Це свого часу відзначив Дж. Александер, протиставляючи підхід Бурдьо доволі спрощеним марксистським підходам представників Бірмінгемської школи, які зосереджували увагу на критиці культурної гегемонії, покликаної підтримувати соціальні відносини панування. Проте теорія культурного капіталу також не позбавлена низки недоліків, внаслідок чого її також слід віднести до «слабкої програми» дослідження культури. Причиною цього є те, що в самій теорії Бурдьо роль культури здебільшого полягає у забезпеченні відтворення нерівності, а не у впровадженні новацій: «В результаті культура, що діє через габітус постає радше як залежна, а не як незалежна змінна. Вона являє собою коробку передач, а не мотор.<...> Габітус породжує почуття стилю, легкості та смаку. Проте щоб зрозуміти, як саме це впливає на стратифікацію, необхідно дещо більше, а саме ретельне дослідження конкретних соціальних ситуацій, в яких приймаються рішення й забезпечується соціальне відтворення» [1, с. 74]. Попри те, що Бурдьо розпочинав свою наукову діяльність як польовий етнолог в Алжирі, що дістало вираження в низці його статей і книжок,

здійсненій ним концептуалізації культури бракує саме реконструкцій соціальних взаємодій на мікрорівні. З огляду на це саме розуміння культури тяжіє до об'єктивістських підходів, що зазвичай залишає поза увагою змістовний вимір культури. «Смисл не має великого значення. Якщо Вебер, наприклад, стверджував, що форми есхатології мають важливий вплив на способи організації соціального життя, то для Бурдьо культурний зміст є довільним і несуттєвим. В його формулюванні завжди матимуть місце системи стратифікації, визначені класом, і все, що має значення для панівних груп, – це володіти власним легітимним культурним кодом» [1, с. 75]. З іншого боку, існує певна невизначеність у тлумаченні Бурдьо культурного капіталу, яке схиляється і водночас намагається заперечувати властивий марксистському аналізу культури економізм. Розмірковуючи над процесами (ре)конверсії різних типів капіталу, дослідник робить спробу вирішити наявну суперечку між прихильниками альтернативних підходів: «Реальну логіку функціонування капіталу, перетворення одного його типу на інший і закон збереження, що рухає ними, неможливо зрозуміти без подолання двох протилежних (і рівною мірою неповнослих) поглядів. На одному боці перебуває економізм, що ігнорує специфічну дію інших типів капіталу на тій підставі, що будь-який з них зрештою зводиться до економічного капіталу. На іншому боці – семіологізм (нині представлений структуралізмом, символічним інтераціоналізмом та етно-методологією), що зводить соціальні обміни до комунікативних явищ й ігнорує жорсткий факт універсального зведення всіх форм до економічного підґрунтя» [17, с. 533]. Але навіть визнання Бурдьо «специфічних дій інших типів капіталу» не дозволяє розв'язати проблему тяжіння його теорії саме до економізму, адже кількома рядками вище він сам вказував, що всі ці інші типи є нічим іншим, як трансформованим типом капіталу економічного. Самий же *специфічний вплив* соціального і культурного капіталу здійснюється за умов можливості приховати своє економічне підґрунтя [17, с. 533]. В цьому разі знову ж таки виникає питання ступеню автономії культури, що залишається в теорії Бурдьо принципово залежною від дій позакультурних чинників, нехай ця залежність і більш складно концептуалізована.

Зрештою, як відзначали дослідники творчої спадщини Бурдьо, визначальна роль, що він відводить структурам призводить «до «недооцінки значення взаємодій «віч-на-віч» в процесі конструювання соціальної реальності. На його думку, взаємодії затуляють структури, що в них реалізуються, і являють собою лише «ситуаційну актуалізацію об'єктивного зв'язку. Частіше вони відіграють радше пасивну, ніж активну роль у формуванні соціального світу» [18, с. 57–58]. Пріоритет, що надає Бурдьо об'єктивним структурам над суб'єктивними свідчить про нереалізованість наміру поєднання в межах своєї теорії структуралістських і конструктивістських підходів, адже автору не вдалося належним чином продемонструвати «соціальну генезу, з одного боку, схем сприйняття, мислення та дії, що є складовими габітусу, а з іншого, – соціальних структур і, зокрема, полей чи груп та соціальних класів» [19, с. 181–182].

#### *4. Інтерпретативний поворот в антропології*

Спроба розбудови «сильної програми» також мала на меті поєднати в рамках одного теоретичного підходу макро- та мікроперспективи дослідження культури. Першим кроком реалізації цього завдання, на думку Дж. Александера, повинен стати герменевтичний проект «насиченого опису» культури, запропонований свого часу відомим американським культурним антропологом Кліфордом Гірцем. Відштовхуючись від теорії Макса Вебера, Гірц розглянув культуру як насичений і складний текст, що здійснює впорядкування соціального життя. Завдяки цьому була розвинута концепція культури як мережі значення, що спрямовує дію: «людина – це тварина, обплутана зітканими нею самою сітками смислів, я вважаю, що цими сітками є культура. І аналізувати її повинна не експериментальна наука, зайнята пошуками значень» [20, с. 11]. Такий герменевтичний ухил в антропологічній теорії отримав назву інтерпретативного повороту, серед визначальних положень якого є теза про те, що етнологія та соціальні науки загалом відходять від законів, структур і функцій як підвалин соціологічного пояснення. Замість цього вони звертаються до окремих випадків, деталізованого, «насиченого» опису й інтерпретацій. На відміну домінантного

в 60-ті рр. ХХ ст. структурного функціоналізму, в інтерпретативній антропології культура не розуміється як засіб задоволення головних потреб та/чи як система адаптації. Вона розуміється семіотично – як виробництво смислів і культурних кодів. Не випадково іншою назвою цього підходу є символічна антропологія. Для Гірца важливим були не дослідження генези культури та не її історія, а інтерпретація культури як взаємозв'язку значень. Як відзначає Д. Бахман-Медік, «в цьому оприявнюється істотна відмінність від аналітичної етнології, що шукає в людській поведінці каузальні закономірності, обтяжуючи предмет свого дослідження залученими ззовні науковими моделями чи категоріями наукової мови. Інтерпретативний аналіз, навпаки, намагається спочатку вилучити та проінтерпретувати культурні сенси з контексту польового дослідження, спираючись на знаки, символи й інтерпретації, наявні у відповідній культурі» [21, с. 76]. Також відзначимо і принципову відмінність інтерпретативного підходу від теорії раціонального вибору, що з метою розбудови каузальних пояснень соціальної поведінки часто густо запозичує розробки теорії ігор та економічних моделей.

Віддаючи належне гірцевському інтерпретативному повороту в культурній антропології, Дж. Александер втім робить деякі критичні зауваження на адресу цього дослідницького проекту. Передусім це стосується непроясненості провідного для інтерпретативного повороту поняття «насичений опис», адже, дійсно, «конкретні механізми, через які мережі смислу впливають на дію в певній ситуації, рідко описуються достатньо ясно. Складається враження, що культура набуває властивостей трансцендентального актора» [1, с. 83]. З огляду на це підхід Гірца не відповідає третьому критерію «сильної програми», запропонованій Александером, а саме потребі визначення каузальних зв'язків та того, як культура безпосередньо впливає на акторів та способи дії. На жаль цьому критерію зазвичай погано відповідають культурологічні та антропологічні дослідження, що обмежуються здебільшого роздумами у дусі абстрактних системних процесів та теоретичних розбудов. Недолік насиченого опису полягає у тому, що він є саме описом, а не аналізом, ґрунтованим на розвиненій теорії (взаємодії). Він передусім займається ретельним описом локального, ставлячи за мету зібрати

і змодельовати культурний текст у конкретній ситуації. Це, безперечно, наближає нас до конкретних культурних реалій, але загрожує зануренням у підробиці й деталізації. Інтерпретативному підходу бракує теоретичного прояснення взаємовідносин між культурою і соціальною структурою, що обмежує дослідження суто дескриптивними та інтерпретативними завданнями.

Визначальним для «насиченого опису» є розвиток теорії, відштовхуючись від дослідження конкретних культурних форм, що можна наочно спостерігати і описувати. Цей підхід намагається залучити до моделювання культурних ситуацій всю множину дотичних текстів, розглядаючи їх з різних ракурсів (економічних, політичних, соціальних, естетичних тощо). Насичений опис являє собою накладання різних описів з метою схопити ситуацію в її цілісності та складності. Завдяки цьому, власне, і досягається *насиченість*. Проблематичним тут є брак критеріїв, згідно з якими можна було б оцінити повноту та переконливість самого опису. Коли він стає достатньо насиченим для того, щоб адекватно реконструювати досліджувану ситуацію? Яким чином оцінюється інтерпретація? Інтерпретативна антропологія однаково критично оцінює як застосування абстрактних аналітичних категорій, так і категорій здорового глузду. Їй доводиться визнавати фрагментарність і незавершеність власних спостережень і тлумачень.

К. Гірц цілком усвідомлює складності концептуалізації роботи етнографа як «насиченого опису»: «Реально етнограф постійно – за винятком неминучих ситуацій, коли він займається звичайним збиранням даних, – стикається з багатьма складними концептуальними структурами, більшість з яких накладається одна на одну або просто змішана, вони водночас чужі для нього, невпорядковані й нечіткі, і він повинен так чи інакше зуміти їх зрозуміти й адекватно представити. І це стосується навіть відверто приземленого рівня його польової роботи: опитування інформантів, спостереження ритуалів, виявлення термінів спорідненості, прослідковування ліній переходу власності з рук у руки, перепису господарств... до ведення щоденника. Займатися етнографією – це те саме, що намагатися читати манускрипт, – іншою мовою, вицвілий, повний пропусків, невідповідностей, підозрілих виправлень і тен-

денційний коментарів, але написаний на загальноприйнятним графічним способом передачі звуку, а засобами окремих прикладів упорядкованої поведінки» [20, с. 17]. Тлумачачи діяльність антрополога як різновид читання, він відсилає до розуміння культури як певного *тексту*, сформованого завдяки численним нашаруванням і втручанням. Звісно метафора тексту відображає специфічний зсув у антропологічних підходах, спричинених так званим «лінгвістичним поворотом» і пов'язаними з ним розвідками структуралістського гатунку. На противагу останнім текст вже не розуміється як об'єкт дешифрування з метою виявлення його внутрішньої структури і логіки. Навпаки, тексти розглядаються як певні символічні форми і носії значень, що організують сприйняття і опосередковують, навіть визначають соціальну взаємодію. Тут Гірц виявляється ближчим до герменевтичних настанов Поля Рікера, ніж до структуральної антропології Клода Леві-Стросса, зайнятого ретельним аналізом фольклорних текстів.

В статті «Модель тексту: осмислена дія як текст» Поль Рікер робить спробу розробити герменевтику події та дискурсу, звертаючись за допомогою не лише до лінгвістики, а й до теорії мовленнєвих актів Дж. Остіна та Дж. Серля. Це дозволяє йому інтерпретувати сенс мовленнєвого акту більш широко, охоплюючи всі аспекти значень (пропозиційний або локутивний, ілокутивний і перлокутивний акти). Перетворення осмисленої дії на текст передбачає об'єктивацію її змісту завдяки деяким внутрішнім рисам дії, схожим зі структурою мовленнєвого акту та трансформуючим дію на висловлення. Це уможлиблюється завдяки тому, що дія має структуру локутивного акту, адже у неї є пропозиційний зміст, що можна ідентифікувати. До того ж дія як і мовленнєвий акт може бути ідентифікована й відповідно до її ілокутивної сили. Обидві аспекти (локутивний та ілокутивний) конституують «смісловий зміст» дії.

В усному мовленні дискурс відсилає до ситуації, спільній для співрозмовників – це відсилання остенсивне. В письмовому мовленні текст виходить за межі остенсивної референції: «Тексти, які ми читаємо, розуміємо і любимо, відсилають не до *Umwelt* остенсивних референцій діалогу, а до *Welt*, проєктованому неостенсивними референціями. Зрозуміти текст означає оживити нашу власну

ситуацію або, якщо бажаєте, вставити між предикатами нашої ситуації всі означення, що створюють *Welt* з нашого *Umwelt*. Це розширення меж *Umwelt* до горизонтів *Welt* дозволяє нам казати про референції, відкриті текстом» [22, с. 28–29]. Завдяки визволенню від ситуаційного контексту дискурс розвиває неостенсивні референції. В сфері дії неостенсивні референції розкривають смисли, що можуть актуалізуватися в ситуаціях, відмінних від тієї, в якій відбулася дія. Значущість дії полягає в її стійкій релевантності в різних соціальних ситуаціях. Таким чином, відзначає Рікер, «смысл людської дії – це те, що адресовано невизначеному колу потенційних «читачів». <...> Дана обставина пояснюється тим, що дія розкриває нові референції й набуває від них нової релевантності; людські дії чекають на нові тлумачення, що визначають їх смисл» [22, с. 34].

Парадигма розуміння соціальної дії як читання тексту пропонує суспільним дисциплінами новий підхід до проблеми співвідношення *пояснення* і *розуміння*, адже, на думку П. Рікера, об'єктивація, передбачена текстуальним статусом дискурсу, виявляється більш продуктивною ніж парадигма, що розглядає діалогічну ситуацію як стандарт герменевтичної процедури. Новий підхід запозичує такі характеристики у текста, що уможливають його «об'єктивність»: 1) фіксація смислу; 2) відлучення смислу від інтенції автора; 3) наявність неостенсивних референцій; 4) існування необмеженого кола читачів. Така властивість тексту, в свою чергу, уможливує процедури пояснення, ґрунтовані на засадах семіотичних дисциплін, і водночас вона створює *напруження* між поясненням і розумінням.

Вже саме відлучення смислу тексту від інтенції актора закладає умови для множинності інтерпретацій, оскільки на відміну від суб'єктивного наміру, об'єктивний зміст може бути проінтерпретований по різному. Але ця множинність актуалізує проблему адекватного розуміння. «Читачеві» доводиться робити низку припущень щодо змісту тексту та шукати їм підтвердження: «Перехід від припущення смислу тексту до постановки гіпотези щодо смислу дії легітимується тим фактом, що, розмірковуючи про смисл дії, я «розташовую» свої бажання й переконання на певній дистанції та залишаю їх перед лицем діалектики конфронтації з протилежними



точками зору. Даний спосіб дистанційованого «розташування» моєї дії з метою осмислення власних мотивів приводить до дистанціювання, що відбувається при соціальному *позначенні* людської дії, щодо якого ми застосували метафору «документа». Дії, які можуть бути занесеними у «документи» і потім «zareєстровані, можуть бути поясненими різними способами відповідно до «багатоголосся» аргументації щодо їх мотивів» [22, с. 38]. Щоправда шукане підтвердження чи навряд може відповідати логіці емпіричної верифікації, радше воно схоже, за Рікером, до процедур інтепретації законів у судовій практиці, оскільки аргументація в останній не передбачає застосування загальних законів до окремого випадку, а полягає у тлумаченні одиничних рішень. Проте множинність тлумачень спричиняє полемічність процесу підтвердження, внаслідок чого будь-яке рішення не може вважатися остаточним.

З іншого боку, референційна функція тексту, як вже зазначалося, уможливорює вихід за межі безпосередньої діалогічної ситуації та її остенсійних означень. Неостенсійні референції тексту дозволяють читачеві розглядати його або безвідносно до світу, або створюючи нові референції, залежні від власних інтенцій читача. Перший тип прочитання тексту відображає стратегію структуралістського аналізу етнографічного і фольклорного матеріалів. Він виходить з того, що текст може бути репрезентованим як замкнена знакова система, тобто як «мова» (*la langue*) в термінах Ф. де Сосюра. Виникає можливість для семіотичного пояснення тексту згідно з елементарними правилами, концентруючись на самій системі та абстрагуючись від процесів. Елементи семіотичного аналізу протиставляються один одному всередині самої системи і можуть бути дослідженими без встановлення будь-яких референцій зі світом. Класичним прикладом такого підходу стали дослідження К. Леві-Строса, який досліджував міфи як наративи, сформовані з елементарних одиниць – міфем. Міфема як структурна одиниця міфу пов'язана з кількома одиничними реченнями – вона являє собою вузол відносин. Смислова функція репрезентується, власне, як комбінація множини вузлів-міфем, що формують структуру міфу. Структуралістський аналіз дозволяє оприятити логіку шляхом дослідження операцій, які співвідносять міфему одну з одною. Оче-

видно, що в цьому разі структура міфа не співвідноситься із зовнішнім світом, а відбиває лише внутрішні відносини всередині тексту.

Поль Рікер зауважує, що сам по собі структуралістський аналіз притлумлює смислову функцію текста: «Фактично ніхто не задовольняється концепцією міфів і наративів, формальною як алгебра конститутивних елементів. <...> Передусім навіть у формалізованих презентаціях міфів Леві-Строса, міфема, з усім тим, виражені реченнями, що мають сенс і референцію» [22, с. 39]. Структуралізм зосереджує увагу на внутрішній структурі тексту, але він не може приховати референцію до зовнішнього світу та смислу оповіді. Зрозуміти текст можна лише, якщо слідувати від його смислу до референції, тобто від того, *що* він каже, до того, *про що* він каже. Структуралістський аналіз опосередковує розуміння тексту, позбавляючи поверхових тлумачень, розширюючи його горизонт і виявляючи глибинну семантику. Семіотична система формує посередницький зв'язок між текстуальною моделлю та соціальними феноменами, внаслідок чого структуралістський підхід як пояснювальна парадигма поширюється на всі сфери діяльності знакового гатунку: загальні відносини між кодом і повідомленням, відносини між специфічними одиницями коду, відносини між означальним і означуваним, відносини всередині повідомлень і між ними, структура комунікації як обмін повідомленнями тощо.

Взаємовідносини між поясненням і розумінням демонструють важливість особистої участі дослідника у розумінні соціальних феноменів. Цей момент завжди був вельми складним для суспільних дисциплін, оскільки загрожував їм суб'єктивізмом. З метою розв'язання цієї проблеми Рікер робить уточнення ролі особистої участі: «Як показує модель текстуальної інтерпретації, розуміння не має нічого спільного з *безпосереднім* осягненням чужого психічного життя або *емоційним* ототожнення з інтенцією іншої людини. Розуміння повністю сполучено з пояснювальними процедурами, що передують і супроводжують його. Дублікат особистого розуміння – не те, що може бути відчутим, а динамічний сенс, що розкривається поясненням, який ми перед цим виявляємо за допомоги референції тексту, його здатності розкривати світ» [22, с. 42]. Втім,

як зауважує Рікер, розуміння тексту і соціальних феноменів відбувається в межах герменевтичного кола, яке залишається неперепробою структурою людського знання, сформованої складними взаємовідносинами пояснення і розуміння.

Застосування метафори «культура як текст» відзначило розширення герменевтичного підходу у сфері культурних досліджень. Щоправда, текст в цьому разі розуміється не в літературознавчому сенсі. Він являє собою структурне поняття, пов'язане з вже згаданими метафорами сітки чи мережі, в якій культура постає складним, багатшаровим утворенням, що може бути «прочитаним», зрозумілим з різних перспектив і позицій. Звичайно, соціальні дії не є текстами, проте їх можна так розглядати, адже зафіксовані дослідником дискурси і взаємодії піддаються тлумаченню на кшталт літературних творів. Аналогія з текстом уможливило дослідження смислового виміру культурних практик. До того ж, як вже відзначав Рікер, не має потреби проникати у внутрішній світ людей для того, щоб їх зрозуміти. Дослідник зосереджується на тлумаченні символічних систем, завдяки яким люди сприймають та інтерпретують власний світ.

Втім, застосування текстуальної метафори для інтерпретації культури викликало також і низку зауважень, поширюваних зрештою і на інтепретативний поворот у цілому. Передусім критика стосувалася практики текстуалістського приписування значень, що дістало вираження мабуть у найвідомішому есеї Гірца «Глибока гра: нотатки з приводу балійських півнячих боїв» [23]. В цьому творі півнячий бій розглянуто як певний ідеальний тип, а його організатори – як репрезентанти балійської культури. Самий діалог або взаємодія балійців не оприявлені належним чином. Інтерпретація події здійснюється самим етнологом без діалогу із залученими до неї учасниками. Така зовнішня позиція етnologа надає перевагу читанню, а не діалогу, тому виникають питання щодо приписування смислу тим чи іншим реаліям досліджуваної події. Самому процесу інтерпретації явно бракує тубільної перспективи, адже самі балійці позбавлені можливості вплинути на неї.

Наступні зауваження, хоча і пов'язані з попередніми, розгортають дещо іншу лінію критики, стосовну самого поняття культура.

Гірц тут постає представником етнографічного реалізму, оскільки «він – за аналогією з реалізмом як художнім методом літератури – намагається зобразити цілісність: презентувати чужу культурну систему через плече тубільців, ще й їхніми очима. Це призводить до парадоксальної ситуації, коли етнограф стає очевидцем, який дивиться «очима» тубільців» [21, с. 89–90]. Дійсно, розуміння культури як тексту створює умови для холистичних тлумачень, оскільки передбачає очікування зв'язності та несуперечливості. Те ж саме можна сказати і про часто застосовуваний Гірцем термін «культурна система» (див. назви есеїв «Релігія як культурна система», «Ідеологія як культурна система», «Мистецтво як культурна система», «Здоровий глузд як культурна система»), адже система – у звичайному розумінні – являє собою множину взаємопов'язаних (скоординованих і субординованих) елементів. Тому вдалішим було б казати про мережі, сплетіння, павутіння та інші метафори, що залишають відчуття незамкненості та відкритості до змін, зовнішніх впливів тощо.

Зрештою, критичні зауваження на адресу теорії Гірца стосувалися самого розуміння тексту, що, на думку Д. Бахман-Медік, зазнає змін: «Уявлення про культуру як текст дуже легко потрапляє у полон культурної семіотики. Тому що воно не враховує умов виробництва текстів, також як і нетекстуалізовані надлишки культурного (відчуття, звуки, запахи, голоси), істотні матеріальні компоненти культури» [21, с. 91]. Як свідчить практика застосування метафори «культура як текст», в поле уваги дослідників дедалі частіше потрапляють процеси і практики, відмінні від читання-інтерпретації. Текст може досліджуватися і з точки зору його виробництва, циркуляції, сприйняття і трансформації тощо.

Проте, попри всі критичні зауваження важко переоцінити вплив інтерпретативного повороту на соціогуманітарні дослідження останніх п'ятдесяти років. Солідаризуючись з іншими суспільствознавчими напрямками (наприклад, з інтерпретативною соціологією), представники інтерпретативного повороту зосереджують увагу на смислах соціального життя. Таке розширення розуміння сенсу від ментального та інтенційного приписування значень до позиційності текстів всередині мережі здійснюваних практик дозво-

лила уявити культуру як конфігурацію різних текстів, що перебувають у стані взаємообміну. При цьому обговорення і удосконалення досліджень, дотичних інтерпретативному повороту, проблематизувало аналіз культури, ґрунтований на ставших вже класичними таких суспільствознавчих категорій, як модернізація, індустріалізація, глобалізація тощо.

### **5. Культура як перформанс**

Інтерпретативний поворот Кліфорда Гірца став важливим кроком у напрямку визнання автономії культури і розбудови «сильної програми» дослідження культури або культурсоціології. Бачення культури як «мережі значень», що спрямовує соціальну (взаємодію), виявилось продуктивним для конституювання культури як автономної царини соціального світу і для розробки наступних теоретичних підходів, які намагалися розвинути пропоновані інтерпретативною антропологією інтуїції, уникаючи разом з тим очевидних недоліків розуміння культури як тексту. Серед цих недоліків передусім заслуговує на увагу недостатня проясненість конкретних механізмів, за допомоги яких культура як мережа значень впливає на взаємодію акторів, тобто присутньо інтерпретативній антропології бракувало розробленої теорії дії та каузальних зв'язків, хоча в ній були наявні елементи, сприятливі для розробок у цьому напрямі. Зокрема, в межах британської символічно-інтерпретативної антропології (Віктор Тернер, Мері Дуглас) було розвинуто напрямок дослідження культурного перформансу. Зрештою, сама інтерпретація типової соціальної події (церемонії, ритуалу, свята та ін.) може відбуватися як аналіз виконання властивих їй ролей, актуалізації відносин і сенсів. В цьому разі розгляд культурної події як тексту набуває уточнення – метафора тексту замінюється метафорою драми, розігруванням взаємодії за певним сценарієм або схемою. Звичайно, на відміну від театральної вистави *соціальна драма* (В. Тернер) не є художньою фікцією. Вже у дослідженнях К. Гірца на Балі були зроблені перші спроби проінтерпретувати соціальну взаємодію на кшталт перформансу – цьому сприяли і самі особливості доколоніального балійського соціально-

політичного життя [24]. Подальша зміна аналітичної перспективи спонукала до розробки нового аналітичного словника та трансформації погляду на культуру шляхом відкидання холістичних інтерпретацій. Культура тепер постає відкритим і зорієнтованим на зміни процесом, що необхідно аналізувати за допомоги нового теоретичного інструментарію.

Мабуть найсприятливішим для зазначеної переорієнтації етнологічних досліджень об'єктом став ритуал, оскільки його можна було водночас інтерпретувати як текст чи багатошарове накладання різних текстів та/або як певну соціальну драму, що розгортається у часі із залученням множини учасників. Не менш важливим є й те, що зазвичай ритуали, що досліджують антропологі, відіграють визначальну роль в житті спільнот, відзначаючи або супроводжуючи кардинальні етапи індивідуальної та колективної біографій. До того ж під час досліджень саме поняття «ритуал» було переосмислено у напрямку розширення явищ, що ним охоплювалися. Іноді розширення змісту цього поняття в символічному інтеракціонізмі (І. Гоффман, Р. Коллінз) до ритуалу взаємодії видавалося надмірним, адже в цьому разі в поле зору дослідників потрапляли майже всі рутинізовані форми соціальних практик. З іншого боку, сприятливим чинником для переорієнтації дослідження у бік перформативності стала аналітична філософія мови, передусім теорія мовленнєвих актів Дж. Остіна, що, як вже відзначалося, здійснила значний вплив на поширення П. Рікером герменевтичного підходу на аналіз осмислених соціальних дій. Вирішальним тут виступає принциповий зв'язок мови і дії, а саме: за Остіном, існують певні форми мовлення, що не просто є повідомленнями про стан речей, а й самі створюють новий чи перетворюють наявний стан речей. Це так звані перформативні акти, коли мовлення збігається з дією [25]. Зазвичай подібні акти мають чітко регламентовану і ретельно деталізовану структуру, іноді набуваючи статусу урочистих церемоній, ритуальних дійств. Їх можна інтерпретувати як складний текст і водночас як соціальну взаємодію. В цьому аспекті теорія мовленнєвих актів виявилася наближеною до розвідок тих представників соціальної і культурної антропології, які зосереджували увагу на перформативності та соціальному інсценуванні.

Отже, привертання уваги до перформативності засвідчило про принципів зрушення в розумінні суспільних процесів у соціогуманітарних дисциплінах. На думку Крістофа Вульфа, «в цьому разі більша увага приділяється тілесності актора, а також *подієвому* і *постановочному характеру* дій. Тоді стає очевидним, що соціальна діяльність – це *більше*, ніж здійснення намірів. Це «більше» складається між іншим у способі, яким актори проводять свої наміри та досягають мети. В ці процеси включені неусвідомлені бажання, попередній досвід і почуття. Попри однакову інтенційну спрямованість дії, в тому, як вона відбувається, в інсценуванні її тілесного виконання оприявнюються значні відмінності, як загального характеру – історичні, культурні та соціальні умови, так і часткового – умови, пов'язані з унікальністю актора. Сполучення обох груп чинників створює перформативний характер мовної і соціальної діяльності, включаючи її *ненавмисні побічні впливи*» [26, с. 82–83]. Перевагою такого підходу до розуміння соціальних процесів є те, що соціальні (взаємодії) досліджуються в усій множині з їхніми тілесними і контекстуальними обставинами, адже самий перформанс як подія є унікальним і визначеним у часі інсценуванням. Дієвість перформансу полягає в тому, що він привносить у повсякденний перебіг новий трансформуючий досвід.

Розуміння мовленнєвого акту як перформативу було розвинуто Дж. Остінім [27], який розмежував кілька типів ілокутивних актів, з огляду на те, що будь-яке висловлення є перформансом, але не всі висловлення однаково перформативні. Перформативні мовленнєві акти вплетені в соціальні уявлення, що відбуваються у певному облаштованому контексті: в ньому присутні актори і глядачі, які вірять у дієвість висловлювань, умовою чого є інституціалізованість, повторюваність та впізнаваність останніх. Загалом саме інституціалізованість обставин (місце, час, соціальні статуси акторів тощо) інсценізованих (взаємодій) уможливило їхній вплив. Окрім цього перформативним висловленням властива самореферентність: «Вони часто конституюються шляхом *руйнування* актуального контексту. Як свідчить приклад називання корабля, вони ітеративні. Навіть в інших місцях й іншим часом вони виражаються за тією ж програмою, з тією ж інтенцією, тим же декларативним способом,

тією ж заготовленою формою, в тому же інституційному контексті. При ітерації йдеться не лише про повторення мовленнєвого висловлення, а й про повторення перформансу. При цьому, точно кажучи, має місце не повторення того ж самого, а винятково ітерація подібного» [26, с. 86]. Адже сама подія називання може стосуватися різних кораблів чи суден, проте відбувається за однаковою схемою.

Зазначені характеристики перформативного акту дозволяють зрозуміти чому саме аналіз ритуальних дій стали наріжним каменем досліджень, що намагалися розвинути положення символічно-інтерпретативної антропології. Інституціалізовані ритуальні процеси можна розуміти як сценічні вистави, в межах яких акторам відводяться різні ролі. Завдяки аналізу ритуального процесу Віктор Тернер відкрив нове поле дослідження, виявляючи шляхи культурних інновацій [28]. Класичне етнологічне і релігіознавче (Е. Дюркгайм, М. Еліаде, Е. Тайлор та ін.) розуміння ритуалу передусім виходило з того, що через ритуал у соціальний світ проникає сакральне, внаслідок чого ритуали переважно вивчалися в рамках релігіознавчих і фольклористичних студій. Перформативний підхід значно розширює розуміння ритуалу – він являє собою символічно-експресивні, культові дії, священні проміжки у повсякденному житті та/або навантажені культурними символами усталені способи дій. На відміну від церемоній ритуали мають трансформативний характер, вони змінюють соціальну реальність, зокрема, здійснюючи перехід індивіда від одного соціального статусу до іншого.

Розгляд Віктором Тернером *обрядів переходу* (rites de passage) відштовхується від попередніх досліджень Арнольда ван Геннепа [29] початку ХХ ст.: «Ван Геннеп показав, що обряди переходу позначені трьома фазами: відділення, межа (limen, що латиною означає «поріг») та з'єднання. Перша фаза (відділення) включає в себе символічну поведінку, що означає відкріплення особи або групи від раніше зайнятої позиції в соціальній структурі чи від певних культурних обставин («стану») або від першого і другого одразу. Під час проміжного «лімінального» періоду властивості ритуального суб'єкта («того, хто переходить») подвійні; він проходить крізь ту область культури, що має замало або не має зовсім властивостей минулого чи майбутнього стану. В третій фазі (відновлення,



або з'єднання) перехід завершується. Ритуальний суб'єкт – особа або група – знову набуває порівняно стабільного стану і завдяки цьому отримує права і обов'язки чітко визначеного і «структурного» типу» [28, с. 168–169]. Окреслена модель ритуального процесу була відстежена Тернером на широкому матеріалі різних регіонів та соціокультурних типів: ритуали ндембу, сахаджія, молодіжні контркультурні рухи тощо. Звичайно не всі ритуали є ритуалами переходу, але перевагою саме цього типу ритуалів є те, що у ньому дуже чітко відображається перформативний характер всього процесу – видовишна постановка і розігрування певних дій, що мають цілком конкретні соціальні наслідки для учасників. Тернер запропонував методико-аналітичний інструментарій, завдяки якому культурно значущі процеси та уявлення в різних суспільствах можуть бути описаними за схожою моделлю. До того ж погляд дослідника дедалі більшою мірою концентрується на драматичних, трансформаційних періодах соціального життя, сприяючи концептуалізації змін та інновацій. Вже починаючи з 1970–80-х рр., в антропологічних дослідженнях відбувається перехід від порівняно вузької предметної сфери (дослідження ритуалів зміни соціального статусу) до рівня аналітичного методу, що застосовується у більш широкій дослідницькій області.

Новаторським у підході Тернера до ритуалу був розрив з усталеною структуралістсько-функціональною інтерпретацією ритуалів як дій, що стабілізують суспільство. Наголос на перформативності та трансформаційності ритуалів спонукав і до удосконалення самого бачення культури. Культура тепер постає як динамічне утворення, що містить у собі процесуальні характеристики соціальних дій. Влучним для подальшої концептуалізації культурної динаміки стало також введене Тернером поняття «соціальна драма» [30, с. 10], що мало відобразити широкий спектр соціальних процесів конфліктного ґатунку (побутові конфлікти, війни, повстання, політичні зіткнення тощо). Соціальна драма засвідчила тенденцію вивчати соціальну взаємодію, залучаючи рольові моделі та театральні аналогії. Передусім це стосується тих форм взаємодії, що мають чітко виражений конфронтаційний характер і відповідну

структуру перебігу – фази (1) порушення норм і правил, (2) криза, (3) подолання і (4) реінтеграція або остаточне роз'єднання.

Слід відзначити, що привертання уваги до перформативності не обмежалося суто антропологічними дослідженнями, а охопило й інші соціогуманітарні дисципліни. Зокрема, це стосується тих підходів, які в тій чи іншій спосіб застосовували драматичну модель для концептуалізації й аналізу соціальних (взаємодій). Вже попередник Тернера відомий американський літературознавець Кенет Берк у 1945 році запропонував «драматичну пентаду» з метою дослідження комунікативних дій і мотивів: *діяння* (те, що відбувається у вчинках чи думках), *сцена* (тло або ситуація, в якій розгортається дія), *агент* (особа, яка виконує акт), *засоби* (інструменти та способи дії) і *мета* [31, с. XV]. Не менш показовим став і «драматичний підхід» Ірвіна Гофмана, реалізований у книзі «Презентація самого себе в повсякденному житті» (1959 р.) [32], де відзначався зв'язок між соціальним життям та перформативністю. Ці та низка інших досліджень, підкріплених розвідками теорії мовленнєвих актів, спричинили так званий *перформативний поворот* в соціогуманітарних дисциплінах, що сприяв дедалі більшому вжитку концептів перформанс і перформативність.

Спроби дослідити зв'язок між значенням і дією та похідні від цього концептуалізації перформативності й соціального ритуалу більшою мірою були властиві американським та британським суспільствознавчим дослідженням. У континентально-європейській соціогуманітарній традиції такі тенденції були виражені набагато слабше. Вплив структуральної лінгвістики на європейських дослідників сприяв розробці такої теорії культури, де відносинам між структурою і дією приділялося менше уваги або вони концептуалізувалися з явно вираженим наданням переваги структурі. Як вже зазначалося, в соціальній теорії мали місце намагання синтезувати макро- і мікропідходи з метою розбудови загальної теорії. Це стосується, зокрема, праць П. Бурдьо, Ю. Габермаса, Е. Гіденса та ін. Проте більш наближеним до засад «сильної програми» дослідження культури були розвідки американського прагматизму, що зосереджувалися на вивченні перетворення культурних структур на конкретні дії й інституції. Зрештою, перші редакції сильної програми

ґрунтувалися на поєднанні теоретичних підходів, що розглядали культуру як текст, відштовхуючись і помітно модифікуючи структуралістський теоретичний інструментарій, та намагалися за допомоги герменевтики П. Рікьора прояснити зв'язок значень із соціальними взаємодіями. Таке поєднання структуралізму і герменевтики сприяли концептуалізації культури як автономної сфери. Теорія перформативності – і це був вже наступний крок на шляху розвитку сильної програми – запропонувала власну версію каузального посередництва між структурою та дією.

Отже, головним завданням сильної програми культуральної соціології було пояснення яким чином символічні зв'язки попри всю наявну культурну складність і суперечливість приводять до соціальної інтеграції окремих груп і навіть великих колективів у національне ціле. Для реалізації цього завдання Дж. Александером власне і була запропонована макросоціологічна модель соціальної дії як культурної діяльності: «Суть мого аргументу може бути сформульована просто. Чим простіша колективна організація, чим менше її соціальні й культурні частини сегментовані та диференційовані, тим більше елементи соціальних перформансів є *сплавленими* (*fused*). Більш складні, сегментовані та диференційовані колективи мають більш *роз-ріджені* (*de-fused*) елементи соціальних перформансів. Щоб бути більш ефективним у суспільстві зростаючої складності, соціальні перформанси мають долучитися до проекту *повторного злиття* (*re-fusion*). Тією мірою, якою досягається це повторне злиття, соціальні перформанси стають переконливішими та ефективнішими – подібними до ритуалу. Тією мірою, якою ці соціальні перформанси залишаються розрідженими, вони видаються штучними і примусовими, менш подібними до ритуалів, ніж до перформансів у пейоративному сенсі. Вони менш ефективні за результатом. Невдалі перформанси – це ті, в яких актор (індивідуальний чи колективний) нездатний знову зшити разом (*sew back together*) елементи перформансу, щоб зробити їх пов'язаними без швів. Ця перформативна невдача робить набагато складнішою для актора реалізацію його намірів на практиці» [33, с. 32]. Окреслений Александером процес можна означити як смислову реінтеграцію суспільства, коли засвоєнні значення набувають визнання їхніми

виконавцями, а самі соціальні перформанси рутинізуються подібно до ритуалу. Концептуалізація смислової реінтеграції суспільства передбачає відповідь на питання про складові культурного перформансу як процесу, за допомогою якого актори індивідуально чи колективно переконують інших у тому, що їхні дії мають певні значення і сенси. При цьому самі актори можуть і не поділяти ці сенси. Головне тут – переконати інших визнати їхні мотиви та пояснення вартими довіри. В цій перспективі культурний перформанс, дійсно, більше нагадує театральну виставу, а його учасники – акторів, що виконують певні ролі. Щоправда, на відміну від театральної вистави культурний перформанс апелює до невігаданих реалій соціального життя чи подій історичного минулого, що сприймаються глядачами як складові їхньої ідентичності.

Першим елементом культурного перформансу в моделі Джефрі Александера є *системи колективної репрезентації*, що являють собою тло перформативної дії. Актори презентують самих себе у соціальному перформансі мотивованими у екзистенційному, емоційному та моральному відношеннях, значення яких визначені патернами знаків, чийми референтами є соціальні, фізичні, природні та космологічні світи, в яких живуть актори та аудиторії. Одна частина символічного відсилання формує *задній план* або тло колективних уявлень соціального перформансу; інша частина складає *передній план*, тексти або сценарії (*scripts*), що відсилають до дії, являючи собою безпосередній текст перформансу. Будучи сконструйованими перформативною уявою, символи заднього та переднього плану структуровані кодами, що визначають аналогії та очікування, а також наративами, що формують хронологію і часову послідовність. Ці наративи і коди формуються у символічних світах акторів і глядачів, застосовуючи широкий спектр риторичних засобів (метафора, синекдоха тощо), з метою налаштування соціального і емоційного станів у відповідний спосіб. Системи колективних уявлень надзвичайно варіативні і розмаїтні – від міфів і традицій до класичних авторських творів, продукованих авторитетними митцями і промовцями.

Втім, символічні колективні уявлення завжди передбачають тих дієвців, хто розіграє пропоновані публіці сценарії та/чи пре-

зентує тексти. Тому *актори* являють собою другий елемент культурного перформансу. Через те, що актори є звичайними людьми із звичайними інтересами та потребами, за логікою культурного перформансу вони мають переконувати аудиторію у тому, що пропонований їй текст відображає безпосередній стан виконавців, приховуючи в такий спосіб свої «людські» прагнення. Ця обставина вимагає від акторів відповідних навичок і здібностей, розвиток яких передбачає належну підготовку і психологічний стан.

*Спостерігачі* або *аудиторія* формують третій елемент культурного перформансу, адже будь-яке подібне виконання передбачає присутність інших, які сприймають, інтерпретують та оцінюють презентовані ним сенси і значення. Якщо перформанс розрахований на широку глядацьку аудиторію, це поширення зазвичай супроводжується процесом психологічної ідентифікації, коли глядачі здійснюють проєкцію самих себе у те, що вони спостерігають на сцені, ототожнюються із пропонованим символами і сенсами. Звісно, аудиторії існують дуже різні й тому дуже важко підвести їх під єдиний шаблон. Спостереження за перформансом може бути мотивованим по різному – глядачі можуть очікувати певних емоційних переживань або виходити із суто пізнавальної установки, вони можуть «розчинитися» у перформансі або зосереджуватися на виконавцях тощо. Значення мають і соціальні характеристики аудиторії, ставлення до самого перформансу як до суто офіційного заходу чи як до захоплюючого видовища, що резонує глядачеві. До того ж колективний характер спостереження перформансу підсилює ефект присутності та підживлює переживання окремого глядача співучастю в ньому інших.

Четвертий елемент перформансу, виокремлений Александром, – це *засоби символічного виробництва*. Ці засоби формують матеріальне обладнання перформансу, дозволяючи реалізувати символічні проєкції. Вони потребують об'єктів, що могли б служити образними репрезентаціями для продукування драматичних ефектів і оприявлення сенсів і моральних змістів перформансу. Окрім цього перформанс потребує також відповідного місця, організаційних заходів і матеріальних засобів.

Соціальні актори залучаються до драматичної соціальної дії, входячи до неї й розгортаючи ансамбль фізичних і вербальних жестів, що власне і здійснює перформанс. Але цей ансамбль не просто складається з символів, що структурують текст. Останній має бути відповідним чином розташований і презентований, що зумовлює необхідність *мізансцени*. Соціокультурні та історичні вимоги часу і простору опосередковують процес виконання і спостереження перформансу. Тому для організаторів адекватне донесення змістів і значень перформансу завжди залишається непростим процесом.

Останній елемент перформансу – це *соціальна влада* (power). Розподіл влади в суспільстві – характер його політичних, економічних та статусних ієрархій, а також відносини між її елітами – все це істотно впливає на виконання перформансу. Влада встановлює зовнішню межу для культурної прагматики, що є паралельною внутрішній межі, встановленій заднім планом символічних репрезентацій перформансу. Не всі тексти однаково легітимні в очах тих, хто володіє матеріальною та інтерпретативною владою. Не всі перформанси, та не всі частини певних перформансів однаково значущі. Соціальний перформанс завжди здійснюється у відповідному соціальному силовому полі, що визначає його вплив, позначається на його виконанні, інтерпретації та подальшій долі.

Таким чином, кожний соціальний перформанс являє собою комбінацію з перелічених елементів, що роблять свій внесок в його організацію. Александер відзначає, що «мовою герменевтики цей нарис взаємозалежних елементів задає рамку для інтерпретативної реконструкції значень перформативної дії. Мовою пояснення він задає модель причинно-наслідкових зв'язків. Можна сказати, що кожен соціальний перформанс частково визначається кожним з цих елементів – що кожний з них є необхідною, але не достатньою умовою перформативного акту. Попри свою емпіричну взаємопов'язаність, кожний елемент має деяку автономію. Взяті разом, вони визначають і вимірюють, чи відбувається і як відбувається перформанс, а також ступінь його успіху чи невдачі» [33, с. 33–36].

Модель, запропонована Александером, задає загальну рамку розуміння та інтерпретації соціального перформансу. Очевидна схематичність і спрощеність цієї моделі уможливають її застосу-

вання для інтерпретації та пояснення соціальних перформансів різних культур та історичних періодів. Може вона бути використано і для розгляду особливостей соціальних перформансів сучасних, комплексних суспільств [34; 35]. На відміну від соціальних перформансів у домодерних суспільствах, що мають ярко виражений релігійний характер, мета секулярного перформансу модерних суспільств є вироблення психологічної ідентифікації та поширення серед учасників і глядачів певних культурних зразків, завдяки чому має досягатися емоційний зв'язок аудиторії з виконавцями і текстом та, в свою чергу, – створення умов для оприявнення перформансом відповідних культурних значень для аудиторії. В такий спосіб, власне і досягається злиття (*fusion*) всіх елементів перформансу.

У складних модерних суспільствах завдяки перформансам намагаються подолати соціальну фрагментацію, відновити, хай і в секулярних умовах, досвід релігійного ритуалу всупереч наслідкам культурної диференціації. Успішні соціальні перформанси дозволяють переплавити (*re-fuse*), переписати історію, руйнуючи ті бар'єри, що виникли у минулому – поділ між фоновою культурою і оприявненими текстами, між записаними текстами і акторами, між аудиторією та мізансценою тощо. Вони уможливають переживання учасниками злиття символів і референтів: «Сценарій, режисура, актор, фонова (*background*) культура, мізансцена, аудиторія, засоби символічного виробництва – всі ці окремі елементи перформансу стають неподільними і непомітними. Саме завдяки дії перформансу досягається передбачуваний ефект. Актор виявляється Гамлетом; людина, яка складає посадову присягу виявляється президентом» [33, с. 56].

Описана Александером суспільна інтеграція під час соціального перформансу стає можливою завдяки специфічному ефекту: успішний перформанс продукує тимчасову нейтралізацію владних ієрархічних відносин, внаслідок чого влада маніфестує себе не як зовнішня та гегемонічна сила. Завдяки цьому відбувається засвоєння культурних зразків учасниками перформансу, адже ці зразки тепер не сприймаються як нав'язані ззовні владними інстанціями. Схожим чином описує цей процес і Джудіт Батлер, щоправда, маючи на увазі набуття гендерної ідентичності або тожсамості.

«Гендер – це побудова, яка постійно приховує своє походження; мовчазна колективна згода виконувати, породжувати та підтримувати перервні та протилежні гендери як культурні фікції затьмаюється правдоподібністю цих породжень – та покаранням, які слідує для тих, хто в ці породження не вірить; побудування «спричиняє» нашу віру в його необхідність та природність. <...> Гендер не повинен тлумачитися як стала тожсамість або осередок сприяння, з якого слідує різноманітні дії; навпаки, гендер є тожсамістю, яка навідчутно складається в часі і встановлюється у зовнішньому просторі через *стилізоване повторення дій*. Ефект гендеру породжується стилізацією тіла і, отже, його потрібно розуміти як звичайний спосіб, яким тілесні жести, рухи та стилі різних видів утворюють ілюзію незмінного гендерно означеного «я». <...> Показово, якщо гендер встановлюється через дії, котрі є внутрішньо перервними, тоді *видимість сутності* і є саме цим, вибудованою тожсамістю, перформативним завершенням, в яке вся суспільна громада, включаючи і самих акторів, вірить та яке, вірячі, відтворює» [36, с. 160–161]. Таким чином, регулярне повторення соціального перформансу детермінує стабілізацію ідентичності, закріплення її як реальності. Успішний перформанс «продукує» ефект присутності навіть тоді, коли очевидна фіктивність засадничих для нього сценаріїв, зміцнюючи попри це віру в реальність інсценованого.

## **6. (Само)критика теорії культури**

Мабуть неминучим наслідком застосування метафори «культура як текст» стало привертання уваги дослідників до самого процесу письма. При цьому цей процес може бути проінтерпретований подвійно – як виробництво культурних реалій самими досліджуваними акторами з всіма їхніми нашаруваннями, множинними інтерпретаціями та смисловими зв'язками, так і написання антропологами текстів власного дослідження, що також не позбавлені відповідної складності й можуть бути проблематизованими на предмет зовнішніх щодо досліджуваної культури чинників і впливів. Вище вже відзначалися зауваження стосовно підходу К. Гірца до аналізу конкретних ситуацій, що вказували на ефекти відстороненого спо-



стереження, викликані його дослідницьким підходом – в гірцевських описах та інтерпретаціях бракує «голосів» самих учасників, «насичений опис» хвибує на монологічність, адже його автор володіє монополією на визначення смислів спостережуваних ситуацій. Тому не менш цікавим і важливим об'єктом аналізу є самий дослідницький текст, що задає рамки і порядок репрезентації чужої культури.

Зазначена переорієнтація значною мірою була спровокована зрушеннями в філософських дисциплінах, що мали місце, починаючи з кінця 1960-х рр., а саме з переходом від структуралізму до постструктуралізму, спричинивши у подальшому виникнення постмодернізму. Новим в цьому разі стало перетлумачення змісту самого концепту «письмо», що у філософії Жака Деріди набув центрального значення [37; 38]. На противагу традиційному розумінню, що вважало письмо вторинним щодо усного мовлення, граматилогія Дерріди значно розширює уявлення про те, чим є письмо. Обмеженість традиційного уявлення, згідно з Деррідою, полягає у тому, що воно породжено в межах традиції абеткового письма, залежного від всієї традиції європейської метафізики з властивими для неї логоцентризмом та пріоритетом мовлення. «Абеткове письмо, на його думку, – це обмежене визначення, що занадто тісно пов'язує широке коле знаків, просторових артикуляцій, жестів та інших використовуваних у людській культурі засобів фіксації з репрезентацією мовлення, промовленого/почутого слова. Протиставляючи логоцентричну репрезентацію та *écriture*, він розширює визначення «писемного», внаслідок чого стирає чітку грань між «письмовим» і «усним». <...> Для етнографії важливою є теза, що всі групи людей пишуть – якщо вони артикулюють, класифікують, мають «усну літературу» або відтискають свій світ у ритуальних діях. Вони безперервно «текстуалізують» значення. Таким чином, в епістемології Дерріди етнографічне письмо не може розглядатися як абсолютна нова форма культурного запису, як щось, нав'язане ззовні «чистому», неписьмовому універсуму промовленого/почутого. Логос не є первинним, а *грамма* – не лише вторинна репрезентація логосу» [39, с. 117–118]. Наведена цитата зі статті американського історика та антрополога Джеймса Кліффорда – ав-

тора і редактора (разом з Д.Е. Маркусом) збірки «Написання культури. Поетика і політика етнографії» [40] – відобразила переосмислення етнографічної роботи, викликане рецепцією постструктуралістської думки у 80-х рр. ХХ ст. Ідеї, викладені в цій збірці, засвідчили поглиблення теоретичної саморефлексії соціальних і культурних антропологів та їхню чутливість до теоретико-методологічних інновацій в гуманітарних дисциплінах<sup>1</sup>. З іншого боку, автори збірки розвинули інтуїції, вже присутні у своїх попередників, щоправда, залишені ними без належної уваги. Так чи так в поле уваги потрапила сама робота польового дослідника, який намагається репрезентувати у тексті свій власний досвід зустрічі з представниками інших культур та розуміння їх ціннісно-сміслових засад.

Аналіз співвідношення письма і мовлення в етнографічному дискурсі дозволяє порушити питання про владні відносини, що часто-густо опосередковують та викривлюють перспективу дослідника тубільних спільнот. Передусім йдеться про проблематизацію чіткого розрізнення між фактичним і алегоричним тлумаченнями в етнографічних текстах. На думку Кліффорда, сама діяльність етнографічного письма, зрозумілого як запис, навіть реєстрація реалій досліджуваних культур, розігрує в рамках антропологічного перформансу спокутну алегорію, що відсилає до специфічного західного патерну ідей. Алегоричність етнографічного письма вказує на те, що реалістичні описи насправді являють собою певні метафори та сплетіння асоціацій, що засвідчують присутність додаткових значень. Алегорія зсуває увагу на наративні характеристики культурних репрезентацій, оприявнюючи додаткові смислові рівні. На протипагу позитивістським настановам, що претендували віднайти безпосередній доступ до реальності, уникаючи будь-яких риторичних та поетичних «викривлень», інтерпретація дослідницького письма як певної наративної конструкції спонукає переосмислити та переоцінити самі засади дослідницької діяльності. В етнографічних описах присутня подвійна структура: те, що спостерігається (образна конструкція іншого), нерозривно пов'язане з тим, що розуміється. Спостережуване тут набуває сенсу всередині мережі символів, що є спільним – як для дослідника, так і досліджуваного –

підґрунтям зрозумілості дій. Саме ця спільність уможливлює висловлення антропологом універсалістських тверджень, адже задає рамки для порівняння. Антрополог отримує можливість репрезентувати тубільців як «звичайних» людей, наділених всіма *людськими* властивостями.

Виявлення алегоричності етнографічних і, ширше, культурологічних текстів піддає намагання соціогуманітарних дисциплін відповідати базовим науковим конвенціям. Наявність такого риторичного вантажу спонукають дослідників до рефлексивного відстежування власних часто-густо неоприявнених і погано усвідомлюваних ціннісно-смыслових засад і риторичних патернів, що позначаються на інтерпретації емпіричного матеріалу. Кліффорд в своєму аналізі зосереджується на алегорії, що він позначає як «*етнографічну пастораль*» – намагання використати польові дослідження для пошуку витоків людської еволюції та іноді для прихованої критики сучасної цивілізації. Попри те, що сама програма еволюційних реконструкцій не є сьогодні занадто поширеною, антропологічний дискурс все ще зберігає деякі її залишки. Значною мірою це пов'язане із сприйняттям етнографічного письма широким читацьким загалом, який в такий спосіб (ре)конструює пасторальне уявне минуле, не заплямоване руйнівними історичними змінами. Привабливий образ *нецивілізованого* цивілізацією тубільця, безперечно, є породженням ностальгійного почуття. Проте в ньому приховується і своєрідне ідеологічне підґрунтя, що безпосередньо впливає на оцінку та інтерпретацію матеріалу. Тубільні культури репрезентуються як жертви – реальні чи потенційні – технологічної цивілізації, що позбавляє їх представників автентичного існування, спонукаючи до підлаштовування до вимог модерного світу. Звичайно, неможливо заперечувати випадки втручання «цивілізованих» у тубільний світ, але в самому русоїстському образі *шляхетного дикуна* наявні невинуваті спрощення та узагальнення. До того ж етнографічна пастораль презентує самого дослідника як своєрідного представника – захисника автентичності тубільних спільнот, відтворюючи таким чином романтичну реакцію на процес соціокультурних змін. Внаслідок цього дослідження тубільних куль-

тур перетворюється на критику власної культури, часто-густо підживлюючи консервативні політичні настанови.

Зазначені ефекти етнографічного письма спричинили критику, спрямовану на винайдення історичних і політичних чинників, що впливають на репрезентацію культури, тобто на категоріальні, концептуальні, мовні та риторичні передумови, присутні в науковому дискурсі. Оприятвнений розрив чи невідповідність між (ре)конструкцією та самими культурними реаліями дозволив стверджувати про кризу репрезентації та про невід'ємний зв'язок останньої із наявними структурами влади. При цьому об'єктом критики став самий авторитет вченого, що опосередковує сприйняття і оцінювання інших культур. Поглиблення (само)рефлексії антропологів стало неодмінною вимогою і необхідною складовою як польової роботи, так і подальшої репрезентації матеріалу в підсумковому тексті.

Порушуючи питання авторитета і наративних стратегій, антропологічна рефлексія сприяє оновленню й інших соціогуманітарних дисциплін, так чи так пов'язаних з репрезентацією культури. Підсумовуючи аналіз алегоричних форм етнографічного письма, Джеймс Кліффорд висловлює кілька тез, що, втім, виявляються релевантними для наук про культуру загалом. По-перше, він зауважує, що в описах культури неможливо остаточно відокремити фактичне від алегоричного. Етнографічні данні набувають сенсу лише всередині впорядкованих патернів та наративів, вони є конвенційними, політичними та осмисленими у більш ніж референційному сенсі. Але алегорії не є хибними, а культурні факти – істинними. В гуманітарних науках зв'язок між фактом і алегорією є ареною боротьби та інституційної дисципліни. По-друге, значення і змісти етнографічного тексту уникають контролю з боку автора. Неможливо обмежити кількість потенційних прочитань тексту, що виникають разом з новими науковими, історичними або політичними проектами. Втім, попри множинність інтерпретацій, їхня кількість обмежена в кожний конкретний момент і вони не є довільними. Прочитання не є визначеним тією мірою, якою не є завершеною історія. Заперечення алегоричності етнографічного письма не може бути обґрунтована тим, що алегорія призводить до нігілізму. Радше, це заперечення свідчить про відмову в ім'я «об'єктивної» істини ви-

знати свій власний спосіб письма винаходом та заперечити його історичну мінливість. По-третє, визнання алегоричності етнографічного письма неминуче порушує питання політичного та етичного ґатунків. Ці питання необхідно визнавати, а не приховувати. Разом з тим, це не означає визнання маніпулювання фактами чимось прийнятним, алегоричність не є брехнею. Класичні етнографічні тексти являють собою зразкові алегорії. Як приклад, Кліффорд наводить «Есей про дар» Марселя Моса – твір, що, алегорично відобразивши складну культурно-політичну конфігурацію доби свого написання, з усім тим залишається продуктивним академічним текстом, множинність прочитань якого уможливила низку теоретичних новацій в антропології. По-четверте, визнання алегорії ускладнює написання і прочитання етнографічного тексту, оскільки виникає тенденція розрізняти різні алегоричні реєстри всередині. Включення в текст фрагментів тубільних дискурсів свідчить про те, що етнографічне письмо являє собою складну ієрархічну структуру – палімпсест з різних сюжетів, що мають власні темпоральні конструкції й належать різним контекстам. Зрештою, визнання алегоричності вимагає, щоб автори і читачі намагалися визнавати і брати на себе відповідальність за свої власні систематичні конструкції інших та самих себе [39, с. 119–121].

Неуникна множинність інтерпретацій гуманітарних текстів порушує й інші питання, що здатні проблематизувати саму наукову діяльність. Дійсно, неможливо заперечувати риторичний вплив автора, що репрезентує в тексті матеріал дослідження, інтерпретуючи останній з власної перспективи і привносячи у такий спосіб зовнішні нашарування. Проте саме тут виникає проблема розрізнення дослідження і фікції, оскільки множинність інтерпретацій передбачає і множинність критеріїв. Дійсно, кількість інтерпретацій завжди обмежена, але навіть вже кілька інтерпретацій уможливають неспівмірні прочитання і, відповідно, оцінки. Якщо зв'язок між фактом і алегорією є ареною боротьби через неможливість остаточно відокремити першій від другої, тоді зникає можливість досягнути згоди *мирним* шляхом. Залишається перемагати або домовлятися із супротивником, що чи наврод нагадає прийнятні процедури наукової аргументації. Покладання на інституційну дисцип-

ліну також не видаються аж занадто обнадійливими, оскільки і тут за браком критеріїв залишається сподіватися, що автор наділений відповідними здібностями до критичної (само)рефлексії, здатен розпізнати у використаних текстах риторичні нашарування і спроможний усвідомити власні алегоричні втручання у письмо, хоча ця спроможність завжди залишатиметься обмеженою.

Втім, важко заперечувати важливість рефлексійних «вправ» та продуктивність аналізу явних чи прихованих риторичних стратегій, покладених в основу соціогуманітарних текстів. Напрямок *writing culture*, попри всі критичні зауваження на його адресу, істотно прояснив підґрунтя етнографічного письма і поглибив розуміння культури, запропоноване інтепретативною антропологією. Новим у розумінні культури став погляд на неї вже не як на об'єктивовану цілісність, що складається із символів і смислів, а як на динамічну множину комунікативних практик і конкурентних репрезентацій, завдяки яким культура загалом набуває свого вигляду. Культурні об'єкти постають не як даність, а виникають в процесі взаємодії, в практиках іншування, ґрунтованих на тому чи іншому виді репрезентації. Саме спроби прояснити способів репрезентування іншого є внеском *writing culture* у теорію культури.

З іншого боку, увага, що дослідники приділяли способам концептуалізації культури неєвропейських народів з кінця 70-х рр., спричинила появу потужного напрямку культурологічних досліджень, отримавшого назву постколоніальних досліджень. Проте, як зауважує Д. Бахманн-Медік, «це слово (постколоніальний – прим. В.Ф.) поєднує дві смислові лінії, що породжують стійке протиріччя: будучи критичною історичною категорією, «постколоніальне» означає, з одного боку, постійний вплив колоніалізму, деколонізації та неокolonіалістських тенденцій на формування глобальної ситуації. З іншого боку, окрім такої історичної локалізації, відбувається становлення дискурсивно-критичної теорії культури, що в контексті постколоніальних досліджень розглядає європоцентристські системи знань і репрезентацій» [21, с. 217]. Звичайно, означене поєднання політики і теорії значною мірою позначилось на тематичній спрямованості досліджень цього напрямку, що із самого початку характеризувався критичною спрямованістю на адресу ус-

талених інтерпретацій неєвропейських культур. Не випадково також і те, що провідними авторами постколоніальних студій стали дослідники з країн, які колись перебували у складі колоніальних імперій (Едвард Саїд [47–49], Гаятрі Ч. Співак [50], Гомі Бгабга [51] та ін.)<sup>2</sup>. Разом з тим з напрямком *writing culture* постколоніальні дослідження поєднує не тільки увага до питань домінування і культурної гегемонії, а й спільні теоретичні витоки, а саме філософія французького постструктуралізму (Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, М. Фуко та ін.). Щоправда, в постколоніальному дискурсі більш відчутно простежуються (пост)марксистські мотиви, пов'язані зокрема з теорією культурної гегемонії А. Грамші.

Тематизація постколоніального стану затребувала цілу низку понять, що мали б оприявнити внутрішню суперечність та різнорідність, властиві культурам, що позбулися колоніального та/чи імперського домінування, але ще не позбулися його спадку. Тут також стався у нагоді підхід, що розглядав культуру як внутрішньо суперечливе утворення, а не як цілісність, позбавлену протиріччя і напружень. Ключовим в цьому разі стало застосування поняття «гібридність», що власне і мало відобразити гетерогенний характер постколоніальних культурних реалій. Як зауважує Гомі Бгабга, «самі поняття однорідної національної культури, узгодженої передачі історичних традицій або «органічних» етнічних спільнот – *засадничих для культурного компаративізму* – перебувають у процесі кардинального переосмислення. Прихована надмірність сербського націоналізму доводить, що сама ідея чистої, «етнічно очищеної» національної ідентичності може бути досягнута лише через смерть, буквально і фігурально, складних переплетінь історії та культурно-контингентних меж модерної державності. Ця сторона патріотичного психозу, я вважаю, є переконливим свідченням дедалі більше транснаціональної гібридності уявних спільнот» [51, с. 17]. З огляду на це, поняття гібридності спрямоване проти концепту провідної культури та похідних від неї понять на кшталт асиміляції, інтеграції тощо. На противагу останнім наголос робиться на взаємовпливі різних культур та субкультур. В цьому разі змінюється сама система координат дослідження культури, позаяк культурна динаміка більше не підпорядковується тлумаченням за віссю центр/периферія.

Натомість продуктивними виявляються місця перетину та зони контакту, відсилаючи до транскордонних переміщень і змішування. Власне, колоніальні імперії й стали історичними зонами таких контактів та змішувань, що заперечують ідеї культурної та етнічної чистоти попри всі наявні тенденції до есенціалізації культурних реалій. Едвард Саїд відзначає, що «почасти завдяки імперії всі культури переплелися, жодна не є ізольованою і чистою, всі гібридні, неоднорідні, надзвичайно диференційовані й немонолітні. Гадаю, що це справедливо і щодо сучасних Сполучених Штатів, і щодо модерного арабського світу, де – відповідно – загроза «неамериканськості» й небезпека для «арабськості» були вельми роздуті. На жаль, захисний, реакційний, навіть параноїдальний націоналізм часто вплетений у саму тканину освіти: діти й учні старших класів вчать шанувати й прославляти унікальність своєї традиції (зазвичай за рахунок ворожого ставлення до інших традицій)» [48, с. 30]. Не менш критично Саїд зауважує на адресу теорії С. Гантингтона про «конфлікт цивілізацій», що есенціалізує культурні відмінності, стверджуючи їх непорушність: «Я вже згадував про фундаменталізм. Його секулярними еквівалентами є повернення до націоналізму і теорій, які наголошують на радикальній відмінності – хибно всеохопній, як мені здається, – між різними культурами й цивілізаціями. Нещодавно, наприклад, професор Семюел Гантінгтон із Гарвардського університету висунув мало переконливе припущення, що біполярність «холодної війни» була подолана тим, що він назвав зіткненням цивілізацій, теза, заснована на тому, що західна, конфуціанська й ісламська цивілізації, серед багатьох інших, є чимось на зразок водонепроникних перебірок, адепти котрих в глибині душі головним чином зацікавлені в тому, щоб уникнути контакту з усіма іншими. <...> Чи можна сьогодні говорити, наприклад, про «західну цивілізацію» інакше, ніж про великою мірою ідеологічну фікцію, що передбачає надання такої собі відстороненої переваги зменшці цінностей та ідей, кожна з яких небагато важить поза історією завоювань, імміграції, мандрів і перемішування народів, які й наділили західні нації їхніми сьогоднішніми змішаними ідентичностями? Це особливо стосується Сполучених Штатів, що сьогодні не можуть бути серйозно описані



інакше, як грандіозний конгломерат різних рас і культур, що поділяють проблематичну історію завоювань, винищень і, звичайно, великих культурних та політичних здобутків» [47, с. 449].

Особливістю концепту гібридності є наголос на культурних відмінностях, що відрізняє його від поняття мультикультуралізму, адже останній, стверджуючи множинність культур зазвичай есенціалізує їх. Гібридність, навпаки, наголошує на амбівалентності будь-якої культури, що не може бути остаточно подоланою шляхом узгодження сенсів та досягнення компромісу. Процес узгодження завжди залишається незавершеним, а компроміс – тимчасовим. Він відновлюється знову після оприявлення нових відмінностей і суперечностей. Гібридність в цьому разі слід розглядати не просто як певний стан чи результат змішування колись гомогенних культур. Це було б лише оновленою версією культурного есенціалізму, в якій гібридність поставала вторинним явищем. В постколоніальних дослідженнях, зокрема у Гомі Бгабги, гібридність являє собою ситуацію перекладу, переходу і «простору між» (in-between-space)<sup>3</sup>, процесу пересування [21, с. 235]. Звичайно, тематизація мінливості та незавершеності культурних процесів є цілком виправданим концептуальним кроком у добу глобальних міграцій і трансформацій. Але наголос лише на продуктивному аспекті цих процесів залишає поза увагою деякі негативні виміри соціокультурних трансформацій, оскільки самий процес пересування та змін часто-густо є вимушеним і не сприймається залученими до нього індивідами як позитивний. До того ж наголос на гібридності й амбівалентності будь-яких культурних утворень створює перешкоди для мобілізації та успільнотнення, сприятливих для відстоювання домінованими своїх прав. З іншого боку, семантика поняття «гібридність» ще зберігає у собі відгомін вторинності, залишається похідним, адже суміші так чи так передують однорідності.

## ***7. Конституція Модерну і повернення матеріального***

Постмодерністська критика європейської метафізики безпосереднім чином позначилася на методології соціогуманітарних дисциплін, підважуючи критерії за якими здійснювалося розрізнення

між науковими дослідженнями і літературними вправами. Радикалізація критичної рефлексії призвела до втрати впевненості в існування усталених меж між художніми фікціями та надійно обґрунтованим аналізом. Звісно, це позначилося і на розумінні культури. Якщо опис культури так чи так здійснюється шляхом створення певної оповіді, що в свою чергу здійснюється шляхом використання відповідного риторичного інструментарію – і це неминучий ефект будь-якого письма, – тоді до цього опису необхідно ставитися критично, оскільки на нього вплинули авторські інтенції та його літературні здібності переконувати читача у достовірності пропонованої версії культури. Зосередженість на діяльності автора, а саме деконструкція метафізичних, несвідомих чи погано усвідомлених авторських мотивів таким чином поставила під питання результат його праці. Зігмунт Бауман навіть назвав культуру специфічною ідеологією інтелектуалів, маючи на увазі «оповідь, що змальовує світ як людський витвір, підпорядкований цінностям і нормам, також створеним людиною, відтвореним завдяки нескінченному процесу навчання і викладання» [53]. Сприяє цьому і вже зазначена множинність поняття «культура», що уможливорює непомітний перехід від різних його бачень (зокрема між антропологічним і нормативним баченнями) та створює умови для піднесення ролі інтелектуала, сама праця якого тепер репрезентується як суспільно важливий внесок в культуру.

Втім, саме визначення поняття культури уможливорюється завдяки певному світогляду, що легітиміє роль інтелектуалів, відображаючи разом з тим своєрідні культурно-історичні витоки цієї ідеології. Бауман виокремлює три передумови, що визнаються сьогодні майже аксіоматичними. По-перше, люди за своєю природою розглядаються як несамодостатні від народження істоти. Їхнє становлення повноцінними суб'єктами цілком залежить від перебування після народження серед інших людей, тобто вони ще мають набути певних властивостей – і цей процес доволі тривалий і, вочевидь, не гарантований. Інакше кажучи, тут ми маємо справу з дихотомією «біологічного» і «соціального» або «природи» і «виховання». По-друге, становлення повноцінною людиною здійснюється передусім шляхом навчання – завдяки набуттю знань та при-

борканню тваринних схильностей, що загрожують існуванню суспільства. В цьому разі дістає вираження дихотомія «розуму» та «пристрасті» або «соціальних норм» та «інстинктів». По-третє, самий процес навчання відбувається завдяки викладанню, тобто специфічним соціальним взаємовідносинам, що затребують існування відповідної системи освіти, а також тих, хто організовує і здійснює цей процес навчання – викладачів.

Виникнення окресленого світогляду, відзначає Бауман, слід датувати добою Модерну, точніше кінцем XVII–початком XVIII ст., що збігається з часом появи та інституціалізації модерних інтелектуалів як певної соціальної групи. Проте, «ідеологія культури змальовує світ як множину людей, які є тим, чому їх вчать. Тим самим підкреслюється похідне з цієї тези розмаїття різних форм життя; ось підстава, що дозволяє проголосити плюралістичність «способів бути людиною». Ця риса ідеології культури підкріплює припущення, що народження «світогляду під кутом культури» було пов'язане передусім з тим, що в добу Нового часу люди раптово набули чутливості до культурних відмінностей. У соціологічній та антропологічній літературі часто розповідається історія про раптове прозріння Європи, яка усвідомила всю несхожість культурних аспектів різних форм життя, що раніше не помічалася чи не була цікавою. Ця історія, втім, не враховує один момент, що відіграв вирішальну роль в народженні ідеології культури: сприйняття розмаїття як «обумовленого культурою», відмінностей як культурних відмінностей, строкатості світу як створеною людиною і виниклою внаслідок процесу навчання/ викладання» [53].

Разом з тим, актуальна проблематизація ідеї культури вказує не лише на вельми специфічну, ідеологічну позицію інтелектуалів, а й оприявнює та проблематизує саму дихотомію природи і культури, що також виникає та поширюється на початку Нового часу. Звісно, після радикальної, втім, часто-густо небезпідставної критики європейської метафізики постмодерністами подальший розвиток соціогуманітарних дисциплін вимагав принципового перегляду методологічних засад останніх, включаючи й її базові категорії. В соціальній та культурній антропології цей процес підштовхувався потужною критикою європоцентристських настанов, виявлених в

дослідженнях народів, так званого, «третього світу». Щоправда, тепер критика більшою мірою заторкувала не стільки прояви культурної гегемонії, скільки теоретико-методологічний інструментарій антропологічних досліджень. Такий зсув уваги на переважно теоретичні питання спонукав до удосконалення категоріального словника, внаслідок чого робилися спроби вийти за межі ключових дихотомій, властивих модерній європейській культурі. Передусім це стосувалася протиставлення природи і культури, покладеного в основу розрізнення природничих та соціогуманітарних дисциплін. Спроби переглянути і згодом відмовитись від цієї дихотомії дістали вираження у потужному, хоча і надзвичайно строкатому теоретичному русі, що отримав узагальнену назву *онтологічний поворот*.

Одним з мабуть найвпливовіших авторів онтологічного повороту, чий критичні праці спровокували низку дискусій та обговорень як серед супротивників, так і серед прихильників цієї течії, є французький філософ і соціолог Бруно Латур. Починаючи свою дослідницьку діяльність як соціолог науки, Латур згодом значно розширив поле своєї діяльності, започаткувавши разом з Мішелем Калоном, Джоном Ло та іншими дослідницький напрямок акторно-мережеву теорію (АМТ), що розвивалася спочатку в рамках міждисциплінарної програми досліджень науки і технологій (Science and technology studies, STS). Зрештою АМТ переросла у дуже амбітний проект, спрямований на перегляд фундаментальних засад як дослідницької діяльності, так і суспільно-політичних практик [54–58].

Провідним мотивом теоретичних розвідок Латура стали не розв'язання проблем, пов'язаних з класичними дихотоміями (природа/культура, індивідуальне/колективне, факт/цінність, макро/мікро), а вихід за їх межі. В праці «Нового часу не було. Есей із симетричної антропології» він аналізує становлення визначального для модерної доби поділу на Природу і Суспільство.

Цей поділ отримує назву Конституції Нового часу, що містить кілька принципових положень: «Як ми пам'ятаємо, Конституція Нового часу включала чотири гарантії, що набувають сенсу тільки тоді, якщо ми беремо їх разом, але за умови, що вони будуть залишатися строго відділеними одна від одної. Перша гарантія забезпечувала природі її трансцендентний вимір, роблячи її відмінною від

структури суспільства, – на протигагу тому неперервному зв'язку між природнім ладом і соціальною будовою, що існувала у доновочасових. Друга забезпечувала суспільству його іманентний вимір, роблячи його громадян абсолютно вільними у тому, що стосується його штучної реконструкції, – на протигагу неперервному зв'язку, що існував між соціальною будовою і природним ладом, який не давав доновочасовим змінити одне, не змінюючи при цьому інше. Але оскільки цей подвійний поділ на практиці дозволяв як мобілізувати і сконструювати природу, – що стала іманентною завдяки мобілізації та конструюванню, – так і, навпаки, зробити усталеним і стабільним суспільство, що стало трансцедентним завдяки залученню дедалі більше численних не-людей (речі та феномени, що люди використовують у своїх практиках – прим. В.Ф.), – третя гарантія уможливила розведення цих двох гілок правління: навіть будучи мобілізованою й сконструйованою, природа залишатиметься позбавленою зв'язків із суспільством, яке, в свою чергу, будучи трансцедентним і підтримуваним речами, вже не буде мати зв'язків з природою. Інакше кажучи, квазіоб'єкти виявлятимуться офіційно виключеними – чи можемо ми сказати, що їх існування буде забороненим? – а мережі перекладу підуть у підпілля, створюючи протигагу для роботи очищення, що, проте, буде як і раніше мислитися і відстежуватися. Четверта гарантія – гарантія відмежованого Бога – дозволила стабілізувати цей дуалістичний і асиметричний механізм, зробивши Бога, втім, відсутнім і позбавленим влади» [54, с. 222–223]. В цій розлогій цитаті, Латур підсумовує свій аналіз становлення протиставлення двох царин – Природи і Суспільства, – що призводить до дисциплінарного розмежування наукових практик на природничі та соціогуманітарні. При цьому на практиці цього розмежування ніколи неможливо дотримуватися, адже людська (взаємодія постійно продукує нові речі та феномени (власне, їх Латур називає *квазіоб'єктами* або *гібридами*), що остаточно не підпадають під одну з цих двох царин цілком, адже передбачають для свого створення залучення та розвинених взаємовідносин як природних, так і соціальних реалій. В задачі АМТ входить оприявлення та дослідження цих реальних, проте не визнаних або закамуфльованих Конституцією Нового часу взаємовідносин, що спонукає

до перегляду підходів вивчення наукової практики і до реорганізації – стратегічна мета – засад спільного існування шляхом відновлення єдності в обговоренні моральних (спільне Благо) та фізичних і епістемологічних (спільний Світ) питань, розбудовуючи придатний для життя космос [57, с. 114]. Ми ніколи не були новочасовими на практиці, хоча вважали себе ними – і цей незбіг між реальністю та уявою має бути подоланий, оскільки сьогодні він унеможлиблює розв’язання численних гострих проблем. Вихідним пунктом повинно стати проблематизація Конституції Нового часу, що дозволить розгорнути альтернативний проект (пере)облаштування світу.

По ходу реалізації програми досліджень АМТ та завдяки жвавим дискусіям з опонентами Латур та його колеги дійшли висновку про необхідність переглянути і концептуальні засади власного підходу. Це вилилося в численні спроби уточнити методологічні положення з метою позбутися низки непорозумінь, виниклих при рецепції читачами попередніх версій АМТ. В статті «Про акторно-мережеву теорію. Деякі роз’яснення, доповнені ще більшими ускладненнями» Б. Латур пропонує оновлене розуміння ключових понять власної теорії, відмежовуючи його від узвичаєного в широкому загалі. Так на відміну від усталеного розуміння слова «мережа», як суто технічного засобу на кшталт залізниці, каналізації, електричних мереж тощо, актор-мережа в АМТ може зовсім не мати подібної усталеної архітектури, також АМТ не має відношення до традиційних досліджень соціальних мереж, хоча і намагається реорганізувати соціальну теорію на засадах мереж. Слово «мережа» в АМТ застосовується як нова метафора для опису сутностей – пропонується мислення в термінах мереж і вузлів, що мають стільки вимірів, скільки вони мають сполучень. Сучасні суспільства не можуть бути описаними без визнання ролі фактів, продукованих природничими і соціальними науками, та артефактів, створених інженерами, адже суспільство разом тримають соціотехнічні мережі. Це, в свою чергу, вимагає нових онтології та соціальної теорії.

Переваги нової онтології можна резюмувати в кількох положеннях. По-перше, вона робить наголос на сполученнях, тому питання відділеності/близькості не виражають просторові відношення – має сенс лише наявність з’єднання, оскільки саме воно уможли-

лює взаємодію акторів та/чи актантів навіть якщо вони надзвичайно віддалені один від одного і навпаки – просторова близькість при відсутності зв'язку не достатня для налагодження взаємодії. По-друге, мережа дозволяє позбутися відмінностей між «мікро» і «макро». Метафорика масштабу замінюється метафорою зв'язків – мережа може бути не *більше* іншої, а *довше* іншої. До того ж мережа не має властивих макро/мікро відносинам апріорних відносин порядку, вищого і нижчого рівнів суспільства, дозволяє позбутися необхідності обирати між локальною та глобальною точками зору. Значення і вплив елемента тут не є питанням масштабу, але – питанням кількості зв'язків, якими він керує. По-третє, поняття мережі дозволяє відкинути розрізнення всередині/ззовні, позаяк вона сама є межею без внутрішнього і зовнішнього.

Отже, топологічні характеристики мережі спричиняють ревізію просторових метафор, завдяки яким досліджувалося суспільство, їх замінюють асоціаціями і зв'язками. АМТ не заперечує наявності ієрархії, зовнішнього і внутрішнього, дистанцій тощо, але стверджує, що необхідно провести відповідну роботу, щоб вони виникли. Звідси потреба у понятті актора, який, втім, розуміється семіотично, як актант: те, що діє самостійно або під впливом іншого. Актор може бути ким і чим завгодно – головне, щоб він продукував певні дії, ефекти. Таке розширене розуміння актора відкидає антропоцентризм та соціоцентризм соціогуманітарних дисциплін. В центр уваги потрапляють такі завдання: *приписування* людських, нелюдських і позалюдських характеристик; *розподіл* цих якостей серед сутностей; встановлення між ними зв'язків; виявлення *циркуляцій*, викликаних цими приписуваннями, розподілами і зв'язками; оприявлення *трансформацій* цих приписувань, розподілів і зв'язків, множини елементів і способів, що їх спрямовують [59, с. 175–182].

Загалом АМТ можна розглядати як поширення семіотичної методології на ті сфери дослідження, – природу і контекст, – що до цього часу залишалися поза його увагою. «Якщо розуміти семіотику, – зазначає Латур, – як будівництво шляхів, конструювання порядку чи створення напрямків, тоді не треба уточнювати, що саме аналізується – мова чи об'єкти. Такий хід надає нову зв'язність

практикам, що вважалися різними при роботі з мовою і «символами» або з навичками, роботою і матерією. Можна сказати, що цей хід або надає речам гідність текстів, або текстам – онтологічний статус речей. Важливо те, що це надання, а не редукція і що новий гібридний статус наділяє *всі сутності* активністю, розмаїттям і циркулюючим існуванням, визнаним у дослідженнях персонажів текстів, *а також* реальністю, міцністю і екстеріорністю речей «поза» нашими репрезентаціями» [59, с. 187]. Спираючись на семітичні модель та інструментарій, АМТ нейтралізує протиставлення Природи і Суспільства, зосереджуючись, радше, на аналізі розбудови мереж, ніж аналізуючи вже наявні мережі. Мережева онтологія сприяє переорієнтації соціальних досліджень в напрямку одночасного дослідження реалій, що раніше вивчалися окремо, згідно з дисциплінарним поділом на природничі та соціогуманітарні науки.

Показовим в цьому зв'язку є спроба Латура розбудувати нову антропологію, що мала б вивчати не лише соціокультурні реалії, а й об'єкти природи. Звісно, виникнення і розвиток антропології впродовж кількох останніх століть відбувалися у вельми специфічних умовах – антропологи є людьми Нового часу, які намагалися зрозуміти тих, хто не є такими як вони. Звідси походить зосередженість на дослідженні екзотичних вірувань і звичаїв, що відобразила принципову асиметрію класичних підходів соціальної й культурної антропології. Відповідно до світоглядних настанов Нового часу розрізнення між Природою і Культурою постає абсолютним, відрізняючи в такий спосіб європейські культури, де воно вкорінилося найповніше, від неєвропейських культур, в яких такого розрізнення не спостерігається. Традиційна антропологія намагалася пояснити погляди представників інших культур, наполягаючи на тому, що вони в своїх репрезентаціях не можуть по-справжньому відділити природні та культурні реалії, змішують у своїх практиках і взаємодіях один з одним адекватні знання та неадекватні вірування. Антропологи перетлумачували екзотичні уявлення інших завдяки застосуванню власної моделі поділу світу і редукції до суто європейського погляду на світобудову. Новоевропейська модель світобудови виходила з того, що в світі існує єдина, спільна для всіх



Природа, – і тут можливі позитивні знання завдяки природничим наукам, – та множина культур, що необхідно досліджувати специфічним способом, властивим соціогуманітарним дисциплінам. Проблема полягає у тому, що цей поділ запроваджує асиметрію між представниками європейських та інших спільнот. Справжнє, наукове знання продукується у дослідженнях природи, а антропологам залишаються тільки інтерпретації культур, що дозволяють їм лише наблизитись до «розуміння» інших. Природа універсальна, а культура відносна. При цьому саме наукове знання належить європейським суспільствам і культурі.

Згідно з настановами АМТ подолання зазначеної асиметрії передбачає визнання того факту, що *«саме поняття культури є артефактом, створеним шляхом винесення природи за дужки»*. Оскільки культури – різні чи універсальні – існують не більшою мірою, ніж універсальна природа. Існують тільки природи-культури, і саме вони складають єдине можливе підґрунтя для порівняння» [54, с. 178]. Європейські суспільства не мають привілейованого доступу до Природи, оскільки остання виявляється їхніми суто внутрішнім артефактом – результатом специфічного бачення і впорядкування власного світу. Всі людські колективи конституюють власні розрізнення, подібні до Природа/Культура, і впорядковують свій світ шляхом залучення людей і нелюдей. Відмінності полягають у масштабі й способах залучення, а не в тому, що колективи, які не розвинули науку європейського зразка, не зовсім адекватно розуміють начебто універсальну Природу. «Всі природи-культури схожі одна з одною у тому, що вони водночас створюють людські, божественні та нелюдські істоти. Жодна з них не живе у світі знаків чи символів, довільно нав'язаних зовнішній природі, про існування якої знаємо тільки ми одні (європейці – прим. В.Ф.). Жодна з них, особливо наша власна, не живе у світі речей. Всі вони займаються розподілом того, що буде і що не буде нести знаки. Якщо існує щось таке, що рівною мірою робимо ми всі, то це, звісна річ, одночасне конструювання наших людських колективів і нелюдей, що їх оточують. Конституюючи свої колективи, деякі мобілізують предків, львів, зірки і кров жертв; для конструювання наших колективів ми мобілізуємо генетику, зоологію, космологію і гематологію» [54, с. 181]. В наве-

деній цитаті Латур застосовує термін «колектив» замість терміну «суспільство» не випадково. Його мета оприявнити самий процес конституювання природи-культури як колективу, що на відміну від суспільства, досліджуваного соціальними дисциплінами, є утвореним шляхом залучення людей і нелюдей. Розрізнення на Природу і Суспільство є лише окремим випадком, різновидом конституюваного колективу, адже інші розв'язують цю проблему в інший спосіб.

Проте людські колективи відрізняються один від одного не лише способами конституювання і впорядкування світу. Велике значення відіграє й масштаб мобілізації – довжина і розмір мереж, що охоплюють людей і нелюдей у тій чи тій спосіб. В цій перспективі домінування північно-атлантичних країн останніх століть може бути поясненим тим, що їхнім колективам вдалося віднайти і розбудувати найпотужнішу мережу, поширену на весь світ. Успіх подібного розгортання європейського та північноамериканського впливів, безперечно, уможливлувався також і перевагами новачасового розрізнення Природа/Суспільство, забезпечивши науково-технологічний поступ і ефективність військової справи.

Так чи інакше привертання уваги до того, яким чином відбувається конституювання й впорядкування навколишнього світу представниками різних колективів спонукало до перегляду засадничих положень соціогуманітарних дисциплін. Передусім роль соціальних і культурних антропологів у цьому перегляді є надзвичайно виразною, оскільки вони вже за своїм фахом вивчають людські спільноти і способи облаштування життя, що кардинально відмінні від модерних. В цьому у нас ще буде можливість переконатися. Втім, онтологічний поворот заторкнув не лише антропологів, а й дістав вираження у різних теоретичних розбудовах, покликаних здійснити ревізію усталених філософських підходів до дослідження соціальних процесів. Зокрема, йдеться про ті теоретичні підходи, які намагаються переорієнтувати соціальні дисципліни у напрямку залучення матеріальних та технічних чинників, значною мірою орієнтуючись на дослідження STS та AMT або розвиваючи деякі їхні положення.

На сьогодні мабуть найвідомішим автором, який присвятив свої праці вивченню робіт Бруно Латура є американський філософ

Грем Гарман, написавши дві книги та низку статей про французького науковця й загалом про АМТ [60; 61]. Сам Гарман розвиває альтернативну версію онтологічного повороту, що він називає об'єктно-зорієнтованою онтологією (ОЗО), метою якої є розбудова нової філософської теорії, що повинна враховувати як реальні, так і нереальні об'єкти. Відмовляючись від гайдегерівського розрізнення об'єктів і речей, Гарман, втім, використовує деякі положення його філософії [62]. Ставлячи перед собою доволі амбітне завдання створення нової метафізики, здатної говорити про всі об'єкти і про всі відносини, до яких вони залучаються, Гарман переглядає та удосконалює ті теорії своїх попередників, що ставили собі за мету врахувати роль нелюдських елементів в соціальних процесах. В цій перспективі здійснені ним дослідження цілком суголосні тенденції до проблематизації визначальних засад новочасових європейських філософій. Не менш проблематичним з точки зору Гармана виглядає також і традиція соціального аналізу, що виходить з тези про автономію соціальної реальності та редукує об'єкти до пасивних вмістилищ для людських ментальних чи соціальних категорій. Тому повернення (до) об'єктів та вбудова їх у соціальні відносини – ключове завдання ОЗО.

Разом з тим об'єктами критики Гармана стають не лише традиційні філософські теорії, а й концептуальні розвідки його союзників – дослідників АМТ та STS. Він зауважує, що останні не зовсім далеко просунулися в концептуалізації та дослідженні того, як об'єкти опосередковують відносини між людьми та якими агентними властивостями вони володіють: «Стверджувати, що об'єкти опосередковують відносини, значить висувати важливу тезу, що, на відміну від зграй тварин, людське суспільство значною мірою набуває стійкості завдяки таким нелюдським об'єктам, як цегляні стіни, колючий дріт, обручки, чини, титули, монети, одяг, татування, медальйони і дипломи. При цьому забувають, що переважна більшість відносин у всесвіті не передбачає існування людських істот <...> Справжня про-об'єктна теорія має враховувати відносини між об'єктами, до яких люди безпосередньо не залучені» [63, с. 14]. Гарман критично переглядає поширені способи аналізу речей. Перший, традиційний для наукових, передусім природничих досліджень

спосіб – редукція речі до її складових або в термінології автора *підрив* (undermining). Проблематичною в цьому разі є нездатність пояснити емерджентність, тобто відносну незалежність об'єктів від їхніх складових. Другий, протилежний і більш поширений в соціогуманітарних дослідженнях спосіб впоратися з об'єктами – це *надрив* (overmining) або розгляд об'єкта як перехрестя відносин та/чи сукупності актуалізованих дій. Критичне ставлення Гармана до цієї стратегії викликане тим, що вона враховує лише актуалізовані якості речі, не залишаючи їй будь-якого «надлишку реальності»: «Річ у тім, що якщо б об'єкти були лише своїми поточними проявами у світі, то згодом вони не могли би нічого зробити інакше. Жодна «петля зворотного зв'язку» не може зняти необхідність того, щоб речі перевищували свої відносини, оскільки об'єкт не може прийняти зворотній зв'язок чи відповісти на нього, якщо не має *сприйнятливості*, а це вимагає, щоб він був чимось більшим, ніж те, чим він є зараз» [63, с. 20]. В цьому власне і полягає розходження між ОЗО та АМТ, адже саме остання схиляється до стратегії підриву. Останній спосіб – *подвійне зривання* (duomining) – поєднує у собі два попередніх і властивий для деяких течій матеріалістичної думки.

Так чи інакше, гарманівська стратегія розбудови ОЗО полягає в уникненні зазначених способів редукції речі завдяки визнанню стабільності об'єктів та запереченню суцільної контингентності всього. В цій розбудові автор протистоїть та переглядає як наявні матеріалістичні теорії, так і ключові принципи АМТ, намагаючись віднайти, так би мовити, середній шлях між стратегіями *підриву* та *надриву*, що дозволить вивчати складні соціо-технічні об'єкти в рамках єдиної дослідницької програми. Втім, як і у випадку з АМТ пропонується теорія покликана зруйнувати межу між Природою та Культурою, ставлячи під сумнів виникле за модерних часів протистояння між ними.

Не менш радикальною для сучасних соціальних дисциплін є спроба іншого представника онтологічного повороту – Мануеля Деланди – розробити соціальну філософію, ґрунтовану на засадах нового матеріалізму. Відштовхуючись від філософії Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, Деланда розбудовує теорію соціальних збірок або

асамбляжів (*assemblages*), що має на меті відмову від застосування тоталізуючих категорій на кшталт суспільства і культури, у дослідження комплексних соціальних об'єктів [64]. В розмові з Г. Гарманом Деланда пояснює свою позицію таким чином: «Одна з речей, що я вважаю найнеприйнятнішою в наукових дослідженнях, є використання таких слів, як “Природа” та “Культура”. Вчені вивчають не “природу”, а *область* об'єктивних феноменів, багато з яких вироблені в лабораторії і не виникли спонтанно поза нею. <...> Це ж стосується і “Культури”. В одній із моїх книг я стверджував, що такі соціальні утворення, як спільноти чи інституційні організації, не можуть бути незалежними від нашого розуму, але вони незалежні від змісту нашого розуму, тобто незалежні від наших уявлень про них. Як спільноти чи організації працюють (як вони набувають своїх емерджентних властивостей; як вони зберігають свою ідентичність у часі) є емпіричним питанням, і ми можемо (і могли) глибоко помилятися щодо них. Зокрема, сплавлення всіх спільнот та організацій (не кажучи вже про міста, міські регіони, країни) в єдину сутність під назвою “Культура” або, до речі, у “Суспільство в цілому”, веде нас до помилок при аналізі соціальних явищ. Тому в моїй науковій практиці я кажу про конкретні спільноти вчених, пов'язаних між собою поштою (і рідше про міжнародні конгреси), а також про формування конкретної організації з чітко визначеною владною структурою: від лабораторій до Королівських академій» [65, с. 95–96].

Отже, концепція Деланди цілком вписується в загальну тенденцію реорганізації соціальних досліджень шляхом відмови від тоталізуючих категорій та перегляду засадничих принципів соціогуманітарних дисциплін.

Разом з ОЗО Грема Гармана теорія асамбляжів пропонує альтернативні підходи дослідження комплексних соціальних об'єктів з врахуванням матеріальних і технічних аспектів, що ставить під сумнів усталене протиставлення природничих і соціогуманітарних наук. З огляду на це, розуміння культури також зазнає істотних змін, що, втім, найбільшою мірою дістає вираження в антропологічних дослідженнях.

## ***8. Онтологічний поворот в антропології***

Спроби реконструювати в антропологічних дослідженнях альтернативні модерним способи впорядкування світу спричинили появу низки досліджень, що об'єднують під загальною назвою «онтологічний поворот». Як відзначають Мартін Голбраад і Мортен Педерсен в своїй оглядовій книзі з онтологічного повороту, «сьогодні існує велика кількість нових онтологій у вигляді масиву нових концептуальних словників та естетики думки: асамбляжів, афектів, мереж, множин; постгуманізм, мульти-види і антропо-сцену (the Anthropocene), новий матеріалізм, спекулятивний реалізм; емерджентність, вібрація, внутри-дія; пара-, від-, пата» [66, с. 31]. Породження таких нових форм концептуалізації – нових і часто навмисно експериментальних – є засадничим для цих «онтологічних поворотів», оскільки їм доводиться дистанціюватися від теоретичного інструментарію, навантаженому тривалим розвитком європейської філософії Нового часу. Критичний перегляд і удосконалення останньої таким чином стає неодмінною ознакою розвитку актуальної соціальної теорії, що постає на уламках постмодерністської «де(кон)струкції» європейської метафізики.

Під безпосереднім впливом та у співпраці з STS і Бруно Латуром онтологічний поворот сьогодні розвивається на французьких теренах і в соціально-антропологічних розробках науковців, що перебувають під впливом (пост)структуралізму<sup>4</sup>. Одним з мабуть найвідоміших французьких авторів цієї течії антропологічної думки є Філіп Дескола, який здійснив спробу розбудувати загальну матрицю альтернативних новочасовій онтологій. Вихідним імпульсом для цієї реконцептуалізації соціальної теорії стало намагання уникнути перешкод для розуміння того, яким чином представники інших цивілізацій осмислюють реальність. В цьому разі постала потреба подолати дуалізм Природи і Культури, оскільки саме він стоїть на заваді розумінню відмінних від сучасної європейської онтологій і космологій: «Якщо в основі антропології покладений дуалізм, то вона не може належним чином зрозуміти, як первісні люди осмислювали реальність. Їхні погляди здаватимуться нам недолугими попередниками наших поглядів, незавершеним нарисом того, що

вдалось зробити лише нам. Ми побачимо тільки суміш необґрунтованих накладань, непослідовних логічних побудов, експресивних висловлювань, що відобразили дитинство розумного людства і в яких ховаються витoki його забобонів. Коротко кажучи, первісна культура постане перед нами лише як відходи позитивного знання, що може мати сенс лише у співвідношенні з якимось іншим єдиним цілим» [68, с.114].

Відмова від зазначеного дуалізму спричинила переорієнтацію дослідницької уваги до аналізу структур досвіду, покладених в основу будь-яких впорядкувань і структурувань навколишнього світу. Дескола здійснює спробу дослідити найпростіші форми практичної діяльності, конфігурація яких дозволила би оприявити всю множину взаємовідносин між живими істотами. Нагадуючи дещо гайдегерівський слововжиток, Дескола означає процес зведення разом усього того, що людина сприймає у зовнішньому середовищі, як *світування* (worlding). Але на відміну від постмодерністської та постколоніальної критики, що тлумачили цей процес як соціальне конструювання реальності, здійснюване представниками західної цивілізації, Дескола тлумачить світування як стабілізацію певних ознак того, що відбувається навколо. Тобто не існує поділу між трансцедентною реальністю та її різними версіями культурних репрезентацій, як це стверджує культуралізм. Посилаючись на відомий вислів Л. Вітгенштайна, Дескола зауважує, що «те, що має місце» – це не цілісний та самодостатній світ, що очікує бути репрезентованим з різних точок зору, але, наймовірніше, величезна кількість якостей і відносин, які індивіди можуть актуалізувати чи ні відповідно до того, як онтологічні фільтри проводять розрізнення між можливостями (affordances) навколишнього світу» [69, с. 272–273]. Звідси походить і бачення завдань і мети антропологічних досліджень, що не можна звести лише до «насиченого опису» інституцій, культурних звичок або соціальних практик у душі К. Гірца – це, радше, завдання етнографії. Головне завдання антропології, згідно з Ф. Дескола, полягає у висвітленні того, як люди діють у своєму оточенні, як вони виявляють у ньому ті чи ті властивості та як їм вдається перетворювати його, пов'язуючи постійними та мінливими відносинами це розмаїття.

Певною мірою дослідження Філіпа Десколи є продовження й водночас переглядом дослідницького проекту К. Леві-Стросса, який намагався зрозуміти яким чином відбувався перехід від структуруючих схем свідомості до інституцій. Щоправда, на відміну від леві-стросівського підходу Дескола значно більшу увагу приділяє вивченню позамовних способів набуття знання. Раніше цей процес розуміли передусім як систему висловлювань, зорганізованих на ґрунті послідовного логічного ланцюга, властивого природним мовам, що змальовувало розумову діяльність як розпізнавання тих чи тих об'єктів і включення їх до таксономій. Сьогодні ж після розвідок в галузі когнітивної лінгвістики і формулювання Еліно́р Рош теорії прототипів процес набуття людиною знання має бути уточненим [70]. А саме, концепти розглядаються як цілісні конфігурації властивих тому чи іншому об'єкту рис, вони формуються у співвідношенні з певним прототипом – мережею асоціативних уявлень («сім'я образів») про множину окремих випадків. На противагу статті у словнику такий категоріальний концепт не можна поділити на серії визначень – він ґрунтований на знанні поза вибором і співвідноситься із загальним уявленням про властивості об'єкта, що ми набуваємо з практичного досвіду та теоретичних знань. Ми наділяємо кожний конкретний об'єкт властивостями всього класу схожих об'єктів, визнаючи його представником останнього [68, с. 135].

Не заперечуючи важливість мовного посередництва в опануванні практичних навичок, слід відзначити, що справжня компетентність являє собою такий стан, коли мова як посередник вже не потрібна. У свідомості індивіда виникає певна когнітивна схема, що не потребує при прийнятті рішення перебирати всі можливі варіанти або отримані впродовж навчання інструкції й настанови. Навпаки когнітивна схема дозволяє автоматично розпізнавати ситуацію як одну з множини подібних ситуацій. Тут, радше, мова має йти про формування відповідних евристичних навичок, що не піддаються суворій раціоналізації, але дозволяють шляхом обробки емпіричного матеріалу швидко знаходити ефективне рішення. Щоправда, зі всієї множини когнітивних схем, що виникають в процесі набуття культурних навичок, для антропологів особливе значення мають колективні схеми або сенсорно-моторні та емоційні психічні



установки, опановані певним соціальним середовищем завдяки набутому досвіду. Колективні схеми здатні вибірково структурувати дані органів сприйняття, виокремлюючи значущі ознаки об'єктів і процесів; організовувати практичну діяльність за стандартним сценарієм, визначати межі для типових інтерпретацій поведінки та подій. Специфічною властивістю цих когнітивних схем є те, що вони лише частково усвідомлюються й часто-густо не ретранслюються у вигляді чітких приписів і настанов, що, безперечно, істотно ускладнює їх дослідження. Проте роль цих схем в практичній діяльності важко переоцінити. Дескола робить припущення, що «всі схеми, якими володіє людство, щоб визначити своє ставлення до самого себе і до навколишнього світу, існують у вигляді передумов, деякі з яких є вродженими, а деякі походять від особливостей колективного життя, тобто з різних способів інтеграції власного «я» та «іншого» в даний навколишній світ» [68, с.151]. Кожний соціокультурний уклад може бути розглянутим з точки зору добору відповідних практичних схем, що являють собою продукт колективного відбору і комбінацій.

Структурування індивідуального і колективного досвіду здійснюється двома шляхами. Ідентифікація встановлює подібності та відмінності між собою й іншими істотами за аналогією чи контрастом між зовнішнім виглядом, поведінкою та особливостями. Інший механізм – відношення, що визначає зв'язки, які той чи інший об'єкт підтримує з іншими. Різні комбінації ідентифікації та відносин дозволяють висвітлити підґрунтя більшості відомих онтологій і космологій, адже за їх допомогою індивіди схематизують свій досвід. Об'єктивація цих схем можлива або завдяки реконструкції, втім, неминуче неповної, тубільних моделей, або завдяки створенню наукових моделей, покликаних систематизувати безмежний емпіричний матеріал. Звісна річ, ця систематизація також не може вважатися повною, але вона дає, принаймні, перше наближення до логіки розбудови різних онтологій.

Спроба віднайти загальну модель ґрунтована на припущенні, згідно з яким універсальним для людства є розрізнення між внутрішніми і зовнішніми властивостями, що ми впізнаємо в об'єктах навколишнього світу так само, як і в самих себе. Внутрішні власти-

вості являють собою характеристики істоти, які оприявнюються тільки завдяки продукованим нею ефектам, що засвідчують наявність інтенційності, суб'єктивності, рефлексії тощо. Внутрішні властивості, таким чином, відображають те, що в європейській метафізиці зазвичай асоціюють з *духом*. Зовнішні властивості, навпаки, стосуються фізичної форми, тілесних процесів, що можна спостерігати безпосереднім чином. Дуальність внутрішніх і зовнішніх властивостей людського «я» на відміну від дуальності природи і культури, як зауважує Ф. Дескола, є вродженою, про що засвідчують всі мови. Тому їй не слід вважати суто етноцентричною проєкцією, продукованою європейським науковцем за аналогією протиставлення душі та тіла [68, с. 163].

Комбінування двох складових – внутрішнього світу та фізичних властивостей – дістає вираження в обмеженій кількості результатів. Істота (людина чи ні) може мати (1) ті ж самі фізичні та внутрішні властивості, що й інші люди, або (2) повністю відрізнитися від людей як ззовні, так і зсередини, або (3) володіти схожим внутрішнім світом, проте відрізнитися на фізичному рівні, або (4) мати схожі фізичні та відмінні внутрішні властивості. Наведені чотири комбінації задають принципи ідентифікації, що, в свою чергу, визначають чотири головних онтологічних типи, покладені в основу різних форм космології, соціальних відносин та уявлень про світ. Перший тип відповідає логіці тотемістичних онтологій, другий – аналогічних, третій – логіці анімістичних побудов, а четвертий – натуралістичній онтології.

Звісна річ, Дескола в цьому разі здійснює перегляд значень цих усталених в антропологічних і фольклористичних дослідженнях термінів. Зокрема, він перетлумачує леві-стросівську теорію *тотемізму*, що розглядала останній як своєрідну класифікаційну логіку, відзначаючи гомологію між поділом тваринних видів та соціальними групами. Проте ця концепція не бере до уваги способів ідентифікації, згідно з яким деякі істоти поділяють з іншими множини фізичних і моральних ознак, що перетинають міжвидові кордони. Тотемізм поширений серед австралійських аборигенів, які вважають, що головний тотем групи людей (тварина або рослина) і всі пов'язані з ним люди та не-люди поділяють певні загальні оз-

наки фізичної будови, темпераменту та поведінки завдяки спільному походженню. Щоправда слово, що позначає тотем, у багатьох випадках не збігається з назвою виду, а радше відображає абстрактну властивість, присутню в ньому та в усіх істотах, які входять до тотемічної групи. Основна відмінність полягає в сукупності атрибутів, що є спільними для людей та нелюдей у межах класів, позначених абстрактними термінами, а не між природними видами, які, звичайно, могли б за аналогією відобразити завдяки міжвидовим розривам розриви між соціальними групами.

Наступний спосіб ідентифікації – *аналогізм* – ґрунтований на уявленні про те, що всі істоти у світі складаються з безлічі сутностей, форм і речовин, часто впорядкованих за градуїтованим масштабом на кшталт Великому ланцюгу Буття, засадничому для космологічних моделей європейського Середньовіччя та Відродження. Цей розподіл уможлиблює з метою рекомбінування вихідних контрастів у густій мережі аналогій зв'язати властивості кожної автономної істоти, наявної у світі. Прихильність до аналогій є визначальною особливістю, зокрема, Давнього Китаю, де суспільство, людина і світ поставали як об'єкти глобального знання, ґрунтованого на аналогії. Аналогізм уможлиблює організацію світу, складеного з безлічі незалежних елементів. Проте він потребує розрізнення термінів, що потім поєднуються, виявлення схожості між речами, що застосовується до одиниць, які вилучаються з їхньої первинної ізоляції. Аналогізм є своєрідною герменевтичною мрією про повноту та тоталізацію. Визнаючи, що всі складові світу відокремлені одна від одної невеличкими розривами, він плекає надію з'єднати ці диференційовані елементи завдяки схожості та притягуванню. Звичайний стан світу дійсно має безліч відмінностей, а схожість є лише звичайним засобом перетворення цього роздробленого світу на зрозумілий і прийнятний. «Таке примноження елементів світу, що повторюється в кожній його частині, – включно з людьми, поділених на численні компоненти, розташовані частково поза їхніми тілами – це визначальна ознака аналогічних онтологій та найкраща підказка для їх виявлення. Крім парадигматичного випадку Китаю, цей тип онтології досить поширений в деяких частинах Азії, у Західній Африці або серед тубільних спільнот Месо-

америци та Анд» [69, с. 276]. Окрім наведених Дескала прикладів можна ще згадати не менш парадигматичний, ніж Китай випадок – Індія, де онтологія також побудована на розрізненні та поєднанні стихій-елементів, та чи та комбінація яких відтворюється у будь-яких об'єкті та істоті.

Третій спосіб розбудови онтологій – *анімізм* – дуже поширений у Південній та Північній Америці, в Сибіру та в деяких частинах Південно-Східної Азії, де люди визнають суб'єктивність за рослинами, тваринами та іншими елементами свого фізичного оточення і встановлюють з цими істотами всі різновиди міжособистих відносин на кшталт дружби, обміну, ворожнечі тощо. У цих анімічних системах людина та більшість нелюдей розглядаються як такі, що мають однаковий внутрішній світ, і саме через цю спільну суб'єктивність тварини та духи отримують соціальні характеристики: вони живуть у поселеннях, дотримуються родинних та етичних настанов, займаються ритуальною діяльністю та обміном. Людські властивості визнаються у більшості істот світу, а не лише у людей як виду. Іншими словами, людина і всі види нелюдей, з якими люди взаємодіють, мають різні фізичні властивості, оскільки їхні однакові внутрішні сутності розміщуються в різних типах тіл, що часто описуються як одяг, який можна одягнути або зняти. Людські та нелюдські особи мають цілісний «культурний» погляд на свою життєву сферу, оскільки вони мають таку саму внутрішню сутність, але світ, що вони сприймають, відрізняється, оскільки їхні фізичні «обладнання» відрізняються. Таким чином, форма тіл є більше, ніж фізична будова – це цілісний біологічний набір інструментів, який дозволяє виду посідати відповідне місце існування та вести власне життя, що дістає вираження у видових особливостях.

Останній спосіб ідентифікації – *натуралізм* – відповідає ново-часовій європейській онтології. Натуралізм виходить з фізичної подоби сутностей світу. Людей від нелюдей відрізняє наявність рефлексивної свідомості, суб'єктивності, можливості надавати значення і оперувати символами. Різні групи людей також відрізняються одна від одної способами використання своїх здатностей, що позначаються терміном «культура». Протягом останніх століть надзвичайно поширеним стає уявлення про те, що наша фізична скла-

дова свідчить про нашу позицію в матеріальному континуумі, сформованими всіма живими організмами. Попри наявність очевидних фізичних відмінностей між людьми та іншими живими істотами нас з останніми поєднує приналежність до спільного природного світу та підпорядкованість процесів у наших тілах єдиним фізичним і хімічним законам. Інакше кажучи, натуралізм як онтологія передбачає співіснування спільної для всіх живих істот природи (схожість зовнішніх характеристик) та різних культур (відмінності внутрішніх характеристик) [69, с. 277]. Натуралізм інвертує онтологічні засновки анімізму, адже на відміну від останнього зближує всіх істот на фізичному, зовнішньому плані та розрізняє внутрішньому – суб'єктивному. Натуралізм передбачає існування єдиної для всіх організмів природи та множини відмінних одна від одної культур, що відокремлюють представників одних соціальних груп від інших. Тому мультикультуралізм є логічним продовженням розвитку натуралістичної онтології. Анімізм же, навпаки, стверджує спільність внутрішніх настанов та наявність багатьох різних природ живих істот – мультинатуралізм [71, с. 35].

Наведену модель чотирьох різних онтологій, ґрунтовану на розрізненні внутрішніх і зовнішніх властивостей, звісно, не можна розглядати як типологію ізольованих «світоглядів». Радше, вона являє собою, за висловом Дескола, розвиток феноменологічних наслідків чотирьох різних видів умовиводів щодо ідентичності істот у світі. Попри можливі збіги між наведеними онтологіями та наявними світоглядами (тотемізм в Австралії, анімізм у Субарктиці, натуралізм у науковій літературі Європи тощо), мабуть найпоширенішою є гібридні онтології, коли один із способів ідентифікації виявляється домінантним, проте співіснує та комбінується з іншими. Дескола пропонує вважати цю типологію не методом класифікації, а своєрідним евристичним пристроєм (*heuristic device*), що висвітлює деякі структуральні закономірності, сумісності та несумісності між ними.

Отже, пропонується матриця онтологій не є переліком світоглядів, що відображають у вигляді специфічних культурних моделей єдину трансцендентну реальність, що передує будь-яким способам її осмислення. Тут варто згадати застосування Дескола тер-

міну світування (worlding) – процесу визначення і систематизації множини якостей і відносин, що приводить до конституювання світу як «системи неповних актуалізованих властивостей, насичену сенсом і наповнену агентністю, що частково перекривається іншими подібними конфігураціями, які були інакше актуалізованими й інституціалізованими різними актантами» [69, с. 278]. Разом з тим всі ці фрагментарні актуалізації є лише варіантами можливостей, що ніколи не були і чи навряд колись будуть інтегровані до єдиного спільного світу. Подібна тоталізація не є досяжною, проте цілком можливою є небезпека релятивізму, що передбачає наявність універсального тла (Природа) та множини актуалізацій кожної версії онтологій (Культури). З іншого боку, виявлення різних способів конституювання світу, ідентифікації істот та впорядкування відносин між ними спонукає до перегляду успадкованого від модерних часів інструментарію соціогуманітарних дисциплін. «Настав час, – зауважує Ф. Дескола наприкінці своєї доповіді, – щоб ми взяли до уваги той факт, що світи складаються по-різному; настав час, коли ми прагнемо зрозуміти, як вони складаються, без автоматичного використання нашого власного способу композиції; настав час, коли ми намагаємось перекомпонувати їх, щоб зробити їх більш пристосованими для більш широкого розмаїття мешканців, людей і нелюдей» [69, с. 279].

Окреслена концепція стала предметом ретельного розгляду та обговорення на колоквіумі «Онтологічний поворот у французькій філософській антропології», що відбувся у Чикаго в 2013 р. на щорічній зустрічі Американської антропологічної асоціації. Учасники висловили декілька суттєвих зауважень щодо онтологічної матриці, запропонованої Ф. Дескола. Зокрема, відомий американський антрополог Маршал Салінз спробував дещо модифікувати онтологічну схему, повернувши увагу до феномену антропоморфізму, присутньому в різних онтологіях. Салінз презентував іншу схему, побудовану вже не на розрізненні між внутрішніми і зовнішніми властивостями живих істот, а сконструйовану завдяки окресленню онтологічних відносин, в яких анімізм постає як рід для трьох інших видів онтології: класичного анімізму (спільнотний анімізм), тотемізму (сегментарний анімізм) та аналогізму (ієрархічний ані-

мізм): «уявлення про суб'єктивність нелюдських істот також застосовуються до архетипічного тотемізму аборигенів Австралії і до зразкових аналогістів корінних гавайців, як це має місце з парадигматичним анімізмом Амазонії. Замість радикально відмінних онтологій, тут є багато різних організацій з однаковими анімічними принципами. Класичний анімізм – це спільнотна форма, в тому сенсі, що всі людські особистості поділяють присутню ті ж самі стосунки з усіма нелюдськими особистостями. Тотемізм – це сегментарний анімізм в тому сенсі, що різні нелюдські особи, як види істот, сутнісно ототожнюються з різними людськими колективами, такими як роди та клани. Аналогізм – це ієрархічний анімізм, у тому сенсі, що диференційована повнота того, що існує, охоплена буттям космократичних божественних осіб і дістає вираження у численних проявах антропоморфного божества» [72, с. 281–282]. Сам видовий анімізм, що охоплює класичний анімізм, тотемізм й аналогізм, характеризується наявністю в ньому, власне, антропоморфічних елементів, що дозволяє протиставити його натуралізму, властивому новочасовій європейській метафізиці.

З іншого боку, кожен з цих домінантних типів (анімізм, тотемізм і аналогізм) може включати в себе елементи інших як підпорядковані форми. В америдіанському спільнотному анімізмі також присутні ієрархічні аспекти, адже дух майстрів ігрових тварин керує особами їх виду. Те ж можна сказати і про австралійський тотемізм, в якому предки Доби сновидінь (Dreamtime) як тварин, так і людських нащадків. Разом з тим, гавайський аналогізм включає тотемістичні елементи у вигляді предків, втілених у природних видах, внаслідок чого вони виразно асоціюються з їх нащадками. На думку Салінза, ці елементи не варто розглядати як результат суміші онтологій – це, радше, численні маніфестації тієї ж анімістичної суб'єктивності в різних контекстах: міфічному, магічному, ритуальному, шаманському, колективному або індивідуальному тощо. До того ж декілька анімістичних порядків самі по собі позначені формами більш загального антропоморфізму [72, с. 282]. Зрештою, схильностей до персоніфікації та антропоморфізму не позбавлені й ми самі, коли говоримо про інституції, нації й інші сутності, які проте не мають антропоморфних властивостей.

## 9. Проблематизація культури і модуси онтологічного повороту

Розбудова онтологічної матриці Ф. Дескола не була єдиною спробою реконструкції альтернативних онтологій в антропологічних дослідженнях. Радше, це був найвідоміший випадок реконструкції, реалізований у дискусіях та співробітництві з іншими науковцями. Серед схожих спроб переглянути теоретичний інструментарій антропології слід назвати дослідження низки інших антропологів, які намагалися реконструювати способи облаштування світу тубільцями, уникаючи при цьому беззастережного застосування категоріального апарату, розробленого західними дослідниками. Звісна річ, ці намагання можуть бути реалізовані лише частково, оскільки повністю замінити теоретико-методологічний інструментарій соціогуманітарних дисциплін чи навряд можливо. Разом з тим для цих реконструкцій характерно використання результатів дослідження тих західних філософів і соціальних дослідників, що відомі своєю критичною позицією щодо класичної європейської метафізики. Тому певною мірою ці антропологічні дослідження можна розглядати як продовження здійснюваної постмодерністами деконструкції, щоправда тепер істотно змінилася спрямованість – суто критичний підхід поступово перетворився на розшуки альтернативних засобів дослідження і розбудову нових теоретичних моделей. Наприклад, Едуарду Вівейруш де Кастру, який також проводив польові дослідження в америдіанському регіоні, запропонував дещо відмінну від версії Ф. Десколи онтологію південноамериканських індіанців, розвиваючи антропологічні інтуїції двотомника «Капіталізм і шизофренія» (1972–80 pp.) Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі [73; 74]. На відміну від свого попередника, який удосконалював і переглядав структуралізм К. Леві-Строса, соціально-теоретичні розвідки де Кастру ґрунтуються на постструктуралістській методології й значно більше увагу приділяють впливу на антропологію самого об'єкта дослідження – тубільних народів з їхніми уявленнями та світобудовами. Подібний, як би висловився сам де Кастру, *анти-нарцисичний* мотив покликаний продемонст-



рувати, що «всі нетривіальні антропологічні теорії являють собою версії тубільних практик знання; це теорії, виходить, є строгим структурним продовженням інтелектуальних прагматик колективів, які історично перебували у «становищі об'єкта», що вивчався антропологією як дисципліною» [71, с. 11]. Переосмислення антропологічного підходу здійснюється шляхом запровадження нових концептів, покликаних по-новому скомпонувати комплекс ідей і практик індіанської «метафізики». Це уможливило оприявлення принципів відмінностей між культурами – відмінностей у способах визначення того, що належить зоні відповідальності агентів (світ «сконструйованого»), та того, що належить світу «даного» або несконструйованого. Перший концепт – *перспективізм* – розвиває тезу, висловлену в багатьох дослідженнях індіанських народів, згідно з якою світ складається з множини точок зору, тобто всі істоти є центрами інтенційності, які сприймають інших істот відповідно до їхніх характеристик і здібностей. Перспективізм спонукає до перегляду – тут позиції де Кастру, Десколи та Латура та деяких інших збігаються – парадигмальних новочасових категорій на кшталт Природи і Культури. Внаслідок цього виникає потреба в новому концепті, – *мультиплатуралізм* – що мав би відобразити принцип відмінності індіанської думки від сучасних «мультикультуралістських» космологій: «якщо останні спираються на взаємне слідування одиничності природи і множинності культур, оскільки перша є гарантією об'єктивної всезагальності тіл і субстанцій, а друга є породженою суб'єктивною особливістю свідомостей і означуваних, то індіанська концепція, навпаки, має передбачати єдність духу і розмаїття тіл. «Культура» чи суб'єкт у цьому разі мають представляти форму всезагального, а «природа» чи об'єкт – форму часткового» [71, с. 23]. Мультиплатуралізм виходить з того, що всі люди, тварини та інші нелюди сприймають самих себе та інших як особистостей, наділених відповідними *душевними* якостями попри всі наявні фізичні відмінності. Втім, ця схожість душ не передбачає спільності того, що вони виражають і сприймають, адже тварини і нелюди сприймають самих себе і поводяться між собою в антропоморфний спосіб і навпаки – люди для нелюдей виглядають як нелюди, наприклад, тварини. Концепт особистості

передує концепту людини, тому що властивість зайняти перспективу, мати інтенційність, вступати у різного типу взаємини тощо поширюється на всіх істот і частину предметів світу.

Принциповим моментом в реконструкції індіанської метафізики є теза про те, що всі істоти уявляють світ однаково, змінюється сам світ, на який вони дивляться. Нелюди бачать речі так само як і люди, але речі, які вони бачать, коли бачать їх як бачать їх люди, – інші. Звідси походить і принципова відмінність мультинатуралізму від мультикультуралізму: мультикультуралізм ґрунтований на визнанні розмаїття часткових суб'єктивних уявлень, надбудованих над зовнішньою і всезагальною природою, а мультинатуралізм стверджує єдність уявлень і водночас радикальне розмаїття природ. Перспектива – це не уявлення, оскільки точка зору розташована в тілі, а не в особистості, хоча тіло тут розуміється не суто анатомофізіологічно, а як сукупність способів життя і модусі буття, що формують відповідний етос або поведінкову перспективу. Отже, відмінності у перспективах задаються природою, а не культурою [71, с. 39].

Окреслені реконструкції індіанської онтології спонукають до переосмислення самої антропологічної діяльності, а також її визначальних концептів і понять. Соціальна та/чи культурна антропологія в цьому разі має займатися не вивченням представників інших культур як об'єктів, перетлумачуючи тубільні реалії відповідно до власного словника і таким чином редукуючи інших до самих себе, а, радше, порівнянням нашої і тубільної антропологій – з'ясуванням того, що саме відповідає у тубільній онтології нашим власним уявленням про суспільство і культуру. Порівняння на противагу редукації дозволяє уявити досліджувані колективи як активного суб'єкта власних дій. Щоправда, необхідно уникати спрощеного розуміння цього процесу, оскільки він не є простим порівнянням двох або кількох зовнішніх щодо спостерігача соціокультурних одиниць, здійснюване з метою винайдення в них спільного та відмінного. Міжкультурні порівняння відрізняються тим, що дослідник не може поставитися так само до своєї власної культури, як він ставиться до культури досліджуваної. Тому тут завжди мають бути присутніми експлікація і тематизація власних іноді важко оприявнюваних культурних диспозицій і уподобань. Інакше кажучи, процес дослі-

дження інших культур має супроводжуватися рефлексивним самоаналізом, звичайно, наскільки це загалом можливо, враховуючи «важкодоступність» неусвідомлюваних процесів. Власне, мимовільна залученість таких глибинних шарів психіки до пізнання іншого змушує розглядати порівняння як прихований процес перекладу, що проблематизує словник дослідника, породжуючи двозначність як свідчення нередуковності відмінностей перспектив. «Перекладати – означає поселитися у просторі двозначності й жити в ньому. Не для того, щоб зруйнувати її, оскільки це передбачало би, що її ніколи не існувало, а навпаки, для того, щоб надати їй цінність і збільшити її можливості, тобто щоб відкрити і розширити простір між мовами, що вступили у контакт, в існування якого не вірили саме тому, що його загуляла двозначність. Двозначність не є тим, що заважає відношенню, а є тим, що покладено в його основу і підштовхує його, – відмінністю в перспективі» [71, с. 55]. Інакше кажучи, двозначність є неперепутним елементом антропологічної діяльності, що уможливорює об'єктивацію. Вона розташовується в шпарині між різними мовними іграми та виявляє різномірність засновків, що унеможливорює однозначність або скасування відмінностей.

Перелік розбудови тубільних онтологій антропологами, звичайно, не обмежуються наведеними прикладами. Впродовж останніх років було здійснено кілька вартих уваги реконструкцій, що ставили на меті ревізію наявного теоретико-методологічного інструментарію соціогуманітарних дисциплін. Порівняльний аналіз деяких з цих концепцій було проведено Мартіном Голбраадом та Мортеном Акселем Педерсеном у книзі «Онтологічний поворот. Антропологічна експозиція» [66]. Автори розглядають кілька теоретичних онтологічних новацій у сучасних соціогуманітарних дослідженнях, що можна узагальнити під назвою «онтологічний поворот». Окрім вже згадуваних АМТ Б. Латура і перспективізму Е.В.де Кастру увагу науковців привернули дослідницькі проекти Роя Вагнера, Мерилін Стратерн, Едуардо Кона та ін. Звісна річ, онтологічний поворот не постає як єдиний теоретичний напрям, представники якого поділяють спільні методологічні позиції. Навпаки, кожен з перелічених авторів розвиває власний концептуаль-

ний апарат, хоча і не без активного залучення до його обговорення інших науковців. Зокрема, значну увагу викликала книга американського антрополога Едуардо Кона «Як ліси мислять. У напрямку антропології поза людиною» [75], присвячену дослідженню взаємин між людьми та іншими істотами. Автор розвиває «постгуманістську» модель репрезентації та комунікації між різними життєвими формами. На відміну від інших дослідників, які посідають антирепрезенталістські позиції, апелюючи до гайдегерівської (Г. Гарман) чи дельзівської філософії (Е.В. де Кастру), дослідницький проект Кона спрямований на розширення значення репрезентації, спираючись на семіотичну модель Ч.С. Пірса, що розрізняє індексичні, іконічні та символічні знаки. «Я хочу висвітлити, – відзначає Е. Кон – радикальні конструктивістські імплікації зроблених мною заяв. Ми, люди, живемо у світі, що побудований не тільки відповідно до того, як ми його сприймаємо. Наш світ також визначений тим, як ми залучаємося до інтерпретованих світів, численних природ – середовищ – інших видів істот, пов'язаних з людьми. Тому розрізнення, що робить Ян Гокінг між онтологічно суб'єктивним та епістемологічно об'єктивним, щоб позначити такі речі як рента (продукт людської практики і тому реальна чи об'єктивна для нас як епістемологічних істот навіть якщо суб'єктивна в широкому онтологічному сенсі), має бути розширеним, щоб включити конструктивну «роботу», – епістемологічну конструкцію – до якої нелюдські істоти, такі як ягуари, також залучені.

Твердження про те, що люди не є єдиними знавцями, вказує на межі мультинатуральної критики Вівейруша де Кастру нашого надмірно мультикультуралістського наголосу на епістемології. Хоча я і наполягаю, разом з ним, що антропологія може і повинна робити онтологічні твердження, не можна розв'язати дилему, на яку він вказує, просто завдяки «багатшим» онтологіям (*richer ontologies*). Замість того, щоб звернутися до онтології як способу обійти проблему репрезентації, я вважаю, що більш плідно критикувати наші припущення щодо репрезентації (і, отже, епістемології) завдяки семіотичній структурі, що виходить за межі символічного. Якщо ми розглядаємо семіозис не позатілесним (як знак Соссюра), не обмеженим людиною і не обов'язково окресленим самореферен-

ційними властивостями символічних систем, що, в будь-якому випадку, ніколи не герметичні, тоді епістемологічно-онтологічна бінарність (за допомогою якої Вівейруш де Кастру критикує наше непропорційне опертя на епістемологію) розривається. Люди не є єдиними знавцями, а знання (тобто інтенція і реперезентація) існує у світі як інший, ніж людське, втілений феномен, що має відчутні наслідки» [76, с. 17].

Як засвідчує наведена цитата підхід Едуардо Кона розвиває альтернативну версію онтології, що значною мірою розходиться з версіями інших антропологів. Втім, і для його підходу властива увага до експериментування з аналітичним інструментарієм та до залучення поглядів тубільців у власні теоретичні побудови. Ще одним моментом спільним для представників онтологічного повороту є відмова від редукції досліджуваних способів конститування навколишнього світу тубільцями до властивих нам. Проте, як зауважує Б. Латур, «онтологічний плюралізм не може бути досягнутим лише завдяки одному способу існування, незалежно від того, наскільки він всеохоплюючий. Але це не має великого значення, тому що мета книги, як я її бачу, не полягає, незважаючи на захоплені і цілком переконливі запозичення цитат з Пірсу, в розбудові уніфікованої онтології, а радше у створенні стратегії письма, що відтісняє людей від центру сцени. Людина іноді говорить у символічних формах, але не завжди. Іноді вона більше, ніж опертя, але завжди менше, ніж єдиний драматичний персонаж сюжетів. Яке полегшення! Антропологія, що вчиться, як втікати від антропоцентризму, без того, щоб ставати у будь-який спосіб редукціоністською, антигуманістичною чи детерміністською, це досить дивно» [77, с. 265].

Пропонуючи свою власну версію онтологічного повороту Мартін Голбраад і Мортен Аксель Педерсен виокремлюють три провідні дослідницькі традиції, завдяки яким, власне, і відбуваються принципові зрушення в осмисленні антропологічної діяльності. Йдеться про американську, британську та французьку антропологічні традиції. Звісно, ці зрушення не є радикально новим започаткуванням, а являють собою певний розвиток тих засновків, що вже існували в соціальній та культурній антропологіях. Перед-

усім йдеться про три неодмінних модуси антропологічної думки, посилення яких, як зауважують Голбраад і Педерсен, супроводжують звернення до онтологічної проблематики: *рефлексивність*, *концептуалізація* та *експериментування*, означені як три онтологічних повертання (turning). Водночас дані модуси властиві не тільки тій версії онтологічного повороту, що пропонують автори, а й характеризують й інші підходи, пов'язані з останнім.

*Рефлексивність* як модус мислення, безперечно, є неодмінною умовою будь-якого соціогуманітарного дослідження. В антропології значення цього модусу зросло через посилення уваги до впливу науковця на самий об'єкт свого дослідження, що спонукало зосередитись на тих, іноді неусвідомлюваних самим науковцем чинниках (належність до певної культури, дослідницької традиції, особисті переконання тощо), що привносили у вивчення інших культур певні «викривлення». Найповніше це дістало вираження в постколоніальних дослідженнях і в працях представників рефлексивного повороту (див. вище), які намагалися деконструювати традиційні антропологічні підходи, аналізуючи риторику етнографічного письма. Проте в рамках онтологічного повороту рефлексивність розглядається не (с)тільки в контексті соціальних, культурних чи політичних умов, скільки заторкує питання онтологічного ґатунку – з чим, якими речами, істотами ми загалом маємо справу. Пріоритет, що надається польовій роботі, спонукає зосередитись на самому процесі контакту, ніж на письмі, що згодом репрезентуватиме його. Тому необхідно відмовитися до проведення польової роботи від будь-якої аксіоматики, що визначала би те, з чим зустрінеться науковець, і в такий спосіб програмувала дослідження. «Працюючи завжди як прикметник або прислівник, – ніколи як іменник! – “онтологічний” тут розуміється як заклик тримати *відкритим* питання про те, які феномени може містити дане етнографічне поле і як антропологічні концепти мають бути модульовані чи трансформовані, щоб найкращим чином їх артикулювати. Онтологічний поворот задає *онтологічні* питання без розбудови *онтології* у відповідь». <...> Замість закриття горизонту рефлексивності в ім'я якоїсь вищої реальності (“онтологія” в субстантивному сенсі), онтологічний поворот є методологічним при-

писом тримати цей горизонт постійно відкритим» [66, с. 11]. Принциповою відмінністю цього підходу від постмодерністської деконструкції є те, що замість критичного виявлення у антропологічних репрезентаціях соціальних, політичних чи культурних впливів він намагається спрямувати критичну енергію у напрямку продукування нових способів мислення. Рефлексивність має створити умови для перегляду вихідних припущень щодо реалій світу і дозволяє уникнути типових пасток, що очікують на дослідника.

Другий модус – *концептуалізація* – безпосереднім чином пов'язаний з першим, оскільки часто-густо ревізія теоретико-методологічного інструментарію передбачає продукування нових концепцій та понять. Дійсно, концептуалізація безпосередньо пов'язана із засадничою методологічною та принципово критичною спрямованістю онтологічного повороту, оскільки «поняття» тут має розглядатися як більш-менш синонім більш громіздкого виразу «онтологічне припущення». Якщо онтологічне припущення є припущенням про те, чим щось є, то це також залежить і від того, як визначаються поняття, що беруть участь у формулюванні. Ця увага до концептуалізації є способом розширення та поглиблення антропологічної практики, що тривалий час вже були присутні в дисципліні, але тут вона стає ключовою, оскільки інакше розв'язує традиційну для соціальних наук проблему вибору між поясненням та інтерпретацією. «Для антропологів уявити своє завдання як пояснення того, *чому* люди роблять те, що вони роблять, означає спочатку припустити, що вони розуміють, *що* ці люди роблять. Онтологічний поворот часто показує, що такі “чому” питання (пояснення) ґрунтуються на неправильному уявленні про “що” (концептуалізація). Наприклад, питання про те, чому деякі люди можуть “вірити” в націю чи, скажімо, в привидів, можуть бути порушені саме тому, що питання про те, чим нація чи привид (і навіть “віра” і “сумнів”), можуть *бути*, не були належним чином досліджені. І так само щодо герменевтики: зрозуміле як культурний переклад, уявлення, що робота антрополога є “інтерпретацією” людських дискурсу чи дій, має припускати, що в принципі вона обладнана концептами, сприятливими для цього» [66, с. 16]. Інакше кажучи,

онтологічний поворот вимагає відмови від застосування усталених і samozрозумілих концептів, спонукаючи до творення нових.

Останній, третій модус поглиблення онтологічного повороту – це *експериментування*. Звісно, це також не є чимось абсолютно новим для антропології, адже антропологія завжди ставилася з прихильністю до польової роботи і неминучої співучасті науковця у спостережуваній взаємодії, коли останній сам виявлявся об'єктом й інструментом дослідження. З іншого боку, подібна співучасть, безперечно, містить елементи «маніпуляції», хоча самі антропологісти ставляться до цього з певним застереженням, нагадуючи про етичні та політичні зобов'язання, що мають обмежувати невиправдане втручання в життя інших людей. Проте самий характер польового дослідження змушує розглядати себе як процес спільного виробництва знання, бо інформатори, які становлять об'єкт дослідження, водночас є співрозмовниками чи суб'єктами взаємодії. Специфіка виробництва антропологічного знання в полі унеможлиблює його оцінку за об'єктивістськими критеріями позитивних наук, тому що вона неодмінно має інтерсуб'єктивний характер. «Втручання» дослідника в перебіг повсякденного життя досліджуваного колективу являє собою також і взаємодію з людьми за допомоги контрольованого експерименту, що позначається і на самому досліднику. Як зауважують Голбраад і Педерсен, «антропологісти, зрештою, не просто використовують самих себе як дослідницькі інструменти для збору даних. Вони також використовують неминучу трансформацію себе та своїх залучених до взаємодії співрозмовників як першоджерело знань» [66, с. 20].

Онтологічний поворот доводить цей експериментальний імпульс антропології до логічного завершення. Це передбачає не лише експерименти з тим, що може трапитися у полі, зі співрозмовником або із самим науковцем. Це передусім експерименти із самими антропологічними концептами і теоріями. Враховуючи постмодерністську критику теоретичних засад антропології, онтологічний поворот поширює експериментальний імпульс на теоретичну сферу, що, втім, також не є принципово новим. Тут внесок онтологічного повороту полягає в тому, що він намагається дотримуватися трьох своїх методологічних приписів, – рефлексивність,



концептуалізація та експериментування – поєднуючи їх різними способами між собою: «Завжди експериментальний у польовій роботі, але водночас і послідовно рефлексивний щодо поля, польових дослідників, співрозмовників, етнографічні дані, теорії та передусім про антропологічні концепти, онтологічний поворот може бути описаним як розсудлива спроба досягти оптимального балансу між цілеспрямованістю та безцільністю у виробництві антропологічних знань» [66, с. 22]. Успіх онтологічного повороту може бути оцінений не стільки завдяки його здатності продукувати переконливі етнографічні дані, скільки в залежності від того, наскільки онтологічний експеримент буде здатний дотримуватися власних засад, з огляду на неминучі обмеження його евристичної форми. Подібно до інших наукових експериментів, що є пошуковими і скерованими гіпотезами, його евристична структура та алгоритми мають бути апробованими з метою виявлення їхніх меж та здійснення подальших модифікацій і удосконалень, які дозволять покращити наявні способи осмислення матеріалу.

Узагальнюючи, слід відзначити, що посилення експериментальної складової антропологічного дослідження безпосередньо впливає з того, як він перетворює культурну критику на концептуальну творчість, не втрачаючи критичності та рефлексивності. Онтологічний поворот доводить метод (само)експериментування до необхідної кінцевої точки. Антропологи презентують самих себе та свої концепції так само як і людей, яких вони вивчають, – шляхом експериментальної інтервенції. Це власне дозволяє всіляким непередбачуваностям, що трапляються в умовах польової роботи, трансформувати концепції, використовувані для опису і аналізу етнографічних матеріалів.

Отже, побіжний аналіз викликаних онтологічним поворотом змін в антропологічній теорії свідчить про подальший розвиток кількох вже присутніх в ній мотивів. В цій перспективі онтологічний поворот начебто і не виявляється чимось принципово новим. Але саме конфігурація цих мотивів і наголоси, що роблять представники онтологічного повороту на дослідженні тих реалій навколишнього світу, що зазвичай перебували на периферії уваги їхніх

попередників, дозволяють стверджувати про інноваційність цього напрямку антропологічних досліджень.

Не менш виразно зазначені зміни позначаються на тлумаченні парадигматичного поняття соціальної та культурної антропології – культури. Значною мірою відштовхуючись від критики новочасового поділу культура/природа, здійсненою дослідниками STS та акторно-мережевої теорії (Б. Латур, М. Каллон, Д. Ло та ін.), автори онтологічного повороту проблематизують поняття культури або шляхом перетлумачення його змісту, або завдяки відмові від використання цього поняття і заміни його іншими. Увага до *онтологічної політики* (Д. Ло) [78], що наголошує на принциповій множинності та незавершеності (пере)встановлення реальності, спонукає перетлумачувати культуру, репрезентуючи її як певний спосіб існування або спосіб буття. При цьому мінливість і рухливість наявних способів існування змушують розглядати їх як процес постійної взаємодії між усталеними та інноваційними формами. Втім, сама вкоріненість терміну «культура» в соціогуманітарному дискурсі та загалом в суспільному житті створює перешкоди для повної відмови від його вживання.

Вельми продуктивним підходом до концептуалізації культури, що істотно вплинув на виникнення онтологічного повороту, відзначилися теоретичні розвідки відомого американського антрополога Роя Вагнера, підсумовані у програмній книзі «Винайдення культури». Аналізуючи польову роботу антрополога, автор зауважує, що «якщо б культура була абсолютною, об'єктивною “річчю”, тоді “навчання” було однаковим для всіх людей – як для тубільців, так і для аутсайдерів, як для дорослих, так і для дітей. Але люди мають всілякі схильності та упередження, а поняття культури як об'єктивної, негнучкої сутності може бути корисним лише як своєрідне “опертя”, щоб допомогти антропологу в його винаході та розумінні. Для цього, а також для багатьох інших цілей в антропології, необхідно продовжувати вважати, що культура існує *нібито* як якась монолітна “річ”, але з метою демонстрації того, як антрополог досягає свого розуміння іншого народу, необхідно усвідомлювати, що культура є “опертям”» [79, с.16].

На думку Вагнера, антропологи зазвичай орієнтуються на широке визначення культури, згідно з яким культура являє собою сукупність конвенцій, що дозволяє людям усвідомлювати самих себе та світ навколо себе. Проте ці конвенції виникали в різні часи, в різних місцях і серед різних соціальних груп. Вони надзвичайно варіативні та різноманітні. Завдання антропологів описати ці конвенції на лише ззовні, а й зсередини, з огляду на той досвід, що вони отримують, перебуваючи в умовах польового дослідження. Конвенції в кінцевому підсумку розглядаються Вагнером як *штучні* утворення, покликані передусім організувати та осмислювати світ, який таким чином розуміється як такий, що передує людським зусиллям, є даним. Широке розуміння культури власне і є тим «опертям», що дозволяє досліднику розпочати свою роботу – здійснити перший крок для зустрічі з незнайомим середовищем, застосовуючи хочеш-не-хочеш уявлення про світ і культуру, успадковані від власного життєвого оточення. Зокрема, типове розрізнення між символами і речами, на які перші вказують, є, як відзначає Вагнер, наслідком протиставлення природи і культури. В цьому разі значення виникає завдяки здатності людини уявляти світ, привносячи в нього множину довільно визначених символів. Це, власне, і дозволяє культурним конвенціям впорядкувати світ, розгортаючи символічні конструкції, що зорганізують його відповідно до різних категорій, пов'язаних мережею відносин з іншими знаками. Завдання антрополога є репрезентація культури, що він вивчає. «Соціальні структури, системи обміну, способи виробництва, колективні уявлення, тубільні вірування, культурна логіка, символи, локальні знання, когнітивні схеми, практична логіка, світові системи, транснаціональні потоки, політична економія, безліч модерностей, винайдені традиції – Вагнер припускає, що все це – способи вираження результатів зусиль антропологів щодо зображення та розуміння конвенцій людей, яких вони вивчають, шляхом розгортання та розробки своїх власних конвенцій» [66, с. 79].

Антрополог перебуває у специфічних відношеннях з іншими – він об'єктивує і начебто «створює» культуру як предмет свого дослідження. Культура виникає саме в цьому акті винайдення, коли дослідник використовує відомі й зрозумілі для нього уявлення про

свій предмет. Результатом цього акту є аналогія, що перекладає одну групу базових значень в іншу. Антрополог не може відмовитися від власної культури і стати тубільцем. Тому розуміння іншої культури повинно розпочинатися з акту винайдення. Культура об'єктивується завдяки свого роду *культурному шоку*, коли ситуація виходить за межі типової міжособистісної взаємодії, оприявнюючи невідповідності як певну сутність. Для антрополога це розмежування зазвичай відбувається з огляду на антропологічні сподівання щодо того, якими культура і культурні відмінності повинні бути. Оприявлені під час цього відмінності та подібності формують специфічну «культуру» як пояснювальну конструкцію.

Таким чином, винайдення культур і культури загалом часто починається з винайдення окремої культури, і тому в процесі винайдення об'єктивуються обидві культури – досліджувана і власна культура дослідника. Для обох культур антрополог виявляється незнайомцем, оскільки саме це дозволяє йому зайняти необхідну аналітичну дистанцію, стаючи містком між двома групами явищ і уявлень. Беручи до уваги неминучий міжкультурний характер взаємодії, що має місце під час вивчення антропологом представників інших культур, Вагнер зауважує: «Вивчення культури є культурою і антропологія, яка хоче бути свідомою та розвинути це значення відносної об'єктивності, повинна погодитися з цим фактом. Вивчення культури є, насправді, *нашою* культурою; воно діє крізь наші форми, створює в наших формах, запозичує наші слова та концепти з їхніми значеннями, і знову пере-творює нас завдяки нашим зусиллям. І тому кожне антропологічне дослідження стоїть на перехресті: воно може обирати між відкритим досвідом взаємної творчості, в якому “культура” загалом створюється завдяки “культурам”, що ми використовуємо для створення цієї концепції, та поширенням наших власних упереджень на інші народи. Вирішальний крок – водночас етичний та теоретичний – полягає в тому, щоб залишатися вірними наслідкам нашого припущення про культуру. Якщо наша культура є творчою, тоді досліджувані нами “культури”, як інші приклади цього феномену, також повинні бути такими. Бо кожного разу, коли ми робимо інших частиною “реальності”, яку ми самотужки винаходимо, заперечуючи їхню креативність через узурпування права на

створення, ми *використовуємо* цих людей та їхній спосіб життя і робимо їх підпорядкованими собі. І якщо творчість і винахід стають вирішальними якостями культури, тоді саме на них належить зсунути наш фокус» [79, с. 21].

Наголос на креативності культури був надзвичайно важливим для підходу Вагнера, оскільки він дозволяв виокремити найспецифічніші ознаки людської взаємодії та встановити «спільний знаменник» між різними тлумаченнями культури. Дійсно, складність та амбівалентність поняття «культура» цілком очевидна. Вже розрізнення двох значень цього терміну – широкого і вузького – вказує на різні способи застосування та інтерпретації культурних реалій. До того ж саме походження цього поняття метафорично – воно пов'язано з сільськогосподарською діяльністю, що ще зберігається у значенні вислову «культивування рослин» тощо. Антропологічне використання «культури» являє собою подальшу метафоризацію – воно є поширенням поняття «культивування» на людину та людські колективи, що дозволяє тлумачити культуру як спосіб контролю та вдосконалення живих істот. З іншого боку, розуміння культури як *високої культури*, коли мають на увазі діяльність різних культурних інституцій (музей, мистецькі заклади, історичні пам'ятки тощо), звужує значення до окремої царини суспільного життя, влаштованої за своїми власними правилами, відмінними від повсякденного існування більшості. Культурні інституції покликані зберігати ці результати творчої діяльності, засвідчуючи зразки людської креативності та продуктивності. «Культура» у вузькому сенсі постає історичним та нормативним прецедентом для культури загалом – вона втілює ідеал людського удосконалення.

Модерна культура занепокоєна виробництвом речей та знань про речі, способи їх виробництва, збереження тощо. Але неможливо зводити культуру до суто виробництва речей, оскільки «виробляються» також інші реалії – соціальні відносини, уявлення та вірування, способи поведінки та ін. Тому застосування європейського поняття «культура» для дослідження інших людських колективів не може відбуватися без певної модифікації його змісту. Тубільні культури інвертують нашу схильність розміщувати продуктивність у центрі уваги та відтісняти інші сфери життя, наприк-

лад, сім'ю, на другий план. «Оскільки сприйняття та досягнення інших – зауважує Вагнер, – може відбуватися лише за допомоги аналогій, кожний стиль творчості також є стилем розуміння. Для новогвінейців творчість антрополога є його взаємодією з ними, а не її результатом. <...> Зі свого боку, антрополог припускає, що тубілець робить те, що *він* робить, а саме “культуру”. І тому, як спосіб зрозуміти його предмет, польовий працівник зобов'язаний винайти для нього культуру як правдоподібну справу» [79, с. 27]. Винахід антрополога є об'єктивізацією. Але якщо культура, яку він винаходить, повинна мати сенс для інших антропологів та співвітчизників, тоді вона має бути правдоподібною і значимою з точки зору власного образу «культури». Коли антрополог ідентифікує певний комплекс спостережень або досвіду як «культуру», він поширює власне уявлення про культуру, щоб охопити нові деталі, посилити його можливості, але і його неоднозначність. Таким чином, винайдення культури антропологом є актом перенесення – це *виведення* абстрактного сенсу «культури» з вузького значення. Разом з тим можливе й зворотнє відношення – нові конструкти, на кшталт «субкультури» чи «контркультури», є вже розширенням антропологічного значення культури на нові сфери, дедалі більше посилюючи неоднозначність цього поняття.

Проте кожне застосування антропологом понять, вироблених в межах власної культури, для дослідження інших культур має враховувати локальні особливості, що ще більше ускладнює реалізацію дослідницьких завдань. Наприклад, досліджуючи важливий для новогвінейських дарібі ритуал, в якому чоловіки уособлюють привидів, Вагнер відзначає, що аспекти життя, значущі для тубільців (ритуал, міф, обмін, магія тощо) покликані не керувати світом, підпорядковуючи його спільним конвенціям, а є реалізацією вже визначеного сценарію, що відповідає встановленим у світобудові відносинами і правилам. Люди не є відокремленими від світу, навпаки, – вони співучасники його здатності до трансформації чи збереження. Водночас конвенції є вже *даними*, тоді людська діяльність, зокрема і цей ритуал, є способом трансформувати або обійти ці конвенції, тобто певним *винаходом*, що, вочевидь, не збігається з антропологічним значенням культури в широкому сенсі.

Ключовим в цьому разі стає питання про те, яким чином переформулювати відмінності у визначеннях культури між європейськими та тубільними народами або, в даному випадку, між конвенціями та винаходом? Аналізуючи цю проблему, Голбраад і Педерсен доходять висновку, що оприявлення зазначених відмінностей антропологом спонукає його не просто до винаходу іншого способу застосування успадкованих понять, а до відмови від їх застосування шляхом перетворення базових припущень з огляду на наявні відмінності [66, с. 86]. В цьому власне і полягає провідна роль концептуалізації в онтологічному повороті, що радикалізує провідний мотив вагнеровської рефлексії над антропологічною працею.

Питання удосконалення концептуального інструментарію як ключова складова онтологічного повороту безпосереднім чином заторкує поняття культури, оскільки наявність численних історичних і теоретичних «нашарувань» на ньому часто-густо створює істотні незручності під час використання. З огляду на це спроби знайти вдалий поняттєвий відповідник для заміни можна вважати цілком виправданими навіть попри усталене використання. Щоправда, самий пошук відповідника є доволі складною справою, здатною спричинити жваві дискусії, адже важко знайти поняття, що було б не обтяжене певними додатковими сенсами і мало усюдне визнання. Спроба замінити *культуру* на *онтологію*, до чого схилиються прибічники онтологічного повороту, не є винятком. Так Група для дебатів з антропологічної теорії (ГДАТ), що проводить в манчестерському університеті обговорення з ключових питань антропології з 1988 р., провела в 2008 р. дебати під загальною назвою «Онтологія – це ще одне слово для культури», на яких виступили як прихильники, так і супротивники онтологічного повороту [80].

Як відзначила у вступі до дебатів С. Венкатісен, представники онтологічного повороту сприймають речі, що зустрічаються в польових умовах, всерйоз, не намагаючись їх одразу пояснити чи контекстуалізувати. Вони стверджують, що увага на множинних онтологіях дозволяє їм генерувати нові концепції, які виходять за рамки «нашої» онтології. Це викликає певні питання щодо взаємозв'язку між системами знань, ідеями про природу реальності та способами дії [80, с.154]. Втім, дослідники і раніше усвідомлювали

всю умовність і навіть двозначність застосовуваних ними понять. Зокрема, це стосується і поняття «онтологія», що також має європейське коріння. З іншого боку, в нашому повсякденному житті мають місце ситуації, в яких актуалізуються модуси (взаємодії), що аж ніяк не відповідають новочасовій онтології, – у випадках, коли наше ставлення до нелюдей (тварин та речей) наслідую міжособистісну комунікацію. «Оживлення» речей та/чи тлумачення поведінки свійських тварин за людськими зразками є типовими прикладами цього у нашому повсякденні.

Підсумовуючи положення свого виступу у дебатах, М. Голбраад відзначає, що «антропологічне завдання полягає не у тому, щоб пояснити, чому етнографічні дані є такими, якими вони є, а, радше, зрозуміти *чим* вони є – замість пояснення чи інтерпретації те, що потрібно, – це концептуалізація. Це завдання ефективно інвертує самий проект антропологічного аналізу. Замість використання наших власних аналітичних концепцій для розуміння етнографічних даних (пояснення, інтерпретація), ми використовуємо етнографію для переосмислення наших аналітичних концептів. Замість того, щоб запитувати, чому нуер має вважати, що близнюки – це птахи, ми маємо запитувати, як нам треба думати про близнюків, птахів (про всі пов'язані з ними поняття, такі як людство, спорідненість, життя, політ тощо), щоб віднайти позицію, з якої твердження про близнюків-птахів більше не вважається абсурдним. <...> Тоді «онтологія» є результатом систематичних спроб антропологів трансформувати свій концептуальний репертуар таким чином, щоб бути здатними описати їхній етнографічний матеріал в термінах, що не є абсурдними. Якщо культура на будь-якому рівні абстракції – приватному чи публічному, космологічному чи практичному тощо – є сукупністю репрезентацій, створених людьми, яких ми вивчаємо, тоді цілком правильно казати про «приналежність» культурі: культурі «нуерів», «західній» культурі та ін. Але це не так для онтології, що є лише сукупністю припущень, постульованих антропологом з аналітичною метою» [80, с.185]. В цій перспективі онтологія являє собою дослідницьку концептуальну конструкцію, що дозволяє наблизитися до розуміння інших модусів мислення й існування.



Підсумовуючи розгляд застосування поняття «культура» в соціогуманітарних дисциплінах, передусім в соціальній та культурній антропологіях, слід відзначити, що спостережувані зміни у його розумінні та застосуванні пов'язані з поглибленням теоретико-методологічної рефлексії дослідників та з невдоволеністю останніх багатозначністю цього поняття. Це, в свою чергу, спричинило спроби удосконалити, а іноді й відмовитись від класичного погляду на культуру, сформованого в другій половині XIX ст. Згідно з цим поглядом кожна культура являє собою унікальну єдність, тривала в часі та інтегровану цілісність, що охоплює всі аспекти життя людської спільноти. Інтеграція різних сфер культури відбувається завдяки множині спільних цінностей і норм, набуваючи форму зв'язного, майже органічного цілого. Згідно з такою візією соціальний світ являє собою «клаптикову ковдру» різних культур. Але такий поширений у широкому суспільному загалі погляд на культуру сьогодні втратив своє значення і скептично сприймається більшістю дослідників. Причиною цього скепсису стало спрощене розуміння культурних процесів, покладене в основу класичного погляду, та як результат серйозні ризики за умови дотримання цього погляду при розробці політики в сфері культури.

Удосконалення наявного розуміння культури повинно враховувати низку критичних зауважень, висловлених на його адресу з боку представників різних соціальних дисциплін. По-перше, значно переоцінений ступінь однорідності культур в межах наявних соціальних одиниць. Навіть в людських спільнотах з найпростішою соціальною структурою ступінь культурного розмаїття вищий, ніж це передбачається класичною теорією культури, не кажучи вже про суспільство з розвинутими поділом праці, сферами діяльності, регіональними відмінностями тощо. Одноманітний культурний ландшафт в межах великої країни – це політико-ідеологічна фікція. Навіть наближення до такого соціокультурного стану видається малоімовірним з огляду на необхідні для цього ресурси, не кажучи вже про небездоганність аргументів на користь подібної політики уодноманітнення, адже її реалізація зазвичай передбачає встанов-

лення обмежень для розвитку альтернативних соціокультурних форм, відмінних від канонічних.

Наступне зауваження значною мірою пов'язане з попереднім. Йдеться про те, що, як засвічує історичний досвід, інституціоналізація «канонічних» культурних зразків та актуалізація певної культурної візії завжди пов'язані з питаннями здійснення влади. При цьому поза межами канону залишаються інші, не визнані як гідні уваги культурні форми. Подібна вибірковість з боку владних інстанцій не лише потребує відповідного обґрунтування і легітимації, а й зіштовхується із проблемами, викликаними пришвидченням соціокультурної динаміки в останні десятиліття та нездатністю зберегти узвичаєні соціокультурні форми. Не менш показово ця проблема оприявнюється при розгляді взаємин між домінантними, західними за своїм походженням, культурними формами та країнами, що розвиваються. Застосування дослідниками західних категорій соціокультурного аналізу дедалі більше сприймається як часто-густо неусвідомлюваний прояв культурної гегемонії, внаслідок чого робляться спроби – онтологічний поворот в антропології є однією з них – віднайти альтернативні підходи, що дозволили б уникнути нав'язування іншим культурам оманливих інтерпретацій.

По-третє, класичне розуміння культури також переоцінює дотримання індивідами культурних зразків. Як засвідчують етнологічні та антропологічні дослідження, такий погляд є надзвичайно обмеженим, оскільки не враховує ступінь креативності людської поведінки та здатність людини переглядати успадковані правила та зразки. Безперечно, за умов стабільного соціокультурного середовища недотримання культурних норм є порівняно рідким явищем, проте воно набуває неабиякого поширення за умов пришвидчення соціокультурної динаміки.

З огляду на висловлені зауваження, сучасні дослідники здебільшого відмовляються від погляду на культуру як на стандартизований, обов'язковий для всіх членів суспільства спосіб сприйняття, оцінювання та тлумачення світу. Навпаки, культурне життя визнається принципово гетерогенним та насиченим конфліктами і боротьбою за утвердження специфічного бачення світу. Актуальна концептуалізація культури передбачає образ конкурентного сере-

довища, де різнорідні порядки значень змагаються один з одним за утвердження легітимного бачення світу. Щоправда, на відміну від постмодерністського тлумачення, що всупереч класичному розумінню більшу увагу приділяє саме гетерогенності, необхідно приділяти належну увагу і наявним потребам та спробам упорядкувати це розмаїття, здійснюваним різними учасниками культурного життя.

З іншого боку, спроби відмовитись від використання поняття «культура» у власних дослідженнях, властиві представникам онтологічного повороту в соціальних дисциплінах (Б. Латур, М. Деланда, М.А. Педерсен, М. Голбраад та ін.), пов'язана з намаганнями віднайти і розробити альтернативний концептуальний апарат, що дозволив би уникати прикрих двозначностей та нав'язування досліджуванім об'єктам невластивих їм характеристик через навантаженість традиційних категорій соціокультурного аналізу непозбутніми реліктами європейської метафізики. Особливо гостро ця проблема постає перед етнографічними дослідженнями неєвропейських тубільних спільнот, надзвичайно відмінних за своїм життєвим укладом і способами облаштування світу від розвинених (пост)індустріальних суспільств. Звідси походить і ретельна увага до деталей та матеріальних аспектів людського існування, що характеризує представників онтологічного повороту. Визнання неуніверсальності новочасового розрізнення Культури і Природи та намагання відмовитися від нього безпосередньо проблематизувало застосування поняття «культура» в антропологічних дослідженнях. Вона стало сприйматися занадто загальним і тоталізуючим, тобто неспроможним охопити всю складність та всі відмінності життєвих укладів всередині досліджуваних спільнот. Тому альтернативні підходи, покликані подолати зазначені недоліки, значно більшу уваги приділяють опису й аналізу різних *способів існування* (modes of existence), що дістають вираження у різноманітних формах упорядкування і облаштування навколишнього світу. Втім, наголос на способі існування не можна вважати радикально новим для досліджень культури, адже культура і раніше багатьма науковцями визначалася як спосіб існування. Щоправда, раніше дослідження культури не зосереджувалися належним чином на вивченні матеріальних ас-

пектів і, дійсно, багатозначність поняття культури сприяло тоталізуючим ефектам і нехтуванню відмінностями.

Прибічники ж онтологічного повороту в антропології, навпаки, приділяють цим чинникам велику увагу, що є природнім, враховуючи польову специфіку їхньої роботи. З огляду на це, їхню критику класичних культурологічних підходів можна вважати цілком виправданою.

Таким чином, впродовж останніх десятиліть поняття «культура» набуло нових численних інтерпретацій і визначень. Починаючи від інтерпретативного повороту, що розглядав культуру як певний багатосаровий текст («насичений опис» К. Гірца), і закінчуючи онтологічним поворотом, представники якого загалом намагалися відмовитися від застосування цього поняття, відбулась істотна переорієнтація і реорганізація соціогуманітарних досліджень. Дійсно, науковці із значно більшою увагою стали ставитися до використовуваного ними концептуального апарату, приділяючи увагу тим вимірам людського існування, що раніше перебували на її периферії.

Разом з тим *автономізація* культури та ревізія дослідницької термінології спрацювали парадоксальним чином – намагання виокремити культуру як специфічний спосіб існування призвели до спроб замінити поняття «культура» через його загальність і «навантаженість» зайвими значеннями. В цьому разі можна очікувати подальших спроб розробити альтернативні концепції, особливо в антропологічних дослідженнях тубільних народів. Але чи навряд можна очікувати швидкої відмови від застосування поняття «культура» в широкому дослідницькому та суспільному загалі, принаймні, враховуючи його усюдний вжиток сьогодні. Водночас можна припустити, що поточні та подальші зміни в антропологічних дослідженнях неодмінно позначатимуться на особливостях цього вжитку, провокуючи нові дискусії та перевизначення, що актуалізуватимуть в залежності від локальних обставин різні практичні та теоретичні аспекти.

## Примітки

<sup>1</sup> Ця лінія рефлексивного самоаналізу була продовжена в низці монографій Д. Кліффорда, Д.Е. Маркуса, М.Д. Фішера та інших дослідників [41–46].

<sup>2</sup> Проте, слід відзначити, що постколоніальна теорія виявилися актуальними не лише для інтелектуалів країн, що перебували у складі європейських колоній, адже після розпаду соціалістичного табору цей напрямок досліджень став ужитковий і в постсоціалістичних країнах.

Зокрема в Україні постколоніальна методологія застосовувалася для аналізу постімперської культури багатьма авторами (О. Грабович, О. Забужко, М. Рябчук, М. Шкандрій та ін.)

<sup>3</sup> Втім, автори постколоніальних досліджень не обмежуються використанням просторових метафор, а й звертаються до розробок політичного географа Едварда Соджа, зокрема до його концепту «третьої простір» [52], що відображає формування змішаного з реального та уявного просторів нового культурного середовища, в якому зіштовхуються локальні, регіональні та глобальні процеси, артикульовані в іноді конфліктних дискурсах та гібридних формах дискурсу тощо.

<sup>4</sup> Див. матеріали колоквиуму «Онтологічний поворот у французькій філософській антропології, що відбувся у листопаді 2013 на річній зустрічі Американської антропологічної асоціації в Чикаго незадовго після перекладу англійською книги Ф. Дескола “По той бік природи і культури”» [67].

## Література

1. *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. М. 2013. 640 с.

2. Вебер М. Попередні зауваження до «Зібрання праць із соціології релігії» // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Київ. 1998. С. 338–354.

3. Вебер М. Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Київ. 1998. С. 355–380.

4. Вебер М. «Церкви» і «секти» у Північній Америці // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Київ. 1998. С. 381–396.

5. Вебер М. Господарська етика світових релігій. Вступ // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Київ. 1998. С. 397–436.

6. Вебер М. Напрями і шаблі релігійного заперечення світу // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Київ. 1998. С. 437–478.

7. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Пер. з нім. К. 1994. 261 с.

8. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / Пер. с нем. СПб.: Владимир Даль. 2017. 446 с.

9. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. М. 1996. С. 6–73

10. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. Київ. 2002. 423 с.

11. Виммер А. Культура: переосмысление основного понятия социальной антропологии. Пер с нем. Современная немецкая социология: 1990-е гг. СПб. 2002. С.193–219.

12. Иглтон Т. Идея культуры / Пер. с англ. М. 2012. 192 с.

13. Коносов Н. Культура как категория современной мысли // Коносов Н. Хватит убивать кошек! М. 2005. С. 65–83.

14. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. с нем. М. 1977. 703 с.

15. Тэйлор Э. Первобытная культура / Пер. с англ. М. 1989. 576 с.

16. *Терборн Г.* Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке / Пер. с англ. // Теория общества. Сборник / Пер. с нем., англ. М. 1999. 73–102 с.

17. *Бурдые П.* Формы капитала / Пер. с англ. // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики. М. 2004. 519–536 с.

18. *Коркюф Ф.* Новые социологии / Пер. с фр. М. Институт экспериментальной социологии. 2002. 172 с.

19. *Бурдые П.* Начала / Пер. с фр. М. 1994. 288 с.

20. *Гірц К.* Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. с англ. К. 2001. 542 с.

21. *Бахманн-Медик Д.* Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / Пер. с нем. М. 2017. 504 с.

22. *Рикер П.* Модель текста: осмысленное действие как текст / Пер. с фр. // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43.

23. *Гірц К.* Глибока гра: нотатки з приводу балійських півнячих боїв // *Гірц К.* Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. с англ. К. 2001. С. 481–533.

24. *Geertz C.* Negara. The Theatre State in 19th Century Bali. Princeton University Press 2001. 312 p.

25. *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное / Пер. с англ. М. 1999. С. 13–135.

26. *Вульф К.* К генезису социального: Мимезис, перформативность, ритуал / Пер. с нем. СПб. 2009. 161 с.

27. *Серль Дж.* Что такое речевой акт? / Пер. с англ. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М. 1986. С. 151–169.

28. *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // *Тэрнер В.* Символ и ритуал / Пер. с англ. М. 1983. С. 104–265.

29. *ван Геннеп А.* Обряды перехода / Пер. с фр. М. 1999. 198 с.

30. *Turner V.* From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play. NY. 1982. 128 p.

31. *Burke K.* A Grammar of Motives. LA: University of California Press. 1969. 554 p.

32. *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. М. 2000. 304 с.

33. *Alexander J.C.* Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy // *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual.* Cambridge University Press. 2006. P. 29–90.

34. *Alexander J.C.* The Performance of Politics: Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power. Oxford University Press. 2010. 369 p.

35. *Alexander J.C.* Performance and Power. Cambridge. 2011. 258 p.

36. *Батлер Д.* Гендерний клопіт. Фемінізм та підри́в то́жсамості / Пер. с англ. К. 2003. 224 с.

37. *Дерріда Ж.* Письмо та відмінність / Пер. з фр. К. 2004. 602 с.

38. *Дерріда Ж.* О граматологии / Пер. с фр. М. 2000. 512 с.

39. *Clifford J.* On Ethnographic Allegory // *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* – Berkeley: University of California Press. 1986. P. 98–121.

40. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*-University of California Press. 1986. 305 p.

41. *Marcus G.E., Fischer M.J.* Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences-University of Chicago Press. 1986. 195 p.

42. *Marcus G.E.* Ethnography through Thick and Thin-Princeton University Press. 1998. 286 p.

43. *Rabinow P., Marcus G.E., Faubion J.D., Rees T.* Designs for an Anthropology of the Contemporary. Duke University Press. 2008. 140 p.

44. *Ethnographica Moralia: Experiments in Interpretive Anthropology.* Fordham University. 2008. 291 p.

45. *Fieldwork Is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition.* Cornell University. 2009. 248 p.

46. *Clifford J.* Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century. Harvard University Press. 2013. 377 p.



47. *Said E.* Орієнталізм / Пер. з англ. К. 2001. 511 с.
48. *Said E.* Культура й імперіялізм / Пер. з англ. К. 2007. 608 с.
49. *Said E.* Гуманізм і демократична критика / Пер. з англ. К. Ме-дуза. 2014. 144 с.
50. *Співак Г.Ч.* В інших світах. Есеї з питань культурної політики. К. 2006. 480 с.
51. *Bhabha H.K.* The Location of Culture. Routledge. 1994. 294 p.
52. *Soja E.W.* Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. Blackwell. 1996. 334 p.
53. *Бауман З.* Культура как идеология интеллектуалов / Пер. с англ. // Неприкосновенный запас. 2003. № 1(27) (<http://magazines.russ.ru/nz/2003/1/baum.html>)
54. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. СПб. 2006. 296 с.
55. *Латур Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри сообщества / Пер. с англ. СПб. 2013. 414 с.
56. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. М. 2014. 384 с.
57. *Латур Б.* Политики природы. Как привить наукам демократию / Пер. с фр. М. 2018. 336 с.
58. *Latour B.* An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns. Translated by Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts. 2013. 520 p.
59. *Латур Б.* Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями / Пер. с англ. // Логос. 2017. Т. 27. №1. С.175–182.
60. *Harman G.* Prince of Networks: Bruno LaTour and Metaphysics. 2009. 260 p.
61. *Harman G.* Bruno Latour. Reassembling the political. Pluto Press. 2014. 217 p.
62. *Харман Г.* Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / Пер. с англ. Пермь. 2015. 152 с.
63. *Харман Г.* Имматериализм. Объекты и социальная теория / Пер. с англ. Изд-во Ин.Гайдара. 2016. 152 с.

64. *DeLanda M.* A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. London & New York. 2006. 148 p.

65. *DeLanda M., Harman G.* Dialogue on Realism // <https://www-researchgate.net/publication/305082821>

66. *Holbraad M., Pedersen M.A.* The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. Cambridge University Press. 2017. 354 p.

67. *Journal of Ethnographic Theory.* 2014. № 4 (1). Режим доступу: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/issue/vic/hau4.1>

68. *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры / Пер. с фр. М. 2012. 584 с.

69. *Descola P.* Modes of being and forms of predication // *Hau: Journal of Ethnographic Theory.* 2014. № 4 (1). Режим доступу: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.14318/hau4.1.012>

70. *Varela F.J., Thompson E.T., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. MIT Press. 1991. 309 p.

71. *Кастру Э.В.де* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с фр. М. 2017. 200 с.

72. *Sahlins M.* On the ontological scheme of *Beyond nature and culture* // *Hau: Journal of Ethnographic Theory.* 2014. № 4 (1). Режим доступу: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau4.1.013>.

73. *Дельоз Ж., Гваттари Ф.* Капіталізм і шизофренія. Анти-Едіп / Пер. з фр. К. 1996. 384 с.

74. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Тысяча плато / Пер. с фр. М. 2010. 895 с.

75. *Kohn E.* How forests think: Toward an anthropology beyond the human. Berkeley. 2013. 282 p.

76. *Kohn E.* How dogs dream: amazonian natures and the politics of transspecies engagement // *American Ethnologist.* 2007. vol. 34. No. 1. P. 3–24.

77. *Latour B.* On selves, forms, and forces // *Hau: Journal of Ethnographic Theory.* 2014. 4 (2). P. 261–266.

78. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука / Пер. с англ. М. 2015. 352 с.

79. *Wagner R.* The Invention of Culture. The University of Chicago Press, Ltd., London. 1981. 119 p.

80. *Carrithers M., Candea M., Sykes K., Holbraad M., Venkatesan S.* Ontology Is Just Another Word for Culture. Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester// Critique of Anthropology. 2010. Vol. 30 (2). 152–200 p. (Режим доступу: <http://coa.sagepub.com/content/30/2/152>)

## РОЗДІЛ II

### ОСМИСЛЕННЯ ПРОЦЕСІВ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРОСТОРОВОСТІ

#### *1. Вплив еволюції простору на етнічну, національну, індивідуальну та інші модерні ідентичності*

На сьогодні в умовах глобалізації зміни ідентичності пов'язані, в першу чергу, з просторовими трансформаціями. Саме за рахунок трансформації просторовості як територіальності і формується специфіка ідентичностей різних спільнот. Що відбувається із просторовістю, яким чином вона трансформується в глобалізаційних реаліях? Насамперед, зникає фізичне сприйняття та значення території. Простір набуває «просторовості» насамперед завдяки осмисленості його як простору тієї чи іншої спільноти, звідси потерпають кардинальних змін і самі спільноти, які перебувають в просторі. Світ зазнає компресії, індивідуальна свідомість посилюється за рахунок глобальної таким чином, що «індивідуальні феноменології» починають співвідноситись зі світом як з цілим, а не як з окремими локальними чи національними частинами [1, с.188] Взаємодія «face to face» стає все менше суттєвою для здійснення інтеракцій, відбувається так би мовити «дистанціація» повсякденних практик – розтягування їх на все більші, довші відрізки простору та часу.

Обмеження, що накладає географія, простір на соціальні процеси слабшають, і люди це послаблення все більше усвідомлюють. Територіальність перестає бути організуючим принципом соціального та культурного життя, соціальні і повсякденні практики звільняються від локальних прив'язок та вільно перетинають просторові межі. Нація-держава як, в першу чергу, територіальна дер-

жава потерпає кризи, і етнонаціоналізм, втрачаючи прив'язку до кордонів території відтворює власні уявні спільноти в глобальному масштабі.

Невеликий екскурс в еволюцію розуміння простору. Зазвичай простір пов'язувався з фізичною територією. На думку Георга Зіммеля фізичний простір та територія є першочерговою умовою існування суспільства та людини. Про те, що фізичний простір впливає на суспільний розвиток свідчить диференціація групи за умови збільшення її чисельності в незмінних просторових межах. Диференціація частин стає необхідною, якщо ріст спільноти відбувається в даному просторі та при обмежених життєвих умовах, – вважає Зіммель [2, с. 370]. «...Разом з такою диференціацією соціальної групи буде зростати необхідність та схильність виходити за межі її початкових границь в просторовому, економічному та духовному відношеннях» [3, с. 350].

Простір не лише визначає розташування держав, вважає Зіммель, а й багато в чому визначає які відносини будуть між ними – від ворожих до союзницьких. І почуття національної єдності народжується не в межах самої держави, а у зіткненні з іншими. «...Із чисельних прикладів достатньо згадати, що Франція зобов'язана створенням власної національної єдності перед усім, війні з англійцями, те саме стосується і утворення Германської імперії. [4, с. 335].

Тобто простір у Зіммеля є визначаючим модусом буття спільноти. Простір – це певна система координат, місце спільноти – «групи, до яких належить індивід, що утворюють систему координат так, що кожна нова група, приєднуючись до цієї системи, визначає її із все більшою точністю» [5, с. 413]. Група, спільнота «...виробляє... та пропонує деяке «місце», яке, в принципі, відрізняється від інших місць змістом». Саме цим змістом-місцем і визначається спільнота у Зіммеля.

Зазвичай територія та фізичний простір вивчається географією. Але навіть тут просторова поведінка людей визначається не лише тим, яким географічне середовище є «насправді», а й тим, як люди сприймають і прагнуть бачити цей простір. Комплекс індивідуальних і колективних уявлень, які визначають приналежність та особливий зв'язок населення з певною територією та/або відповід-

ною територіальною спільнотою і пов'язані з цим інтерпретації і визначають територіальну ідентичність населення. Підкреслюємо, навіть у географії. У філософії, тим більше, територіальність пов'язана із осмисленістю.

Трансформація розуміння фізичної просторовості за умов глобалізації відбувається у різних напрямках. З одного боку, соціальні і повсякденні практики звільняються від прив'язок до територіальності. Як наслідок, як вже зазначалось, безпосередня взаємодія стає менш суттєвою і потрібною, територіальні спільноти зникають, з іншого – на протиположному «зникнення» територій виникають виключно «територіальні» спільноти, ідентичність яких утворюється саме територією.

У першому випадку – «зникнення» територіальності, просторовість вже не пов'язується з територією як фізичним простором, а перекликається із смисловими поняттями «усередині» чи «ззовні». І ідентичність тут фіксується за рахунок уявлення (осмислення) перебування себе всередині, чи ззовні. Хоча самосвідомість таких, не «фізичних» спільнот формується за звичайним зразком як природня близькість людей, ідентифікуючим ядром тут виступає вже не фізична територія, а «духовна» «близькість» яка ґрунтується на певному осмисленні простору.

Заявляється ціла низка понять які відображають те чи інакше розуміння «нефізичних» просторових ідентичностей. Як зазначає А. Апудараї у книзі «Сучасність на повний зріст. Культурні виміри глобалізації» (1996) [6] це і етнопростір (ethnoscape), що утворюється потоками іммігрантів, біженців, туристів; технопростір (techscape) – простір утворений потоком технологій; фінансовий простір (finanscape) – потоком капіталів; медіапростір (mediascape) – потоком образів; ідеопростір (ideoscape) – потоком ідеологем, тощо.

У випадку «відродження» територіальності поширення набувають «суто» просторові ідентичності – локальні, регіональні спільноти. На зміну детериторіалізації приходять ретериторіалізація. Реальність, що виникає на цьому ґрунті, являє собою певну систему образів, архетипів, культурних комунікацій, за допомогою яких забезпечується групова та індивідуальна ідентичності, формуються

свої правила оцінок та інтерпретацій просторового й соціального структурування, своя соціонормативна система.

Із «відродженням» територіальності «посилюються» і такі просторові ідентичності як етнічна та національна. У межах зазначених тенденцій глобалізації цікаво дослідити зміни що відбуваються із їх осмиленням.

На початку окреслимо саме поняття етнічної ідентичності. «Ззовні» етнічна ідентичність характеризується системою «власних» знаків та символів, власне етнічною символікою – одягом, традиціями, ритуалами, нормами поведінки та моральними цінностями. Ці елементи культури в якості об'єктивних символів та емблем відрізняють цю ідентичність від іншої. Але визначення етнічності чи іншої ідентичності, спільноти через перелік зовнішніх ознак та рис виявляється «невірним» через нестабільність та плинність цих ознак. Тому, наприклад, для Світлани Лур'є етнічна група визначається не матеріальними артефактами, а, насамперед – самоусвідомленням. Етнічність – це «група людей, що сама себе усвідомлює та притримується спільних традиційних установок, що не поділяються іншими групами з якими вона контактує» [7]. Для Фреда Рігса етнічність конституюється самоприписуванням, «етнічність є властивістю тих, хто визнає себе членом даного суспільства. Безперечно така спільнота має спільні для її членів культурні риси, спільних предків та загальну історію. Спільнота стає саме такою спільнотою у взаємодії з спільнотами із іншими культурними рисами» [8, с. 88].

Фредерік Барт також пропонує конститувати етнічну групу через протиставлення її іншим. «Культурні риси, які означають границю групи можуть змінюватися, культурні характеристики членів (етнічних груп) також трансформуються; організаційні форми групи – і ті змінюються, і лише факт постійної дихотомії між членами групи та не членами дозволяє нам визначати (етнічну) спільноту, дослідити її культурні форми та змісти, – пише автор» [9, с. 14].

Більшість дослідників погоджуються з тим, що групова ідентичність і етнічна в тому числі, виникають внаслідок самоприписування членів групи саме до цієї групи, «проголошення» себе членом групи, а за цим вже слідує прийняття та демонстрація гру-

пових рис та символів. Етнічна ідентичність є уявною, визначається, в першу чергу, представленням, уявленням себе не такою спільнотою як інші, в протилежність іншим, за принципом «ми не такі як вони». В житті згадана консолідованість, погодженість дій членів спільності спирається на стереотипи, ритуали, різноманітні форми культурної традиції та проявляється «ззовні» у вигляді символів, значень та еталонів, тощо. З часом зовнішні ознаки єдності етносу змінюються, однак, за усіх трансформацій залишається незмінним певний культурний центр, певний образ в якому спільнота уявляє саму себе. Поки він не зруйнований, етнічність зберігає власну ідентичність, як би не змінювались зовнішні форми її вираження. І цей глибинний образ етнічності, визначаючий її місце у світі, насамперед, через протиставлення іншим спільностям, представляє собою деякий несвідомий комплекс уявлень та смислів, який забезпечує стабільність ідентичності та її активність в світі, визначає самоідентифікацію групи в результаті добровільного прийняття, визнання індивідуального членства в цій групі і не прийняття іншої «чужої» групи. Як зазначав У. Хобсбаум «етнічність – це заготовлений спосіб вираження реального смислу групової ідентичності, який пов’язує членів (групи), тобто “нас”, щоб підкреслити відмінність від “них”» [10, с. 4].

Суперечка щодо визначення етнічної та інших ідентичностей знайшла своє відображення в концепціях м’якої та жорсткої ідентичностей. Під жорсткими розуміються есенціалістські концепції ідентичності, що базуються на приписуванні індивіду чи спільності незмінного набору якостей чи властивостей [11, с. 27]. М’які концепції ідентичності утворилися в межах конструктивістського підходу до її інтерпретації. Тут ідентичності завжди є множинними та мінливими, оскільки є результатом символічної боротьби, конкуренції різноманітних наративів про ідентичність. «Завжди існують декілька наративів про ідентичність, що суперечать одна одній в боротьбі за політичний вплив, і громадяни можуть робити між ними вибір» [12].

Крім «внутрішнього образу» – внутрішнього порядку самоідентифікації, що узгоджується усталеними механізмами погодженості дій членів етносу, етнічну спільноту утримує в стабільності



внутрішня система захисту її від інших «ворожих» значень та цінностей. Захищаючи ідентичність від «чужого» змісту відповідно з вимогами пануючих культурних зразків даної групи, цей механізм робить безперечний внесок в утворення спільності.

Що становить згадану систему захисту? Це певні психічні механізми на які спирається культура. Серед них можна назвати репресію, завдяки якій травмуючий досвід вилучається із свідомості; проекцію, коли власні імпульси та мотиви проєктуються на інших; інтрекцію – приписування рис значущого іншого; заміщення – перенесення почуттів та емоцій з неприйнятого об'єкта з точки зору свідомих установок вже на легітимний об'єкт; регресію як використання групою чи людиною при зіткненні з травматичною ситуацією способу поведінки, характерного для більш раннього періоду розвитку групи чи індивіда; раціоналізацію – як правильне, «раціональне» тлумачення конфлікту і т.п.

На думку Мануеля Кастельса [13] ідентичність конструюється за допомогою матеріалів історії, географії, біології, продуктивних та репродуктивних інститутів, колективної пам'яті та індивідуальних фантазій, апарату влади та релігійних одкровень [13, р. 7]. Але ідентичність, на його думку, визначає не це багатоманіття, а, насамперед, символічні кордони, якими ідентичність обмежує себе, якими наділяє інших, ті значення, які вона надає «своєму» чи «чужому» просторі, які можуть співпадати, а можуть не співпадати із фізичною територією її знаходження. Таким чином тут фізичний простір, територія трансформуються до смислових меж та кордонів які спільнота отримує в уявленні.

Предметом досліджень Мішель Мамонт, дослідниці із Пристанського університету, якраз і є символічні кордони ідентичності [14]. В своїх дослідженнях вона виводить закономірності за яких моральні, символічні та культурні границі є об'єктивними умовами соціально-економічної нерівності. На підставі інтерв'ю з представниками середнього класу у Франції та США авторка доводить, що границі ідентичності мають відносний характер та залежать від конкретних умов простору та часу.

Процес конструювання ідентичності, на думку Ламонт, обмежений культурними репертуарами, зразками, до яких ідентичності

мають доступ, а також контекстами, в яких ці репертуари використовуються. Ці контексти часто недооцінюються в соціокультурних інтерпретаціях ідентичності, хоча зразки ідентифікації можуть суттєво відрізнитися в різноманітних контекстах. Теза про наявність набору певних національних зразків, єдиних для всіх представників етносу чи нації, сталих соціально-психологічних характеристик, об'єднуючих всіх представників народу, завдяки яким спільність відрізняється від інших є спрощеною на думку Ламонт. Лише культурні репертуари та контексти, в яких вони відбуваються, дозволяють пояснити варіації ідентичностей.

Отже, будь-яка ідентичність представляє собою певний власний образ спільності, внутрішній порядок самоідентифікації, який базується на механізмах погодженості дій членів спільності всередині та механізмах захисту її від інших «ворожих» значень та цінностей. Попри те, що будь-яка ідентичність складається із приблизно одних і тих самих перемінних, як то мови, історії, території, спільних міфів, культурних сценаріїв, тощо, перелік та питома вага цих перемінних у різних ідентичностей різна. Так Ерік Хобсбаум відзначає, наприклад, стосовно важливості мови наступне – «під час Французької революції лише половина жителів Франції розмовляли французькою мовою і лише 12–13% робили це «правильно». В Італії на момент набуття нею державності лише два чи три італійці із сотні розмовляли італійською мовою вдома» [15]. Згідно Хобсбауму мова та інші визначальники ідентичності взагалі не мають вирішального значення для об'єднання в таку спільноту як нація, так як єдність нації базується виключно на законі та конституції.

Узагальнюючи вищезазначене можна стверджувати, що за умов глобалізації для утримання спільноти в єдності вже не мають такого вирішального значення модерні перемінні та складові як то історія, культурні сценарії, мова. І простір, територія також.

Проте глобалізація як будь-яке явище супроводжується протилежними тенденціями. Супутні явища глобалізації як то технологізація, інструменталізм та віртуалізація пригнічують людину, створюють таке нерозбірливе багатоманіття протилежних соціальних ролей, яке приводить до драматичної колізії особистості, яка втра-

чає уявлення про власну, справжню ідентичність. Якщо постмодерн переводить ідентичність у проблемну зону, проголошуючи її міфічність та ілюзорність, то постструктуралізм ставить під сумнів само поняття суб'єкта та ідентичності, заявляючи, що ідентичність є конструктором суспільства та мови, певною ілюзією над-детермінації. І ось за таких умов етнокультурна, національна ідентичності часто-густо і виступають тими єдиними стабільностями, «захисним полем», що дозволяє індивіду, ідентичності зберегти самість, залишитись собою.

Однак національні та етнічні ідентичності часто-густо також виявляються «рукотворними» утвореннями. Так американські дослідники ставлять під сумнів саме поняття «національної» ідентичності, національної держави, що й не дивно, якщо згадати специфіку утворення самих США. На думку Пітера Вагнера думка про США як про національну державу з культурно-гомогенною спільністю була завжди спірною [16, р. 65]. Перспективнішою є концепція національної держави як «культурної складності». Навіть архаїчну культуру, культуру туземців потрібно аналізувати як «мультилокальну». Подібної позиції притримується і Сейла Бенхабіб, яка зазначає, що навіть у нібито мононаціональних суспільствах доводиться брати до уваги їх регіональні культурні відмінності, тобто їх глоболокальність [17]. Саме у американських дослідників найчастіше можна знайти думку про те, що ідентичність не прив'язана до території. Ганнерс, наприклад, визнає можливість існування багатьох культур та їх модифікацій на одній території [18]. І, навпаки, культури можуть поширюватися далеко за межі спільностей, в яких вони виникли, не утискуючи інші культури та не домінуючи над ними.

Взагалі епоха модерніті змінює дискурс ідентичності саме як тотожності, роблячи акцент на відмінності і в цьому «деформація» просторовості відіграє значну роль. Широко вивчається та поширеність локальних культур, яка створюється за допомогою міграції. Міцність примордіальних зв'язків дозволяє групі мігрантів зберігати свою етнокультурну або етнонаціональну ідентичність «за кордоном», в інших просторових межах. «Часткові» ідентичності, якими є ідентичності мігрантів по відношенню до «пануючої» іден-

тичності групи, тематизуються у відношенні до «панівної» групи суспільства, ідентичність стає релевантною тоді, коли встановлюються границі та проводяться виключення, тематизується маргінальними або виключеними групами в більшій степені, ніж основними групами корінного населення [19].

Загалом ідентичність змінюється і через те, що постмодерністські модифікації культурної ідентичності підривають початковий дискурс значення в культурі, який був націлений на пошук конституюючих ідентичність спільностей і який припускав, що колективні спільності передують індивідуальності. В межах цього підходу індивіда розглядали через призму того, що в нього є спільним з іншими. Новий дискурс усуває поняття як спільності, так і колективності, бо витісняється визначеннями через взаємно пересічені границі та виключення, що виникають всередині та між дискурсивно конституюваними множинами людей, підкреслює відмінності, а не спільності з іншими. А коли йдеться про кризу ідентичності, в межах цих теорій заперечуються визначення та стабільність взагалі. «Модерніті характеризується запереченням усіх визначень» [19, р. 67], – зазначає Вагнер, посилаючись на Е. Гідденса.

Треба сказати, що до початку ХХ ст. питання ідентичності не піднімалося в класичній соціології, оскільки вважалося, що люди визначаються стабільними, незмінними соціальними структурами, стабільність ідентичності була загальноприйнятим фактом. Ситуація змінилася разом з кризою соціальних інститутів, держави соціального благоденства та початком глобалізації. Кінець епохи модерну, постмодерну, потім неомодернізмом, третій модерн стали поживним середовищем для розвитку постнеокласичної науковості, яка вивчала не лише суб'єктів, що пізнають, але й суб'єктів, що відчують нелінійність та турбулентність соціальних процесів, ризик та онтологічну нестабільність. Згадана нова соціальність і поставила на порядок денний питання про ідентичність як процес, спонукала до появи нових теорій особистості, які не вписуються в прийняті теорії ідентичності. «Не безперервність і зв'язок, а скороминушість, нестабільність та схильність до перемін стають ознаками значущих життєвих орієнтацій людей. Деяке роздратування викликає той факт, що такі орієнтації називаються «ідентичнос-

тями», не дивлячись на нелогічність застосування етимології цього терміну до процесів, що відбуваються», – вважає Вагнер [19, с. 68]. Однак, для постнеокласичного процесуального розуміння ідентичності це логічно. Ідентичність тут розуміється, скоріше, як вибір, ніж як доля, точніше доля перетворилась у вибір, який свідомо чи несвідомо робить людина.

Отже, в останні десятиліття ідентичність все частіше конструюється на підставі виділення відмінностей. Вагнер відзначає, що автономія в масових суспільствах зберігається та стає можливою лише за допомогою позначення асиметричних відмінностей, установки меж та виключення інших. Визнання недомінуючих груп або спільностей відбувається шляхом пошуку та демонстрації їх відмінностей, які можуть привернути увагу та викликати цікавість. «Ідентичність тут представляє собою дискурсивний знак для дистанціювання від контексту та відділення від іншого» [19, р. 73–74].

Вагнер звертає увагу на напружені відносини між натуралістично есенціалістським та конструктивістським підходами до ідентичності. «Якщо ідентичність є долею, тоді вона є частиною об'єктивною реальності. Проте, якщо вона вибирається, тоді вона в першу чергу, одна із багатьох можливостей і, як така, не є ще реальною. Якщо термін «ідентичність» використовується для того, щоб виразити людську автономність, тоді він реальний, якщо цей дискурс сам по собі здається сконструйований для автономії людини і для домінування над іншими, тоді ідентичність є проектом, а не частиною світу. Формування ідентичності практично завжди є проектом, бо так чи інакше конструюється. В житті людини, спільності є місце як для спадкоємності, цілісності, зв'язності, послідовності, так і для розривів. «Поставити питання про ідентичність означає оцінити як зміни, що сприяють цілісності, так і зміни, що приводять до розколу. ...Наявність будь-якої об'єктивної спільності людей ще не дає нам права робити висновок про те, що люди вважають себе причетними до неї» [19, р. 74].

Ці роздуми приводять Вагнера до висновку щодо конструктивної ролі визначення в соціальних науках. Соціальні науки схильні були перебільшувати як онтологію соціальних феноменів, так і їх зв'язність та цілісність, що було вимогами як онтологічної, так і

епістемологічної визначеності. І концепція ідентичності відіграла тут центральну роль. Ідентичність може не так характеризує соціальні явища, що спостерігаються, але основне, що вона робить – це надає інтерпретацію, вбачаючи в предметах переважно їх незмінність та довготривалість, а не їх швидкоплинність та нестабільність. Тому, робить висновок Вагнер, «ідентичність» є знаком стабільності та надійності нашого знання про світ» [19, р. 74–75]. Запропоновані парадигми, вважає автор, намагаються об'єднати стабільність та плинність.

Пітер Вагнер констатує, що «дослідження ідентичності пройшли шлях від фокусування на задалегідь даному доленосному характеру ідентичності до можливості вибору ідентичності; від визнання об'єктивної реальності ідентичності до її конструктивного характеру; від того факту, що в результаті формування ідентичності вона набуває автономії до визнання в ідентичності домінування відмінності [19].

Таким чином Вагнер, відзначаючи суперечливість ідентичності, задається питанням – чи може потрібно відмовитись від концепції ідентичності. На його думку це недоцільно, так як існує те, що відображається цією концепцією, а саме, в процесі соціалізації люди набувають уявлення про спадкоємність самих себе, визначають до яких груп вони належать, шукають та знаходять, що спільного у них з іншими людьми, а що від них відділяє. Тому персональна та колективна ідентичності існують, – зазначає автор. «Ідентичності можуть бути стабільними або нестабільними, сприйматися як даність або як вибір, бути як укоріненими в реальну особистість, так і орієнтованими на формування ще не відомої особистості» [19, р. 75].

Щоб побороти цю суперечність під «ідентичністю», вважає Вагнер, потрібно мати на увазі сукупність життєвих орієнтацій як індивідуальних так і колективних та їх соціальних умов [19, р. 76–77]. «Якщо припущення щодо ідентичності як тотожності здаються незмістовними з першого погляду, то вона набуває сенсу, як тільки дослідник переходить від питання про ідентичність яка є до питання про ідентичність, яка стає. Питання про спадкоємність та цілісність ідентичності особистості стосується її історії – біографії,

життєвого циклу. Це ж питання у відношенні до колективності сто-сується загальної історії, загального досвіду. Варіативність визна-чень ідентичності вказує на те, що, скоріш за все концепція іден-тичності повинна бути переосмислена в ширшому контексті – в контексті глобалізації. І просторовість у цьому контексті є важли-вою перемінною.

***2. «Нові» ідентичності як виклик в умовах глобалізації –  
поява суто просторових та позапросторових  
ідентичностей: регіональних, локальних, міських,  
мобільних, транзитивних та інших ідентичностей***

В умовах постмодерну глобалізація анулює уявлення про те, що ми живемо у закритих, обмежених один від одного просторах. Відстань «розчиняється», а простір де локалізується, релокалізується чи імплузується. А «класична» просторова ідентичність нібито зникає, в той же час відроджується на нових підставах для того, щоб хоч якимось чином зберегти визначеність власного положення в системі соціального простору. «Національне» перед лицем транс-націоналізації ринків, товарів, фінансів, культури поступово втра-чає значення конструкції колективних ідентичностей і уступає місце тим формам ідентичностей, які по-новому визначені з соці-ально-просторової точки зору і частково є міжтериторіальними. Традиційні ідентичності, що базуються на виразній територіальній ексклюзиві, розумінні ідентичності як острова, змінюють «динаміч-ні», мобільні, транзитивні, тощо ідентичності.

Загалом, поява поняття «просторової ідентичності» відобра-жає факт зміни самого значення простору. Традиційно простір є предметом дослідження географів, і саме останні першими виявля-ють\відображають зміни, що відбуваються з осмиленням простору. Так для швейцарського географа Б. Верлена географія вже є не на-укою про простір, а наукою про «дії у просторі». Ці «дії ... відобра-жають заздалегідь задані соціальні, економічні та природні умови, в яких вони здійснюються» [20]. Саме соціальний світ наповнений смисловими змістами і становить, на відміну від фізичного світу,

предмет соціальної географії [21]. А простір в її межах визначається не тільки як фізичне поле соціальної взаємодії, а й як конструкт того чи інакшого місця у свідомості тих, хто живе у цьому місці. Традиційне для географів «освоєння простору» перетворюється на смислове його «присвоєння» – на цьому зламі й формується зміст просторової ідентичності.

«Присвоєний простір є місцем, де влада затверджується і здійснює ...символічне або непомітне насилля», – зазначає П'єр Бурд'є, поєднуючи поняття простору із поняттям влади [22]. Французький соціолог та філософ А. Лефевр намагається комплексно підійти до просторовості та об'єднує різнорівневі площини дослідження простору: 1) фізичну, де увага зосереджується на природі й космосі; 2) ментальну, де йдеться про логічні узагальнення (метафізичні репрезентації простору); 3) суспільну – як площину соціальної практики [23]. Таким чином простір у Лефевра стає символічним, соціальним і навіть сентиментальним продуктом свідомості.

Таким чином у понятті «просторовості» Лефевра об'єднує об'єктивну та суб'єктивну реальності. «Об'єктивна реальність охоплює матеріальні речі, властивості, відносини і процеси, що не залежать від свідомості людини та її уявлень про них, а суб'єктивна, навпаки, є виключно реальністю ідей, уявлень і смислів. За аналіз об'єктивної реальності відповідає географічний детермінізм, а за суб'єктивну реальність – соціальний детермінізм.

До історії самого терміну «просторової ідентичності» (place identity), він з'явився наприкінці 1970-х рр. спершу у психології. Американський психолог Г. Прошанський визначав просторову ідентичність як інкорпорацію індивідом місця, території у концепцію власного «я», як попури спогадів, інтерпретацій, ідей і почуттів по відношенню до фізичного простору, певних місць і типів місць [24].

Науковий дискурс щодо ідентичності все більше зміщається у площину вивчення територіальної спільності людей як спільності «за самовизначенням» – зі специфічними, притаманними тільки їй характеристиками просторової, територіальної, регіональної самосвідомості, системи цінностей, норм і правил поведінки, територіальних інтересів і просторової перцепції. Спільноти асоціюються



з тими чи іншими місцями та визначаються через свою належність до цих місць. Ці території й пов'язані з ними спільноти характеризуються різними масштабами і рівнями інституалізації, проте так чи інакше відіграють значну роль у самоідентифікації людей, у наповненні їх життя сенсом, значенням і цілями.

Коли йдеться про просторові спільноти, то найчастіше мова йде про локальні та територіальні ідентичності, у яких питома вага такої перемінної як територія – найзначніша. Ще Ентоні Сміт надавав території особливе значення в системі ідентифікаційних практик людини, а саме ставив фактор території в цій системі на друге місце після роду. Автор зазначав, що місцева (територіальна) й регіональна ідентичності володіють більшою об'єднуючою силою ніж родова ідентичність. «Локальності та регіональності... властива та сила згуртування, якої здебільшого бракує диференціації за родом» [25, с. 13], – пише автор. Разом з тим Сміт зазначає недостатність однієї територіальної ідентифікації бо «регіони дуже важко визначити географією; часом у них декілька центрів, а кордони розмиті», – зазначає автор [25, с. 13–14].

За умов глобалізації, розмивання будь-яких цінностей, образів та нормативів, прив'язка до території стає часто густо вирішальною та єдиною умовою утримання стабільності ідентичності, що, напевно, і становить одну з причин такого поширення локальних чи регіональних ідентичностей.

Сам факт сумісного проживання на одній території неминуче породжує у проживаючих подібні риси, соціальні міфи, колективну пам'ять, спільні цінності та норми, які конструюються за допомогою самообразів, підтримуються специфічними рисами побуту (особливостями одягу, їжі, мовного словника, тощо).

Однак, «територіальні» ідентичності не витісняють інші спільноти, виявляються не такими міцними, як, наприклад, етнічні, хоча б тому, що, будуються лише на територіальному\географічному міфіві, в той час як етнічні ідентичності ще й на історичному – на спогадах про уславлену історію, пращурів, тощо. Для утримання етнічних ідентичностей залучаються «ідеї минулого», історичні наративи, що відіграють головну роль у «виправданні» існування ідентичності. Саме навколо них, на думку М. Кастельса,

люди в сучасному світі і намагаються згрупуватися. І це не новий тренд, вважає дослідник, бо такі історичні цінності складають фундаментальні цінності людського суспільства. А в сучасних умовах на етапі деструктування та диверсифікації організацій, делигітимації інститутів, згасання суспільних рухів, етнічна ідентичність взагалі часто густо стає єдиним джерелом смислів. Просторовим, регіональним групам важче «винаходити традицію» на такому ґрунті, адже, як правило, регіони не є однозначно визначеними ні з історичного, ні з географічного погляду, а їх кордони часто є лише результатом адміністративного поділу, наслідком управлінської ефективності [26, с. 55]. На теренах нашого суспільства, вважає Л. Нагорна, регіональні ідентичності виступають додатковими як по відношенню до національних, так й по відношенню до ідентичностей нижчого рівня – локальних [27].

Якщо у вітчизняній літературі національна, етнічна ідентичності знаходяться у центрі дослідження, то в зарубіжній літературі переважають дослідження територіальних ідентичностей через низьку поширеність етнічних груп та їх розчиненість в інших. Деякі дослідники взагалі вважають «регіон» соціальним конструктом створеним по типу сучасних націй-держав [28, р. 263].

Все частіше в сучасному дискурсі використовується й термін «новий регіоналізм», де поняття «регіон» розширюється до соціального феномену. Так у М. Рако, поняття «новий регіоналізм» розглядається як фокус: 1) загальних економічних стратегій в контексті глобалізації; 2) нових форм культурної ідентифікації; 3) посередництва та спільної присутності в соціальній взаємодії [29].

На думку дослідників інституалізація конкретного регіону є результатом регіонального будівництва, наслідком багатьох інституалізаційних практик та дискурсів в економіці, політиці, культурі. Ці практики можуть зароджуватися в даному конкретному регіоні або поза ним, вони можуть виходити із минулих та сьогоденних очікувань та об'єднуватися унікальним чином в процесі регіонального будівництва, – вважає Дж. Ален [30]. Створені таким чином «регіони» та пов'язані з ним мотиви та смисли постійно трансформуються. Таким чином регіони виявляються не ізольованими, обмеженими територіями, а спільностями та процесами, що виходять

далеко за межі адміністративних границь території [31]. Заданий таким чином контекст регіоналізму представляє собою глобальний неоліберальний дискурсивний ландшафт з регіональною «конкуренцією».

Інституалізація регіонів проходить різні стадії: територіального оформлення як то створення м'яких та жорстких границь; найменування регіону – його символічне обмеження; власне інституційного оформлення – організація регіону як частини регіональної системи та соціальної свідомості. Без інституційного оформлення, створення ряду інститутів, інституційних практик не можливе регіональне будівництво. Так само як і без символічного оформлення, яке здійснюється за допомогою наративів та символів ідентичності і часто густо ці символи (герб, пісні, міфи та наративи), в тому числі і назва регіону утворюються в результаті політичної та культурної боротьби.

Самобутність регіону, так само як і іншої ідентичності створює певна сукупність ознак, характеристик та феноменів – індикаторів власне цієї ідентичності. Для А. Паасі, «регіональна ідентичність є ярликом для їх позначення, для просторового оформлення цих ознак та феноменів. В цьому сенсі ідентичність – це відмінна риса регіону, а не риса регіональної свідомості людей, що проживають в регіоні. За таких міркувань регіон сам по собі розглядається як дещо само по собі зрозуміле» [32, р. 10] і нагадує субстанційний суб'єкт. Таке осмилення регіону породжує і «імідж регіону». На думку Паасі люди сприймають «образ регіону проживання як образ дому. «Сильна ідентичність та позитивний образ, сильний імідж представляють значущі ресурси регіонального розвитку», – вважає автор [33, р. 121].

В Україні регіональна диференціація, розділеність на Захід та Схід з відмінними ідентичностями є вагомим чинником суспільно-політичних процесів. У праці «Зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтон пише про Україну як розколоту країну з двома різними культурами: «Лінія розлому між цивілізаціями, що відокремлює Захід від православ'я, проходить прямо її центром ось вже декілька століть» [34, с. 255]. Проте регіональна диференціація в Україні набагато складніша, ніж стереотипізований поділ на Західну та Східну Украї-

ну. Адже неможливо не брати до уваги існування ще двох великих регіонів – Центру та Півдня, які характеризуються і спільними, і відмінними рисами із Заходом та Сходом. Центр має величезний потенціал консолідації й синтезу регіонального розмаїття України. До того ж і Схід, і Захід також регіонально диференціюються, наприклад, на Заході вирізняють наступні субрегіони – Галичину, Волинь, Закарпаття та Буковину. Однак, регіональні ідентичності Західної та Східної України найбільше впливали та впливають на суспільно-політичні процеси у сучасній Україні, тому, напевно, в масовій свідомості, ЗМІ, політичному дискурсі, науковій літературі, вони найбільш акцентовані та знакові.

Чинниками, що сформували регіональне розмежування в Україні є територія, історія та релігія. Найважливішим фактором виникнення тієї чи іншої регіональної ідентичності залишається історичний досвід мешканців того чи іншого регіону, в першу чергу перебування у складі різних держав та імперій. Впродовж майже тисячолітньої історії за винятком епохи Київської Русі, короткочасного існування держави Богдана Хмельницького та УНР, українська спільнота та її сегменти в різні періоди перебували у складі Речі Посполитої, Російської та Австро-Угорської імперій, Румунії, Чехословаччини і Радянського Союзу. Інтерпретація (деконструкція) минулого та розуміння майбутнього регіональних спільнот здійснюється крізь призму історичного досвіду, відображеного в історичній пам'яті – базовому елементі національної самототожності.

Регіональне розмежування на Схід та Захід сформувалось під впливом держав, до складу яких належали українські землі різних цивілізацій, що зазнали впливу традицій християнства – католицької (греко-католицької) та православної. Як зазначав С. Гантінгтон «Сили відштовхування розколювали на частини і притягували сегменти української спільноти до цивілізаційних магнітів різних суспільств. Це формувало у них відчуття, що вони – різні народи і належать до різних територій» [34, с. 209].

Географічне і геополітичне становище українських земель зумовили формування української спільноти на межі різних культур, цивілізацій, де різний історичний досвід, почуття й переживання, закріплені в історичній пам'яті, архетипах і міфах певним чином

розмежували ментальність, цінності, політичну культуру, «поділивши» українську спільноту на регіональні ідентичності.

Таким чином соціально-економічні, культурні, ціннісні відмінності регіонів України утворили різні регіональні ідентичності зі своїми уявленнями, хто «близький», а хто «чужий». І мешканці Сходу та Півдня, і мешканці Заходу послуговуються своїми координатами у визначенні «Свій», «Сусід», «Інший», «Чужий», які є важливими чинниками конструювання будь-якої колективної ідентичності. «В тому числі користуються відмінностями в інтерпретації чи реконструкції історичного минулого – уявленнями про героїчне минуле України в трактуванні окремих особистостей як героїв чи зрадників».

Тому ментальність Західної України відзначається цінностями індивідуалізму, визнанням автономії людини, орієнтацією на власні сили, в економіці – індивідуальними формами господарювання, тощо. Натомість у Східній Україні домінує колективний менталітет з орієнтацією особистості на групову належність, на общинні форми господарювання; в той час як самоцінність особистості та її інтересів менш значуща. Тобто ментальні та цивілізаційні відмінності у ментальності населення західних і східних земель України зумовили й регіональні відмінності політичних культур, що сформувалися, які можна охарактеризувати як індивідуалістичну та колективістську. Відповідно, для політичної культури Західної України характерно критичне ставлення до влади, що нерідко межує з анархізмом, орієнтація на самоорганізацію в рамках громади, товариств. Для політичної культури Східної України, навпаки, сильна орієнтація на державу, служіння її інтересам чи політичному лідерові. В межах такого поділу політичної культури для політичних уподобань на Сході України більша властива «тверда сильна рука» і виправдування авторитарних методів управління для гарантування порядку та стабільності, для Заходу України – право на участь індивіда у вирішенні питань життя суспільства і громади. «На Наддніпрянщині більш популярні колективістські орієнтації та егалітаризм, на Заході України явна перевага віддається самоорганізації на основі індивідуалізму, елітизмові», відзначає Л. Нагорна [35, с. 36–37].

Радянська політична культура та її цінності, колективістські у своїй основі також значною мірою вплинули на формування сучасних регіональних субкультур (різною мірою західної та східної). Вони частково знівельовали демократичні риси індивідуалістської культури західних українців та посилили колективізм та етатизм східних українців. Під впливом радянської політичної культури сформувалася радянська ідентичність.

Отже, територія виявилася визначальним фактором формування західної та східної субкультур української спільноти. Панування Речі Посполитої, Австро-Угорської імперії, діяльність Греко-католицької (Української Католицької) церкви були вирішальними чинниками впливу на регіональну ідентичність Західної України, яка перебувала у складі зазначених держав. А своєрідність ідентичності Східної України сформувалась під впливом політики Росії, в більшій мірі ментальності російських переселенців, різних груп козацтва [36]. На цей регіон вплинула і швидка індустріалізація цього регіону та урбанізована культура, що виникла під впливом індустріалізації. Особливо інтенсивним цей процес був у 30-х роках ХХ ст., коли індустріальні центри Донбасу, Луганська, Запоріжжя поповнювалися робочою силою з усіх куточків Радянського Союзу та селянами східноукраїнських сіл. Таким чином основою регіональної східноєвропейської ідентичності на думку М. Кітінга і стало «існування різних цінностей, норм та форм поведінки» [37, с. 92 ].

Із зазначених передумов слідувало, що історично Захід України формувався як переважно україномовний регіон, Схід – російськомовний. Наслідком стало існування «російськомовної» та «українськомовної» ідентичностей, співвідношення яких склалося таким чином, що етнонаціональна та мовна більшості в Україні не збігаються. «Мовне протистояння є боротьбою ідентичностей, процесом утвердження двох мовних спільнот шляхом протиставлення їх одна одній» [38].

В новітній період схід України розвивався як промисловий, індустріальний регіон, в якому була зосереджена більша частина виробництва промислової (експортної) продукції країни, зокрема металургійної, хімічної, машинобудівної, вуглевидобувної, тощо. А на Заході завжди було більше розвинене сільське господарство,

сфера послуг, дрібне підприємництво, а в новітній час – деякі високотехнологічні галузі. І ця диспропорція між регіонами як у структурі народного господарства, так і у його фінансуванні стала ще помітнішою за період незалежності і безперечно вплинула на ідентичності регіонів.

Насьогодні в Україні, на жаль, не подолані протилежності та розбіжності між різними регіонами як в економічному плані, так і ментальному – не сформовані загальнозначущі для всіх громадян поняття, символи, культурні сценарії, способи інтерпретації, які б створювали основу для комунікації між регіональними спільнотами та конструювання спільної ідентичності. Історична пам'ять, різні символічні системи східних та західних українців, ментальні та світоглядні особливості впливають на їхнє сучасне світосприйняття і, відповідно, на розуміння змісту національного ідеалу та бачення майбутнього. Для Сходу України ідеал майбутнього українців пов'язаний з радянською історією, у такому сенсі зрозуміло, чому тут підтримують ідею федералізації (як своєрідного шляху «повернення» до СРСР). На Заході уявлення про національний ідеал формується або як шлях самостійного розвитку держави, або в контексті європейської інтеграційної моделі.

Про існування в масовій свідомості регіонального вектору соціологічні опитування свідчили ще в 2005 р. В Центрі України і на Заході установки масової свідомості були спрямовані на збереження цілісності, унітарності української держави, тоді як на Сході та Півдні переважали цінності регіональної автономії на основі економічної (Схід) та соціокультурної (Південь) самодостатності та відособленості [39, с. 120]. Таким чином відсутність в українській спільноті спільних поглядів на свою історію, спільних уявлень про майбутнє перешкоджають формуванню єдиної нації.

Дещо по-іншому представлені ідентичності в Америці. Тут етнічність взагалі витіснена регіональною, расовою та іншими ідентичностями, можна навіть стверджувати, що регіональна та локальна ідентичності відіграють в американських дослідженнях ту саму роль, що у вітчизняній етнічна. І те, що вітчизняні дослідники найчастіше стверджують стосовно етнічної ідентичності, американські – щодо локальної та регіональної.

Найчастіше регіональна ідентичність вивчається в контексті міграційних процесів, що в умовах американського суспільства, напевно, закономірно. Набуття нової ідентичності у випадку міграції відбувається протягом життя декількох поколінь. На «новому» місці буваюча ідентичність починає проявлятися з новою силою. Саме в контактах із чужинцями «своя» ідентичність відчувається з особливою гостротою, серед нових територіальних сусідів саме вона стає «союзником» та помічником в боротьбі за виживання чи пристосування. Часто густо «своя» регіональна ідентичність і «проявляється» саме на новому місці серед інших «чужих» ідентичностей. Ці зіткнення нової та старої регіональних ідентичностей складають важливий сюжет американської регіоналістики і теорії соціальної діяльності індивіда взагалі. В контактах з чужинцями носій ідентичності з особливою гостротою відчуває її присутність у власній ментальності, саме серед нових територіальних сусідів вона набуває особливої цінності як засіб пошуку союзників, саме тут ця ідентичність нагадує про себе. А у «знайомому» середовищі регіональна ідентичність, так би мовити, «дрімає», створюючи ілюзію свого зникнення.

Американські дослідники відзначають, що саме регіональна, локальна ідентичності об'єднують людей різних етнічностей, освітніх рівнів, професій, тощо, тому замість протиставлення цих просторових ідентичностей національній, потрібно їх культивувати та вивчати саме для зміцнення цілісності держави.

Одтак в Америці в умовах поширення політики мультикультуралізму переважають дослідження «всіляких» регіональних ідентичностей різного «масштабу» – від штатів до районів. На думку американських дослідників Д. Віклієма та Р. Біггера фактором, що найбільш впливає на соціальні взаємодії на сьогодні якраз є район. «Не дивлячись на те, що розвиток техніки полегшив подорожі та зв'язок різних районів, люди, як і раніше, вибирають друзів та знайомих в межах сусіднього району. Не дивлячись на значну географічну мобільність населення в США, сім'ї залишаються прив'язаними до певного місця протягом життя багатьох поколінь. Не дивно тому, що регіональні традиції, які утворювались протягом багатьох поколінь, залишаються цілком помітними і сьогодні»,-



ззначають автори [40]. Американські дослідники відзначають і факт рухливості, гнучкості регіональної ідентичності – регіональна ідентичність є «слабшою» за расову чи конфесійну. «Не можна стати чорношкірим або китайцем, – відзначає Мартін, – але можна стати южанином».

Що об'єднує в просторову ідентичність – безпосередні контакти, спільне повсякденне життя із спільними цілями та цінностями [41, с. 4]. Що обмежує просторові ідентичності – кількість членів спільноти, територія товариств окремих сіл, селищ та невеликих міст, територія на яку поширюються безпосередні контакти. Тому коли локальне співтовариство розширюється до сотні тисяч жителів, ознаки «локальності» втрачаються, ідентифікацію мешканців міста уже з певною умовністю можна назвати локальною, бо вона ближче до регіональної.

Із локальною ідентичністю пов'язано і дослідження «вернакулярного району». Ще тридцять років тому американська дослідниця Рута Хейл зазначала, що в США майже дві третини території представляють собою вернакулярні райони, про ідентичність яких чудово знають їх жителі та їх сусіди [42].

Ідентичність вернакулярного району – це усвідомлення жителями території свого проживання, ось що і визначає таку ідентичність. Згадане усвідомлення, що ми живемо саме тут, це наша територія, тому ми усі «наші» згуртує жителів і формує певне уявлення спільності навіть у тих випадках, коли ці уявлення не мають під собою реальних підстав, а є лише типовим соціальним міфом. «Вернакулярний район» має вужчий ніж у регіональної чи локальної ідентичності смисл, а саме – смисл повсякденного, звичайного, поза рефлексивного життя на невеликій території. Під вернакулярним районом чи вернакулярною ідентичністю розуміється усвідомлена самими мешканцями району ідентичність, яка не має теоретичного відображення та загальнонаціонального визнання, тому вернакулярні райони зазвичай відомі лише жителям цих районів та їх безпосереднім сусідам. До різновиду ідентичностей вернакулярних районів належать і породжені сучасною міською культурою такі ідентичності як «community [43] чи тріби. Їм властиві ще слабші,

за звичайні локальні ідентичності зв'язки, нижчий рівень індивідуальної та колективної ідентифікації та більша ситуативність.

Виникнення та розробка поняття вернакулярного району та регіональної ідентичності дозволяє по-іншому подивитись на проблему районування, яка є, як відомо, однією із центральних в «нефізичній» географії та на проблему просторовості загалом. А саме наступним чином, здається достатньо логічним та очевидним, що якщо ми в суспільному районуванні, на відміну від районування економічного, маємо справу з людиною, то напевно має сенс спитати її саму про те, яким чином вона організовується в географічному просторі, як вона його поділяє і визначає себе в ньому. Теоретизування різного роду повинні відступитись на другий план перед можливістю спитати власне у суб'єкту про його ідентичність.

Тобто «районування» відбувається в самій суспільній свідомості, внаслідок самовизначення ким себе вважають жителі району. Звичайно, «взнати у самих людей» не означає просто спитати та отримати відповідь. Пряме опитування дає досить мало, тому що рядові жителі часто не завжди усвідомлюють свою належність. Тим не менше, люди прямо чи опосередковано видають свої територіальні уподобання, на підставі яких і можна судити про те, яким чином вони представляють свій район проживання та райони сусідів і взагалі сусідів.

Поняття «вернакулярного району» та його похідні починають використовувати і в українських дослідженнях. Під «вернакулярним районом» мається на увазі частина території, жителі якої усвідомлюють її як власне середовище проживання і яка у цій якості може бути представлена як частина суспільної свідомості даної соціальної групи. Таке відношення до території об'єднує місцевих жителів в групу, породжує в членів групи спільні риси, які і відрізняють їх від сусідів.

Чим відрізняється вернакулярна спільнота від регіональної? Тим, що на відміну від територіальної, точніше як доповнення до неї вертикулярна спільнота як територіальна вже існує, однак вона ще не зафіксована офіційно і найменування спільності ще також не має. Термін вернакулярний район найкраще «лягає» на район невеликого територіального розміру, в межах якого суспільна сві-

домість чітко фіксує територіальну спільноту, а місцеві жителі відчувають свою належність саме до цього району. «Серед чинників, які найбільше впливають на характер соціальних взаємодій є район, тобто територія, наділена смыслом та сенсом» [44]. Поряд з вернакулярним районом осмилення «нових» територіальних ідентичностей породило низку близьких, або навіть тотожних термінів – таких як *place-identity* (ідентичність з місцем), *local identity* (локальна ідентичність), *regional identity* (регіональна ідентичність), *environmental identity* (ідентичність з навколишнім середовищем), ('city' *identity*, *urban-related identity*, *social urban identity* (міська ідентичність), *settlement identity* (ідентичність з місцем проживання) тощо. Багатоманіття таких понять вказує на те, що роль території у структурі будь-якої ідентичності все більше зростає, особливо за умов послаблення або навіть відсутності інших системоутворюючих факторів, що і відображається в різноманітних «просторових» і не лише теоріях. На думку соціального психолога Гарольда Прошанського місце, територію необхідно обов'язково включити у концепцію «Я» [45]. На думку Брейквелла «місце» в ідентичності відіграє навіть більшу роль ніж клас, гендер, походження та інші статусні характеристики» [46]. Спеллер досліджує яким чином зміни в просторовій організації впливають на ідентичність жителів місцевої общини [47].

Нові поняття та теорії просторових ідентичностей потребують і нових методів дослідження та аналізу. У вітчизняній літературі територіальні, найчастіше, регіональні ідентичності населення досліджують за допомогою різноманітних опитувань – анкетування, інтерв'ю, бесіди, тощо. Застосовують вторинні методи обробки інформації, як то аналіз різноманітних інформаційних потоків – змістів місцевих паперових та електронних засобів масової інформації, публічних висловлювань жителів території, коментарів відвідувачів електронних ЗМІ, тощо. Все це разом і дозволяє отримати інформацію про ставлення місцевого населення до свого поселення чи регіону, до інших регіонів (горизонтальне порівняння), та країн світу (вертикальне порівняння).

Інший підхід базується на дослідженні маркерів територіальної ідентичності. Вперше у науковий обіг у вітчизняній літературі

поняття маркера регіональної ідентичності ввела Ю. Єсіна [48, с. 14]. Маркери, поділяються на два типи. До першого належать відносно стабільні маркери – показники, які відрізняють соціокультурний простір однієї території від іншої, визначають місцеву суспільно-географічну специфіку і тому вказують на потенційний ареал поширення певної територіальної ідентичності. Це особливості архітектури, мови, звичаїв, традиційних професій та ремесел, рис характеру населення, релігійних переконань, фольклору, структури поселень, макротопоніміки тощо.

До другої групи належать більш динамічні маркери територіальної ідентичності, серед них топонімічні назви – назви невеликих місцевостей, частин поселень, урбаноніми, які з часом перейменовуються, тощо. О.М. Гнатюк, досліджуючи природу і походження назв українських міст [49], виявив існування значної кількості специфічних назв на усіх ієрархічних рівнях територіальних ідентичностей, зокрема регіональні та локальні урбаноніми, денотати яких пов'язані з місцевою історико-культурною спадщиною. «Розуміння» топоніму полягає не лише в розкритті його змісту, а й у з'ясуванні, чому географічний об'єкт названо саме так та які висновки на основі цієї назви можна зробити щодо територіальної самоідентифікації місцевого населення» [50, с. 7].

Окрім назв поселень та населених пунктів маркерами можуть виступати і назви підприємств, установ, місцевих засобів масової інформації, регіональні бренди, тощо. Ці назви є закономірним наслідком сприйняття населенням особливостей території свого проживання, їх можна використовувати для оцінки її меж, просторової структури, тощо.

В американській як то географічній, філософській і соціологічній думці як маркери широко використовуються пам'ятні знаки на честь відомих особистостей, історичних подій, тощо. Так 113 «північних» та 78 «південних» адміністративно-територіальних одиниць США названі на честь героїв Громадянської війни, доводить на основі вивчення етимології назв округів США український дослідник С. Павлюк [51, с. 26]. З'ясування ідентичності американських «южан» тісно пов'язано з дослідженням географії монументів на честь загиблих конфедератів під час Громадянської війни

1861–1865 рр. Саме ареал їх поширення, як вважають дослідники, співпадає з межами територій, жителі яких вважають себе «южанами». А дослідник американської культурної географії В. Зелінський культуру Нової Англії вивчає по працям з географії критих мостів, бо саме їх вважає маркерами цієї культури [52, с. 91–99].

Широко в Америці практикуються дослідження просторовості через відстеження переміщення населення, товарів та інформації. Вважається, що «просторовості» визначаються різноманітними переміщеннями та залежать від розміщення продуктивних сил, економічної доцільності перевезень, соціально-економічної ситуації, діючого адміністративно-територіального устрою, тощо. Трудові, освітні, культурно-розважальні, туристичні міграції населення, навіть передплата місцевих та регіональних друкованих засобів масової інформації (газет, журналів), відвідування певних локальних чи регіональних інтернет-порталів, тощо, є маркерами для вибору населенням «свого» територіального центру на різних ієрархічних рівнях територіальної організації суспільства.

Коли мова йде про переміщення, найчастіше мається на увазі трудові поїздки населення, інформацію про яких американські дослідники беруть із регулярного моніторингу на сайті Бюро економічного аналізу [53]. Тут представлена сітка із 170 вузлових районів, які жителі вважають районами власного проживання. Методика відстеження трудових поїздок базується на уявленні про те, що саме поведінка у географічному просторі і визначає уявлення жителів про їх територіальну організацію та саму ідентичність цих жителів. Варіантом цієї ж методики є облік циркуляції місцевих щоденних газет. Він здається більш опосередкованим, ніж варіант з трудовими поїздками, хоча насправді більш точно відповідає завданню виявлення регіональних уявлень самих громадян. Бо якщо в місті Санта-Барбара, наприклад, можна легко купити «Лос-Анджелес таймс», але не має «Сан-Франциско хронікл» [54], то можна припустити, що жителі Санта-Барбари цікавляться новинами із Лос-Анджелесе саме тому, що вважають себе причетними до спільноти Лос-Анджелесу. Подібним чином приватні фірми використовують цю методику для створення сіток районування продажу товарів. Популярним напрямком є дослідження різноманітних пи-

сьмових артефактів культури – літературних джерел, як-то путівників, нотатків мандрівників, наукових робіт з фольклору, діалектів, праць з етнографії, історії і т.д., в решті решт, творів художньої літератури.

Відстеження місць проживання та пересування вболівальників місцевих спортивних команд, електоральної поведінки населення також є маркерами ідентифікації. Вболівання населення за «свою» спортивну команду вказує на ідентифікацію населення зі «своїм» регіональним центром чи регіоном [55, с. 40]. Найдоцільніше за маркер ідентифікації брати найпопулярніший вид спорту в досліджуваному регіоні, тобто вид спорту з достатньою просторовою репрезентацією. В Україні таким видом спорту є футбол. Щодо електоральної поведінки населення, то факт приналежності до певного регіону безумовно впливає на електоральні уподобання населення певних політичних сил. У США історично склалося, що штати віддають перевагу та розподіляються у відповідності прихильності до республіканської або демократичної партій.

В Україні місцеві та регіональні політичні сили утворюються там, де зосереджені їх електоральні ядра, на територіях поширення певної територіальної ідентичності. Електоральна поведінка населення визначається взаємодією різних рівнів територіальної ідентичності, їх трансформацією. Дослідник електоральної поведінки К. Черкашин виводить п'ять груп факторів, що впливають на стійкість електоральної поведінки населення України, і три із них пов'язані з територією – це відношення територіальної ідентичності до центру; вплив інших територій, а саме територіальна близькість до інших країн та регіонів та пов'язаний з цим рівень інтернаціоналізації [56, с.19].

Тобто при вдалому виборі маркера при достатній його просторовій репрезентативності, цей метод може показувати точні та об'єктивні результати, але сфера його застосування є вузькою за соціолого-географічний метод. Хоча за умови доповнення «просторових» маркерів додатковими методами дослідження, зокрема аналізом трансформацій ідентичності на основі тривалих досліджень символів, топонімів, артефактів та їх сприйняття можна отримати ґрунтовні результати [57, с. 68].

Міська ідентичність займає окреме місце серед просторових ідентичностей. В українському національному дискурсі міську ідентичність досліджували Я. Грицак, В. Кравченко, О. Мусієздов, В. Серета, Я. Пасько, Г. Коржов, та інші [58]. А. Лефевр, виокремлюючи просторові практики, що утворюють повсякденність та впорядковують простір дискурсами, актуалізують «досвід» міста, наповнюючи його ціннісним та смисловим контекстом. І в цьому випадку, коли дослідники звертаються до суб'єктивного та об'єктивного у місті, феноменів індивідуального та надіндивідуального, досвід міста вже інтерпретується як екзистенційний вимір людської свободи [59].

Н. Тріфт та Е. Амін присвячує дослідженню міста цілу книгу «Міста: переосмислюючи міське», де намагаються подивитись на феномен міста та його ідентичність через призму поняття «новий урбанізм» [60]. «Новий урбанізм характеризується розумінням міст як складних з різноманітними формами та з різним змістом сутностей, що включені в багатоманітні мережі взаємозв'язків та, в свою чергу, включають в собі такі мережі. Новий урбанізм уособлює собою “просторовий поворот”, який полягає в особливій увазі до міського простору, його побудови та реконструкції».

Підхід, який пропонують автори, спрямований на повсякденність міського існування, на контексти цієї повсякденності, які, з однієї сторони, обмежуються та задаються ними, а з іншої – містять в собі безкінечну кількість можливостей вийти за межі таких обмежень. Саме в цьому відмінність цієї праці від інших робіт по новому урбанізмові.

В чомусь пересікається, а в чомусь протирічить підхід Тріфта, Аміна дослідженням того ж А. Лефевра, М. де Серто (Michel de Certeau), В. Беньяміна, а в чомусь близький теорії Б. Латура (Bruno Latour), соціології соціальної мобільності Дж. Уррі (John Urry). Так що не задовольняє Е. Аміна та Н. Тріфта в тому, як розуміють міську повсякденність В. Беньямін, А. Лефевр та Д. Мессі. Те що, поперше, представлений ними міський простір як повсякденність є простором безмежної свободи, де не приділяється достатньої уваги обмеженням, які створюють структури та інститути. По-друге, ці прибічники повсякденності, орієнтуючись на людське, не приділя-

ють достатньої уваги нелюдським сутностям, як то об'єктам, технологіям, органічному життю. І по-третє, розглядаючи місто в його просторовій та часовій обмеженості, вони не беруть до уваги включеність міста в складніші зв'язки глобального та локального [60, с. 30]. На противагу їм Е. Амін та Н. Тріфт визначають онтологію міста через «зіткнення» та співіснування матеріальних та нематеріальних умов існування людських та нелюдських (машин, будинків, тварин та інш.) об'єктів. Базовим рівнем існування для них є «просто життя». І це «просто життя» означає деяке екологічне середовище, що складається із наступних складових: життя загалом та відчуттів, як ключових елементів життя в міському середовищі, практики формування тіл та відчуттів, біополітики (термін М. Фуко) як практики організації живих істот в місті, тощо. Флюїди, що виникають в результаті взаємодії агентів життя утворюють різноманітні мережі, які наштовхуючись на інші мережі, стикаючись з ними, борються, кооперують з ними, паразитують на них, ігнорують їх, варіації таких взаємодій можуть бути безкінечними [60, с. 27–29].

Наступ епохи модерну, на думку авторів, знищує аутентичне місто, а саме – громаду (community) міста, яка базується на особистій, безпосередній взаємодії [60, с. 32]. Занепад аутентичного міста, його ідентичності є наслідком всезагального поширення грошей, які привносять байдужість, руйнують особисті зв'язки, перетворюють культурні людські феномени у речі, уречевлюючи, таким чином все навколо. Подібним чином на руйнування ідентичності впливає і прискорення ритму життя та поширення засобів масової інформації, бо на межі з «фізичною» та «інформаційною» дистанцією «людська» близькість зникає як така.

За таких умов, на думку Аміна та Тріфта, спільнотам доводиться трансформуватися та жити новим життям, виникають нові спільноти. Автори виділяють п'ять типів сучасних спільнот – ті, що управляються певними технологіями (наприклад, спільноти автомобілісти); постсоціальні спільноти, утворені новими технологіями, наприклад, сформовані на короткий час навколо комп'ютерних мереж, спільноти за конкретними інтересами – наприклад, влас-



ники собак, волонтери і т.п., та інші форми спільнот, що об'єднують людей у їх повсякденному існуванні .

Не обходять увагою Амін та Тріфт глобалізовану систему та вплив її на міську ідентичність і доходять висновку, що розуміння міста як обмеженого локусу господарського життя та незалежного від глобальних мереж вже неправомірно, так само як неадекватно і говорити про те, що міста не відіграють специфічної ролі в функціонуванні глобального господарства. Міста виступають центрами конкурентного виробництва в світовому масштабі (завдяки просторової близькості елементів виробничого процесу), крім того вони є локусами постіндустріальної економіки знання, бо володіють тим необхідним культурним ресурсом, який дозволяє такій економіці існувати та розвиватися.

Таким чином Амін та Тріфт розглядають місто як концепт своєрідного майданчика господарської системи. Такі «майданчики», розтягнуті в просторових господарських відношеннях, [60, с. 63] є просторовими локалізаціями виробничих мереж та мереж споживання. Зокрема вони відіграють цю роль по відношенню до транснаціональних корпорацій, галузей «креативної» промисловості, наприклад, реклами та електронного ділового простору віртуальних мереж. У всіх цих випадках, вважають Амін та Тріфт, міський простір є місцем з'єднання глобального та віртуального, локального та «реального», бо самі по собі локальні чи глобальні феномени існувати не можуть, лише у місті та завдяки місту.

Подалі Найгель та Тріфт еволюціонують і в роботі «Внятність повсякденного міста» [61], критикуючи міську ідентичність схиляються до повсякденного урбанізму без чітких контурів та центру. Ідентичність тут стає «транзитивною». Метафора транзитивності, вважають автори, відображають просторову, часово незавершену та відкриту ідентичність повсякденного міста. «Транзитивність, а по-іншому пористість», – це те, що дозволяє міській ідентичності постійно формувати та змінювати своє обличчя», – вважає Найгель.

Дж Уррі йде ще далі в переосмиленні просторовості в термінах переміщення та широко використовує поняття мобільності [62]. «Мобільні» ідентичності – це певні соціальні відносини, що формуються у просторі та часі в результаті реальних та потенцій-

них переміщень. Серед мобільних ідентичностей Уррі вирізняє, наприклад, авто-мобільності, де свою систему цінностей та образів сприйняття світу створюють переміщення автомобілем і на авто-мобілі, вело-мобільності, тощо. Однак, таким чином абсолютизуючи переміщення, Уррі губить ідентичність суб'єкту, тому що замість ідентичності власного «я», виникає ідентичність сітьової структури. А соціальна структура та стратифікація переосмислюються через ідею сітьового капіталу.

В Україні важко говорити про поширеність просторових ідентичностей, панівною залишається національна ідентичність. Хоча остання, на жаль, має скоріше пропагандистський характер, бо створюється не за принципом об'єднання навколо чогось, а за принципом об'єднання проти когось. «Ніщо не об'єднує краще за спільного ворога», тому наша ідентичність створена, переважно саме «для проекту війни», – вважає Є. Бистрицький [63].

Неможливість свобідної самоідентифікації особистості та спільності в будь-якій сфері – культурній, національній, соціальній, неможливість вільно реалізувати свої права приводить до симуляції ідентичності, коли задля того, щоб інтегруватися в спільноту, людина відмовляється від своїх прав та свобод, бо вони, нібито заважають їй це зробити. Створюється негативна ідентичність, «свобода від», як зазначав І. Кант.

Існування ідентичностей в Україні сьогодні можливе виключно через визнання панівної, легітимної ідентичності, приєднання до неї, а нелегітимні ідентичності, що виникають паралельно цьому, виражають вже не усвідомленість можливості бути собою, а усвідомленість необхідності просто бути.

На сьогодні ідентичності, що виникають, формуються переважно за принципом «наші – це ті, хто проти тих, хто не є нашими». Навіть традиційні українські цінності як то патріархальність, релігійність, тощо, поступаються місцем таким розмежуванням. Актуальною формою ідентифікації індивіда стає її деконструкція внаслідок чого самовизначеність індивіда заміщається імітацією та симуляцією її у різних формах. Ідентичність втрачає свій звичний посыл до глибинності й укоріненості в традицію, свій натяк на фун-

даменталізм і стаціонарність і відповідає деконструктивній особистості, яка зайнята перманентним пристосуванням до мінливих умов.

## Література

1. *Robertson R.* Globalization: Social Theory and Global Culture / Roland Robertson. London.1992. 224 p.
2. *Зиммель Г.* Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Избранное: В 2-х тт. М. 1996. С. 301–465.
3. *Зиммель Г.* Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Избранное: В 2-х тт. М. 1996. С. 301–465
4. Там само.
5. Там само.
6. *Appadurai A.* Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization / A. Appadurai. Minneapolis University of Minnesota Press. 1996. 248 p.
7. *Лурье Светлана Владимировна.* Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов. Москва. 1998. 446 с.
8. *Fred Warren Riggs.* Administration in developing countries; the theory of prismatic society Boston. Houghton Mifflin. 1964. 477 p.
9. *Барт Фредерик.* Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий. М. 2006. 198 с.
10. *Hobsbawm E.* Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge. 1992. p. 210.
11. *Миненков Г.Я.* Политика идентичности с точки зрения современной социальной теории // Политическая наука: Идентичность как фактор политики и предмет политической науки. М. 2005. № 3. С. 21–38.
12. *D.-C. Martin.* The choices of identity. Social identities. Basingstoke. 1995. Vol. 1. No 1. P. 5.
13. *Castells. M.* The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture, Volume II. Oxford: Blackwell Publishers. 2004. P. 356.

14. *Lamont M.* Culture and identity / Lamont M. // Handbook of Sociological Theory / ed. by J. Turner. –New York. 2002. P. 171–185.

15. *Hobsbawm Eric.* Language, Culture, and National Identity // Social Research. 1966. № 4.

16. *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory* Авт. Wagner Peter. Londo. 2001.

17. *Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. Логос. 2004. 350 с.

18. *Hannerz, U.* (1992) Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. N. Y.

19. *Wagner, P.* (2001) Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory. L. Thousand Oaks. New Delhi. Sage.

20. *Verlaine, B.* Social geography of everyday regionalization. V. 1. On ontology of society and space. Stuttgart. 1995. (in Russian). (Верлен Б. Социальная география повседневных регионализаций. Т. 1. К онтологии общества и пространства. Штутгарт. 1995. С. 56.)

21. *Verlaine, B.* (1993). Society, action and space. Alternatively, human geography. London and New York. (in Russian). (Верлен Б. Общество, действие и пространство. Альтернативная человеческая география. Лондон и Нью-Йорк. 1993.)

22. *Бурдые П.* Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // Социология социального пространства. СПб. М. 2005. 288 с.

23. *Лефевр А.* Социальное пространство // Неприкосновенный запас. 2010. № 2 (70). С. 3–14.

24. *Proshansky H.M., Fabian, A.K., Kaminoff R.* (1983). Place-identity: Physical world socialization of the self. Journal of Environmental Psychology. 57–83.

25. *Сміт Ентоні Д.* Національна ідентичність. К. 1994. 224 с.

26. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М. 2000. 608 с.

27. *Нагорна Л.П.* Н-16 Регіональна ідентичність: український контекст. – К. 2008. 405 с.

28. *Semian M., Chromy P.* Regional identity as a driver or a barrier in the process of regional development: a comparison of selected European experience // Norwegian journal of geography. 2014. Vol. 68. No 5. P. 263–270.

29. *Raco M.* Building new subjectivities: devolution, regional identities and the re-scaling of politics // *Territory, Identity and Spatial Planning* / M. Tewdwr-Jones & P. Allmendinger (Eds.). London, 2006. P. 320–334. P. 323–324.

30. *J. Allen.* *Lost Geographies of Power.* Oxford, 2003. P. 230–243. P. 32.

31. *A. Paasi.* Regions are social constructs. but who or what constructs them? Agency in question. *Environment and Planning.* 2010. P. 2296–230. P. 230.

32. *A. Paasi.* The region, identity and power. *Regional Environmental Governance: Interdisciplinary Perspectives. Theoretical Issues. Comparative Designs (REGov).* 2011. Vol. 14. P. 9–16.

33. *R. Brubaker, F. Cooper.* Beyond «identity». *Theory and Society* 29. Netherlands. 2000. 47 p.

34. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М. 2003. 603 с.

35. *Нагорна Л.* Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. К. 1998. С 278.

36. *Проскурін О.* Політико-культурний вимір Донбаського регіону // *Політичний менеджмент.* 2007. № 1.

37. *Китинг М.* Новый регионализм в Западной Европе // *Логос.* 2000. № 6(40). С. 92.

38. *Васютинський В.* Самовизначення мовних спільнот в сучасній Україні: між ідеологією і мораллю // *Соціальна психологія.* 2007. Спецвипуск (вересень).

39. *Стегний А.* Региональный фактор развития политической культуры населения // *Социология: теория, методы, маркетинг.* 2005. № 3. С. 94–122.

40. *Weakliem D., Biggert R.* Region and Political Opinion in the Contemporary United States // *Social Forces.* Vol. 77. 1999.

41. *Martin D.-C.* The choices of identity // *Social identities.* Basingstoke. 1995. Vol. 1. No 1.

42. *Bialasiewicz, L.* 2002: Upper Silesia: rebirth of a regional identity in Poland // *Regional and Federal Studies.* 2002. V. 12. P. 111–132; Another Europe: Remembering Habsburg Galicja // *Cultural Geographies.* 2003. V. 10. №1. P. 21–44.

43. *Appadurai A.* *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis. 1996.

44. *Weakliem D., Biggert R.* Region and Political Opinion in the Contemporary United States // *Social Forces*. Vol. 77. 1999.

45. *Proshansky H.M., Fabian, A.K., Kaminoff R.* (1983). Place-identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology*. С. 57–83.

46. *Breakwell, G.M.* (1986). *Coping with threatened identities*. London.

47. *Speller, G.M., Lyons, E., & Twigger-Ross, C.* (2002). A community in transition: The relationship between spatial change and identity processes. *Social Psychological Review*. P. 3–22.

48. *Есина Ю.Г.* Показатели идентичности в региональной культуре Франции (Вандея, Руссильон): автореф. дис. ... канд. культурол. наук : 24.00.01. Москва. 2011. С. 14.

49. *Гнатюк О.М.* Урбаноніми та назви підприємств як маркери регіональної ідентичності населення України // Шевченківська весна. Географія: 36. наук. праць XI міжнар. наук. міждисциплінарної конф. студентів, аспірантів та молодих вчених. К. 2013. Випуск XI. С. 168–171.

50. *Трофимов А.М., Шарыгин М.Д., Исмаилов Н.Н.* Территориальная идентификация в географии и вернакулярные районы // *Географический вестник*. 2008. № 1 (7). С. 5–12.

51. *Павлюк С.Г.* Традиционные и исторические районы как форма территориальной самоорганизации общества (на примере США и России): автореф. дисс. ...канд. геогр. наук: 25.00.24; Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Москва. 2007.

52. *Zelinsky W.* American Barns and Covered Bridges // *Geographical Review*. 1958. Vol. 48. № 2. P. 296–298. У нас обґрунтуванням таких маркерів займався Р. Комаров (Комаров Р. Герой та пам'ятник герою як фактори ідентичності: приклад Донецька // *Схід-Захід: Історико-культурологічний зб.* 2008. Вип. 9–10.)

53. <http://www.bea.gov/bea/regional/docs/econlist.cfm>.

54. *Смирнягин Л.В.* Йеллоустон. Дневник путешествия // *Гуманитарная география, научный и культурно-просветительский альманах*. Вып. 1. М. 2003. С. 230–282.

55. *Смирнягин Л.В.* О региональной идентичности // *Вопросы экономической и политической географии зарубежных стран*. – Вып. 17: Меняющаяся география зарубежного мира. Москва-Смоленск. 2007. С. 21–49.

56. *Черкашин К.В.* Електоральна поведінка населення незалежної України в регіональних зрізах: Автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.02 / Тавр. нац. ун-т ім. В.І. Вернадського. Сімферополь. 2005.

57. *Міжнародна конференція «Територіальна ідентичність і геополітика»* / М.В. Багров, В.О. Колосов, Є.О. Маруняк, Л.Г. Руденко // Укр. геогр. журн. 2011. № 4. С. 67–68.

58. *Грицак Я.* Парадокси національної ідентичності [Електронний ресурс] / Я. Грицак. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/189810/>; Кравченко В. Столиця для України / В. Кравченко // Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії. К. 2011. С. 45–87; *Мусиєздов А.* Ідентичність города: Образ Харькова в представленнях харьковчан / А. Мусиєздов // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Сер. Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. 2009. № 881. С. 154–159; *Пасько Я.І.* Плавильний басейн донецької ідентичності [Електронний ресурс] / І. Пасько, Я. Пасько, Г. Коржов // Метафізика Донецька. Філософські есе. – Донецьк: Донецьке відділення Наукового товариства ім. Т.Г. Шевченка. 2012. С. 69–86. – Режим доступу: <http://www.fir.in.ua/sites/default/files/-publications/attachments/2012-11-30-000000metafizika-donеска1678951958.pdf>; *Середа В.В.* «Львів'янин» – окрема ідентичність чи просто прописка? / В.В. Середа, Д.Ю. Судин // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 2008. № 795. С. 94–98.

59. Lefebvre H. *The Production of Space* / H. Lefebvre. – Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1992. 464 p.

60. *Cities: Reimagining the Urban* Ash Amin, Nigel Thrift 2002. С. 192.

61. *Еш Амин Найгель Трифт.* Внятність повсякденного города Логос 2002, 3–4 <http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/amin.html>

62. *Урри Дж.* Мобильности / Дж. Урри. пер. с англ. А.В. Лазарева; вступ. ст. Н.А. Харламова. М., 2012. 576 с.

63. *Бистрицький Є.* Проект війни: від ідентичності до насильства / Є. Бистрицький // Філософ. думка. 2015. №1. С. 61–74.

Р О З Д І Л І І І

**ФЕНОМЕН ЕКОФІЛЬНОСТІ  
В СТРУКТУРІ ЕТНОСУ (НАЦІЇ)**

У сучасній соціальній філософії, особливо у політології, терміни «нація» і «етнос» вживаються в надто широкому діапазоні, виступають то як синоніми, то як дещо різне. Загалом нація номінується як стійка історична спільність людей, що характеризується соціальними зв'язками, специфічними етнічними рисами, спільною територією, мовою, побутом, звичаями, характером суспільної свідомості. Але це, на думку фахівців, далеко не повний перелік. Як слушно зазначає італійський етнограф С. Манчіні, зовнішні ознаки нації: – спільні територія, походження, мова, звичай і побут, переживання й історична минувщина і, зрештою, спільне законодавство. Але це ще не нація. Це мертва матерія, в яку ще не внесений подих життя. Намагання внести цей подих шляхом долучення таких ознак, як спільні міфи та історична пам'ять, єдність історичної відповідальності (фон Тадде), спільність історії, що об'єднана духом (Гегель), теж не вирішує проблеми. Визначення нації С. Рудницьким, як групи людства, що має певну суму своєрідних, тільки собі властивих прикмет, які об'єднують усі індивіди цієї групи в одну цілісність, є надто абстрактним. Нація, за О. Бочковським, «належить до найскладніших витворів людського співжиття, природу та сутність якої важко збагнути» [3, с. 11]. Процес її створення майже ніде не досяг «закінчених і викристалізованих форм» [3, с. 47]. Тому й до сьогодні точаться дискусії щодо визначення цього феномену. Нація трактується як уявна політична спільнота (Б. Андерсон), а націоналізм – як «хворобливе запалення пораненої свідомості народу» (І. Берлін) і, поряд з цим, як нормальний стан, тому що немає людини без нації (Л. Гумільов). Чеський біолог і філософ Е. Радль взагалі вважає, що національність є не ознакою людини, а її обо-



в'язком. В розмові із співробітниками журналу «Шпигель», Мартін Хайдеггер акцентував: «Виходячи з нашого людського досвіду та історії, настільки я можу судити, я знаю, що все суттєве й Велике виникало лише із того, що у людини була батьківщина і вона була укріплена в традиції» [19, с. 243].

Етнос визначається як спільнота, в якій люди об'єднані вірою у спільне походження та наявністю культурної єдності – мови, звичаїв, міфів, епосу тощо. Причому, підставою віри у спільне походження можуть бути, як реальні, так і уявні обставини. В європейській традиції націю розуміли як політичне утворення, а етнос – як феномен дещо ширший по змісту. Вважається, що нація виникає в надрах етнічних культур в періоди визрівання громадських процесів. В сучасному дискурсі стає некоректним розглядати феномен нації, абстрагуючись від феномену етносу. Набуває поширення термін «етнічні нації». Як слушно зазначав В. Лісовий, «Етнічні нації – особливе етнічне утворення: в його виникненні етнічний чинник відіграє дуже важливу роль, але доконче в сполученні з іншими чинниками, як-от професійна культура, ідеологія, політика та право. Термін «етнічність» в сучасній філософії та етнології застосовують на означення абстрактного поняття, з допомогою якого мислять дещо найсуттєвіше і необхідно наявне в будь-якому етносі» [20, с. 209]. Відомий російський етнолог Л. Гумільов етногенез визначає як природний процес, флуктуацію біохімічної енергії живої речовини біосфери. Спалах цієї енергії – пасіонарний поштовх, що відбувається в тому чи іншому регіоні планети, – продовжує рух, характер якого визначається обставинами географічними, соціальними та історичними. Етнос являє собою закономірний комплекс форм, історично, екологічно та фізіологічно пов'язаних в одне ціле спільністю існування.

Тлумачення феномену етносу як соціоприродного утворення надає підстави розглядати його як явище більш широке за змістом ніж поняття нація. Тут гомогенні, функціональні й статистичні характеристики локальних груп людей (зокрема географічне походження, особливості культури та ментальності, господарська спеціалізація, зовнішній вигляд тощо) зумовлюються особливістю географічно-природних умов. Б. Попов вважає, що етнос є ковіталь-

ною спільнотою, де сутність життя співпадає з його (етносу) сутністю. Саме ковітальні спільноти «забезпечували достатній соціальний порядок і були соціальними прото-інститутами. Етнос і соціальний та ментальний безлад – це речі несумісні. Упорядкованість життя – культурна константа етносів, зокрема українців» [7, с. 178]. Загалом етнос постає як органічна єдність людей та ландшафту.

Останнім часом починають домінувати уявлення про націю і, навіть етнос, як феномен, що має переважно соціально-політичний, соціально-культурний характер. На цьому стояла і «радянська теорія етносу». На Заході історично просліджується тенденція отождоження понять «нація» та «народ», переміщення акцентів з «етнічного» на «політичне підданство» [18, с. 25–26]. Йдеться про «пост національний» етап розвитку соціуму. Але чи тотожними є поняття «народ» і «нація»? На думку історика Ярослава Грицака, «Мова, пісні, вишиванка не національні, а народні (природні елементи народної культури). Народ явище природне. Він росте собі як трава чи ліс. Нація ж явище штучне, як газон чи сад. Це інша реальність. Вона мусить мати своїх садівників – національну еліту» [5, с. 27]. Зокрема обстоюючи концепцію «зіткнення цивілізацій», С. Хантінгтон формулює положення про те, що у сучасному світі відбувається відхід від географічної складової, від формули «крові і землі» до формули «мови і культури» [21, с. 6]. Американський дослідник Джеймс Розенау навіть вважає термін «міжнародні відносини» застарілим і пропонує замінити його терміном «пост міжнародна політика». Видається, що такий відхід робить соціум штучним, авітальним утворенням, полишеним власних природно-етичних витоків.

Звичайно, поняття нації, особливо в цивілізаційному контексті, включає означені соціально-політичні й культурні аспекти, що є визначальними характеристиками її як духовної спільноти. Все це, безумовно, усвідомлюється у сфері політики та культури. Але звідки взялась нація як духовна спільнота? І чи вірно ми чинимо, коли розводимо національне й етнічне? М. Бердяєв національне називав індивідуальним буттям, поза яким неможливе існування людства, проблемою історичною, а не соціальною. При цьому він вважав, що космополітизм є потворним і нездійсненим виражен-

ням мрії про єдине, братське й досконале людство і, разом з тим, відкидав крайнощі «зоологічного націоналізму». Але був переконаним, що неможливо, щоб з лиця землі зникли «вирази національних облич, національних духовних типів і культур» [1, с. 13]. Людина виходить на загальнолюдський рівень через свою національну індивідуальність. «Можна й слід сподіватися, – писав він, – зникнення класів та примусових держав у досконалому людстві, але не можна сподіватися зникнення національностей. Нація – це динамічна субстанція, а не минуща функція, і корінням своїм вона вростає у таємничу глибочинь життя» [2, с. 155].

Гадаю, що продуктивним підходом до осмислення феномену етносу, формування національної ідеї може бути саме той, що буде здатний поєднати його історичну динамічність з таємничими, малодослідженими ще витокami «з глибин життя». Інакше кажучи, такий підхід мусить мати етно-екологічну спрямованість. Ще Гіппократ пов'язував особливості характеру народу з географічними та кліматичними особливостями територій, на яких він (народ) проживав. Одну з цікавих спроб докопатися до витоків етно-національного зробив у свій час Й. Гердер. Він досить аргументовано, спираючись на величезний історико-етнографічний матеріал, показав, що нація, національна культура топологічно пов'язані з природно-географічним середовищем. Тому держава, за Й. Гердером, є утворенням штучним, а нація – «природним органом людства» [4, с. 6]. Саме звідси бере початок специфічний і неповторний «народний дух» (Volkgeist) – сукупність звичок і манер, спосіб почування й поведінки, властива кожному етносу опозиція «ми» й «вони», опозиція, яка аж ніяк не може тлумачитися лише як загроза формуванню «загальнолюдських цінностей». Людство і нація не є альтернативними поняттями. Людство – союз народів (націй). Але консолідація людства не рівнозначна національній чи культурній окремішності. Крім того, навіть в уже сформованому громадянському суспільстві, з його високим соціально-політичним рівнем, продовжує існувати національне (етнічне) життя, «охоплюючи ті аспекти життя людей певної етнічної приналежності, в яких домінують етнокультурні звичасві стандарти, традиції, вірування, обрядовість, побут та ін.» [8, с. 99].

Звернення до витоків «з глибин життя» стимулює повернення до таких, непопулярних нині, ознак нації як спільність походження та спільність території – «землі» та «крові». Інакше кажучи, соціальне, мовно-культурне підґрунтя вимагає доповнення природно-антропологічним. Як справедливо зазначає А. Гусейнов, «людська істота є не лише розумною, але ще й живою. Більш того, вона є живою насамперед, а вже потім розумною. Вона є розумною саме в якості живої істоти» [6, с. 4].

Людські спільноти різного походження та рівня організації є утвореннями соціо-природними, про що досить красномовно свідчить драматизм сучасної екологічної ситуації. Біологічне пристосування людини до природного оточення, ландшафту, на лоні якого відбувалася історія народу (що дає підстави для терміну «органічний патріотизм») є надзвичайно вагомим фактором для адекватної самоідентифікації тої чи іншої нації (етносу). Як виявляється, між процесами біологічної та соціальної еволюції більше аналогій, ніж розбіжностей. Розрізняючи патріотизм територіальний та ідео-психологічний, С. Герберт зазначає: «Націоналізм – форма родової свідомості, пов'язана з даною рідною країною, що об'єднує людей незалежно від їхніх політичних взаємин і поглядів, релігійних вірувань і господарських інтересів» [3, с. 56]. Якщо сучасна модерна нація багато в чому є кінцевим виявом новітнього культурно-історичного процесу, то «народ – це давній витвір не лише історичного, а й природного процесу, вихідними моментами якого були розпорошені племена, поріднені кров'ю, тобто спільним походженням» [3, с. 18]. Ольгерт Бочковський цитує чеського історика Ф. Палацького: «Право народів, це справді право природи, жоден народ на землі не має права вимагати, щоб для його користі приніс себе в жертву сусід; жоден сусід не зобов'язаний відцуратися або пожертвувати себе для добра свого сусіда. Природа не має жодних панівних народів або народів-наймитів» [3, с. 10].

Щодо території (землі), то вона є не лише одною з визначальних умов народотворення, а й важливим чинником подальшого існування нації. Неможливо заперечити той факт, що в основі цивілізаційних зрушень знаходиться адаптація того чи іншого народу до природного середовища. Ця теза значно виходить за межі тра-

диційних геополітичних конструкцій, що набувають нині значного поширення в політології. Йдеться про органічну спорідненість населення й ландшафту, від чого часто-густо абстрагуються в сучасному вітчизняному науковому аналізі. Залежність людського організму від природних умов усвідомлювалася ще на початках людської історії. Аристотель у своєму вченні про державу пов'язує характер і політичні улаштування народів із характером і особливостями ландшафту, на якому здійснювалась їх життєдіяльність. Причинна обумовленість суспільного розвитку властивостями природно-географічного середовища бере початок від «фізіологічного детермінізму» (Геродот, Гіппократ), через перших засновників історичної географії Полібія, Клавдія Птолемея, Страбона та Вергілія до представників «географічного детермінізму» (Олександр Гумбольдт, Шарль Монтеск'є, Генрі Бокль, Лев Мечніков та ін.) та основоположника «політичної географії» Фрідріха Ратцеля.

В марксистській традиції географічний детермінізм піддавався критиці за перебільшення ролі природних чинників в житті суспільства, натуралістичне тлумачення історії, хоча віддавалось належне його спрямуванню проти феодально-релігійної ідеології. Нині, у зв'язку з екологічними негараздами, відбувається переосмислення концептуальних набуток цього напрямку. Зокрема починає признаватися вплив географічного середовища на буття соціуму, культуру та історію народів. Ідеї, започатковані в географічному детермінізмі, крім екології, активно використовуються такими сучасними натурсоціологічними напрямками як біорегіоналізм, соціобіологія, біополітика, екологічна естетика та ін. На цьому ґрунті сформувалися також і концепції геополітики.

Геополітика – державницька доктрина, яка намагається врахувати конкретно-історичні форми впливу територіально-просторових умов країни на формування її статусу та політики в локальних, регіональних, континентальних та глобальних аспектах. Фундатори геополітики (Р. Челмен, А.Т. Мехен, Ф. Ратцель, К. Хаусхофер, Н. Спикмен та ін.) уподібнювали державу окремому організмові, що проводить боротьбу за існування, за «життєвий простір». Принципи зовнішньої політики держави залежать від її географічних умов. В класичних своїх виявах концепція геополітики

активно залучалася до аргументування та виправдання агресивної політики імперіалістичних держав, тому піддавалася критиці й не сприймалася марксистською ідеологією. Проте і до сьогодні проблеми геополітики є об'єктивною даністю, від якої неможливо абстрагуватися. Про це свідчить сучасна політична термінологія: «зони впливу», «зони безпеки», «зони національних інтересів», скажімо, США на Близькому Сході, або Росії на Кавказі або в Україні. Саме раптова зміна територіально-просторових умов окремих держав, їх геополітичного статусу приводила й приводить до порушення рівноваги в глобальних масштабах. Класичними ілюстраціями означеної ситуації можуть слугувати збурення в міжнародній політиці, спричинені об'єднанням Німеччини спочатку Бісмарком, а потім Колем, або розпадом Радянського Союзу та створенням низки самостійних держав на терені СНГ.

До традиційних інтенцій класичної геополітики, орієнтованих на «боротьбу за існування» та забезпечення «життєвого простору» на рівні держав та їх союзів, нині долучається пошук шляхів та засобів досягнення узгодженого розвитку світового співтовариства. На необхідність компетентного аналізу справедливого світового розподілення сил та ресурсів й розробки можливих варіантів динамічного розвитку усіх країн світу звертав увагу ще англійський геополітик Х. Маккіндер у 1942 році. В останній час ідеї геополітики залучаються до спроби створення «нового світового порядку», «світового уряду», здатного організувати і підтримувати оптимальний у всіх відношеннях «світовий порядок», раціонально і справедливо використовувати природні і людські ресурси, подолати екологічну кризу й вийти на збалансований режим розвитку. Вважається, що лише глобальний рівень дозволить створити достатньо ефективну систему скоординованих рішень складних та багатоаспектних проблем сьогодення.

На сповідуванні ідеї гармонійного взаємозв'язку ландшафту та етносу на Заході виник і набуває активного поширення такий громадський рух як біорегіоналізм, що трансформується в окремий науковий напрямок. Його представники обстоюють принцип прив'язаності життя людини до певної території (регіону). П. Берг і Дж. Додж вводять у науковий обіг поняття «біологічного регіону»

і започатковують ще один напрямок біофілософії. Опосередковано біорегіоналізм спрямований проти масової нині маргінальності. Біорегіональне суспільство (соціум, що постійно розвивається на одній і тій самій території) має істотні переваги: його представники почуються «укоріненими» там, де вони народилися, де споконвіку жили їхні предки. Найбільш оптимальні природні та соціальні умови життєдіяльності вони знаходять у себе на батьківщині («вдома»). Представники такого суспільства не забезпечуватимуть свою життєдіяльність за рахунок безоглядної руйнівної експлуатації землі та її органічного світу. Глибинні екологи вважають біорегіоналізм ідеальною політичною організацією суспільства, яка спирається на відчуття приналежності до певного природного середовища, унікальні культурні відмінності певної території. Концепція біорегіоналізму зорієнтована на забезпечення чіткої культурно-етнічної матриці, в межах якої тільки й може невимушено й органічно існувати людина.

Представники біорегіоналізму та геополітики цілком доречно акцентують увагу на тому, що людські спільноти є утворенням соціоприродним. Про це, як уже зазначалось, досить красномовно свідчить й драматизм сучасної екологічної ситуації, на яку все менше звертають увагу. «До цих пір люди не навчилися звертати увагу на саме важливе, що відбувається серед нас... Екологія пов'язана із значно більш фундаментальними ідеями, ніж здорова дієта, переробка тари або заборона на аерозолі. Небезпечно трактувати її у вузькому сенсі. Головні принципи цієї науки настільки важливі для розуміння людиною свого положення, що мають стати невід'ємним знанням для кожного» [9, с. 93–94]. І якщо у сфері конкретної екології та охорони природи нині набуває все більшої актуальності проблема збереження біорізноманіття (в діапазоні від генетичного до екосистемного), то видається цілком правомірним поставити проблему збереження різноманіття етнічного, культурного й політико-економічного. Макрбіологами давно вже доведено, що чим різноманітніша за своїми компонентами є складна органічна система, тим більше в неї можливостей для подальшого розвитку й удосконалення. Цілком ймовірним виглядає й припущення, що це ж має стосуватися й таких складних та органічних

систем як людські спільноти. Кожна етнічна культура формувалася в певних географічних умовах, адаптуючись до них. Життєздатними виявилися тільки ті етноси, внутрішня системність культури яких була одночасно адекватною підсистемою зовнішньої системи природи, тобто відповідною до її циклів і ритмів. Звідси полілінійність розвитку людства, здатність етносів до міжкультурної комунікації та до запозичень, які не загрожують внутрішній чи зовнішній системності їхньої власної культури. Тому й вивчення механізмів розвитку культур, пропорцій стабільного й інноваційного в них, є надзвичайно важливим завданням культурної антропології взагалі і української культурної антропології зокрема. Тому розмаїття культур, мов та етно-державних утворень некоректно витлумачувати як чинник роз'єднання цілком за метафоричною ідеологією «Вавілонської вежі». На цьому ґрунті виникають поняття «етнічної екофільності» та «етнічної екофобності». За С. Кримським, «найпотужнішою селективною системою утвердження культури виступають національні чинники, бо нація і є визначальною сферою функціонування культури. Культура існує тільки в національному вигляді, бо нація є специфічним автопортретом людства і водночас історичною особистістю (бо має індивідуальні риси, як і особа), втілює історичний досвід і, головне, ті вимоги часу, епохи, історичної перспективи, які і дозволяють уявити ціннісний зміст культури» [10, с. 9].

Великий відтинок всесвітньої історії був і продовжує бути історією націй-держав, кожній з яких мала би бути властивою власна «національна ідея», складне утворення, першим етапом формування якого є національна самоідентифікація – відчуття приналежності людей до певної нації. Усвідомлення своєї самобутності, здатність до адекватної самоідентифікації є одною з головних ознак нації. Національна ідея є одним з основоположних феноменів соціальної спільноти людей, без урахування якого втрачається специфіка цієї спільноти, характерні, властиві лише їй риси. Надзвичайно суперечливий, непіддатливий раціональному визначенню феномен національного займає одне з чільних місць в сучасній структурі соціальної філософії та політології. Одні фахівці кваліфікують його як анахронізм, (ізоляціонізм, ксенофобія, тощо), що особливо про-



являється в кризові періоди розвитку суспільства, при цьому національні та загальнолюдські цінності розглядаються як альтернативні. Інші – тлумачать національне як необхідну передумову до процесу становлення людини, здатної піднятися до розуміння загальнолюдських цінностей. Національна ідея виступає то як усталена, незмінна концепція, що спирається на «нетлінні національні цінності», то як концепція відкрита, динамічна, що має яскраво виражений історичний характер. Як слушно зазначає М. Попович, національна ідея не є панацеєю, рецептом вирішення усіх проблем. Вона «повинна бути конструктивною, мати реалістичні цілі й опиратися на ефективні соціальні технології їх досягнення. Образ світу, що його вона містить, спирається не тільки на негатив – знання тих суспільних вад, які нація хотіла б усунути, – але, насамперед, на позитив, на розуміння того, чого суспільство прагне. Національна ідея повинна не тільки зруйнувати все, що заважає нації гідно жити, а й створити реальні умови для її процвітання» [14, с. 6].

З останнім у нас великі труднощі. Активізація проблеми української національної ідеї в нашу добу співпала з кризовим станом в країні і багато в чому ініціюється останнім. До того ж вона може трактуватися як своєрідна психологічна адаптація нереалізованих державницьких намагань та комплексу «меншого брата». Звідси її суперечливість, непослідовність, хитання між «хворобливою манією самоприниження та параноєю самозакоханості» [12, с. 10]. Слід особливо наголосити, що така амбівалентність вітчизняної ментальності – відчуття меншовартості, яке постійно надихається нашими ЗМІ та нашими ж «публічними політиками», та хизуванням славним історичним минулим, має місце й сьогодні. Звідси в чисто автоматичному режимі виникає феномен «кризи самоідентифікації» або ж «дефект головного дзеркала» (Ліна Костенко). За наявних умов надзвичайно актуальною постає проблема збереження природної, історичної та культурної спадщини, котрі є цілісним реальним підґрунтям формування адекватної національної свідомості. Особливо перспективним у цьому аспекті видається осмислення перетину й співвідношення екологічного та етнічного.

Розгляд традиційних для соціальної філософії проблем ідеології, демократії, громадянського суспільства тощо в екологічному

контексті є надзвичайно продуктивним як для екології, так і для політології. Більш того, питання розбудови держави, соціально-політичного самовизначення, формування національної свідомості, здорового державного патріотизму, відчуття господаря на своїй землі, свободи і прав людини мають досить визначений екологічний контекст. Пройшовши у свій час через етапи тотальної ідеологізації, деідеологізації, наша громадська свідомість починає відчувати необхідність процесу реідеологізації. Як виявляється, ідеологічна невизначеність негативно впливає (крім усього іншого) й на вирішення екологічних проблем у державі. Соціалістично-ринкова дихотомія дезорієнтує пошук ефективної стратегії природокористування, а осмислення того, що ні соціалістичний, ні ринковий соціально-економічний устрій не є достатньо «екофільними» ставить прихильників жорсткої «формаційної» орієнтації у тупикову позицію. Нині починає домінувати орієнтація на ринок, у зв'язку з чим набувають поширення марні сподівання на автоматизм ринкового саморегулювання. Але, як свідчить досвід розвинутих країн Заходу, на цей автоматизм покладатися не слід. Як зазначається в матеріалах Міжнародних екологічних конференцій в Ріо-де-Жанейро та Йоганнесбурзі, приватна власність у багатьох відношеннях стає каменем спотикання на шляху до усталеного розвитку цивілізації. На Заході вже давно говорять про неусувні вади ринкової економіки та її безперспективність як у соціально-економічному, так і в політичному відношенні. Принаймні стає очевидним те, що модель розвитку, реалізована десятком розвинутих капіталістичних країн, себе вичерпала і не може бути взірцем для країн, що розвиваються. «Сьогодні для всіх має бути очевидним: ми не маємо права бути необізнаними щодо екологічних законів, які управляють людиною, природою, історією. В іншому випадку ми загинемо під обломками власної цивілізації» [9, с. 6].

Кожна національна культура складається з багатьох компонентів, котрі, попри всю різноплановість та позірну непоєднаність, синтезуються в органічну і досить динамічну цілісність, що об'єктивно й переконливо характеризує певну історичну спільність людей з усіма її специфічними виявами. Нині дедалі більше увагу дослідників привертають екологічні аспекти національних культур, зок-

рема співвідношення їх екофільних та екофобних елементів. Згадані елементи корелюють між собою і значною мірою зумовлюють власну (особисту) «фізіономіку» нації і навіть визначають її подальшу долю. Більше того, в контексті екологічного аналізу стають зрозумілими складні, іноді невловимі для інших підходів ознаки конкретної національної культури в усьому діапазоні її виявів предметних та духовних. Причому це стосується і ретроспективи, і сучасного стану, і футурологічних тенденцій подальшого розвитку.

Символом української культури, українського способу життя, безперечно, є землеробство. Увесь уклад життєдіяльності українця (його праця, звичаї, відпочинок та ментальність) були детерміновані природними циклами та сільськогосподарським календарем. Саме звідси фахівці виводять типові риси національного характеру: тонке відчуття гармонії довкілля, працелюбство, м'який гумор, ліричність, відчуття господаря та певний індивідуалізм (усвідомлення самоцінності власної особистості), розвинуте почуття справедливості, що спонукає до безперервних пошуків правди і, навіть, за П. Гнатенко, «налаштованість до наук від природи» [14, с. 317].

Землеробство є надзвичайно складним утворенням. Воно надавало змогу набувати не лише хліб насущний, а й хліб духовний. В обрядах землеробського культу сформувалася переважна більшість базових та надбудовних структур українського соціуму. Етнографи та культурологи вважають, що саме землеробські етноси зробили найвагоміший внесок у розвиток світової культури. Про це свідчить і всесвітня історія. Навіть тепер, коли селянська праця вважається найбільш некваліфікованою й простою, фахівці поступово переконуються, що вона сприяє формуванню людяності в людині й потребує ще вищої кваліфікації, ніж праця індустріального робітника. У всьому світі за нормальних умов селянська праця сама по собі є прибутковою, а володіння землею – чинником економічної стабільності.

Крім того, землеробство є феноменом, котрий аж ніяк не можна обминути, досліджуючи історію, культуру, духовність того чи іншого народу. Так, наприклад, нагальні проблеми відродження «душі народу» України не можна вирішувати без глибокого аналізу не тільки історії, а й соціоприродних особливостей формування ук-

раїнського етносу. Особливої актуальності в даному аспекті набуває питання про таке співвідношення двох культур: традиційної сільської і нової міської, яке в сучасній літературі глумачиться як альтернативне.

Загалом таке протиставлення не видається продуктивним, хоча й має під собою досить об'єктивні підстави. Але це вже окрема тема. Торкнемося лише певного її аспекту. Дехто українцям закидає, що вони є відсталою землеробською (сільською) нацією, з периферійною застарілою культурою. Це закид збентежує навіть фахових українознавців. Отже, існують два альтернативні погляди на розуміння означеного питання. Одні трактують українську культуру як соціальний селянський світ, а останній розглядають як єдиний осередок, де щось збереглося з величного колись та органічного світобачення наших пращурів. Звідси, мабуть, міркування про недержавність української нації, її непретензійність та надмірну пасивність. Цілком за П. Кулішем: «Ми ж люде прості, як навчилися на варязькій чи на литовській або польській панщині за плугом добре ходити і недолюдків годувати, то й досі себе самих і білоруких городян хлібом годуємо» [11, с. 245]. Єдине, що можна за таких обставин, це зберегти те, що залишилось. Якщо щось і пропонується в конструктивному аспекті, то воно майже завжди орієнтується на повернення («відродження») минулого – від традиційної ментальності до відновлення козацтва, гетьманської форми правління тощо. Інші нетерпляче демонструють прагнення якомога швидше покінчити з провінційністю української культури, трансформувати її в сучасну міську, індустріальну, аби лише вписатися у європейський контекст. Одним із яскравих обстоювачів цієї позиції можна назвати Юрія Липу, який гостро розкритикував П. Куліша за «хуторянство» і «пораженство», а М. Костомарова за те, що той вважав українство нездатним до державного будівництва. Віддаючи належне вдачі українського селянина, Ю. Липа заперечував, що хліборобство є головним заняттям українців. Хоча «хліборобська енергія – це передусім сумлінна праця і почуття відповідальності» і саме хліборобський характер «зробив те, що Україна давала свого часу стільки первнів культури на захід і на схід від себе. І це, власне, ставить українців у ряд найкультурніших рас світу, культур-

них у цілій своїй масі передусім» [12, с. 233]. Означені альтернативні тенденції не є унікальними. Арнольд Тойнбі кваліфікував їх як дві великі Утопії: архаїчну та футуристичну. Як архаїзм (спроба уподіблення до способу буття предків, повернення до «старих добрих часів»), так і футуризм (болісний пошук нових шляхів розвитку, що живиться внутрішньою потребою рухатись вперед) можуть розглядатися як вияв крайнього відчаю, намагання втекти від «збляклого Нинішнього». Ці тенденції є особливо прикметними для нашої ментальності сьогодні в ситуації наполегливого «пошуку втраченої надії», коли «втеча в Минуле неможлива», а шляхи досягнення футурологічного невідомі [17, с. 434].

У тому, що українська культура за своїми витоками є переважно сільською, немає нічого такого, чого можна було б соромитися. Переважна більшість нині передових і розвинутих націй починала своє сходження із землеробства. Більше того, якщо звернутися до етимології термінів «культура» та «цивілізація», то перший означав обряд (культ), оброблювання, вирощування і спочатку вживався як *agri cultura* (оброблювання землі). Пізніше вже Цицерон розширив значення цього терміна. У «Тускуланських бесідах» він висловлює думку, що розум (духовність) людини потребує такого ж культивування, як і рослина. Землеробство ще з античних часів вважалось одним із найбільш шляхетних занять. Цицерон вважав його найкращим, найблагороднішим та найгіднішим вільної людини, а Луцій Колумелла писав, що сільське господарство найбільше до мудрості, перебуває з нею в кривній спорідненості. Що правда, при цьому останній із сумом зазначав: ця благородна справа доручається «найнікчемнішому з рабів», їй ніхто не вчить і ніхто не вчиться. Як символ мудрості та людської «вкоріненості» витлумачував феномен землеробства М. Хайдеггер.

Відомо, що ставлення до землі українського селянина було схоже на обожнення. Її величали святою і матір'ю. Найстрашнішою клятвою була клятва землею. Землю не можна було бити палицею чи ще чим. Це був такий самий великий гріх, як бити рідну матір. «Пантеїстичний мотив зробив для українського народу всю природу живою, розумною, говорячою і думаючою. Од того любов до природи в піснях, надихання її живим духом – так широко й гли-

боко переймає всю народну поезію; од того то в українських піснях дівчина розмовляє із зорями й місяцем, затикає голову зорями, як квітами, просить поради в дерева, прихиляється на чужині до явірка замість батенька, до тополі, як до матері; од того то український козак розмовляє з конем-товаришем, просить орла перенести вісті до милої, до родини на Україну, чує, як на степу могили розмовляють з вітром» [15, с. 73–74].

Навіть небо здавалося нашим пращурам нивою, а зорі – отаурою овець. Окремі сузір'я в українській народній астрономії називалися за аналогією з фрагментами одвічного землеробського досвіду: Велика Ведмедиця – Віз, Плеяди – Квочка, Мала Ведмедиця – Пасіка, Орел – Дівка воду несе. Уся міфологія древніх українців є проекцією із землі на небо форм землеробського сімейного побуту. Як свідчить Іван Нечуй-Левицький, в обрядових піснях йдеться про поле, на якому «оре золотий плуг шістьма половими волами з золотими рогами. На волах ярма тесові, кедрові, а занози мідні. За тим плугом ходить сам Господь. Св. Петро поганяє воли, а Мати Божа носить золоте насіння» [15, с. 23]. У зверненнях своїх до сил небесних, спочатку в язичництві, а потім і в християнстві українці насамперед прохали: «Роди, Боже, як торік». Прохали, «щоб мати густо кіп на полі, багато роїв на пасіці, багато ягнят, телят, лошаг, щоб мороз не поморозив жита, пшениці і всякої пашниці, щоб у садку родило дерево, а в дворі плодилася птиця» [15, с. 4–5]. Прикметним є те, що у стародавньому українському пантеоні були майже відсутні велетенські та страшні міфічні образи. Здебільшого божества і духи були досить реалістичними і природними. Прохання до них під час культових відправ були цілком життєвські і практичні.

Головний акцент робиться скоріше не на майбутнє, або по тойбічне «царство небесне», а на актуальні проблеми сьогодення. Мабуть, лише цим можна пояснити відсутність властивої для християнської традиції схильності до аскези в ім'я майбутнього. Натомість – унікальне поєднання життєрадісності й терпіння, сподівання на власні зусилля, особиста ініціатива і здатність задовольнятися досягнутим. Звідси – відчуття самодостатності, незалежності, гідності і, навіть, естетичності трудового повсякденного іс-

нування. Моральні засади, що формувалися на цьому ґрунті, були не зовнішніми нормами поведінки, а своєрідним внутрішнім імперативом. Зокрема, уявлення про добро і зло надихалося довкіллям і працею і за своїм змістом та значенням виходили за межі власне етики. Вони відігравали роль вселенських світоглядних імперативів, на яких трималася складна конструкція «надбудови» етносу. Крім того, в українському землеробському етносі напрочуд органічно поєднувалися етичні та естетичні компоненти. Моральність, практичність та вправність і краса були неподільними у світосприйманні наших пращурів. Залишки тієї неподільності й тепер можна відчутти, розглядаючи семантику деяких термінів. Так, Євген Маланюк звертає увагу на слово «гарний», котре вживається як у значенні «красивий», так і для позначення внутрішньої якості, доброти, вартості (гарна людина, гарний врожай тощо) [13]. Доречно згадати, що такої самої думки дотримувалися Григорій Сковорода («у нас користь з красою, краса ж з користю неподільна») [16, с. 107] і Памфіл Юркевич («естетичне споглядання для людини є природним та необхідним») [23, с. 318]. Таке ставлення до землі, здатність насолоджуватись трудовим життям, зачарування природою, інтимний зв'язок української людини з нею робить поширене нині гасло «підкорення природи» абсурдним для національної свідомості, неорганічним і, навіть, антиетнічним. Тут, схоже, ми маємо справу з тою безперечно екофільною рисою українського характеру, яка не є властивою європейській (фаустівській) людині. Емоційно-почуттєвій натурі українця більш властиве не «природоборство», а слідування природі, інтуїтивне проникнення в суть її процесів. Досвід такого спілкування з природою і становить основу його духовної культури.

Природні багатства України з давніх давен вражали мандрівників та дослідників. Особливе захоплення викликала родючість земель (Йосафат Берберо, Гійом де Боплан, Альберт Віміна, Джозеф Маршаль та ін.), ріки, такі багаті рибою, що кинутий у них спис «стояв повисно, немов устромлений у землю» (Михайло Литвин). Французький археолог Блез де Віженер назвав наші землі «країною, наповненою медом і воском», а курляндський герцогський гофрат Л. Міллер стверджував, що трава в українських степах така роз-

кішна, що заплутує колеса воза і унеможливило вільне пересування. Відомий німецький мислитель Йоган Гердер у своєму «Деннику подорожей», зіставляючи природні умови України і вдачу її мешканців, висловлював сподівання, що вона стане новою Елладою, великою культурною державою і її межі простягнуться до Чорного моря, а відтіля «ген у далекий світ».

Чи ж так сталося?

Історики стверджують, що Україну викохала природа, але скривдила історія. Традиційна роль напівколонії та сировинного придатку царської Росії, а потім і Радянського союзу була нездоланою перепоною до становлення державності та адекватного самовизначення одного з найбільших європейських народів. Процес руйнації українського етносу був спричинений перед усім активним розселенням, колективізацією, насильницьким відривом селянина від землі. Маса людей (як тепер стало відомо – найкращих) було знищено, або вивезено в інші регіони. Багато хто пішов з села в пошуках кращої долі, далі від рабського існування в колгоспах і люмпенізувався в містах та на численних «будовах комунізму». Робітничі гуртожитки стали тим своєрідним «тиглем», де формувалася «нова радянська людина» з її безініціативністю, споживачькими інтенціями та незворушною й водночас пасивною вірою в неминучий науково-технічний та соціальний прогрес. Як зазначає Іван Шевців, «Окупанти впродовж століть не виробили у нашого народу почуття державності (бо воно пов'язане з владою, а влада у нас була чужою) самоповаги і національної гідності, бажання бути паном на своїй землі... В Україні було знищено старі (козацькі) роди, а з ними і їхню родову традицію, родинний гонор, почуття собівартості. До влади прийшли батраки, нероби, перекотиполе, яке не любило землі, а лиш її використовувало» [22, с. 436–437].

Минуле, віковичний досвід пращурів відкидалось як непотрібне і, навіть, шкідливе. Постійні експерименти з меліорації і хімізації, спеціалізація господарств і домінування монокультури в їх агрономії, некомпетентне і поспішне застосування екологічно небезпечних «інтенсивних технологій», нагальні вимоги виконати будь-що «першу заповідь» і незацікавленість людей у результатах



своїєї праці якраз і призвели до того економічного, екологічного й морального стану, в якому ми нині опинилися.

Екологічна проблематика в сучасному світі стає безперечно домінуючою. Без всіляких перебільшень йдеться про майбутнє існування людського роду. Проте в соціальній практиці (насамперед України) усвідомлення цієї обставини відбувається надто повільно. Можна навіть сказати, що загальнолюдська спільнота постійно запізнюється з усвідомленням важливості та сутності екологічних процесів і фактично йде вслід за подіями. Особливо насторожує низький рівень екологічної культури, як серед представників державного істеблішменту, так і в сфері масової свідомості.

Нині ми поступово звикаємо до отруєної знесиленої землі, брудної, неякісної води, повітря, загазованість якого перевищує всі норми, до «умовно їстівних» продуктів харчування. Під тиском катастрофічного зниження життєвого рівня за умов відсутності ефективних умов соціального захисту, прогресуючого безробіття, в громадській свідомості відбуваються небезпечні зрушення. Населення дедалі більше віддає перевагу матеріальним, економічним показникам, а не екологічним. Значно зменшується вплив державних та громадських екологічних інституцій.

Доречним буде зазначити, що обстоюючи значимість землеробського досвіду наших пращурів, я роблю це зовсім не для того, аби агітувати за повернення до традиційного селянського укладу, або, як іноді іронізують, до вишиванок, шароварів, возів, упряжених волами. Українство, особливо сучасне, не є суцільним селянським світом, хоча багато чим йому завдячує. І коли ми прагнемо до відродження, піднесення духовності – маємо залучати те цінне, що було набуто в минулому: етнічну культуру, ставлення до природного оточення, звичаї тощо. Традиційні форми життєзабезпечення, властиві певному етносові (специфічні і завжди унікальні), не лише відображають специфіку процесу використання природи, а й розкривають формотворчі підвалини культури, де органічно й неподільно пов'язані матеріальні та духовні її компоненти.

Ігнорування здобутків минулого є таким же небезпечним, як і їх міфологізація. Проблема ця є надзвичайно складною, потребує обережності і такту. І стоїть вона не лише перед нами. Сучасні етно-

графи переконливо аргументують положення про те, що головним чинником вимирання окремих народів є не безпосередні акти експансії: фізичне знищення, завезені хвороби, алкоголь тощо, а деформація культурного, релігійного, етнічного, життєвого укладу, який надавав смислу їхньому існуванню. Втрата традицій та звичаїв неминуче призводить до розкладу етносу, зубожіння духовного життя, масових виявів аморалізму.

Залишається сподіватися, що надзвичайно багата етнічна культура нашого народу з її яскраво вираженими екофільними рисами, дозволить нам подолати усі негаразди. На жаль екофільні традиції українського етносу в розглянутій ситуації багато в чому втрачаються, а якщо й використовуються, то більше не на рідних теренах. Наші земляки в Канаді та США фактично створили найпродуктивніше у світі зернове господарство. А на українських ланах культивують технічні культури, які приносять швидкий прибуток агрофірмам і виснажують наші славні в минулому чорноземи. У наш непростий час ми маємо звернутися до своїх витоків, аби повернути собі впевненість і оптимально зорієнтуватися в суворих реаліях сьогодення. Нам є що зберігати, на базі чого проектувати подальший розвиток.

### Література

1. *Бердяєв Ніколай*. Національність і людство // Сучасність. 1993. № 1. С. 154–157.
2. *Бердяєв Н.А.* Судьба России. М. 1990. 240 с.
3. *Бочковський Ольгерт*. Вступ до націоналії. К. 1998. 144 с.
4. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М. 1977. 703 с.
5. *Грицак Ярослав*. Двоядерна нація // Країна. № 37. 29 вересня 2016. С. 27.
6. *Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 4–17.
7. *Етнічний вимір* соціокультурних перетворень. К. 2016. 248 с.

8. *Канак Ф.М.* Феномен національного буття // Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій. К. 2000. С. 91–116.
9. *Каттон, мл. Уильям Р.* Конец техноутопии. Исследование экологических причин коллапса западной цивилизации. К. 2006. 255 с.
10. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. К. 2003. 240 с.
11. *Куліш П.* Лист із хутора // Твори в двох томах. К. 1989. Т. 2. С. 244–280.
12. *Липа Юрій.* Призначення України. Львів. 1992. 270 с.
13. *Маланюк Євген.* Нариси з історії нашої культури. К. 1992. 80 с.
14. *Національна ідея і соціальні трансформації в Україні.* К. 2005. 328 с.
15. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу / Ескіз української міфології. К. 1992. 88 с.
16. *Сковорода Григорій.* Пря́ беса со Варсавою // Соч.: в 2-х т. М. 1973. Т. 2. 574 с.
17. *Тойнби А.* Постижение истории. М. 1991. 736 с.
18. *Українська політична нація.* К. 2004. 648 с.
19. *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М. 1991. 251 с.
20. *Філософський академічний словник.* К. 2002. 742 с.
21. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М. 2003. 603 с.
22. *Шевців Іван.* Християнська Україна. Київ-Дрогобич. 2003. 468 с.
23. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М. 1990. 669 с.

Р О З Д І Л І V

**ВІД ЕТНОСУ ДО НАЦІЇ:  
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ОСМИСЛЕННЯ  
РАНЬОМОДЕРНОЇ ТА МОДЕРНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ**

Вивчення етнічних процесів в Україні – справа непроста, тим більше, що самі ці процеси до революції 1917 року були на підросійських територіях істотно деформовані колоніальною політикою імперської влади, а на теренах імперії Габсбургів хоч і менш деформованими, проте все одно вмонтованими в систему нерівноправних етносоціальних відносин. А більшу частину останніх ста років ці процеси взагалі розвивалися за умов панування тоталітарних й авторитарних колоніальних режимів, наймасштабнішими проявами чого стали Голодомор-геноцид і Друга світова війна. За таких умов звернення до соціокультурних засад осмислення етнічних процесів вимагає вивчення найрізноманітніших вимірів суспільного життя, коли дослідник змушений відкинути вимоги «чистоти жанру», натомість створюючи своєрідний «мікс» у концептуально-теоретичній царині на основі методології філософії історії й історії соціальних учень, політичної філософії та постколоніальних студій, філософської антропології та теоретичної етнології. Цей текст поєднує у собі політико-історичні, концептуально-політичні, історико-філософські та власне філософські сюжети. Як на мене, нічого в цьому екстраординарного немає, навпаки – філософи й історики, культурологи й етнологи мають прагнути до синтезу всіх цих (і не лише цих) напрямних розмислу, – якщо, звісно, не йдеться про вузькоспеціальні дослідження. Йдеться про те, щоби прояснити хоча б деякі важливі сюжети, пов'язані з українським націотворенням, з його непростими поворотами та відповідями на політичні й культурні виклики – а водночас поставити концептуальний бар'єр «метафізичним» спекуляціям невігласів чи «хунвейбінів ХХІ сто-

ліття», які наразі захопили панівні позиції у медіа-просторі, виставляючи себе вождями такого собі «плебейського постмодерну». Це несе серйозну суспільну небезпеку, оскільки новомодні «пророки» впливають не лише на масову аудиторію, а й на знаних політиків.

Осмисленням сюжетів українського націотворення автор займався в минулі десятиліття, виправляючи, часом істотно, на основі здобутих знань свої власні уявлення, скептично ставлячись до і «переворотів у філософії», і до згаданих «пророків», але водночас реагуючи на виклики нашого часу.

Структура розділу вимушено фрагментарна; разом із тим, змістовна концентрація тексту відбувалася навколо ключових, на думку автора, питань, пов'язаних з осмисленням соціокультурних засад етнічних процесів. Найперше з цих питань – про рушійні сили та специфіку українського шляху від етносу до нації, про зв'язок і розривність сучасного націотворення з українською ранньомодерною нацією. У тісному зв'язку з цим розглядаються питання про колоніальний статус України в досовєтські та совєтські часи, про внесок українських мислителів у теоретичне осмислення феномену колоніалізму та його подолання. Нарешті, ставиться питання про сучасний стан української нації, головні виклики, які стоять перед нею, про об'єктивно й суб'єктивно зумовлені складнощі соціокультурного і соціально-політичного розвитку України в нинішню добу, пропонуються певні варіанти відповідей на згадані виклики та подолання чинних складнощів.

### ***1. Ранньомодерна українська нація: її початки, засновки й історична доля***

Вести мову про цю надзвичайно складну проблематику, ймовірно, варто розпочати не зі спроб визначень, які неминуче «зависатимуть» за відсутності опертя на ґрунт реальної історії у «соціокультурному вакуумі», а зі звернення до цієї історії, до її знакових сюжетів. Але почнімо, як то кажуть, *ad absurdum*. Якийсь час тому довелося прочитати в Інтернеті статтю одного одеського автора, схованого під ніком «Автгьрь», який легко знайшов серед зна-

них козацьких проводирів людей з не надто традиційними українськими прізвищами, а серед рядового козацтва – велику кількість вихідців із десятків народів, і на підставі цього зробив висновок, що козаки-запорожці та значною мірою козаки Гетьманщини не були, власне, українцями – то була особлива спільнота, не українська, а інтернаціональна, куди приймали всіх охочих, якого б роду-племені він не був, і яку об'єднували зовсім інші цінності, ніж, як пише автор тієї статті, «малоросійський народ» [1]. А з цього випливає, що нинішня Україна і як держава, і як нація незаконно привласнила собі козацьку спадщину у всіх її проявах, отож є геокультурною і геополітичною «новобудовою», яка спирається на історичну «фальшивку».

І справді, хіба заперечити тезу про те, що «докладний аналіз Реєстру 1649 року (найбільшого з тих, що збереглися), зроблений ще в 1978 році советськими вченими, дав вельми цікаву картину інтернаціональної строкатості козацтва. Крім значної кількості росіян, українців, білорусів та поляків тут знайшлися сотні молдован, сербів, болгар, десятки турків, татар, угорців, греків, чехів, німців, шведів, латишів, албанців, євреїв, циган, вірмен, грузинів, черемисів» [1]. І хіба не про те саме писав Дмитро Яворницький: «Люди, близькі до запорізьких козаків, у своїх спогадах одностайно свідчать, що в Січі можна було зустріти всілякі народності, вихідців чи не з цілого світу – українців, поляків, литовців, білорусів, великоросів, донців, болгар, волохів, чорногорців, турків, татар, євреїв, калмиків, німців, французів, італійців, іспанців, англійців» [78, с.143], чи не так? На перший погляд, заперечити тут неможливо. Проте насправді автор-одесит продемонстрував не свою ерудицію та критичний розум, а незнання питань націотворення, в тому числі й українського. Та про все по-порядку.

### *1.1. Корпорація іноетнічних елементів у ранньомодерну націю*

Попередником і своєрідним взірцем при формуванні сучасної української нації (тобто нації, що склалася на основі певного етнічного ядра і включає всю громадянську спільноту, яка або усвідомлено виборює самостійність своєї країни, або вже її виборола і

будує державу у реально автономній, як раніше, чи незалежній формі) була так звана «козацька нація» XVII–XVIII століть. Ця нація не включала всю сукупність населення українських земель; ішлося тільки про козаків (як реєстрових, так і січових і низових), покочачену шляхту, духовенство та певну частину городян (передусім із тих міст, що традиційно мали Магдебурзьке право). Цей ранньомодерний національний проект, як прийнято називати такі історичні явища, не був чимось унікальним: на польських землях, скажімо, ще раніше заіснувала «шляхетська нація», що мала чималі права і свободи, які споріднюють її з сучасними національними утвореннями. Загалом у першій Речі Посполитій шляхта становила до 10% населення, проте у деяких землях польського етнічного ядрі цієї держави до шляхетського стану належало близько 45% жителів [85], хоча часом шляхтичі ті не мали нічого, крім хати, коня й шаблі та орали землю так само, як мужик-хлоп; крім того, мали громадянські права духовенство та городяни, отож тогочасна польська нація не виглядала якимось суто «верховим», елітарним утворенням. Ранньомодерна нація мала істотну подібність із сучасною в тім, що Мераб Мамардашвілі називав «особистісними початками нації», в тих визначальних підвалинах, які є «продуктами тривалого діяння особистих начал культурного життя, індивідуальних начал» [34, с.70] і відрізняють націю – чи не в першу чергу – від етносу. Так само, як і «шляхетська нація», нація козацька об'єднувала тих, хто виборів право «бути вільними», хто довів свою «силу й здатність бути вільними» [34, с.71]. При цьому і «шляхетська нація», і «козацька нація», тим більше, голландська нація істотно відрізнялися від більш ранніх формоутворень, в самоназві яких зустрічається поняття «нація». Так, Мирослав Попович зазначав, що перші виразні прояви національного початку можна спостерігати вже тоді, коли в титулатурі імператора Священної Римської імперії з'являється додаток «німецької нації»; наприкінці XV сторіччя до формули «*Sacrum imperium Romanum*» додається «*Nation Teutonicae*» («*Deutscher Nation*»), що завершує становлення формули «Священна Римська імперія німецької нації». У документах рейхстагів XV сторіччя під «німецькою нацією» розуміють «німецьку землю», «Німеччину» [41, с. 24–25]. Проте тут до складу «німецької нації»

входить феодальна еліта та знатне бюргерство за фактом народження на певній території у певному підданстві; імператори зазвичай якщо й обиралися, то вузьким колом володарів найбільших окремішніх держав, які входили до імперії як її суб'єкти. Імперський райхстаг складався з курфюрстів, імперських князів (світських і церковних) і представників вільних імперських міст; загальна його чисельність становила менше, ніж 200 членів, з них обиралися (і то нобілітетом) тільки представники цих міст. А от і «шляхетська нація» далеко не так була пов'язана зі знатним походженням; відомо, що серед так званої «надвірної шляхти» вистачало осіб не надто шляхетського походження. А королі Речі Посполитої, бувало, переводили до шляхетського стану всіх мешканців того чи іншого висілка чи містечка, що якимось чином зуміли прислужитися коронованій особі (такий випадок описаний, скажімо, у класичному романі Елізи Ожешко «Над Німаном»). Ну, а право бути обраним чи особисто приїхати на сейм мав кожен шляхтич. Що ж стосується «козацької нації», то «вхід» до неї залежав майже виключно від наявності «м'язу свободи» (М. Мамардашвілі) претендента, а еліта цієї нації тривалий час була «аристократією шаблі», а не «аристократією крові».

Відтак Визвольну війну під проводом Богдана Хмельницького доцільно розглядати у тогочасному контексті як одну з т.зв. «європейських ранніх буржуазних національних революцій», на кшталт Селянської війни у Німеччині чи повстання гезів у Нідерландах. Адже під час і внаслідок цієї війни відбулося, крім усього іншого, швидке зростання ранньонаціональної самосвідомості основної маси козацько-шляхетської еліти Гетьманщини. Якщо на початку Богдан Хмельницький та його оточення ставили на меті виключно вольності свого стану, то надалі спершу як ідеологічний супровід козацьких вимог до короля Речі Посполитої, а потім уже як основна державно-політична вимога зазвучала ідея кордону між Козацькою державою і Польщею «як за давніх князів руських», тобто західніше Львова і Холма (при цьому східний кордон мав проходити за Путивлем). Так само і сам факт свого існування Гетьманщина, спираючись на ідеологічні концепції київських книжників 1620-х років, почала виводити від «руських князів». І при цьому розвиток нації



відбувався на основі того, що Мамардашвілі називав «роботою конституції в тілі етносу», оскільки козащина в межах усіх держав розвивалася на договірній основі, чи то на основі письмових угод з монархами, чи то на ґрунті усних домовленостей з лідерами «шляхетської нації» [11]. Ймовірно, що логіка боротьби за ствердження незалежності мала б у підсумку поширення статусу членів нації практично на всі версти населення (як-от у Нідерландах) вже через кілька десятиліть. Не випадково Хмельницький постійно звертався до селянської маси, відверто заграючи з плебсом і залучаючи більші сили для боротьби з противниками, тож істотна лібералізація відносин селянської залежності, переведення їх у принципово інше правове поле, ніж це було у першій половині XVII століття, були би цілком закономірними. Але так не сталося. Вимушене приєднання Козацької держави до царської Росії (тоді ще, власне, Московії), яка відставала від європейських сусідів у своєму розвитку на кілька століть, являючи собою щось на кшталт азійських деспотій, істотно загальмувало, хоча й не спинило тоді розвиток «козацької нації».

А будь-яка нація за своїм еством істотно відрізняється від етносу тим, що в неї більш чи менш органічно входять вихідці з іноетнічних спільнот, які роблять свідомий вибір на користь приналежності до цієї нації, доводячи свій вибір «силою й здатністю бути вільними». Входження за типом асиміляції можливе, хоча й не завжди, і на етнічному рівні, тільки тоді йдеться про відмову від вроджених звичаїв, мови, релігії на користь іноетнічних; коли ж йдеться про національну спільноту, то така відмова не обов'язкова, можливе і неповне набуття нових соціокультурних рис. Ба більше, представники тюркських та балканських народів, які вливалися у «козацьку націю», тікаючи від несвободи на своїх теренах, збагачували українців цілою низкою новацій – від побуту і мови до озброєння та військової тактики.

На концептуальному рівні цю ситуацію означив Михайло Степико: «Природа нації полягає в подоланні історично визначеної етнічної виокремленості людей, включення їх у більш широку систему соціальних та культурних взаємовідношень. На відміну від етносу (народу), нація поєднує людей як деяку соціокультурну, іс-

торичну спільність, яка не може бути зведена до чисто етнічних особливостей, хоч найчастіше і пов'язана з певним етносом» [59, с.166]. Достатньо умовна, проте все ж реальна межа між етносом і нацією – це межа між тим, що не залежить від людини, не є її особистою заслугою і зумовлене лише фактом її народження, і тим, що потребує від неї «певного особистого зусилля і усвідомленого вибору. Якщо до етнічної культури люди прилучаються колективно, з причини своєї належності до певного етносу (через традиційний, локальний, анонімний характер цієї культури), то до національної культури вони прилучаються, як правило, індивідуально» [59, с.166–167]. Така ситуація притаманна для майже всіх європейських й американських націй, за рідкісними винятками, зумовленими передусім вельми специфічними історичними обставинами, як-от у випадках із вірменами чи гаїтянами.

То хто вони були, інтегровані до «козацької нації» іноземці? Хто такі були знакові особистості того часу з «недостатньою», або й зовсім «відсутньою», якщо вжити термінологію деяких ура-патріотів, українською кров'ю, котрі зіграли таку визначну роль у становленні «козацької нації» та *Patria Cosacorum*, позначеної у ті часи на європейських мапах, – беру тільки найбільш, мабуть, знамих, як-от Петро Могила і Пилип Орлик. Станіслав Мрозовицький (Морозенко) і Марко Маркович (Аврамович)? Чи були то перші «політичні українці», а чи просто українізовані вихідці з інших народів та представники змішаних сімей зі змішаною культурою? Чи, може, йдеться про винятки, які завжди тільки підтверджують правило? Чи про певний принцип формування української нації у ранньомодерну добу?

Щоби не бути голослівним і не нав'язувати абстрактні висновки, пропоную звернутися до видання, яке зветься «Козацька старшина Гетьманщини. Енциклопедія» [23]. На сьогодні це найповніше зібрання інформації про тисячі осіб, які належали до старшини доби державного існування «козацької нації» – чи в незалежній, як то було в певні періоди, чи в автономній формі *Patria Cosacorum*.

Цей зведений список української козацької старшини відкривається чотирма Аврамовичами [23, с.182] (присутніх у ньому чис-

ленних Авраменків, Аврамців, Аврамовичів, Оврамовичів й Овраменків не рахуємо, бо то йдеться про популярні в той час українські імена). А оскільки козацькі прізвища зазвичай фіксували чи то «цивільний фах», чи то характер, чи то походження їхніх носіїв, то висновок напрашується сам.

А ось типово московитське прізвище та ім'я – Алфьоров Кузьма, сотник Почепської сотні Стародубського полку, за часів Мазепи [23, с.185]. І син його, й онук – серед козацьких старшин. А ось ще один Алфьоров – Роман. Його сини були козаками Глухівської сотні [23, с.186]. Чому б не бути вихідцям з Московії (етнічним росіянам й іншим) українськими козаками? І справді – у списках чимало Москаленків, причому й у першій, й у другій половині XVII століття, не кажучи вже про XVIII століття, а ще у ті ж часи зафіксовані й прізвища Московченко, Московський тощо.

Звичайно, у списках чимало польських шляхтичів. Точніше, шляхтичів-поляків. От Кохановський Станіслав – шляхтич, спершу козак Чернігівського полку, потім – полковий сотник, потім – наказний полковник чернігівський під час Хмельниччини [23, с. 436]. А ось Барановський Яків-Михайло Станіславович – шляхтич гербу «Равич» Краківського воєводства. За часів Мазепи був осавулом полковим київським, потім – отаманом городовим козелецьким. У списку старшини бачимо і його дітей та онуків. А ось інший Барановський – Пантелеймон – покозачений шляхтич гербу «Остоя» [23, с. 201]. Покозачені шляхтичі польського походження, ясна річ, приймали православну віру, так само, як і вихідці з інших етносів. Бо ж тодішнє суспільство – у відповідності до норм свого часу – не надто толерувало іновірців, хоча в українських землях і жило їх чимало. Але «козацька нація» мала бути гомогенною – хоча йшлося про гомогенність релігійно-політичну, частково культурну й мовну (бо старшина володіла латиною, польською, нерідко кримськотатарською, німецькою чи волоською), а не етнічну. Так само, як, до речі, і «шляхетська нація» чи на початку нація голландська.

Ідемо далі. Кголомбецький Ян – сотник седнівський у другій половині XVII століття [23, с. 398]. Маємо й уродженого шляхтича Луку Глембоцького-Голубовського, значкового товариша Стародубського полку, батько якого з Речі Посполитої перейшов до Гетьман-

щини [23, с. 281]. Пілатович Леон – з польського шляхетства, прізвище – Пілат. За Мазепа переселився у Стародубський полк, згодом став значковим товаришем. Сини його й онуки обіймали різні старшинські посади, але не вище сотника [23, с. 582]. А от Скаржинський Олександр-Михайло Казимирович – литовський шляхтич (найшвидше, родом з нинішніх білоруських земель), закінчив Оршанську академію, у 1737 році був призначений сотником полковим лубенським, а за «восприятіє віри православної і за ревностні служби» отримав маєтність у Черноуській сотні. Його сини обіймали різні старшинські посади у козацьких формуваннях Гетьманщини [23, с. 658].

Маємо серед старшини й знатного вихідця з Балкан. Родіон Думитрашко-Райча у 1665 році вийшов з Валахії на Брацлавщину з загоном у півтисячі шабель. Невдовзі став полковником брацлавським, потім переяславським, і навіть якийсь час був наказним гетьманом. У списку значаться ще аж 16 козацьких старшин різного рівня, які були нащадками (дітьми, онуками й правнуками) цього полковника [23, с. 337–338]. Це далеко не єдиний волох чи молдованин. Горонескул Микола, сотник сорочинський Миргородського полку, «залишив своє отечество в землі Мултянській», як було написано у документах, і перейшов в Україну. Його син Андрій став значковим товаришем того ж таки Миргородського полку [23, с. 293]. Кицеш (Волошин) Опанас – сотник ковалівський [23, с. 402]. Сандул-Стуров Олександр – волох, котрий у другій половині XVII століття став козаком. Брав участь у багатьох походах, спершу як полковий осавул, потім – сотник полковий миргородський [23, с. 640].

Є у списку кілька старшин із красномовними прізвищами «Болгар» та «Болгарин». Це – XVIII століття, коли чимало люду з Балкан мусило тікати від османських утисків. Хтось прибився й до українського козацтва, обравши не спокійне життя, а можливість задіяти «м'яз свободи» (Мамардашвілі).

Іван Малєєв – значковий товариш Ніжинського полку. Судячи з прізвища, мав болгарські чи тюркські корені [23, с. 493].

А далі – родоначальний знаменитої династії. Гаврило Милорадович як сербський полковник прибув до Гетьманщини у 1713

році. У 1727 році став полковником гадяцьким. Його брат Михайло обіймав цю посаду з 1715 року і до смерті в 1726 році. Їхній батько Ілля з братом Михайлом також прибув із Сербії в той самий час, був гадяцьким полковим хорунжим, потім – сотником грунським. Чимало Милорадовичів перебувало на різних старшинських посадах – аж до скасування Гетьманщини [23, с. 513–515]. Сербин Войца-Василь (Вовк) – як і засвідчує прізвище, інший виходець із Сербії. Сотник золотоноський Переяславського полку, потім – полковник [23, с. 650–651]. Було чимало інших Сербиних та Сербиновичів, один із яких став навіть полковником лубенським, але це не родичі Войци-Василя.

Ясна річ, присутні у списку козацької старшини й греки. Полковник миргородський Василь Капніст, родоначальник уславленого українського шляхетського роду [23, с. 393], та сотник уцтавський Дмитро Ламан [23, с. 460] – з тих греків, що переселилися до Гетьманщини на початку XVIII століття. Андріяш Малама – грек, перейшов у Гетьманщину з дружиною та дітьми у 1706 році. Полковник охочекомонний компанійський, троє його синів й онук – серед списків української козацької старшини [23, с. 492]. А ось Тернавіот Петро Стерієвич – син війта ніжинського [23, с. 698]. У цьому місті у ті часи жила не одна грецька родина, інкорпорована в українське середовище, проте без відмови від певних етнічних традицій.

Є у списку і такий собі Бідерман – капітан німецької піхоти чигиринського гарнізону. Перейшов на бік гетьмана Петра Дорошенка, ставши «капітаном гвардії Дорошенка», командував двома тисячами сердюків [23, с. 210]. А осавул Фрідріх Кенігсеп – один з організаторів оборони Батурина у 1708 році [23, с. 399]. Тоді ж і загинув. Яскравий вияв іронії історії, про яку говорив Гегель: осавул Фрідріх Кенігсеп організував оборону столиці Гетьманської України, а полковник Іван Ніс зрадив і здав Батурин, прирікши його захисників та жителів, аж до немовлят, на мученицьку смерть. Постає логічне запитання, і не лише теоретичне: хто з тих двох справжній українець?

Ясна річ, що у старшинському списку наявні Лейби та Лейбенки, а також Жидецький, Жидкевич і Жидченко. Деталі їхніх біографій невідомі. Проте відомі колоритні подробиці життя іншого

тогочасного персонажу. Це такий собі Крижанівський Антін (юдейське ім'я Мошко). Служив у рабина Білої Церкви, потім перейшов до Медведівки, де одружився з племінницею місцевого орендаря. Прийняв християнство і пішов у козаки. Зробив кар'єру у Миргородському полку, ставши сотником глиньським. У 1756 році призначений полковником Першого компанійського полку. У 1761 році від Петра III отримав чин бригадира. Один із тих, хто займався фінансами Гетьманщини. Полковник гадяцький з 1762 по 1772 роки [23, с. 442–443].

І, нарешті, Гуринович Габріель – сотник менський Чернігівського полку [23, с. 308]. Можна тільки здогадуватися, звідкіля занесло його до України у другій половині XVII століття, де Габріелями називати дітей тоді якось не було прийнято, та і в Польщі, Литві чи Молдові – також.

А ось Шангірей Іван – полковник курсунський [23, с. 751]. До речі: молода поетеса родом з Одеси Ганна Горенко на початку XX століття вирішила розірвати зі своїм українством («не люблю мову», говорила вона у зрілому віці) і взяти псевдонім на честь ординського хана Ахмата, котрий начебто був її предком. Але у реєстрі козацької старшини знаходимо Герасима Ахматова з Ніжинського полку [23, с. 192]. Тож Анна Ахматова мала цілком українське козацьке прізвище – знову жарти згаданої вже іронії історії.

До речі, інший російський поет – Володимир Маяковський – навпаки, не цурався своїх козацьких коренів, а пишався ними, пишучи:

«Я – не из кацапов-разинь.  
Я – дедом казак,  
другим – сечевик,  
а по рожденью – грузин» [35].

І справді: маємо серед списків козацької старшини трьох Маяковських [23, с. 507] й аж 14 Павленків [23, с. 561–562] (Олександра Павленко – мати поета).

Інакше кажучи, ніякої «чистоти крові» у часи «козацької нації» від членів цієї нації не вимагали; якщо і йшлося про кров, то тільки про ту, яку готові були пролити козаки за свою країну і за православну віру. І зовсім не випадково визначну роль у станов-

ленні «козацької нації» та *Patria Cosacorum*, позначеної у ті часи на європейських мапах, – беру тільки найбільш, мабуть, знаних осіб, – зіграли згадані вже Петро Могила і Пилип Орлик, Станіслав Мрозовицький (Морозенко) і Марко Маркович (Аврамович).

Відтак варто ще раз повторити вже написане: нація, за рідкісними винятками, за своїм єством відрізняється від етносу тим, що в неї більш чи менш органічно входять вихідці з іноетнічних спільнот, які роблять свідомий вибір на користь приналежності до цієї нації. Причому – і це повною мірою стосується ранньомодерної «козацької нації» – це вибір громадянства в колі рівноправних, а не підданства монархові.

### *1.2. Чинник Пограниччя та *vita heroika* і *vita minima**

Підстави такого вибору мали вагоме підґрунтя. Іван Лисяк-Рудницький, аналізуючи у відомій праці «Україна між Сходом і Заходом» специфіку історичної генези української культури й української нації, зазначав велику, ба, унікальну роль пограниччя як чинника, що впливав на становлення України. Про що йдеться? Впродовж століть існування протоукраїнської і власне української етнічної спільноти, яка була переважно землеробською, залежало від ситуації у тому відламі євразійського Великого степу – від Тихого океану до Дунаю – який безпосередньо межував із землеробськими територіями. Цей степ, як відомо, був колискою своєрідних кочових (номадичних) цивілізацій, які періодично «вихлюпувалися» на європейські терени, змінюючи політичну, культурну й етнічну мапу Європи. Проте у випадку України цей степ не був чимось споконвічно чужим і ворожим. «Слов'янська хліборобська колонізація раз у раз вирушала на підбій Дикого поля, намагаючись стати міцною ногою на берегах Чорного моря; це були завоювання як плуга, так і меча. Але ці передові позиції хліборобської культури періодично заливали хвилі номадизму» [29, с. 5]. Кочовики загрожували й іншим територіям розселення прото- й староукраїнських громад – аж до поліських боліт і Карпат. Тому такого важливого значення набував контроль за Диким полем, владарювання над ним, освоєння його.

Зазначимо, що в російській і советській історіографії панувала ідея боротьби Давньої Русі зі «споконвічним ворогом» – кочовиками-тюрками, і внаслідок цього формування у слов'янській ментальності ворожості до Степу як такого. Насправді йшлося про складний комплекс відносин із кочовими народами, який у жодному разі не зводився до «одвічного протистояння», про взаємовпливи слов'ян і тюрків ще у домонгольські часи, про постійну присутність у Степу прото- і староукраїнського населення і про постійні спроби повної колонізації Степу, отже, просування пограниччя до Чорного й Азовського морів – і за київських та галицьких князів, і за Великого Князівства Литовського, і за «пізньої» козаччини. «Українською людиною пограниччя був козак, що в 16–17 століттях став репрезентативним типом свого народу. Треба зауважити, що навіть у тих областях України, наприклад, Галичині, що фактично не були охоплені козацьким рухом, знаходимо незчисленні народні пісні, що прославляють козаків, – писав І. Лисяк-Рудницький. – Військова організація пограниччя поширилася на розлогі простори, звільнені від польського панування, та послужила як основа нового суспільного й адміністративного ладу» [29, с. 5–6]. Власне кажучи, точніше тут було би сказати про військово-політичну організацію «лицарства Запорозького».

Слід зауважити, що потрактування пограниччя лише як межі хліборобської і кочової цивілізацій, хоча і є справедливим, але вочевидь недостатнім. Адже Україна виступала як місце зіткнення (і взаємовпливу) західного і східного християнства (з усіма ересеями та трансформаціями і першого, і другого), а на додачу – християнства, ісламу і юдаїзму. Україна (з другої половини XVII століття) виступила перетином традицій заснованої на чільній ролі міст європейської (до якої належали українські держави різних періодів – від Київської Русі до Гетьманщини) і на чільній ролі сіл та помість євразійсько-московської цивілізацій. Власне, цей ряд можна продовжувати – аж до XX століття, коли у 1930-ті роки Східну Україну силоміць змусили виступати передовим рубезем «диктатури пролетаріату», а Західну – «європейського авторитаризму», «санітарної смуги». Та водночас за всіх обставин ішлося не про геополітичне «балансування на грані», не про таку собі «соціокультурну мішан-



ку», простіше кажучи, не про «ні те, ні се», а про частину європейсько-середземноморської Ойкумени, в межах якої насамперед і сформувалася сучасна цивілізація. Так, землі нинішньої України, користуючись образом російського письменника та філософа Івана Єфремова, в античні часи перебували «на краю Ойкумени», проте не поза цим краєм. Не випадково у Святому Письмі кілька разів згадано про скіфів, зокрема в посланні апостола Павла до Колоссян є слова: «де немає ні елліна, ні юдея, ні обрізання, ні необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного, але все і в усьому Христос» [Кол. 3:11]. Як бачимо, для тогочасного освіченого жителя Близького Сходу скіфи (збірна назва народів, що, за Геродотом, жили у Криму, північному Причорномор'ї та Приазов'ї й уздовж середньої течії Дніпра) чітко відрізнялися від варварів, яким вважалися всі недостатньо цивілізовані народи. Вже з III століття стає відомою Скіфська єпархія тоді єдиної вселенської християнської Церкви. Звичайно, не йдеться про власне Україну; але і розривати зв'язок історії на українських теренах не годиться. А те, що слов'яни не були просто пришельцями у лісостепу і степу, натомість виступаючи спадкоємцями іраномовних скіфів, свідчить хоча би збереження «стратегічних» гідронімів цього регіону з іранськими коренями – Дунай, Дністер, Дніпро, Донець, Дон тощо.

Повертаючись до формування власне українських етносу та нації на пограниччі «Ойкумени з варварами», відзначимо: у добу пізнього Середньовіччя та ранньомодерні часи, попри релігійні конфлікти, які доходили до воєн, заселені землеробським населенням терени нинішньої України, так само, як і Запорожжя, перебували у сфері європейської цивілізації (досить вказати на поширеність у містах Магдебурзького права чи на систему освіти). А вибір вихідцями з інших етносів козакування робив і їх «людьми пограниччя».

Варто зазначити, що вплив пограниччя був дуже своєрідним. Як справедливо зазначав Олександр Кульчицький, «геополітичне “розташування” України на перехресті історичних шляхів психологічно впливало впродовж століть на життєву ситуацію української людини, яку сучасна екзистенціальна філософія влучно назвала “межовою”» [27, с.153]. Така ситуація, за Кульчицьким, фор-

мувала дві основних життєвих настанови, власне, культурно-історичних традиції: *vita heroïka* і *vita minima*. Перша пов'язана з лицарством, героїчною, максимальною напругою всіх сил, водночас – із відкиданням буденщини, нехиттю до повсякденної копіткої праці, до раціонального проектування свого життя. Друга полягає в тому, щоб у своєрідному «соціально-анабіотичному стані» перечекати й перетерпіти чергові негоди, зберегти себе будь-що, реалізуючи лише необхідний мінімум зусиль у світі повсякденності, а в раціональних проектах не йдучи далі побудови власне приватних ситуацій. «У кращому випадку це виявилось також в індивідуальній зосередженості, в обмеженості зовнішньої життєвої активності, що характеризується, за Юнгом, інтровертивністю» [27, с.154].

Образним виявом і підтвердженням існування цих двох типів у фольклорі стали два варіанти відомої приказки «Моя хата з краю...». Перший варіант передбачав закінчення «я нічого не знаю», другий – «я першим стріляю».

Зрозуміло, що реально культурно-антропологічні і психологічні настанови більшості українського загалу поєднували чинники, пов'язані з обома цими феноменами як певними граничними «ідеальними типами». Проте внаслідок загальновідомих історичних обставин останніх століть (революційні рухи, які інкорпоровали й «вибивали» найкращу освічену молодь, неодноразові – і пов'язані з великою кров'ю – спроби утворення незалежної держави, винищення чи силова асиміляція суспільної еліти, утиски української професійної культури, накидання містам на українських теренах ролі провідників колонізаційних устремлінь метрополій і позбавлення їх самоврядування, бар'єри між етнографічно-сільською, залишково-козацькою, шляхтянсько-садибною та урбаністично-міською культурами, червоний, білий і коричневий терор у XX столітті тощо) домінацію в українській культурі на загал і в українському соціумі набув «негероїчний» соціально-психологічний тип людини, елементи «звитяги» якого виявлялися лише у схильності до пісенної героїзації козацької архаїки та у здатності до витворення номінально раціональних проектів не менш, ніж «усебічного перевлаштування», призначених для приватного користування.

При цьому, як справедливо зазначав Микола Шлемкевич, витворюється два типи «героїчної людини», перший – властивий переважно Наддніпрянщині, а другий – переважно Галичині. Межовість буттєвої ситуації у цих регіонах, один з яких, починаючи з XVIII століття (а частково ще з XII) був більше залежний від Сходу, а інший – від Заходу, була різною, і як наслідок «на заході перевага раціональних, розумових первнів; на сході перевага ірраціональних, стихійних, емоціонально-волевих рухів» [76, с.11]. А разом із тим Шлемкевич характеризує галицький тип української людини як «плем'я організованої пересічі», що має «помагати при раціональному оформленні ідей і починів багатой й обильнішої ними Східної України, Києва» [76, с.70]. Власне, в такому розрізненні спрацювали соціокультурні і геополітичні чинники; проте пограничність буття, постійне перебування у межовій ситуації (історія XX століття дає безліч доказів справедливості такого твердження) не могли не відбитися на українській культурі й українській людині, хай і по-різному в різних регіонах. На додачу до цього постійну унікальну в історії межову ситуацію для української людини створював тиск тоталітарних режимів в останньому сторіччі, який неодноразово ставив етнічних українців (й більшість інших мешканців краю) на грань фізичного виживання. Вплив цього чинника на індивідуальне та національне буття ще потребує свого спеціального дослідження, але вже зараз зрозуміло, що він стимулював як мімікрію, «протеїзм українців» (Є. Маланюк), так і «вимивання» значних груп української еліти за межі України. І, звичайно, така ситуація постійно провокувала героїзм на грані нервового зриву значної кількості української молоді (передусім її), – героїчні спалахи, що не давали можливості копіткої, раціональної праці з побудови своєрідної геополітичної і геокультурної «фортеці Україна» (як-от нинішній Ізраїль), здатної контролювати ситуацію пограниччя, з перебудови української людини, мінімізації самої *vita minima*.

Повертаючись до ранньомодерної доби, зауважу, що одним із головних питань, які стояли тоді перед Україною, було питання про те, який варіант економічного й соціального розвитку запанує у лісостеповій та степовій зонах України – говорячи сучасною мовою, переважно «фермерський» чи переважно «плантаторський»?

Бо що таке традиційні українські хутори та слободи, які бурхливо розвивалися у ті часи, просуваючись усе далі на південь та південний схід? Це вільні фермерські поселення, одиночні чи гуртові, найбільші з яких перетворюються на невеликі містечка (Україна – країна міст і містечок, відзначав дещо пізніше Павло Алеппський), тобто центри ремесел та торгівлі, а на додачу – ще й адміністративні одиниці: центри козацьких сотень; ну, а справжні міста мають Магдебурзьке право, це і релігійні, й освітні осідки, тут діють ремісничі цехи та торговельні гільдії. І все разом людьми сприймається як рідний край, що тримається предківських звичаїв, але й не цурається нового, якщо воно не нав'язується силою.

Коли ж ідеться про систему латифундій, про панування відповідного способу виробництва, то про вільних селян-землеробів не може бути й мови; тут потрібні кріпаки, а то й раби. Соціальна структура тут зовсім інша: хутори та слободи допускаються як тимчасове явище на необжитих іще землях. А так – більш чи менш великі села, фільварки, резиденції управителів чи орендарів, панські маєтки, значно менше міст та містечок, а ті, що є – адміністративні центри та місця постою військових залог. Самоврядування великих міст допускається в певних межах – в таких, які не заважають владі магнатерії. А загалом усе вирішують магнати, а на нижчому рівні – їхні пахолки.

В Україні до цього додавалося те, що магнати були або чужоземцями, або перекинчиками. Якщо у першій третині XVII століття серед магнатів ще траплялися ревні захисники віри, то потім з православних серед них залишилися тільки такі персонажі, як Адам Кисіль, твердість якого в захисті традиційної церкви дуже точно характеризувалася його прізвищем. Ясна річ, що й приборкувати невільних селян та безжально визискувати їх найкраще могли персони інонаціонального походження.

Перший варіант – це шлях ранньокапіталістичного розвитку, коли основну масу суспільства складають дрібні і середні вільні товаровиробники; другий варіант – це поєднання капіталізму (великі товаровиробники) з феодалізмом (особиста несвобода основної маси населення). За першого шляху можливим і бажаним є виборче право для достатньо широких верств, за другого – все вирі-

шує магнатерія (хоча додатком до цього можуть бути електоральні права для магнатських пахолків та залежної від тих чи інших володарів шляхти). Ані перший, ані другий шляхи не є апіорі чимось жахливим чи чудесним, проте перший усе ж історично незрівнянно прогресивніший і динамічніший. Хоча б тому, що він надає можливість пришвидшеного перетворення ранньомодерної нації на націю модерну як спільноту вільних громадян, озброєних не лише рушницями, шаблями та звичаєвим правом, а й загальною грамотністю, розвиненою системою судочинства та виборчими кодексами.

При цьому українське фермерство мало істотну специфіку: переважно йшлося про групові поселення, коли хутір, який міг бути заснований однією родиною, розростався до «великого» хутора, де жили кілька десятків родичів, або до системи хуторів, які могли переросли в слободу. Групове поселення давало кращі шанси відбитися від незначних груп наїзників (серед яких була і вигнанці з Січі, і тюркська молодь, що проходила ініціацію, і банітовані шляхтичі зі своїми пахолками) та протистояти стихійним лихам.

Згадаймо класичний образ запорожця. Войовник? Так. Але – передусім – чи не найважливіший суб'єкт тієї соціально-економічної та політичної системи, яка створилася в Україні в XVI–XVIII століттях; саме козацький чинник уможливив масове заселення та господарче освоєння лісостепу і просування українських поселень у глибину степу, до Чорного моря. А у XVIII столітті фактом стало економічне піднесення власне Запорожжя, перетворення його з військово-господарської на потужну ринкову господарчу структуру. У 1770-х роках його населення становило не менше 100 тисяч люду, а територія простягалася від Азовського моря до Південного Бугу. Широко поширилося рільництво, якого раніше тут майже не було, розвивалися скотарство (головним чином конярство та вівчарство) та промисли – рибний, соляний, гончарний, збройний. «Запорозьке хліборобство дало основу степовій українській житниці, пізніше відомій на всю Європу» [66, с. 200]. Звісно, соціальний устрій тут далекий від ідеалів європейських утопістів: головну робочу силу великих козацьких зимівників становили наймити (але ж не кріпаки, а особисто вільні люди). Та основна маса населення зосереджувалася не в зимівниках, а в слободах. Земля вважалася влас-

ністю всього війська, відтак Кіш відводив її власникам зимівників і слобідським громадам. Навзамін населення слобод виконувало різні повинності. Головною повинністю козака була військова служба на власний кошт. Посполитих звільняли від військової служби, натомість вони відбували чимало інших повинностей на користь війська і сплачували грошові податки (саме грошові – ніякої панщини чи її аналогів, як це було в Російській імперії аж до 1861 року). Найману працю широко застосовували і на промислах, у чумацтві тощо. Основна маса вироблених товарів вивозилася, і, ще раз підкреслю, розширене товарне виробництво базувалося не на феодальних засадах, як це було у власне Росії чи значною мірою у Речі Посполитій, а на фермерському по своїй суті типі землеробства.

Дещо менш вільно, але все ж на основі так само фермерського землеробства із вкрапленнями латифундій, але не з рабською, а з найманою працею розвивалися Гетьманщина та Слобожанщина. Щоправда, на останній куди більше відчувався російський вплив: там селяни ділилися на вільних, які мали власну землю, і тих, що жили на землях козацької старшини, російських поміщиків, монастирів тощо і за це відробляли панщину (у XVIII столітті, втім, вона становила тільки два дні на тиждень) та платили данину натурою.

### *1.3. Ранньомодерна та модерна українська нація*

Натомість імперський Петербург у XVIII столітті діяв успереч європейським тенденціям, перетворюючи кріпацтво на справжнє рабство і вбачаючи у надексплуатації закріпаченого населення, у тому числі й у промисловості, магістральний шлях розвитку економіки імперії.

Ситуація ця збереглася й у першій половині XIX століття, ще більше (можливо, назавжди) відкинувши на маргінес прогресу на перший погляд потужну військово-бюрократичну імперію, чия еліта в переважній більшості активно виступала за збереження рабства та суспільного поділу на «вищі» і «нижчі» за людськими якостями групи.

Не випадково Пушкін так писав про героя свого віршованого роману Євгенія Онегіна, виходячи з власного досвіду:

Ярем он барщины старинной  
Оброком легким заменил;  
И раб судьбу благословил.  
Зато в углу своем надулся,  
Увидя в этом страшный вред,  
Его расчетливый сосед;  
Другой лукаво улыбнулся,  
И в голос все решили так,  
Что он опаснейший чужак [47].

Іншими словами, в Російській імперії панувало рабство (за феодалізму в інших державах закріпачені селяни мали певні права, ними не торгували, тим більше, розриваючи сім'ї, продавали лише рабів, якщо вони були вписані у тамтешні системи, які не вважалися повноцінними людьми), а поширення елементів ринкових відносин і сприяння розвитку товарно-грошової системи окремими лібералами еліта Росії вважала чимось «небезпечним». Загальну ситуацію в Російській імперії в сенсі тодішньої соціально-антропологічної катастрофи через два десятиліття після Пушкіна окреслив Тарас Шевченко:

Продаєм  
Або у карти програєм  
Людей... не негрів... а таких,  
Таки хрещених... *но простих* [75].

Така імперія, побудована на рабстві «мовчазної більшості» та безпосередній залежності еліти від цих рабів, не могла не деформувати саме людське ество і новопосталі в межах цієї імперії недоформовані нації, передусім російську. Ось спостереження російського філософа й історика Андрія Буровського, зроблене до того, як він став на великодержавні позиції:

«Узагалі вплив кріпосного права, жахливого безправ'я, фактичного рабства кількох поколінь на народний характер великоросів практично не вивчено – мабуть, дуже вже болюча це, неприємна тема... Поділюся лише одним спостереженням, яке вже неможливо повторити: село, про яке я розповім, перебувало в зоні зараження, що утворилася після Чорнобильського вибуху. Але у 1981 році, до Чорнобиля, на півдні Брянщини, в цьому кутку РСФСР, затисну-

тому між Україною і Білоруссю, було і густе населення, і безліч сіл, близько розташованих одне від одного.

Ця село (називати я його не буду) складалося з двох дуже несхожих частин. На одному березі тихої річки – міцні добротні будинки з цегляними призьбами, великими садами, з погребями, в які спускаєшся по сходах, а всередині горить електрика. Будинки ці були побудовані зовсім не «по-селянськи», а складалися з декількох кімнат, влаштованих зовсім «по-міському».

А на іншому березі річки, в іншій частині того ж села, будинки – кособокі розвалюхи, серед неохайних городів, і на всьому, що я бачив у цих будинках, лежала печатка вбозтва, неакуратності та злиднів. Ця частина села до 1861 року була «власницькою» і належала кільком поміщикам. А «за річкою» жили вільні, державні селяни.

– З тих пір все так і збереглося?!

– Ну що ви... У 1943 році все село згоріло. Через нього тричі проходив фронт. У всьому селі два будинки залишилися стояти, і то обгорілі...

Ось так. Будинки згоріли, тричі фронт пропрасував село. А психологія залишилася, і нащадки вільних і кріпаків (у четвертому поколінні!!!) відбудували свої будинки так, як закладено у їхній свідомості і підсвідомості.

Коментарі потрібні?» [6].

Кріпацтво-рабство на теренах Лівобережної України та Слобожанщини проіснувало значно менше, ніж на Брянщині – лише 82 роки, а на Правобережжі та у Таврії – й того менше, з кінця XVIII століття до 1861 року. Це мало неабияке значення в соціально-антропологічному і націотворчому планах; не випадково Тарас Шевченко належав лише до першого покоління селян Правобережжя, народженого у рабстві (значна частина цього покоління дожила до скасування кріпаччини), тоді як на Лівобережжі і Слобожанщині у цей час народилося вже друге покоління спадкових рабів-селян. Утім, там жили десятки тисяч сімей, що належали до козацького стану (значна частина колишніх рядових реєстровиків), до того ж чимало державних селян і селян, «приписаних» до, умовно кажучи, «прогресивної» частини українського шляхетства, яка свідомо зай-



нялося «перезаснуванням» української нації на ґрунті народної мови, фольклорної культури та демократичних чинників козаччини, у відповідності до ідей доби європейського Просвітництва і Романтизму. Побутування останніх категорій селянства Лівобережжя яскраво описав вельми прискіпливий і «жорсткий» в оцінках спостерігач, який звався Антон Чехов. У травні 1888 року він, разом зі своїми рідними, винайняв дачу поблизу міста Суми на березі Псла. Й ось що ми читаємо у його листах.

«Я сиджу біля відчиненого вікна і слухаю, як у старому, занедбаному саду кричать солов'ї, зозулі й одуди. Мені чутно, як повз наші двері проїжджають до річки хохлята верхом на конях і як іржуть лошата... Вчора, в Николин день хохли їздили по річці і грали на скрипках» [70].

«Пишу Вам із теплого й зеленого далека, де я вже оселився купно зі своєю фамілією. Живу я в садибі поблизу Сум на високому березі річки Псла (притока Дніпра)... Навколо в білих хатах живуть хохли. Народ усе ситий, веселий, балакучий, дотепний... Жебраків немає. П'яних я ще не бачив, а матюки чуються дуже рідко, та й то в формі більш-менш художній» [71].

«Якби я був самотній, я залишився би в Полтавській губ., бо з Москвою не пов'язують мене жодні симпатії. Влітку жив би в Україні, а на зиму приїжджав би в наймиліший Пітер... Окрім природи, ніщо не вражає мене так в Україні, як загальний добробут, народне здоров'я, високий ступінь розвитку тутешнього мужика, який і розумний, і релігійний, і тверезий, і моральний, і завжди веселий і ситий. Про антагонізм поміж пейзажами і панями немає і гадки» [72].

Слово «хохол» тоді не було образою. Чехов і сам неодноразово називав себе (і небезпідставно) «хохлом», а при перепису 1897 року назвав себе офіційно «малоросіянином» (в цьому терміні тоді теж не було нічого негативного). Згадаймо, що саме в ті роки юна Леся Українка писала своєму дядькові, політемігранту Михайлу Драгоманову до Софії (Болгарія): ми вже не зветься «українофілами», а називаємо себе просто «українцями». Це було новацією, хоча саме слово «українець» існувало й на початку XIX століття, але широко не вживалося (у Шевченка воно, скажімо, відсутнє). Ствердження

самоназви «українці» являло собою одну зі складових становлення модерної української нації; ця самоназва заміщувала ранньомодерне «русини» й «малоросіяни».

Змальовані Чеховим «картинки з життя» історично належать до початкових етапів формування модерної української нації. Місцеві жителі сіл – це вже не етнічний субстрат: з листів письменника і спогадів його колег ми дізнаємося, що письменні «хохли» читають Шевченка та нерідко мають удома «Кобзар», що їхніх дітей місцева «панська» молодь навчає українською мовою, що ті ж самі українські «пани» організували лікування селян (до якого невдовзі підключився і сам Чехов), що ці селяни вміють не лише добре співати, а й грати на скрипках – і так далі, і таке інше. І не лише про селян ішлося – Чехов спілкувався і з робітниками цукрового заводу Харитоненка, які жили переважно у тих самих селах чи в Сумах, але їхні звичаї були на загал такими ж, несхожими на російський чи советський «пролетаріат» пізніших часів.

Ну, а те, що Чехов міг адекватно оцінити життя «пейзан», як він в одному з листів іронічно називає селян (втім, іронія тут радше спрямована на звичну стилістику мовлення частини тодішньої освіченої верстви, ніж на самих селян), сумнівів не викликає. Хоча б тому, що він не просто був проникливим і вдумливим достойником культури, а й вільно володів українською мовою.

Повертаючись до основного сюжету, поставимо запитання по-іншому: чи неминучим був «злам» формування ранньомодерної нації без органічного переростання останньої в націю модерну? Видається, за іншого розкладу сил на міжнародній арені та за іншого результату боротьби за владу у російській столиці могло би скластися інакше, а Гетьманщина та Запорожжя могли залишитися на кілька десятиліть бодай автономними, що дало б певний шанс провести внутрішню модернізацію, в тому числі й мовно-літературну. Не випадково, скажімо, вірші Івана Мазепи та його листи до Мотрони Кочубеївни написані мовою, різко відмінною від тодішньої літературної та практично тотожною з мовою «Енеїди» Івана Котляревського:

Самопали набивайте!

Острих шабель добувайте,

А за віру хоч умріте  
І вольностей бороніте,  
Нехай вічна буде слава,  
Же през шаблю маєм права [32].

Адже яка ситуація виникала на українських теренах? Економічна вольниця на великих територіях і вигідних шляхах, давні традиції спілкування на всіх рівнях із Європою і пряма господарча співпраця з нею, плюс перспектива вільного освоєння і заселення ледь не половини узбережжя Чорного моря. І, головне, своєрідна «демократія озброєного народу», точніше, його певної верстви, але такої, що служила соціокультурним взірцем для всіх українців.

Переселені на «геополітичні задвірки» – Кубань – наприкінці XVIII століття і залишені у спокої запорожці зробили Кубанську область (тобто територію Кубанського козачого війська) однією з основних житниць Російської імперії: 1913 року за валовим збором зерна Кубанська область вийшла на 2-е місце серед регіонів імперії, за виробництвом товарного хліба – на 1-е місце [26]. Але не забуваймо, що переселена була тільки частина запорожців; за інших обставин усе Північне Причорномор'я могло би стати сферою економічної активності українців, вільною від феодального ладу. І сферою політичної активності – також. А там би й сучасні порти були збудовані, і міста розширені (бо ж, скажімо, ані Одесу, ані Севастополь ніяка Єкатерина не «засновувала» – вони існували задовго до неї), і флот свій створений (власне, такий флот існував під час російсько-турецьких війн: згадаймо вихованця Києво-Могилянської академії козацького полковника Сидора Білого з його Дніпровською флотилією), і необхідна інфраструктура. Ну, а 1789 року у Європі розпочалися революційні події, які включили в себе населення Речі Посполитої, причому не лише «шляхетську націю»: саме тоді був зроблений перший рішучий крок до перетворення польського етносу на ядро новітньої громадянської нації. Те саме могло статися і з Україною за кращих обставин.

Одне слово, геополітична фортуна не посміхнулася Україні і розпочалася деградація вже створеного і досягнутого; в соціально-економічному плані цьому не було нічого унікального, бо ж, скажімо, регрес Італії чи Іспанії свого часу був значно більшим. Але

унікальним стало припинення існування ранньомодерної української нації, після чого відбулося, використовуючи модний сьогодні термін, «перезавантаження країни» зусиллями тієї частини еліти, яка зберегла і розвинула іманентно європейську орієнтацію, попри формальне служіння Петербургу. При цьому, хоча і була створена фактично нова літературна мова на основі розмовного мовлення, проте зберігався і певний зв'язок зі старою мовно-літературною традицією та пошана до неї (згадаймо, яку популярність у часи молодості Тараса Шевченка мали вірші Сковороди й «Історія Русів», які, втім, сприймалися вже як минувшина). Натомість усталюється новітня літературна мова, і вже на початку 1830-х Левко Боровиковський перекладає Міцкевича та Пушкіна, причому останній особисто схвалює переклади своїх віршів, визнаючи тим українську мову:

Буря в хмари небо криє,  
Сипле сніг, як з рукава,  
То звірюкою зависє,  
То застогне, як сова...  
Вип'єм, добра паніматко,  
Ну, по одній наливай;  
Вип'єм з горя, де ж кухлятко?  
За починком не дрймай! [5].

А тепер повернімося до проблеми іноетнічних українців (понад дві сотні козацьких старшин іноетнічного походження, а якщо взяти рядових козаків, то, рахунок іде на тисячі) у складі ранньомодерної української нації. Їхній вибір на користь козакування був вибором передусім політичним (а ще й релігійно-світоглядним, оскільки вимагав переходу у православ'я тих, хто не був охрещений при народженні як православний християнин, але не меншою мірою екзистенційним, бо передбачав «героїчний чин»). А водночас йшлося про швидке (здебільшого вже у першому поколінні) перейняття українських звичаїв та мови у хатньому побуті, про родичання зі «старою» козацькою старшиною тощо. Іншими словами, численні «політичні українці» того часу швидко розчинялися у «козацькій нації» та зливалися з нею на практичному підґрунті «культури свободи». Проте це не були ще власне «політичні українці», а

існування модерної нації, як вважає більшість дослідників, передбачає наявність такої категорії її повноправних членів.

Натомість із кінця XIX й особливо з початку XX століття «політичним українцем» стало можна вже бути, не змінюючи релігійну віру та – до певної міри – соціокультурні традиції, при цьому керуючись українськими національними інтересами, обстоюючи свободу України та сприймаючи як не чужу українську культуру. Ось як окреслював проблему належності до українців 1917 року (коли вона гостро постала як практично-політична) голова Центральної Ради, історик і соціолог Михайло Грушевський: «Хто може бути Українцем, і кого Українці приймуть у свої ряди як свого товариша? Передусім, розуміється, всі ті, хто зроду Українець, родився і виріс з українською мовою на устах і хоче тепер іти спільно з своїм народом, з усіма свідомими синами українського народу, які хочуть працювати для його добра, боротися за його свободу і кращу долю. Але не тільки хто природжений Українець, а також і всякий той, хто щиро хоче бути з Українцями, і почуває себе їх однодумцем і товаришем, членом українського народу, бажає працювати для його добра. Якого б не був він роду, віри чи звання – се не важно. Його воля і свідомість рішає діло. Коли він почуває себе найближчим до Українців і ділом се показує, він Українцем – товариш і земляк. ...Ті, що пристали до Українців в трудні часи, і тепер пристають до них і щиро готові працювати з ними і боротися за добро краю, можуть бути ближчі Українцям, ніж ті природжені земляки, що байдуже або й вороже ставляться до українських домагань в такий рішучий час... Переглядаючи фамілії українські, побачимо тут і потомків родин великоруських, і польських, і німецьких, і сербських, і жидівських, що пристали до Українців в різних часах і вважають себе Українцями. Се, власне, й рішає завсіди і тепер про приналежність до того чи іншого народу, незалежно від того, якого хто роду, якої хто віри, а часом навіть, і якої хто мови» [16, с.113–114].

Звернімо увагу: нащадків отих старшинських козацьких родів та пізніших асимільованих вихідців з іноетнічного середовища Грушевський включає до числа власне українців. При цьому він спирається як на народну традицію, так і на науково обґрунтовану практику. Скажімо, під час єдиного перепису в Російській імперії

1897 року були три позиції, за якими вирізнялася належність до українців – самосвідомість, мова та віросповідання. Всі православні, чия рідна мова фіксувалася як «малоросійська», вважалися тоді просто українцями. Можна було й просто, як-от Чехов, записатися при переписі «малоросіянином». Хоча в ті роки ще траплялися й «українофіли» – серед старших поколінь, ті, хто мав українські sentimenti, але розмовляв удома польською чи російською і не вважав себе «малоросіянином». Що ж стосується перепису 2001 року, то етнічна належність у ній фіксувалася зі слів опитуваного, тобто на підставі не родоводу, а громадянського вибору.

Відтак «культурні архетипи» чи «соціокультурні напрямні» яскраво виявили себе в тому, як українська модерна нація формувалася у новітні часи, у добу революцій та змагань за свободу.

По-перше, відкрито й максимально активно проявило себе те неформальне ядро націотворення, яке склалося на той момент, ті представники всіх суспільних станів, яких звали «щирими українцями». Те, що їх було чимало серед суспільних «низів», засвідчує хоча би той факт, що після 1906, коли була дозволена публікація українських перекладів Святого Письма, було куплено понад 100 тисяч примірників україномовних Євангелій (зазвичай у селах такі книги купувалися одна на кілька родин або на все село). Загалом у підросійській Україні (включно з військовиками імперських армії та флоту) таке ядро становило кілька мільйонів осіб. На Галичині ж і Буковині процеси націотворення в силу об'єктивних причин (досить назвати загальне виборче право, запроваджене у 1907 році) просунулися значно далі, тому на загал число свідомих українців дорівнювало понад половині числа представників українського етносу. Всі ці люди стали «соціокультурним ферментом» пришвидшеного формування модерної нації.

По-друге, з'явилися мільйони й мільйони т.зв. «березневих українців 1917 року», тобто тих людей українського етнічного походження, які не замислювалися над своєю національною приналежністю та політико-державницькими ідеалами, проте під час і внаслідок революційних подій зі скинення царизму зробили свідомий вибір на користь українства. Як це відбувалося, яскраво описав один з активних діячів Української революції Юрко Тютюнник, по-

ручник царської армії, який став генерал-хорунжим армії УНР, розповідаючи про солдатський мітинг навесні 1917 року у Сімферополі:

«Прибуло близько семи тисяч. Відкривши віче, я запропонував:

Хто поміж вами українці, піднесіть руку догори!

Піднеслося не більше трьохсот рук.

Малороси! Піднесіть руки!

Піднесло руки коло половини присутніх.

Хохли! Піднесіть руки!

Знову піднесла руки добра третина.

Українці, малороси і хохли! Всі разом піднесіть руки!

Понад головами кількатисячної юрби піднісся ліс рук» [65, с.17].

Наслідком мітингу, на якому виступив представник щойно утвореної Центральної Ради, стало формування в Сімферополі українізованого полку. Мітинги такого гатунку відбувалися в безлічі міст і безлічі гарнізонів – аж до російського Далекого Сходу або ж Зеленого Клину українців. Серед таких «березневих українців» був і майбутній гетьман Української держави, нащадок давнього старшинського роду генерал Павло Скоропадський.

По-третє, згадаймо старших офіцерів та генералів УНР, ЗУНР, Гетьманату з не дуже типовими для українських теренів прізвищами Агапієв, Дельвіг, Кравс, Поджіо, Отмарштайн, Бізанц, Сінклер, Сафонов, Кудрявцев, Ніконов, Комнін-Палеолог, Греков, Галкін, Алмазов, Рябінін, Астаф'єв, Булатов, Кануков, Губер... І член Центральної Ради, по тому – голова Всесвітнього союзу українок Софія Русова (батько – швед Федір Ліндфорс, мати – французенка Анна Жарве) чи голова Союзу Українок Галичини, а затим і всього світу, депутат польського Сейму від українців Галичини Мілена Рудницька (мати – єврейка Іда Шпігель) цілком вписувалися в українську націотворчу традицію, започатковану у козацькі часи. Так само, як і визначні достойники української культури Юрій Клен, Юрій Шевельов чи Майк Йогансен з їхнім німецьким і скандинавським корінням.

Власне ж «політичні українці» у складі модерної української нації – це вже діти новітніх часів, доби революцій та змагань за свободу, ті, хто приставав до боротьби за свободу України попри своє не власне українське етнічне коріння. І тут має йтися не тільки про заступника міністра закордонних справ УНР Арнольда Марголіна чи командувача артилерією УНР генерал-лейтенанта Сергія Дельвіга, а й про тисячі рядових діячів української справи та вояків українського війська. Скажімо, Юрій Горліс-Горський у документальному романі «Холодний Яр» пише, що українські повстанці у 1920-му році під час своїх рейдів до степу охоче приймали молодих німців з таврійських колоній, то було «певніше, ніж брати поповнення у незнайомих українських селах. Нові козаки розмовляли, звичайно, українською мовою і мали добру рису: ненавиділи червоних москалів без межі і краю» [10, с. 302].

Отож, якщо підбити підсумок, то маємо традицію інкорпорації до числа українців осіб іноетнічного походження ще з часів формування «козацької нації»; ця традиція продовжилася у другій половині XIX й особливо у першій третині XX століття, причому вже не вимагалася зміна релігійної віри та всіх культурних уподобань; головне полягало в обстоюванні свободи України та сприйнятті як не чужої української культури. Відтак Євромайдан і Революція гідності зовсім не народили модерну українську націю – вони «просто» вдруге (після 1917–33 років) відродили (варто сподіватися, що назавжди) питомі українські традиції націотворення. І в цьому їхня історична роль.

## ***2. До проблеми колоніального статусу України у Росії та СССР***

Продовжуючи попередні міркування, доцільно сконцентруватися на низці суттєвих вимірів колоніального статусу українських земель у складі Росії й УСРР–УРСР у складі СССР, користуючись не тільки розробленою на Заході методологією Postcolonial Studies, а й концепцією «колонії європейського типу», створеною за активної участі українських дослідників. Крім того, йдеться про факто-



логічне та концептуальне заперечення тверджень деяких сучасних українських істориків про те, що українці були повноправними співтворцями Советського Союзу та комуністичної тоталітарної системи, відтак, оскільки Україна не була колонією, вона повинна сьогодні повною мірою нести відповідальність за злочини цієї системи. Ясна річ, українці як етнос і нація далеко не безгрішні, проте спокута чужих гріхів навряд чи є правильним діянням, тим більше, що вона підштовхує грішника коїти нові злочини.

### *1.2 Колоніальна політика імператорської Росії: абрис проблеми*

Як уже зазначалося, територію України, підвладну Російській імперії, почали перетворювати на колонію за часів Петра I, далі настав період відновлення автономії, потім за справу взялася Єкатерина II. Уже на третій рік свого правління вона змусила гетьмана Кирила Розумовського зректися булави, а через вісім місяців скасувала і саму посаду гетьмана. На те були причини: останній гетьман Наддніпрянщини Кирило Розумовський, на відміну від вінченосної пані, всерйоз сприймав ідеї Просвітництва і 1763 року для затвердження судової реформи на Гетьманщині зібрав у своїй столиці Глухові Генеральне зібрання, яке мав намір перетворити на постійно діючий старшинсько-шляхетський парламент, водночас зробивши гетьманську владу спадковою. Але імператриця вирішила інакше: вона змістила Розумовського, 1764 року скасувала посаду гетьмана, а невдовзі і саму Гетьманщину.

Що це була свідомо колонізація іноетнічних земель, яскраво засвідчує таємна настанова Єкатерини II князеві В'яземському при вступі його на посаду генерал-прокурора того ж року: «Мала Росія, Ліфляндія, Фінляндія суть провінції, що правляться конфірмованими їм привілеями, порушувати які відмовою всіх раптом дуже непристойно б було; одначе і називати їх чужинцями й обходитися з ними на такій же підставі є більше ніж помилка, а можна сказати з упевненістю – дурість. Ці провінції, також і Смоленську, слід найлегшими способами призвести до того, щоб вони обрусіли та перестали б дивитись як вовки в лісі... Коли ж у Малоросії Гетьмана не

буде, то потрібно намагатися, щоб навік і ім'я Гетьманів зникло» [53, с. 57].

Варто звернути увагу на те, що російська «просвіщенна» імператриця добре розуміє, що у цих регіонах імперії живуть «чужинці» (Смоленщина – то білоруси-литвини), яких слід «привести до обрусіння», але які дивляться на Росію «як вовки в лісі». Етнічна «анігіляція» (тут більше підходить саме цей термін, а не «асиміляція») найбільше вдалася на Смоленщині, найменше – у Фінляндії, проте в останній саме у тій частині країни, яка у часи Єкатерини II належала Росії, у 1918 році кілька місяців проіснувала т.зв. «Фінляндська соціалістична робітничка республіка». Що стосується настанови, щоби «навік і ім'я Гетьманів зникло», то вона засвідчує розуміння імператрицею тієї ролі, яку відіграють символи у конституюванні національної спільноти.

Значну роль у житті ранньомодерної української нації відігравали міста. У XVII і першій половині XVIII століття міста Наддніпрянщини і Слобожанщини були органічно пов'язані з сільською місцевістю і козацькими хуторами як торговельні, ремісничі, освітні, церковні й адміністративні центри тяжіння, що були органічними вузловими центрами соціальної і культурної інфраструктури. Міста урядували на засадах самоуправління (досить сказати, що Магдебурзьке право на українських теренах з'явилося ще у XIV столітті); до того ж більшість із них мала статус полкових і сотенних центрів, тобто самоврядних військово-адміністративних одиниць. У XVII столітті 20% українського населення проживало у міському середовищі, і не випадково на початку XVIII століття етнічні українці переважали серед інтелектуальної еліти Російської імперії.

Надалі ліквідація самостійної церкви в особі підпорядкованої Вселенському патріархові Київської митрополії, по тому – закриття кордонів для торгівлі з Західною Європою, ще далі – руйнація системи освіти, скасування автономії спершу Слобожанщини, потім і Гетьманщини, і, нарешті, міського самоврядування позбавили міста підросійської України майже всіх функцій власне міст, що призвело до їхнього занепаду і зменшення у числі. Натомість міста стають осідками іноземного війська і накинutoї адміністрації абсолютистської імперії, осереддям храмів, де священників перетворено на зви-

чайних державних чиновників. Різко зменшується торгівельно-ремісничча роль міст, передусім зникнення прямих торговельних зв'язків із закордоном робить їх відразу глибоко провінційними. На додачу до цього петербурзька влада стимулює процес етнічного вирізнення міст в Україні; за часів Ніколая I навіть встановлюються процентні норми для губернських і повітових міст «Южнорусского края» – скільки якого населення там має бути. Як зазначає Ігор Лосєв, «у XIX столітті для тих чиновників-великоросів, які після закінчення терміну служби не поверталися до Росії, а залишалися на постійне проживання в Малоросії та були там надійним опертям центру, передбачалися вищі пенсії (але, що дуже показово, «за исключением местных уроженцев»)» [30]. Далі ці процеси відчуження міст від «тубільного» населення, перетворення їх на інструменти колонізації українських земель ще посилюються. «Серед найдосвідченіших робітників важкої промисловості Півдня тільки 25% шахтарів і 30% металургів складала українці... Навіть на цукроварнях Правобережжя російських робітників налічувалося майже стільки ж, як і українських» [60, с. 242], – писав відомий історик О. Субтельний. І додавав: «У 1897 р. лише 16% юристів, 25% учителів і майже 10% письменників і художників на Україні були українцями. З 127 тис. осіб, зайнятих “розумовою працею”, українці становили третину. А у 1917 році лише 11% студентів Київського університету були українцями за походженням. Врешта відсутність українців у містах. На зламі століть вони складала менше третини всього міського населення; решта припадала на росіян та євреїв... Освічені євреї, котрі, як правило, розмовляли російською мовою, посилювали російський характер міст України» [60, с. 242–243].

До певної міри подібні процеси відбувалися й на Галичині, Буковині та Закарпатті. Тобто внаслідок перебігу історичних подій міста України у XVIII–XIX століттях так чи інакше перетворювалися на адміністративно-культурні осереддя колонізації та асиміляції українського населення з боку тієї чи іншої держави, що контролювала ці терени. Ба більше: австрійською, російською, угорською, польською владою така політика проводилася цілеспрямовано: видавалися спеціальні інструкції, створювалися відповідні

органи тощо. Відповідно український капітал (не так суто етнічно, скільки «свідомо» український, тобто – носіями якого були «щирі українці») формується у сільському господарстві, у переробних галузях, у легкій промисловості, натомість у великій індустрії, у гірничо-видобувній справі, на транспорті панує або державний, або іноземний капітал. Український капітал сприяє становленню насамперед тих складових професійної української культури, які ментально близькі суб'єктам цього капіталу: етнографічний театр, народницька історіографія й етнографія, романтична і критично-реалістична література. Модерні напрями української культури мали змогу спиратися лише на підтримку не надто грошовитих представників садибної верстви шляхетства, які зберігали орієнтацію на Європу. Не дивно, що як тільки з 1905 року скасовується більшість заборон на культурницьку й освітянську діяльність українською мовою, на Східній Україні розпочинається діяльність «Просвіт» – і знов-таки, майже виключно у селах, невеличких містечках та околицях великих міст; основу українського руху складають сільські вчителі, агрономи, нащадки «аристократії шаблі», які мають садиби, заможні «культурні господарі», і лише епізодично – більш значні аграрні виробники, здебільшого селянського чи козацького походження. «Представники власне української інтелігенції переважно мешкали на селі чи у невеликих містах, де працювали в землях лікарями, агрономами, статистами, сільськими вчителями. Серед інтелектуальної еліти, що зосереджувалася в університетах та видавництвах великих міст, українці траплялися нечасто» [60, с. 243].

Про колоніальну політику Австро-Угорської та Російської імперій на теренах України ще йтиметься далі, тут же обмежусь посиленням на образну візію засновків і наслідків імперської політики Санкт-Петербургу, окреслену російським поетом Євгенієм Євтушенко:

Даже дворничиха Парашка  
армянину кричит:  
«Эй, армяшка!»  
Даже драная шлюха визжит  
на седого еврея:

«Жид!»

Даже вшивенький мужичишка

на поляка бурчит:

«Полячишка!»

Даже пьяница,

падая в грязь,

на татарина:

«Эй ты, князь!»

Бедняков,

доведенных до скотства,

научают и власть

и кабак

чувству собственного превосходства:

«Я босяк

ну а все же русак!» [20].

З такими підсумками в плані колоніальної політики підійшла Російська імперія до демократичної революції 1917 року та більшовицького перевороту 1917–18 років. Власне, в 1917 році йшлося про «дві в одній» революції: «Тимчасовий Український Революційний Комітет Петрограду виступив із зверненням одночасно зі зреченням Ніколаєм II престолу, а зібрання у Києві, яке створило Центральну Раду, розпочало роботу одночасно зі створенням Тимчасового уряду» [12, с. 25]. Вимогою українців, які брали активну участь у скиненні царату, одразу була державна автономія України, а виступали вони під синьо-жовтими прапорами.

## 2.2. Чи була Україна співтворцем Російської імперії та Союзу ССР?

Ще раз наголошу, що у найзагальніших рисах поняття імперії та колонії у цьому тексті використовуються за визначеннями енциклопедичних словників. Тобто імперія – це велика держава, що виникла шляхом включення до свого складу територій інших держав, колоніальних володінь й утримувала їх під жорсткою централізованою владою [40, с.142]. Колонія ж – це країна чи територія, що перебуває під владою іноземної держави (метрополії), позбавлена політичної та економічної самостійності й керована на основі спе-

ціального режиму [55, с. 603]. У другому випадку я навмисно використовую розшифровку поняття, зроблену ще в советські часи, щоб показати, що воно стосується й УСРР/УРСР. Причому Україна у складі Союзу ССР була т.зв. «колонією європейського типу», яка відрізняється тим, що побудована не на расовій ознаці, а передусім на покликаному зруйнувати цілісність й органічність розвитку певної країни характері соціально-економічного визиску, поєднаного з етнокультурним тиском. Причому такий тип колоніального визиску може поєднуватися (і поєднується іноді донині) з гаслами «рівноправності», «дружби народів» і «братерських відносин».

Але така ситуація України й української нації сьогодні активно заперечується деякими знаними істориками. Дехто з них вважає, що Україна, мовляв, була «слов'янською республікою» з особливим статусом, дехто – одним із творців Советського Союзу, проте ніяк не колонією чи напівколонією. Ці дискусії не є суто академічними, вони виносяться на широкий загал, у них бере участь чимало представників громадськості, а головне – історики, які є їхніми учасниками, зазвичай працюють викладачами вишів, тобто з дня у день формують світогляд тисяч і тисяч студентів. А разом із тим певна частина цих істориків прямо чи опосередковано співпрацює з урядовими структурами, політичними партіями й окремими депутатами. Інакше кажучи, йдеться про формування політичного курсу Української держави на основі розуміння її минулого, не кажучи вже про національну історичну пам'ять, що задає новим поколінням дороговкази в майбутнє. Справді: реформи всіх сфер життя в незалежній державі чи навіть у самоврядному протектораті – це одне, і тоді застосовуються підходи одного типу, а в колишній колонії чи напівколонії («бантустані») – зовсім іншого типу, й успіх чекає на тих, хто відмовляється від стандартних методик, що неодноразово вже засвідчено.

Чим же аргументують деякі знані історики своє заперечення колоніального статусу УСРР/УРСР у Советському Союзі? Тільки два – але показових – приклади. Наталія Яковенко, фахівець з ранньомодерного періоду історії України, на запитання журналіста: «Чи варто відмовлятися і рішуче засуджувати СРСР як колонізаторів та окупантів?» – відповіла: «Відмовлятися й абсурдно, і невірно,

бо це суперечитиме очевидному. За добрий приклад тут може послужити навіть створення СРСР, де, як відомо, Українська Республіка відіграла чи не основну роль. Ба більше, Радянська Україна була співучасником функціонування більшовицької системи як у її позитивних (масова освіта, індустріалізація тощо), так і в злочинних проявах – репресіях, колективізації, Голодоморі. Зрештою, в Україні діяла не «советская власть», а радянська влада, яку будували «наші» – Затонський, Скрипник, Мануїльський та іже з ними ... Уявлення про себе як про націю-жертву, по-перше, опосередковано прищеплює почуття меншовартості, сказати б – приреченості на неуспіх, а по-друге, це є неправдою, бо українці цілком давали собі раду й під «колоніальним гнітом», над яким так уболювають підручники» [38].

Над цим можна було б тільки посміятися (скажімо, коли колективізація зветься злочином, то індустріалізація, яка спрямовувалася на створення ВПК для проведення агресивної політики і мала підґрунтям нещадний грабунок села та використовувала як масову майже безплатну робочу силу втікачів із того самого колективізованого та спустошеного села, переважно «куркулів» і «підкуркульників», вже оцінюється позитивно; те ж, як українці «цілком давали собі раду» та хто очолював будівництво УСРР, буде показане далі на основі статистики), якби не вплив таких тверджень на частину суспільства.

А ось що зазначає Сергій Єкельчик, народжений в Україні канадський історик, автор книг «Stalin's Empire of Memory. Russian-Ukrainian Relations in the Soviet Historical Imagination», «Ukraine: Birth of a Modern Nation», «Імперія пам'яті», «The conflict in Ukraine. What everyone needs to know» та інших: «Якщо «колоніальний», значить, ми не були відповідальні за минуле. Значить, хтось-там з далеких земель, росіяни чи ще хтось, накинули все, що відбувалося за царських та радянських часів. Така позиція дуже зручна, бо затирає нашу участь у побудові не тільки радянського режиму, але й цілої радянської імперії, та й Російської імперії так само. Дуже зручно позбавляє від відповідальності, а також від бачення цієї амбівалентності та складності культурних процесів... Тож декомунізація насправді є де-русифікацією, але в тому сенсі, що ми мусили би визнати, що Російська імперія також творилася

руками українців. Бо інакше було б дуже легко сказати, що варто позбутися російського впливу – і це все. А насправді це зведення рахунків з імперією. Тільки от порахунки з імперією складні, вона не тільки гнітила, ми самі брали участь у цьому» [54].

Можна було б зауважити, що «участь у побудові імперії» на загал характерна для всіх «колоній європейського типу» – й Ірландії, і Польщі, і Фінляндії, і балканських країн у складі Оттоманської Порти, і не тільки їх – скажімо, Індія свого часу зробила неоціненний внесок у побудову Британської імперії, а індійські піхотні частини у складі британської армії, набрані з гуркхів і сикхів, вважалися одними з найкращих піхотинців Другої світової війни, тож нічого унікального в українській ситуації немає, і міра її відповідальності не більша, ніж міра відповідальності ірландців й індійців за вчинене Британією. Ба більше: за такою логікою, євреї несуть частину відповідальності за злочини нацистів, адже у складі Вермахту воювало 160 тисяч «мішлінге» – на чверть євреїв (а у Люфтваффе Геринг узагалі особисто вирішував, хто єврей, хто ні), сотні тисяч мешканців гетто працювали на економіку Третього Райху, а «особливо цінні євреї», тобто незамінні фахівці, – безпосередньо у ВПК. Я вже не кажу про «юденрати» та єврейську поліцію у найбільших гетто. Але хіба це заперечує Голокост і відповідальність німецьких нацистів?

Але не тільки майже всі сучасні російські дослідники, а й чимало західних авторів прямо чи непрямо заперечують колоніальний статус України й інших іонаціональних частин не лише Російської імперії та ССРСР, а й, скажімо, Речі Посполитої. Для цього використовуються різноманітні термінологічні хитрощі («націоналізуюча держава», або якщо й імперія, то «неколоніальна» або «континентальна»), покликані унеможливити саму можливість розставити крапки над «і», втопивши суть справи в постмодерних термінологічних ігрищах. Утім, зацікавленість польських і російських дослідників такого штибу у вилученні з обігу поняття «колонія» самозрозуміла; що ж стосується західних інтелектуалів ліберального чи консервативного гатунку, то згадується, що alter ego Маркса Енгельса у статті «Зовнішня політика російського царизму» (1892 рік) наголошував: «Будь-яке загарбання території, будь-яке насильство,



будь-яке гноблення царизм здійснював не інакше, як під приводом просвітництва, лібералізму, визволення народів» [77, с. 24]. І додавав, що «по-дитячому наївні західноєвропейські ліберали цьому вірили», так само, як «не менше наївні консерватори» теж вірили «в порожні фрази про захист легітимізму, про підтримку порядку, релігії, європейської рівноваги, про святість договорів – фрази, які одночасно твердить офіційна Росія» [77, с. 24]. А далі Енгельс зазначав зрозумілість того презирства, з яким дивиться російська еліта на «освічений» Захід.

Натомість автор цього тексту вважає за потрібне ще раз наголосити: проблема наукового визначення характеристик несамотійного статусу України часів Російській імперії та СРСР є однією з ключових для вітчизняних філософії історії та політики, політичних наук й українознавства. Вона надзвичайно важлива як із теоретичного, так і з практичного боку, адже йдеться про розуміння підґрунтя конфліктів сьогодення: і політичних, і соціально-економічних, і культурно-ідеологічних, і навіть психологічних. Подобається це комусь чи ні, але в минувшину закорінені багато які (тією чи іншою мірою – всі) нинішні процеси, тому їхнє адекватне прояснення і пояснення необхідне для суто практичного розв'язання реальних проблем.

Що ж стосується тверджень про «співтворців» чи «континентальні» імперії, то вони досить легко надаються до науково обґрунтованих заперечень, бо тут немає суто російської чи советської специфіки. Ось що зазначає Ігор Лосєв, пишучи про іншу «континентальну» імперію: «...Протягом століть Османською імперією на рівні її бюрократичного апарату урядували константинопольські православні греки з кварталу Фанар... Греки-фанаріоти тривалий час були керівним класом Османської імперії. Але навряд чи це щось змінювало в загальній ситуації грецького народу під владою Османів. Та й фанаріоти не мали й не могли мати навіть гарантій власної безпеки там, де в будь-який момент на воротах власного подвір'я могли повісити Константинопольського патріарха. Багато вищих державних посад в імперії Османів традиційно довіряли албанцям-мусульманам. Тому проголошення албанцями незалежності в 1912 році було сприйнято османською публікою як «зрада» й

«чорна невдячність». Проте успіхи окремих албанців у палацах Стамбула становили цілої Албанії не покращували» [30].

Утім, звернімося до свого часу суворо засекреченої партійної статистики, до якої був доступ у 1990-х. Ця статистика засвідчує, що у творенні ССРСР ніякої «основної ролі» УСРР та українці не грали і грати не могли відповідно до реальної структури влади у більшовицькій державі – ця роль апріорі була зарезервована за політбюро ЦК РКП(б), в якому за всю його історію число українців за походженням не перевищувало 10% (і то майже виключно за рахунок часів після смерті Сталіна); що етнічний склад КП(б)У та керівних структур УСРР на період утворення ССРСР (грудень 1922 – липень 1923 років) категорично не відображав етнічний склад населення; що серед генсеків й перших секретарів ЦК КП(б)У/КПУ аж до 1953 року не було жодного українця, а деякі перші особи (М. Хрущов, Л. Мельников) узагалі не знали української мови – і так далі, і таке інше.

При цьому дозволю собі зосередитися переважно на перед-сталінських і сталінських часах, оскільки статистичний матеріал тут вельми красномовний. Партійну статистику я змушений брати з сумлінно написаної у 1990-х та опублікованої у 2003 році в Москві монографії Г. Костриченка «Тамна політика Сталіна» [25]. У цій книзі йдеться головню про антисемітизм, але в ній наведені статистичні дані з партійних архівів, наразі неприступних не лише для українських, а й для російських незалежних від влади дослідників.

### *2.3. Невблагання концептуальна сила статистики*

Отже: у 1923 році в УСРР у колегіях республіканських наркоматів українців було тільки 12%, в держапараті в цілому – 14%. Серед членів і кандидатів у члени КП(б)У українців було «аж» 33%, а серед слухачів Комуністичного університету імені Артема у Харкові (тобто «кузні» майбутньої партійної еліти) українці за походженням становили 23% [25, с. 54]. У 1926 році результатом політики українізації стало збільшення кількості українців у колегіях республіканських наркоматів до 38%, серед слухачів університету імені Артема – до 46%, а в лавах КП(б)У – до 47% [25, с. 54]. Це також різко дисонувало з етнічним складом населення, але дещо

пом'якшувало загальне невдоволення політикою союзного центру. При цьому жодного етнічного українця на чолі ЦК КП(б)У так і не з'явилося навіть у добу «українізації», коли УСРР мала певну автономію, тобто була радше не колонією, а протекторатом Кремля чи «бантустаном» у складі Советського Союзу.

Утім, цифри ці значною мірою були «дутими»; скажімо, саме в ті роки молодий активіст Леонід Брежнєв, щоб зробити комсомольсько-партійну кар'єру, записався до числа українців, не маючи на це жодних підстав. Якщо Микита Хрущов, який ніколи не вважав себе українцем, водночас мав певний сентимент до України – любив поезію Шевченка, витягав з-за ґрат діячів української культури та дослухався до українських науковців, зокрема, на підставі їхніх аргументів заборонивши на початку 1960-х будувати на київській Оболоні атомну електростанцію, то Леонід Брежнєв жодних українських сентиментів не мав, і не випадково восени 1965-го він «творчо» ознаменував річницю свого приходу до влади у Москві масовими арештами української інтелігенції та запровадженням політики посиленої русифікації України. А ще у зрілі роки, вже на посаді генсека (це зафіксовано численними свідками), він постійно у сімейному колі та серед друзів збиткувався з української мови. І не тільки там. За словами історика Юрія Шаповала, який узагальнив низку свідчень очевидців, «на засіданні політбюро ЦК КПРС, себто публічно, він міг собі дозволити знущатися з української мови, згадуючи епоху «українізації». Не один раз він запитував: «Знаєте, як будет по-украински звучать месяц декабрь? Цицкень». А далі був сміх. І самого Брежнєва, і того, хто йому хотів догодити» [73].

Друга хвиля деукраїнізації (перша прокотилася у 1932–33 роках і була поєднана з Голодомором) піднялася у 1937-му. На той час з 12 областей УСРР тільки Донбаська мала російськомовну обласну газету. З ініціативи одного з найближчих до Сталіна членів ЦК ВКП(б) Лева Мехліса Кремль розпорядився з 20 грудня 1937 року розпочати випуск всеукраїнської газети російською мовою, а в Харкові, Одесі, Миколаєві, Дніпропетровську – й обласних щоденних російськомовних газет [25, с.171]. Одночасно в усіх «школах національних республік й областей» з 2–3 класів було запроваджене обов'язкове вивчення російської мови. Тоді ж, 1937-го

року, було прийняте рішення розформувати національні частини Червоної армії. У числі інших у ній були й українські територіальні формування. Зауважу, що в оборонній війні такі формування дуже ефективні, бо добре знають територію, яку захищають, і спираються на активну підтримку місцевого населення. У цих формуваннях команди віддаються національними мовами, і командний склад у них теж відповідний. Скажімо, у 1920-ті у Харкові працювала Школа червоних старшин, була розроблена українська військова термінологія (охочі можуть з нею ознайомитися хоча б у написаних Миколою Трублаїні на початку 1930-х нарисах про маневри). Все це радикально змінюється, коли підготовка до походу Червоної армії на Захід вступає в остаточну фазу, а сама ідея оборонної війни стає «ворожим шкідництвом». Для агресивної війни потрібні «універсальні солдати». Тому з середини 1930-х у школах запровадили обов'язкове вивчення російської мови, а у 1940 році вийшла постановка про організацію навчання російській мові призовників, які нею не володіли чи володіли недостатньо. Іншими словами, у другій половині 1930-х хоча б номінально інтернаціональну Червону армію Кремль крок за кроком перетворював на російську імперську армію, всебічно глорифікуючи традиції останньої. Це зауважив із-за меж ССРСР і творець цієї армії, а з кінця 1920-х – політемігрант Лев Троцький: «Офіційна ідеологія нинішнього Кремля апелює до подвигів князя Олександра Невського, героїзму армії Суворова-Римнікського чи Кутузова-Смоленського, заплющуючи очі на те, що цей “героїзм” спирався на рабство і темряву народних мас і що саме з цієї причини стара російська армія виявлялася переможною тільки в боротьбі проти ще більш відсталих азіатських народів чи слабких і струхлявлених прикордонних держав на Заході. При зіткненні ж із передовими країнами Європи доблесне царське воїнство завжди виявлялося неспроможним» [63].

Так чи інакше, ліквідація національних частин засвідчувала нерівноправність українців й інших «нацменів» з росіянами, чия мова стала мовою Червоної армії (винятки з політичних причин були зроблені під час Зимової війни 1939–40 років для номінально фінського (реально – карельсько-російського) корпусу, у 1940–41 роках для естонського, литовського та латвійського корпусів, з 1942

року – для новосформованих латиської й литовської дивізії й естонського корпусу, у 1941 році – для польської дивізії у складі Червоної армії, формування якої почалося ще до війни з Німеччиною, у 1944–46 роках – для тувинського кавалерійського полку). Спроби Микити Хрущова відродити українські формування у 1942–43 роках були відкинуті Сталінім. У 1944 році Хрущов домігся створення наркомату оборони УРСР і призначення наркомом генерал-лейтенанта Василя Герасименка; останній розробив проект розгортання української Червоної армії, яка би включала всі роди військ і генштаб, але йому «наполегливо рекомендували» обмежитися лише однією-двома ротами почесного караулу [14, с. 34].

Якщо мова зайшла про воєнні часи, то не можна не згадати про те, що у Сталіна було Совінформбюро, чия «правда» найчастіше була грандіознішою за геббельсівський аналог. У 1945 та 1946 роках Совінформбюро стало об'єктом перевірки присланих Сталінім комісій. Перша комісія знайшла «єврейське засилля», вказавши додатково, що багато які журналісти-євреї друкуються під російськими псевдонімами. Друга комісія констатувала «неприпустиму концентрацію євреїв», – мовляв, звідси всі лиха. Насправді впродовж усієї війни куратором Совінформбюро з моменту його створення 24 червня 1941 року був корінний русак, кандидат у члени політбюро ЦК ВКП(б) Олександр Щербаков. Саме він виграв змагання у «правильній правді» з Геббельсом. Але мова у нас не про те. Якби не ці комісії і не широко проявлений уже під час війни та зразу по її закінченні державний антисемітизм сталінського режиму, не було б даних про етнічний склад цієї установи. А так ми його маємо. Отже: у червні 1946 року з 154 працівників Совінформбюро 135 були росіянами та євреями. Українців там було не більше десятка [25, с. 363], тоді як у відповідності до складу населення СРСР їх мало би бути не менше однієї п'ятої. З одного боку, це добре, що українці фактично непричетні до того потоку брутальної і брехливої пропаганди, що лився з цього відомства, з іншого боку, цифри засвідчують статус українців в СРСР як народу ненадійного та другорядного.

Не менш красномовні й інші цифри цього періоду. 1944 рік. Літературний інститут при Союзі письменників СРСР. Національ-

ний склад – росіяни 76 осіб (67%), українців – четверо. 1945 рік. Державне видавництво іноземної літератури. На момент смерті Сталіна – 168 росіян, 4 українця [25, с. 302]. 1946 рік. Газета «Известия» – офіційний урядовий орган. Зі 184 працівників редакції 144 росіян, 5 українців [25, с. 266].

Те саме засвідчують й статистичні дані щодо інших мас-медіа. От, скажімо, Moscow News – московська англомовна газета. 1948 року зав. відділом пропаганди й агітації ЦК Дмитрій Шепілов, який мав репутацію «партійного інтелігента», рекомендував закрити її, мотивуючи це «небажаним» національним складом редакції, в якому абсолютну більшість становили євреї. Але що цікаво, з 28 працівників редакції невідомо, чи хоч хтось був українцем. Невже українці не здатні розмовляти, читати і писати англійською? А в журналі «Новое время», який, виходив російською, англійською, французькою та німецькою мовами, з 43 працівників українець був лише один [25, с. 329]. У березні 1949 року налічувалося 138 працівників центрального апарату газети «Правда», з них 107 росіян, 6 українців. [25, с. 524]. А ось дані 1950 року. Розпал боротьби з «безрідними космополітами», яких «вичистили» вже звідусіль, звідки змогли. Результат: у київському апараті республіканської філії ТАСС, що звався РАТАУ, вони заміщені етнічними росіянами, а українці становили там абсолютну меншість [25, с. 534].

Тепер перейдімо до науки. По війні у ній – як академічній, так й у вишах – розгорнулося кілька хвиль «чистки» – «космополітів», «націоналістів» і просто «ненадійних осіб». Звичайно, навряд чи це напряду пов'язано з результатами цієї чистки, але факт красномовний: у 1948 році у вишах СРСР була майже тисяча кафедр суспільних наук. Українців там було: серед викладачів філософії – 13,6%, політекономії – 7,3%, історії СРСР – 11%, марксизму-ленінізму – 10,5%. Загалом серед викладачів кафедр суспільних наук українців тоді було тільки 10,2% [25, с. 565]. Утім, може це і добре – не вони замакітрювали студентські голови розповідями про «геній товариша Сталіна – корифея всіх наук». А ось дані по двох знаних вишах всесоюзного значення. У Московському юридичному інституті у 1949 році було 2213 студентів й аспірантів, серед них лише 55 українців (а от росіян 1685) [25, с. 579]. А серед 142 викладачів

– «аж» двоє українців. А серед студентів Московської консерваторії у грудні 1950 року було 67,2% росіян, 15,0% євреїв, 5,3% вірмен, 6,3% представників інших етносів [25, с. 550]. І хто там щось казав про українців як «співочу націю»? Ба більше: в Одесі того ж року з 263 студентів консерваторії українців було тільки 40. А серед викладачів усіх вишів міста українців виявилася тільки чверть. І знов-таки, не думайте, що більшість становили євреї, зовсім ні [25, с. 535], вони теж були «ненадійними». Отож зовсім не випадково у державному симфонічному оркестрі ССРСР у 1952 році було тільки 4% українців. За 1951–52 роки туди за конкурсом не потрапив жоден українець, брали виключно етнічних росіян [25, с. 552].

Ну, а у царині фізики взагалі коїлися дивні дива. Бо ж українці, виявляється, були нездатні ще й до цієї науки. Справді-бо: станом на 1 жовтня 1948 року серед наукових працівників у царині фізики в ССРСР українців було до 3% (росіян 70%), серед аспірантів-фізиків – до 8% [25, с. 606].

Нарешті, існував такий дуже специфічний науковий заклад, як лабораторія при мавзолеї Леніна, що займалася передусім збереженням тіла «вождя великого Жовтня». У січні 1953 року, в розпал антисемітської кампанії (справи «безрідних космополітів», «лікарів-убивць» тощо), склад лабораторії був радикально оновлений, там не залишилося жодного єврея. А хто ж виявився гідним допуску до тіла вождя? Із 96 працівників лабораторії було: росіян 91, українців – 2, мордвинів – 2, білорусів – 1 [25, с. 600]. Просто цирк, наочний доказ «рівності націй», у «союзі непорушному», чи не так?

До речі, про цирк. Серед 87 директорів, головних режисерів і головних адміністраторів цирків по всьому ССРСР, включно з УРСР, у ті часи тільки 4 виявилися українцями [25, с. 550]. Як бачимо, українці були нездатними не лише до фізики чи до співу, а й до циркового мистецтва.

І нарешті, повернімося до вищих партійних органів. Із 118 членів політбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) – КПСС за всю історію його існування, українцями за походженням були тільки 12, і то троє з них (Ворошилов, Гречко, Кириленко) писалися офіційно «росіянами». Теж красномовні цифри.

Звичайно, саме по собі етнічне походження тієї чи іншої особистості мало про що говорить. Бо ж, скажімо, у Києві провідними борцями з усім справді українським (крім борщу, сала і галушок) в останнє десятиліття існування Російської імперії були персонажі з прізвищами, які закінчувалися на «-ко» і з родоводом від славетних представників козацької старшини. А очільником Українського клубу в Державній думі Росії тих же часів був барон Федір Штейнгель (він же Теодор фон Штайнгайл), в майбутньому – один із міністрів УНР і провідних дипломатів. Проте коли йдеться про великі маси людей, про однакові тенденції в тому, що стосується різних категорій населення ССРСР, то цифри, які засвідчують етнічне походження цих людей, стають значущими. Бо ж якби українці належали до числа, образно кажучи, «білих господарів», вони у структурах сталінської доби мусили би становити приблизно п'яту частину, а то й більше.

Відтак наведені вище цифри і пов'язані з ними факти засвідчують, що українці не були «конструкторами» ССРСР, а влада в радянській Україні не була ніколи українською. Я дозволю собі знову процитувати прихильника «світової революції» та сталінського противника Троцького, який знав національні проблеми в ССРСР не з чужих слів: «На ділі бюрократія перетворила Советський Союз на нову тюрму народів... Мова різних національностей є не органом їхнього самостійного розвитку, а органом бюрократичного командування над ними. Уряди національних республік призначаються, зрозуміло, Москвою, точніше сказати, Сталінім» [50]. І ще одна його репліка, про практичні результати періоду українізації: «Мало змінився національний склад бюрократії» [63]. Тобто вже у 1930-х облудна машкара «інтернаціоналізму» приховувала оновлену Російську імперію, де УСРР/УРСР перетворилася з протекторату Кремля (якою вона була у 1920-х, виборовши певну автономію) на безправну колонію, де незначна частина тубільців (добрана за ознакою лояльності, а не хисту) мала певні можливості фахового і кар'єрного росту, натомість основна тубільна маса задовольнялася служінням колоніальній владі на нижчих щаблях суспільної драбини. Що ж стосується нікчемного представництва етнічних українців у керівних структурах партії більшовиків й органах пропа-



ганди, то це засвідчує, що українці як такі не стояли біля реальних витоків ССРСР (хоча б тому, що їх не було в політбюро) і не брали участі у керуванні ним у період 1920–50-х років.

#### *2.4. Окупаційний режим чи колоніальна політика?*

Утім, існує й інший вимір проблематики, як на мене, можливо, не менш важливий. Деякі українські дослідники, наголошуючи на несамостійному статусі Радянської України, справедливо акцентують увагу на агресивній сутності більшовизму, на імперській політиці, яку проводила «зоресяйна Москва» під запоною гасел Комінтерну чи без неї, але водночас ведуть мову, якщо лако-нічно, не про «колонію Україну», а про «окуповану Україну». Мовляв, Україна після розпаду Російської й Австро-Угорської імперій, була окупована передусім більшовицькою Росією, частково другою Річчю Посполитою, частково Королівством Румунія, частково гортистською Угорщиною, під час Другої світової війни до числа окупантів долучилася нацистська Німеччина, а далі майже українські землі було об'єднані в рамках ССРСР, але з дотриманням окупаційного режиму, в засадничих рисах схожого на те, що було у державах Балтії, які втратили незалежність у 1940 році. Інший варіант «окупаційної парадигми» зводиться до того, що, мовляв, у 1939–40 і потім з 1944 року окупованою була Західна Україна, і ця окупація тривала аж до падіння ССРСР; натомість питання про колоніальний стан як західних, так і центральних, східних чи південних українських земель адепти цієї точки зору здебільшого воліють обходити увагою.

Автор цього тексту не раз коротко окреслював своє розуміння змін статусу підросійської України, яка стала радянською, під егідою більшовиків: від окупації (з перервами від кінця 1917-го до другої половини 1921-го) до протекторату (друга половина 1921-го – початок 1930-х) і до колонії, яка після набуття сили «сталінською Конституцією» остаточно втратила навіть формальні ознаки державності (наркомати, аналоги яких не існували на всесоюзному рівні, власні нагороди, українізовані територіальні військові формування тощо). Спроба повернення до статусу чогось на кшталт самоврядного протекторату була здійснена в часи хрущовської «від-

лиги», а особливо за очолювання ЦК КПУ Петром Шелестом (загалом кінець 1950-х – початок 1972-го). Далі, аж до «пізньої» перебудови, УРСР, на мою думку, була знову перетворена на колонію – з усіма наслідками, які звідси випливають, аж до Чорнобильської катастрофи. Звісно, всі ці поняття є певними абстракціями; так, окупація поєднувалася з колоніальним визиском, а статус протекторату чи то «європейського бантустану» (за всієї умовності цього терміну) багато в чому поєднувався зі статусом «колонії європейського типу». Західна Україна мала свою істотну специфіку, про яку дещо пізніше. Але, видається, такий поняттєвий ряд відображає головні виміри становища радянської України в кожен історичний період.

Як на мене, не можна заперечити те, що в 1917–21 роках більшовики чотири рази окупували Східну і Південну Україну. Власне, їхні діячі поміж собою використовували цей термін або ж слово «завоювання». Справді: досить хоча би побіжно оцінити етнічний склад більшовицьких організацій на теренах України, тим більше, їхнього керівництва та чекістського корпусу, щоб зробити такий висновок. Московський історик Борис Соколов пише: «В період громадянської війни у Всеукраїнській ЧК українця треба було шукати вдень і вночі. На початку липня 1920 року Дзержинський скаржився Леніну: «Величезна перешкода в боротьбі – відсутність чекістів-українців». Переважали росіяни, потім євреї і латиші. У особливих же загонах, які підпорядковувались ВУЧК, було чимало інтернаціоналістів – угорців, австрійців і китайців» [57]. Та й результат виборів по українських губерніях до Всеросійських Установчих зборів наприкінці 1917-го засвідчує це – на загал лише близько 10% голосів було подано за партію більшовиків, а водночас – значно більші результати в армійських гарнізонах, якщо вони враховувалися окремо. Так, на Київщині більшовики здобули 4% голосів, а у Київському гарнізоні – 37% [58, с. 289]. Це не дивно, зважаючи на те, що то були гарнізони армії Російської держави. Не дивно й те, що поміж більшовиків було й певне число українців (дехто вважає це ознакою українського характеру більшовицького режиму); але ж хіба те, що у 1940 році німецькому війську допомогли захопити Норвегію місцеві нацисти на чолі з Відкуном Квіслінгом, за що ос-

таний одержав посаду міністра-президента, заперечує факт окупації Норвегії Німеччиною?

Одним із найважливіших чинників, який відрізняв більшовицьку політику окупації та колонізації від визнання ними певної автономії чи самоврядності радянської України, була українізація: «перша», 1920-х, і «друга» – 1960-х. Станіслав Кульчицький вважає, «Політику коренізації (місцевим варіантом якої була «перша» українізація – С.Г.), яка в масштабах країни стала офіційною тільки у 1923 р., в Україні було запроваджено з осені 1919 року» [28]. Моя точка зору полягає в тому, що, навпаки, улітку 1919 року була знищена більшість елементів бодай позірної українізації, які більшовики запровадили було наприкінці 1918-го. І до цього всі директиви йшли з Москви, а на чолі «уряду», КП(б)У та ВУЧК не стояли етнічні українці. Але влітку 1919-го це «зовнішнє управління» було формалізоване: офіційно утворювався воєнно-політичний союз РСФФР й УСРР; п'ять ключових наркоматів – військових справ, народного господарства, залізниць, фінансів та праці, проголошувалися «спільними», тобто напряду керувалися Кремлем. У грудні 1920-го до них додалося ще два наркомати: зовнішньої торгівлі та пошт і телеграфу. Разом із тим були ліквідовані т. зв. «українські дивізії» у складі Червоної армії, їх переформатували на звичайні стрілецькі та кінні з'єднання з загальною нумерацією (крім хіба що Червоного козацтва Віталія Примакова). Так, на основі 1-ї Української дивізії Щорса була створена 44-а дивізія; розформовані були як 1, 2 і 3 Українські советські армії, так й Український фронт (управління фронту стало основою для формування 12-ї армії Західного фронту, до якої увійшли війська зі складу 1 і 3 Українських армій, а 2 Українська армія перетворилася на 14 армію Південного фронту).

Годі й казати, що всі номінально українські військові з'єднання й об'єднання як утворювалися, так і скасовувалися за директивами з Москви. Ба більше: була проведена «зачистка» українців, які очолювали ці формування. Ось що писав згодом командир Червоного козацтва Віталій Примаков: «Дивізії були організовані по типу російських штабів... «Самостійні» командири полків були усунуті або розстріляні» [44, с 23]. Зауважу, що зацілілі командири-

українці, за винятком тих, хто воював у Першій кінній армії, майже всі були знищені у 1937–38 роках, включно з комкором Примаковим.

Реально ж українізація, на мою думку, справді розпочалася до 1923 року – разом із НЕПом (в УСРР його запровадили з осені 1921-го, на півроку пізніше, ніж у Росії, щоби «викичати» якомога більше збіжжя та інших ресурсів). Початок НЕПу означав і вимушену легалізацію та відродження українського кооперативного руху; не випадково більшовицький діяч Дмитро Мануїльський писав: «Специфіка українських умов починається там, де мова йде про справжню українську кооперацію», так охарактеризувавши останню: «національний український трест, що є зараз на Україні, державою у державі» [67, с. 61]. Справді, українська кооперація була надзвичайно потужною, вона мала мільйони членів, власні виробництва і видавництва, фінансові установи; разом із тим, як пізніше писав Сталін, вона була «засмічена» націоналістами. Проте більшовики змушені були йти на поступки українській масі, надаючи чимало прав УСРР, аж до права мати власний орден Трудового Червоного прапора (це теж 1921-й), скасоване (як і всі інші права) під час Голодомору. Саме тоді щось на кшталт «московського протекторату» – УСРР – перетворюється на колонію. Тож маємо трансформації з окупованої території на протекторат, а з нього – на колонію. Звичайно, всі ці поняття є певними абстракціями; так, окупація поєднувалася з колоніальним визиском, а статус «протекторату» (за всієї умовності цього терміну) з початком колективізації та індустріалізації став швидко розмиватися. Проте, як на мене, ці поняття відображають головний вимір становища радянської України в даний історичний період.

Західна Україна (за всієї своєї неоднорідності, адже цим поняттям зазвичай охоплюють Галичину, Закарпаття, Буковину та Волинь) також являла собою об'єкт советсько-російської колоніальної політики, проте мейнстрімом така політика стала – замінивши собою методи суто окупаційні, насаджувані перед цим, – лише в 1953 році. Адже після смерті Сталіна частина советського керівництва почала шукати шляхи виходу з тієї кризової ситуації, в якій – попри позірні «успіхи» – опинився СРСР. Найбільшим реформатором у той час виявився «луб'янський маршал» Лаврентій Берія, який у

силу свого статусу мав найбільше об'єктивної інформації про реальний стан справ, а внаслідок керівництва «атомним» і «водневим» проектами не міг не дійти висновку про істотне відставання «найпередовішої у світі науки» від науки світової (попри окремі прориви) та про подальшу неможливість успішного розвитку імперії на чинній техніко-технологічній базі. З ініціативи Берії були припинені «справа лікарів-убивць» і пов'язаний із нею антисемітський шабаш; істотно скоротилося число в'язнів ГУЛАГу, здобули волю деякі знакові особи; почали закриватися «шарашки» й безглузді як в економічному, так і військово-стратегічному плані «великі будови комунізму», як-от приполярна залізниця від Обі до Єнісею й далі, аж до Тихого океану, чи підводний тунель між материком і Сахаліном [56]. Звернув свою увагу «цинічний антикомуніст» Берія, який був тоді першим заступником голови Совета міністрів СРСР й очільником МВС, і на проблеми національної політики, особливо на приєднаних у 1939–45 роках до СРСР державах і землях.

Відтак 26 травня 1953 року з ініціативи першого заступника голови уряду СРСР і члена найвищого партійного керівництва Берії й на основі підготовлених ним документів були ухвалені дві постанови президії (так тоді звалося політбюро) ЦК КПСС: про становище в Литовській ССР і про становище на Західній Україні.

У першій постанові йшлося про «грубе спотворення партійним і советським керівництвом Литви ленінсько-сталінської національної політики», що полягало не в останню чергу в призначенні нелитовських кадрів на керівні посади. Зокрема, «у Вільнюському обкомі з 16 завідуючих відділами та секторами всього 3 литовця, в апараті Каунаського міськкому з 8 завідувачів відділами литовець тільки один... В апараті кол. Міністерства державної безпеки Литовської ССР серед 17 начальників відділів був лише один литовець, з 87 начальників райвідділів МДБ литовців налічувалося всього 9 осіб, а з 85 начальників райвідділів міліції – всього 10 литовців. Навіть в складі керівних господарських працівників литовці становлять меншість. Так, з 92 директорів радгоспів литовців тільки 27, з 132 директорів МТС тільки 53 литовця». Ба більше: в постанові фактично визнано окупаційний характер советської влади у Литві: «Тільки серйозними помилками і слабкістю керівництва ЦК

КП Литви і Совміну Литовської ССР можна пояснити те, що буржуазно-націоналістичне підпілля не лише не ліквідоване досі, але і зуміло пустити глибоке коріння і навіть створити собі деяку опору в надрах самого населення. Основною помилкою в цій області слід визнати те, що партійне і советське керівництво Литви фактично передоручило важливу справу ліквідації буржуазно-націоналістичного підпілля органам державної безпеки, а ті, в свою чергу, в основному звели цю справу до масових репресій і чекістсько-військових операцій, що зачіпають широкі верстви населення... Замість належного розгортання антирелігійної пропаганди і широкого роз'яснення масам шкоди католицької церкви, яка спрямовується реакційним Ватиканом, головна увага була звернута на застосування репресій до католицького духовенства, що ще більше підігрівало невдоволення населення заходами Советської влади» [42].

Звісно, насправді це було не «викривлення національної політики», а її пряме втілення. Винними, як завжди, Москва зробила «стрілочників», а разом із тим дала недвозначну директиву рішуче змінити політичні методи: якнайширше залучати «тубільні» кадри на керівні посади, різко зменшити обсяги репресій і дати литовцям змогу відчувати себе господарями хоча би в деяких сферах (що зовсім не означало, наче вони справді стануть господарями Литви).

Не менш радикальний характер мала постанова по Західній Україні. В ній, зокрема, стверджувалося: «У керівному партійно-советському активі кадри працівників із західних українців становлять незначну частину, а майже всі керівні пости в партійних і советських органах зайняті працівниками, відрядженими зі східних областей УРСР та з інших республік Советського Союзу... Особливо болісно сприймається населенням Західної України огульна недовіра до місцевих кадрів з числа інтелігенції... З 1718 професорів і викладачів 12 вищих навчальних закладів міста Львова до числа західноукраїнської інтелігенції належать тільки 320 осіб, у складі директорів цих навчальних закладів немає жодного уродженця Західної України, а в числі 25 заступників директорів тільки один є західним українцем. Потрібно визнати ненормальним явищем викладання переважної більшості дисциплін у вищих навчальних закладах Західної України російською мовою... Такий стан справ у

західних областях України дає підстави для підривної роботи воєнних органів Радянської влади, особливо буржуазно-націоналістичного підпілля... ЦК КП України й обкоми партії західних областей досі не можуть врахувати, що боротьбу з націоналістичним підпіллям не можна вести лише шляхом масових репресій і чекістсько-військових операцій, що безглузде застосування репресій лише викликає невдоволення населення і завдає шкоди справі боротьби з буржуазними націоналістами». Крім того, був визнаний ненормальним суто окупаційний визиск сільського населення: «Визнати за необхідне, з метою подальшого зміцнення колгоспів, розвитку їхнього громадського господарства і підвищення матеріального добробуту колгоспного селянства західних областей УРСР, провести зниження норм за державними поставками сільськогосподарських продуктів й обов'язкових грошових платежів, передусім для колгоспів гірських і передгірних районів» [43].

Головним винуватцем усього цього був визнаний перший секретар ЦК КПУ, відкритий українофоб й антисеміт Мельников. За тиждень на пленумі ЦК КПУ (на який були запрошені – нечуваний досі випадок – «комуністи – знані представники місцевої інтелігенції м. Львова, західних областей України та м. Києва») його усунули з посади, яку обійняв (уперше) етнічний українець Кириченко, при цьому «доповідь і більшість виступів (21 з 30) були на українській мові» [19].

Схожі трансформації були здійснені тоді й у Латвії та Естонії, частково – у Західній Білорусі. Щоправда, після усунення «кривавого прагматика» Берія відбувся деякий відквіт у цьому, «коренізація-2» так і не розгорнулася, проте головне сталося: окупаційна політика була замінена на колоніальну, коли до участі в економічному, політичному та культурному житті залучаються куди більші маси населення, ніж за умов окупації (на позірному рівні – всі жителі, проте реально до владних важелів причетні тільки переселенці з метрополії й «асимільовані» тубільці, у російському й радянському випадках – «обрусілі іногородці», як їх називав Ленін). У Литві колоніальна політика мала, втім, мінімальні успіхи, що і далось взнаки вже наприкінці 1980-х, коли постав «Саюдис». А от на Західній Україні успіх цей був куди більшим. Згадаймо лише, як в останні десяти-

тиліття місцеві жителі на Волині нищать рідний край, по-варварському добуваючи бурштин, а в Карпатах зводять ліс. Це – типове ставлення населення колонії до своїх багатств після відходу колоніальної адміністрації (не всього, звісно, проте більшої або значної його частини). Литовці так не чинять. Чому? Очевидно, два десятиліття існування незалежної держави, які передували советській окупації, заклали міцніший фундамент національної самосвідомості, ніж піврічне існування ЗУНР чи дворічне – з перервами – існування УНР.

Загалом же оцінка всього періоду існування комуністичної системи на землях чи то всієї України, чи то лише Західної як окупаційного видається істотним спрощенням, небезпечним і в науковому, й особливо у практичному сенсі. Бо ж деколонізація – процес незрівнянно складніший і триваліший, ніж звільнення від окупації та подолання її наслідків.

У цьому контексті більшовицька війна проти України (хто б не був об'єктом цієї війни – Центральна Рада, гетьман Скоропадський чи отаманські «республіки») являла собою не що інше, як війну з приборкання норовливої, але стратегічно вкрай важливої для існування метрополії колонії (згадаймо, скільки разів Ленін, Сталін і Троцький говорили про крайню важливість для «російського пролетаріату» і «світової революції» українських хлібу, металу та вугілля). Тобто – властиво колоніальну війну за ресурси під червоними прапорами «пролетарського інтернаціоналізму». А де така війна, там й окупація, там і «дружні» тубільці, там і – в більшості випадків – маріонеткова держава чи «самоврядна», «автономна» область імперії під повним контролем метрополії, але з декоративними тубільними ознаками.

Утім, у 1920-х роках більшовикам, які ставили на меті світову революцію та Всесвітню Республіку Советів зі столицею у Москві, довелося відступити. Режим окупації був замінений на режим існування Радянської України в статусі більш-менш автономного протекторату. Наслідком стали бурхливі процеси національної модернізації в усіх сферах. Успіх цих процесів – поряд з трансформацією геополітичного курсу Кремля з «підштовхування світової революції» на «революцію ззовні» у Європі й Азії, а далі по всьому



світу, спонукало Москву змінити політику – і в економіці (згорання НЕПу та колективізація), і в культурі, і в інших сферах. Отож із початку 1930-х фактом стає советська колонізація, і не лише України, – період, особливості й етапи якого потребують особливої дослідницької уваги. Що ж стосується окупації, то це поняття після 1921 року науково коректно застосовувати, як на мене, щодо періоду 1939–1953 років на Західній Україні. Далі й там окупаційний режим замінюється на політику колонізації – ясна річ, зі своєю специфікою. По тому була й спроба повернення від колоніального статусу колонії до статусу самоврядного протекторату – у 1960-х, внаслідок процесів «відлиги», – яку замінила нова, агресивна колонізаційна політика Москви.

Іншими словами, політика російських більшовиків щодо України в певні моменти ґрунтувалася на відвертій силовій окупації, але її основою було ставлення до українських земель як до стратегічно важливої колонії імперії, якими б гаслами таке ставлення не маскувалося. А колоніальна спадщина, її наслідки в постколоніальний період – це куди більш складна, суперечлива та важча до подолання сума проблем, аніж наслідки окупації. Приклад держав Балтії, де колоніальні політичні технології у «жорстких» чи вимушено «м'яких» формах діяли менше 35 років, це наочно засвідчує – їм об'єктивно було відчутно легше, ніж Україні, стати на шлях «нормального» розвитку, попри куди менші людські й природні ресурси. Проте і за таких обставин розбудова ефективної Української держави та подальша модернізація нації є об'єктивними викликами доби. Відтак маємо ще одну причину для того, щоб максимально точно, без спрощень, діагностувати українську ситуацію.

### ***3. Постколоніальні студії: український внесок***

Перед українськими дослідниками, які працюють у царині постколоніальних студій, неминуче рано чи пізно, у тій чи іншій формі постає питання: до якої міри усталені західні методології таких студій «працюють» на вітчизняному ґрунті? І чи взагалі працюють? Ба більше: часом з'являються сумніви в тому, що Україна в минулому мала колоніальний статус, а нині є постколоніальною

державою. Тим більше, що до таких заперечень вдається ціла низка не лише колишніх викладачів наукового комунізму, а й постмодерних авторів.

Відтак доводиться звертатися до проблематики колоніалізму й деколонізації з тим, щоб зробити зазначені вище питання предметом критичного розмислу з метою доповнення та переконострування традиційних сучасних західних методологій призабутою в самій Україні, проте актуальною спадщиною ряду вітчизняних мислителів кінця XIX–першої третини XIX століття.

Передусім варто зазначати, що така ситуація з використанням набутку західних постколоніальних студій і західного розуміння колоніалізму не випадкова. Одним із перших українських дослідників, хто звернувся до цієї проблематики, був Микола Рябчук. На основі немалого власного досвіду він, зокрема, зазначав: «Західні постколоніальні студії сформувались на базі вивчення традиційних “заокеанських” імперій та їхньої актуальної спадщини. Вони мають дуже істотний, а подеколи й ключовий расовий компонент, який неможливо безпосередньо перенести на українсько-російські стосунки» [51]. Хоча й не всі: сам же Рябчук чимало пише про дослідження креольського націоналізму Бенедиктом Андерсоном [79], які, до речі, наразі вважаються класичними, і використовує його концептуальні підходи для описання українських реалій. Проте в загальних рисах це твердження Рябчука справедливе: щодо України ані російський колоніалізм, ані тим більше польський чи румунський не мали, принаймні, в явному вигляді расового компоненту (хоча в останні роки цей, до того латентний, компонент яскраво виявляє себе в російській публіцистиці і навіть у заявах деяких офіційних осіб).

А водночас істотно спрощує, ба, примітивізує проблематику об’єктивних викликів (пост)колоніалізму інша теза Рябчука, який, схоже, вирішив усе ж «вписати» в модні західні течії: «Україна, однак, принципово відрізняється від колонізованих країн Азії, Африки та Америки тим, що відмінність між панівною й підлеглою групою мала тут мовно-культурний, а не расовий характер. Чорною шкірою для українців завжди була їхня “рабська”, “колгоспна” мова”» [52, с. 11].

Але ж головна «відмінність між панівною і підлеглою групою» майже у всій Латинській Америці на початку XIX століття мала не расовий і не мовно-культурний характер; ішлося про апріорі різний статус прибульців з Іспанії у першому поколінні та народжених у колоніях креолів. У Французькій Африці, особливо у XX столітті, така відмінність теж мала не расовий, а радше статусно-культурний характер, оскільки чорношкірі піддані Франції могли – за умови здобуття освіти та культурної інтеграції – робити кар'єру як повноправні громадяни. Про японські колонії вже йшлося раніше. Нарешті, у XX століття Європа увійшла в ситуації, коли декілька імперій мали т. зв. «колонії європейського типу». Німеччина, Росія та – зважаючи на її специфіку – Оттоманська Порта мали такі колонії. Навіть якщо брати до уваги тільки країни, які або мали в минулому державність, або відновили її, але тільки на частині території, то й у такому разі список виявиться чималим. На польських територіях, розділених між Німеччиною та Росією, проводилася активна колонізаційна політика, яка включала в себе низку чинників, від заселення їх вихідцями з метрополій до асиміляції («чорною шкірою» для поляків була не тільки мова, а й менталітет і – в межах Російської імперії – релігія). Крім того, колоніями Росії були Фінляндія (спершу самоврядна, але потім її права були порушені) та Литва. Під колоніальним пануванням Оттоманської Порти перебували частини грецької, болгарської, сербської тощо території. Власне, й Ірландія, яка з 1870 року безуспішно домагалася самоврядування (гомрулу), також була «колонією європейського типу», коли її жителі мали особисті громадянські права, проте не могли їх реалізувати, не здобувши навіть не незалежність, а автономію.

Іншими словами, чи то в силу недостатньої освіченості, чи то надмірної політкоректності дослідників феномен «колоній європейського типу», попри свою поширеність іще століття тому, залишається поза дискурсним полем. Скажімо, англomовна Вікіпедія в якості прикладів колоній модерного часу наводить виключно території та країни Азії, Африки, Америки тощо, і зовсім не згадує колоніальні володіння тих чи інших імперій у Європі, цим самим входячи у суперечність із окресленою в ній самій концепцією, де сказано: «На відміну від маріонеткової держави або держави-сателіта,

колонія не має незалежного міжнародного представництва, і її адміністрація верхнього рівня перебуває під прямим контролем метрополії» [81]. Ба більше: ця Вікіпедія, згадуючи колишні колонії Росії, не забуває Аляску, Форт Росс (Каліфорнія), Форт Єлизавети (Гавайї), Сагалло (Африканський Ріг), але навіть не згадує «класичні» російські колонії в Азії, ґрунтовані на расовому принципі [80]. І взагалі: чому Аляска, загарбана Російською імперією у XVIII столітті, – це колонія, а сусідня Чукотка, по-насильницькому приєднана внаслідок збройного опору чукчів лише в першій третині XIX століття, – це не колонія?

Натомість сто років тому факт наявності «колоній європейського типу» не викликав спротиву в наукових колах, в тому числі й серед українських мислителів, переважно з лівого політичного табору. Проте ще до цього ідеї набуття модерною українською нацією державного статусу в тій чи іншій формі висувалися низкою політичних діячів і мислителів. Так, у 1870-ті Сергій Подолинський, кореспондент, а водночас й ідейний опонент Маркса з низки економічних проблем, писав, протиставляючи свою позицію позиції ряду російських соціалістів: «Питання про національність українофілами розв'язується так само, як і західними соціалістами, тобто що національність являє собою дуже зручне групування для економічного самоуправління тепер, і, ймовірно, буде являти доти, доки будуть відмінності у мові та інші національні особливості» [39, с. 243]. Антиімперська ідеологія пронизує програмні документи організації «Народна воля», у виконкомі якої провідну роль грали соціалісти-українці. У цих програмних документах мова йшла не лише про ліквідацію самодержавства й перехід до парламентської форми правління, а і про трансформацію імперії на федеративний Загальноруський союз з семи держав із правом унезалежнення тих націй, які цього прагнуть. На судовому процесі після вбивства імператора Александра II фактичний лідер «Народної волі», недавній «молодогромадівець» Андрій Желябов наголошував: «Ми – державники, не анархісти... Ми визнаємо, що уряд завжди буде, що державність неминуче мусить існувати, оскільки існуватимуть спільні інтереси... Ми стоїмо за принцип федерального устрою держави» [21]. А у приватному спілкуванні Желябов прямо називав

свою та своїх однодумців мету: знищення імперії. Власне, цю позицію у 1870-х роках обстоював ряд «молодих» Громад, у статутах яких йшлося про «самостійне політичне існування» України з «виборним народним правлінням».

Перехід від політичних декларацій до наукового обґрунтування ідеї соборності й незалежності України здійснив галицький соціаліст Юліан Бачинський. У виданій 1895 року книзі «Україна Irredenta» («Україна уярмлена») [4] він на підставі вивчення соціально-економічного розвитку Європи загалом та українських земель Галичини і Наддніпрянщини окреслив об'єктивну потребу подолання уярмленого стану та створення Української самостійної соборної держави. На його думку, соціально-економічний розвиток як Галичини, так і Наддніпрянщини відбувався надзвичайно сповільнено, у деформованому вигляді, з великим відставанням від провідних європейських держав, що спричиняло зубожіння й страждання селянства та пролетаріату. Головна причина цього – те місце, яке об'єктивно посідали українські землі в імперіях Габсбургів і Романових. Йшлося про фактичний колоніальний статус з усіма його наслідками, в тому числі – масовою еміграцією представників трудових класів у пошуках кращої долі, що, у свою чергу, з кожним роком дедалі більше унеможлиблювало у майбутньому нормальний економічний розвиток України, оскільки вона втрачала свої найкращі трудові ресурси. Бачинський підкреслював, що у Європі нормальний економічний розвиток відбувався через створення національних держав, в яких буржуазія здобувала якнайкращі умови для розвитку своєї справи, оскільки власна держава забезпечувала «своїй» буржуазії всі потрібні їй заходи протекції. «Буржуазія, національна ідея і національна держава – се вплив економічної еволюції, дитина капіталістичної продукції» [4, с.71]. Наприкінці XIX століття українська буржуазія не витримувала конкуренції з австрійською і польською, у випадку Австро-Угорщини, і російською і знов-таки польською, у випадку Російської імперії. Потенційно всі українські землі становлять економічну цілісність, стверджував Бачинський, а «єдності економічній мусить відповідати єдність політична» [4, с.146]. Задля цього на Галичині українські національні змагання потрібно було перевести з культур-

ницької у політичну площину, а на Наддніпрянщині інтелігенція мусила працювати над піднесенням національного духу. «Попри боротьбу з російським абсолютизмом, потреба вже тепер почати тій малій горстці свідомих уже Українців будити серед української суспільності в Росії, наскільки се лише можливо, і думки про політичну самостійність України» [4, с.162]. Не в останню чергу тому, що насувається загроза «можливої в найблизшій часі загально-європейської війни» [4, с. 88], наслідком якої стане розпад і Росії, і Австро-Угорщини внаслідок революцій, – і до цього слід бути якнайкраще підготовленими. При цьому «боротьба за політичну самостійність України не відноситься також виключно до Українців-народу, а взагалі, до всіх, що замешкують Україну, без огляду на те, чи се автохтон-Українець, чи кольтоніст: Великорос, Поляк, Жид чи Німець. Спільний інтерес з'українчить їх, змусить їх усіх стати українськими «патріотами» [4, с. 95]. Інакше кажучи, у книзі йдеться про формування модерної української національної спільноти на ґрунті не якоїсь особливої «крові» і не химерних марень теоретиків, а спільних практично-політичних дій різних класів пригнобленої країни.

Іван Франко того ж року опублікував присвячену ідеям книги Бачинського розвідку «Ukraina irredenta», критикуючи автора за «догматизм», але цінуючи її появу «як факт нашого політичного життя, як прояв національного почуття і національної свідомості». При цьому, писав Франко, «раз відчута буде – у кого з національних, у кого з економічних причин – потреба політичної самостійності України, то справа ця вийде на порядок денний політичного життя Європи і не зійде з нього, поки не осущиться» [68].

У 1900 році у брошурі «Самостійна Україна» наддніпрянський радикальний націоналіст Микола Міхновський заявив про цілковиту самодостатність української ідеї та її окремішність від ідеї загальноросійської (в тому числі і революційної), про необхідність здобуття Україною політичної незалежності та досягнення соборності у якнайшвидший час та про потребу формування нової української інтелектуальної еліти як лідера боротьби (коли треба, то й збройній) за державну незалежність. «Отже, коли справедливо, що кожна нація з огляду на міжнародні відносини хоче виливатись

у форму незалежної, самостійної держави; коли справедливо, що тільки держава одноплемінного національного змісту може дати своїм членам нічим не обмежану змогу всестороннього розвитку духового і осягнення найліпшого матеріального гаразду; коли справедливо, що пишній розцвіт індивідуальності можливий тільки в державі, для якої плекання індивідуальності є метою, – тоді стане зовсім зрозумілим, що державна самостійність є головна умова існування нації, а державна незалежність є національним ідеалом у сфері міжнаціональних відносин» [37], – наголошував Міхновський.

Концептуальне осмислення колоніального стану України, причин його з'яви та можливих шляхів подолання належить Лесі Українці і найповніше втілене в її історіософських драмах, дія в більшості яких розгортається в координатах екзистенційної опозиції «імперія-провінція». За словами Оксани Забужко, «як для інтелектуала колоніальної нації і творця загроженої культури, національна ідея необхідно мусила маркувати для Лесі Українки той, сказати б, пороговий рівень сприйняття і оцінок, котрим заміряються і по відношенню до котрого ієрархізуються всі смисложиттєві вартості індивіда» [22, с. 10]. Філософсько-мистецьке осмислення колоніальної проблематики велося поеткою на ґрунті європейсько-середземноморської Ойкумени, складовою якої була Україна, і висновки виявилися невтішними. «Українська культурна, а значить, ео ірсо, і життєва приреченість в межах імперського тіла була для Лесі Українки найнасущнішою екзистенційною проблемою» [22, с. 20], – зазначає Забужко.

Інструментом масового антиколоніального дискурсу стала у 1906–14 роках газета «Рада». До кола «радівців» належали Борис Грінченко, Олена Пчілка, Дмитро Дорошенко, Микола Вороний, Михайло Грушевський, Архип Тесленко, Софія та Олександр Русови, Володимир Самійленко, Левко Юркевич й інші. «В одній із передових статей редакція свої завдання сформулювала так: «Будучи одинокою щоденною газетою російської України, вважаємо корисніше... не зв'язувати себе програмою чи тактикою якоїсь однієї політичної партії, а старатися освітлювати і питання дня, і загальніші, більш принципіальні, питання українства з погляду різних

поступових партій. Ставлячи своїм ближчим завданням служити культурним, громадським і політичним інтересам України під Росією, газета наша zarazом буде старатися держати своїх читачів у крузі інтересів всеукраїнських». Відтак газета стала центром кристалізації структур громадянського суспільства на всіх землях, де мешкали українці, на її сторінках шліфувалася літературна мова, тут «обкатувалися» ідеї українського автономізму; «Рада» обстоювала права України згідно з Переяславською угодою, що означало побудову автономної держави (про незалежність на сторінках підцензурного видання мови бути не могло)» [12, с.16].

Якщо Юліан Бачинський доводив й обґрунтовував колоніальний статус України чинниками економічними, Іван Франко – національно-політичними, а Леся Українка – культурними й екзистенційними, то першими поєднати національне, політичне й економічне, як не парадоксально виглядатиме це для когось сьогодні, змогли українські націонал-комуністи у 1918–28 роках. Утім, для останніх усесвітня революція була інструментом, який дав би змогу здійснити національну модернізацію, «добудову» своєї нації з тим, щоб вона могла на рівних увійти в майбутню спільноту вільних народів. В Україні націонал-комуністи вважали, що становлення комуністичного ладу приведе до знищення як соціального, так і національного гноблення, що Україна й Росія мають стати рівноправними державами та що комунізм не потрібно уніфікувати за російським зразком і будувати за вказівками Москви. Така настанова була типовою для всіх різновидів націонал-комунізму у колоніальних країнах – від В'єтнаму до Грузії, від Абіссинії до Татарстану. В другій половині ХХ століття націонал-комунізм почав вироджуватися та в країнах, де він переміг, перетворився на один із різновидів тоталітаризму.

Натомість на ранніх етапах свого існування націонал-комунізм не лише в Україні мав радше авторитарний, ніж тоталітарний характер, був налаштований на співпрацю з «національними кадрами», нехай у минулому вони й були членами інших партій чи безпартійними фахівцями, допускав дискусії та певний плюралізм не лише в ідеологічній, а й у політичній сфері, хоча і в межах марксистських позицій (так, в УСРР до середини 1920-х існували три



комуністичні партії – КП(б)У як позірно автономна у той час складова партії російських більшовиків, паралельна Українська компартія і Єврейська Компартія). А головне – що він мав яскраво виражений антиколоніальний характер і намагався протидіяти російському як «білому», так і «червоному» імперіалізму й чорносотенству.

У 1917–20 роках у більшовицькому середовищі в Україні існували різні течії – відверто великодержавно-шовіністична (Ю. Пятаков, Є. Бош), примиренська великодержавницька, що обстоювала автономію України («катеринославці») та національно-комуністична (М. Скрипник, С. Мазлах, В. Шахрай). У 1919 році два члени РКП(б) – Сергій Мазлах і Василь Шахрай – видали книгу «До хвилі (Що діється на Україні і з Україною)», де зазначали, що індустріальний капіталізм перетворив східну Україну на розвинену російську колонію, а її мешканців – на сучасну націю. А водночас це підготувало ґрунт для незалежнення України; на їхню думку, український національно-визвольний рух був не вигадкою буржуазії, а одним із тих демократичних рухів (вони вжили у книзі епітети «антиімперіалістичний», «антикапіталістичний», «прогресивний»), що мали на меті створення національної держави. Автори рішуче наголосили: «Самостійність – се дійсний зміст українського руху» [33, с. 26], – і зазначили, що це не узбіччя політики, а її осердя:

«...Під примусом фактів, подій, логікою реального революційного національно-визвольного руху на Україні – обидві найбільш авторитетні організації України: Ц. Рада і Ц. В. Комітет Совітів прийшли до самостійности. Були різні наміри, різні точки погляду, різні бажання, різні філософічні, соціально-політичні, ідеологічні взагалі міркування – а результат, конечний пункт, у який уткнулися всі, був один: самостійність!» [33, с. 31]. Прямо говориться у книзі й про колоніальний характер взаємин України й Росії в економічному й політичному плані: «...Сі зв'язки і стосунки були аналогічні зв'язкам і стосункам між «метрополією» і «колонією». Не дурно ж література по національному питанні говорила про «анексію» Росією між другими країнами і України» [33, с. 38]. Звідси й висновок: нормальний розвиток України можливий тільки за подолання її колоніального стану, за «конституювання україн-

ським народом себе, незалежно від старих кордонів, яко націю, самостійний державно-політичний організм» [33, с. 33].

Утворена на початку 1920 року Українська комуністична партія у програмі зазначила, що «задачі національно-політичного визволення українського народу вирости на ґрунті потреб належного розвитку продукційних сил українського економічного організму ще за капіталістичного ладу, бо той розвій спинявся експлуатацією України з боку імперіялістичної Росії, вів в дальшій розгортанні суспільних взаємин до нечуваного поневолення і гніту українського народу» [45]. У програмі сказано про практику проведення «імперіялістичної денационалізаторської політики Росії відносно України», одним із наслідків чого можна вважати «нерозвинену комуністичну і ще імперіялістичну волю російського пролетаріату в Росії і почасти на Україні». Для подолання цієї ситуації в ім'я перемоги антиімперіялістичної революції «У.К.П. ставить своїм завданням притягнення пролетаріату до культурної пролетарської творчості на українському народньому ґрунті» [45].

Найбільш розгорнуте політико-економічне дослідження явища колоніалізму й обґрунтування статусу України як однієї з «колоній європейського типу» дав Михайло Волобуєв-Артемів у статті «До проблеми української економіки», надрукованій «у порядку дискусії» в журналі «Більшовик України» (№2–3, 1928) [7]. Написана ця значна за обсягом (понад 4 др. арк.) стаття була 1927 року, коли ще можливе було публічне обговорення партійного курсу, коли точилася дискусія, присвячена підготовці першого п'ятирічного плану. У зв'язку з цим надзвичайно актуальним було питання, як саме розглядатиметься в ньому УСРР, як плануватиметься її розвиток. Але парадоксальним чином сталося так, що Сталін переміг у боротьбі зі своїми реальними й потенційними конкурентами саме під час написання статті. Від того моменту, за словами Ю. Шаповала, «від союзних республік вимагалось одне – неухильно виконувати лінію центру... Виступ М.С. Волобуєва був свого роду оприлюдненим протестом проти цієї «генеральної лінії» [74, с. 106]. Опонування сталінській лінії істотно позначилася на долі Волобуєва і його ідей (негайно названих «волобуєвщиною» й «ідейно розгромленими»).

За пізнішими словами самого Волобуєва, він бачив «необхідність перенести обговорення національної проблеми із захмарних сфер, літератури, на ґрунт економічних інтересів» [74, с. 106]. Отже: він вважав, що Радянська Україна являла собою єдиний господарський комплекс, що, однак, ігнорували і російські економісти, і московські керівні установи (зокрема Держплан СРСР), які взагалі уникали самої назви «Україна»: «Деякі економісти взагалі уникають вживати назву Україна. Замість того, віддають перевагу назвам «Південь», «Південний район» або, додержуючись термінології Держплану СРСР: «Південно-Західній», «Південно-Гірничо-Промисловий». Нерідко здибуємо навіть тепер «Південь Європейської Росії», «Південно-Російське Господарство» [7]. За Волобуєвим, то була інерція російського колоніалізму.

Тож предметом уваги Михайла Волобуєва стали фази розвитку колоніальної політики царату в Україні до жовтня 1917 року і спростування концепту повної єдності дореволюційної економіки Російської імперії. На його думку, ця економіка була єдиною на імперіалістичній основі, але, з погляду відцентрових сил пригнічених нею колоній, вона являла собою комплекс національних економік двох типів. «Єдність руської та української економіки плюс до того інші руські (“азійські та європейські колонії”) давала те, що звать “єдиною російською економікою”» [7]. У зв’язку з цим значна частина статті Волобуєва (її другий розділ зветься «Про типи колоніальної залежності») присвячена неадекватності розуміння колоній лише як «заморських територій» десь в Азії чи Африці та феномену «колонії європейського типу». Економіст покликався, зокрема, на тексти знаного російського історика-марксиста Покровського, який стверджував, що Росія була однією з найбільших колоніальних імперій, але водночас і критикував його за те, що той «не згадує про такі колонії царської Росії, як Польща, Фінляндія, Україна», оскільки «щодо всіх цих країн не можна обмежуватись визначенням їхньої економічної ролі, як ринку сировини» [7]. Тим часом в економічному і культурному плані деякі колонії можуть бути розвиненішими за метрополію. «Вся плутанина виникає через те, що вважають, ніби колонія має бути обов’язково відсталішою порівняно з метрополією, і що колоніальна політика обмежується лише «екс-

плуатацією відсталого господарства колонії» [7]. Показавши на численних фактах, що Росія з часів Петра I цілеспрямовано перетворювала «малоросійські губернії» на колоніальні володіння, руйнуючи цілісність і знижуючи рівень розвиненості української економіки, Волобуєв вийшов на зумовлене об'єктивними потребами імперії перетворення України на «колонію європейського типу». Він пише: «Єдність руської та української економіки плюс до того інші руські (“азійські та європейські колонії”) давала те, що звать “єдиною російською економікою”. Факт існування цього складного комплексу, що його було побудовано на основі експлуатації колоній, – не дає, однак, права відкидати наявність певних центробіжних тенденцій серед пригнічених колоній. Безперечно, форми зв'язку між метрополією та колоніями європейського типу відмінні від зв'язків метрополії з колоніями типу азійського. В останньому випадкові маємо ми справу з експлуатацією відсталих господарських форм передовою капіталістичною економікою, в першому ж і господарство колонії є капіталістичне» [7]. Продовжуючи ці теоретичні розмисли, Волобуєв зазначав, що в тодішньому світі колоній суто азійського типу стає менше: «Яскравий приклад тому Індія, де розвиток національного капіталізму змінює поволі і політичні форми залежності. Як на приклад переходової форми можна вказати хоч би Азербайджан – колонію царської Росії» [7]. Це зумовлено пришвидшеним економічним розвитком цих колоній завдяки інтенсифікації використання їх ресурсів метрополіями.

При цьому розвиток усесвітнього ринку не скасовує існування цілісних економічних структур у національно-державних межах. По-перше, світовий ринок пронизаний суперечностями й антагонізмами; по-друге, деякі частини цього ринку ще проходять із певним запізненням стадію «національного оформлення». «Захопивши і визискуючи багатонаціональний терен інших країн, імперіалістична метрополія не знищує, однак, і не може знищити центробіжних тенденцій пригнічених національних організмів» [7]. При цьому етнографічний чинник у становленні такого організму не завжди є вирішальним, особливо коли йдеться про Європу. «Колонія європейського типу – це капіталістично оформлений господарський організм» [7]. Але розвиток цього організму істотно деформується

метрополією, «суть наслідків колоніальної залежності для колонії “європейського типу” полягає передусім у відхиленні розвитку продукційних сил на користь економіки метрополії» [7]. Тобто цілісний економічний організм унаслідок тиску та команд «згори» змушений працювати не в своїх інтересах, а його структура помітно деформується, одним із наслідків чого є деградація робочої сили.

Волобуєв наголошував, що коли п’ятирічний план не розглядатиме Україну як окрему економічну одиницю і позбавлятиме її інвестицій на користь центрального російського промислового регіону, якщо розриватимуться ланцюжки внутрішньої кооперації, якщо «викачуватиметься» кваліфікована робоча сила, то Україна знову перетвориться на колонію, не набуде статус рівноправної соціалістичної республіки, якою вона теоретично має бути, та не матиме перспектив справді ефективної інтеграції до майбутньої світової соціалістичної економіки. А далі йде висновок, який виходить за межі суто економічного підходу: «Ліквідація “провінційного становища” нашої мови, нашої літератури, нашої культури взагалі буде наслідком забезпечення Україні нестримного розвитку продукційних сил, забезпечення їй становища оформленого й закінченого національно-господарського організму, остаточного відмовлення розглядати її, як просту суму районів єдиної неподільної економіки» [7].

Того ж 1928 року вийшов друком навчальний посібник Андрія Річицького «Нарис з історії української революції», де було сказано: «Між лютим та жовтнем 1917 року Україна надає нам приклад буржуазно-демократичної революції в пригнобленій колонізованій країні» [49, с. 23–24].

Парадоксально, проте 90 років тому українські марксистичні незрівнянно краще розуміли природу колоніалізму, ніж переважне число сучасних західних дослідників. Нагадаю, що англійська Вікіпедія в якості прикладів колоній модерного часу наводить виключно території та країни Азії, Африки, Америки, Океанії, і зовсім не згадує колоніальні володіння тих чи інших імперій у Європі та російські колонії в Азії, цим самим входячи у суперечність із окресленою в ній самою концепцією, де сказано: «На відміну від маріонеткової держави або держави-сателіта, колонія не має незалежного

міжнародного представництва, і її адміністрація верхнього рівня перебуває під прямим контролем метрополії» [81].

Тим часом у 1920-х те, що Російська імперія включала величезні колоніальні володіння, було абетковою істиною для тодішніх дослідників. Навіть для «досталінських» більшовиків, ось показові цитати з томів Великої советської енциклопедії першого видання про Закавказзя: «У царській Росії економічні відносини стосовно А[зербайджану] (як і решти Закавказзя) відразу ж склалися за типом відносин метрополії до колонії». [2, с. 653], «Маючи щире ліричне обдарування, Б[араташвілі], подібно до інших поетів грузинського романтизму, виявив у своїй поезії ту соціально-політичну кризу і громадський занепад сучасної йому Грузії, які були викликані приєднанням її до Росії (1801) і – тим самим – втратою політичної та культурної незалежності і фактичним перетворенням її на російську колонію» [3, с.693], – і так далі. Ба більше: у першому виданні цієї енциклопедії ішлося і про «колоніальне панування Росії над Україною» [69, с. 818]. Говорилося у цій енциклопедії і про колоніальну політику у Європі, яку проводили інші імперії, наприклад, про колонізаційну політику Германії у її польських провінціях [9, с. 87–88]. Натомість уже в 1940 році в цій самій енциклопедії внаслідок остаточної перемоги сталінізму різко змінюються ідеологічні модуси, і тепер уже Росія виступає як об'єкт колоніального гноблення з боку Європи: «Залежність крупної промисловості царської Росії від іноземного капіталу перетворювала Росію на напівколонію зах.-європейського (гол. чин., англо-французького) капіталу» [46, с. 261].

Є, втім, і такі західні дослідники, що визнають колоніальну політику Росії та СРСР – але з застереженнями. Скажімо, Дейвід Чіоні Мур 2001 року опублікував статтю «Чи префікс “пост-” у слові “посткомунізм” є тим самим, що й у слові “постколоніалізм”?»». У ній, хоча і відзначено, що все ж СРСР проводив більш чи менш жорстку колоніальну політику, сказано, що ті, хто вважає советський експеримент неколоніальним, «небезпідставно вказують на прагнення комуністів визволити трудящі маси, ліквідацію багатьох привілеїв для етнічних росіян на півдні і сході колишньої імперії, підтримку багатьох союзних мов, побудову заводів, ліка-

рень, шкіл, звільнення жінок від гарему і паранджі, підтримку антиколоніальної боротьби у третьому світі, а також той факт, що чимало неросіян у советській сфері впливу підтримувало більшовицький режим» [82, р.123]. Дивна річ: ще у середині XIX століття Маркс й Енгельс неодноразово підкреслювали, що метрополія вимушена розвивати ті чи інші сфери життя колоній, виходячи з власних інтересів, але тим самим готуючи підвалили майбутнього звільнення загарбаних країн. І чи не про те ж писав Михайло Волобуєв? І хіба можна не зважати на те, що «прагнення комуністів визволити трудящі маси» реально втілювалося у колективізацію, ГУЛАГ, безпаспортне рабство колгоспників, злиденне життя робітництва, повну залежність від влади інтелігенції? Чи на те, що «побудова заводів, лікарень, шкіл» була підпорядкована військовим потребам (з середини 1930-х за типовим проектом у містах СРСР будували так звані «школи-шпитали», які впродовж доби перетворювалися на військово-медичні заклади)? І звільнення жінок-мусульманок від гаремів і паранджі мало на меті не в останню чергу (а може й передусім) мобілізацію величезних ресурсів дешевої робочої сили? Ну, а що стосується «підтримки багатьох союзних мов», то про це ще у середині 1930-х блискуче написав Лев Троцький, на той час – політемігрант і противник російського імперіалізму: «Сталінська бюрократія, щоправда, зводить пам'ятники Шевченкові, але для того, щоб міцніше придушити цими пам'ятниками український народ і змусити його мовою Кобзаря славити кремлівську кліку гвалтівників» [62].

Що ж стосується сьогодення, то Україна має практично повний «джентльменський обладунок» постколоніальної доби, де головними є домінування компрадорського капіталу, донедавна неповна структура суспільства, коли соціальні групи, покликані займатися стратегічним політичним, військовим, культурним й економічним менеджментом, або надто тісно пов'язані з метрополією, або невідготовлені знаходити відповіді на виклики доби (особливо відчутним це все стало в 2014 році), недовершена і нецілісна національна культура. Ще наприкінці 1980-х Іван Дзюба проаналізував ситуацію з культурою й констатував, що «сьогодні українська національна культура – це культура з неповною структурою... Ряд

її ланок послаблено, а деяких взагалі немає» [17, с. 96]. І, можливо, головне тут – це бачення й оцінювання підколоніальним і постколоніальним народом себе самого не власними очима («очима своєї культури»), а очима недавнього колонізатора, що претендує на повернення до цієї ролі, очима «зоресяйного Кремля», тобто неадекватне національне світовідношення, з відповідною «сліпотою» щодо вибору своїх перспектив розвитку. Останнє означає, що та частина українського загалу, яка дивиться на себе очима недавньої метрополії, нездатна адекватно орієнтуватися у надскладному сучасному світі й ефективно відповідати на виклики доби. Простіше кажучи, вона зневажає свою власну культуру, історію, зрештою, своє незалежне майбутнє, а в підсумку за це вже довелося заплатити понад десятьма тисячами життів громадян України, і невідомо, скільки ще доведеться платити.

І взагалі, як зазначає дослідниця постколоніальних культур Ева Томпсон, Україна ще не має належної суми тих історичних міфів-оповідей, на яких ґрунтується життя кожної сучасної нації. «Український набір міфів дуже відрізняється від тих, які переважають в країнах першого світу. Для України він ще тільки формується, тому що українці відновлюють своє самоствердження, якого їх намагалися позбавити їхні російські (а до того польські) колонізатори» [61, с. 32].

Як бачимо, Ева Томпсон (американська дослідниця польського походження, випускниця Варшавського університету) чітко вживає терміни «імперія» та «колонізатори», останній – і щодо Речі Посполитої. Так, у недавній розвідці, присвяченій постколоніальним перспективам Польщі й України, вона характеризує європейський тип колоній, порівнює ситуацію в Польщі й Україні трьох минулих століть і зауважує: «Колоніалізм у Польщі мав свої специфічні особливості й унікальні результати. Це тому, що Польща була й у певному сенсі залишалася країною-колонізатором (мова про Україну, Литву та Білорусь), яка сама була колонізована» [83]. Натомість більшість сучасних західних дослідників «толерантно» прагнуть уникнути термінів «колоніалізм», «колоніальна політика» щодо європейських країн і народів, вживаючи термін *Nationalizing*. В цьому плані Ярослав Грицак зазначає: «Міжвоєнну Польщу вва-



жають класичним прикладом *nationalizing state* – держави, яка веде політику націоналізації» [15]. Мовляв, вона просто хотіла зробити всіх своїх жителів поляками, і не більше. З цим можна було би, можливо, погодитися (хоча це «просто» включало в себе нищення системи української освіти й спонукання примусово-добровільного переходу до іншої мови, релігії та культури), якби не «маленька» заковика: ледь не половина території (і третина населення) другої Речі Посполитої перебувала на схід від «лінії Керзона», тобто встановленого 8 грудня 1919 року Верховною радою Антанти східного кордону власне польських земель. Що це, як не окупація з подальшою колонізацією, що виявляла себе в усіх сферах життя – від освіти до релігії, від ущемлення виборчих прав до конфіскації земель для колоністів-осадників? [13, с. 48–52]. Та більшість західних дослідників не хоче визнавати факт польської колонізації українських, білоруських і литовських земель (перед тим у 1918–23 роках загарбаних за допомогою воєнної сили). Чому польські дослідники цього не хочуть визнавати, зрозуміло: в такому разі українські націоналісти мають вигляд патологічних убивць-різунів, а поляки – жертв безпричинної агресії. Проте тільки варто поставити питання у вимірі колоніалізму, як пояснення стають принципово іншими: національно-визвольні антиколоніальні війни не бувають благосними, причому з обох боків. А чим іншим може бути «Волинська різанина» 1943-го, якщо не такою війною? На Волині станом на той рік етнічні поляки становили 16%, а українці – 80% населення. Втрати цивільного населення з обох боків були пропорційними його кількості, а методи обох сторін – однаковими, і при цьому глорифікований нині в Польщі емігрантський лондонський уряд (чиїми інструментами були Армія Крайова та Батальйони Хлопські) вважав Волинь (і Галичину також) невід’ємною складовою Речі Посполитої та вів війну за здійснення цієї мети... Але чому в цій ситуації західні дослідники демонструють гіпертрофовану «толерантність», відмовляючись від концептів постколоніальних студій? Такий собі «расизм навиворіт», чи не так?

Як на мене, відповіддю на виклики постколоніальної чи неокolonіальної ситуації, якщо зважати на досвід історії останнього століття, може бути або бажання радикальним чином змінити стан

справ у себе в країні, пройшовши більш чи менш швидко (від цього залежить обрання політичних засобів та їхній радикалізм) той шлях, який вже пройшли розвинені держави та нації, або ж намагання відмовитися від тих чи інших засадничих сторін світового прогресу, законсервувати певні традиції, піти «істиннішим» шляхом, ніж ішов світ, відкинувши оновлення суспільства шляхом глибоких реформ. Останній варіант стратегії сьогодні притаманний, скажімо, низці ісламських країн; його радикальним виявом виступають такі адепти «всесвітнього джихаду», як Талібан, Аль-Каїда, Ісламська Держава тощо. Що ж стосується України, то проблеми в неї, видається, такого ж ґатунку, як у Південної Кореї чи Індії 1950–70 років: суспільна й економічна модернізація, ствердження національного капіталу, підвищення (і помітне) частки кінцевого продукту у промисловості та сільському господарстві, розвиток національної буржуазії як продуцента, спонсора, експортера і певною мірою споживача продукції структурованої по-сучасному національної (в тому числі й масової) культури, селективний допуск на національний ринок ТНК, формування ефективної національної політичної еліти, визнання соціальних і політичних прав найманих працівників, консолідація «верхів» і «низів» у єдину націю тощо.

Інакше кажучи, йдеться про постколоніальну й антиімперіалістичну проблематику. А вона нерозв'язна без залучення досвіду того потужного українського інтелектуального напрямку ХХ століття, що не зводив проблему колоніалізму до расового чинника, як це модно сьогодні на Заході, чи до чинника етнолінгвістичного, як це модно в нинішній Україні. Видається, комплексний, багатofакторний підхід до проблеми колоніалізму – ясна річ, з урахуванням здобутків останніх десятиліть, наразі є найактуальнішим.

#### **4. Українська нація:**

##### ***висліди ХХ століття і подолання глухих кутів історії***

Якщо спробувати у найстислішому вигляді окреслити головні чинники, які визначали буття української нації в ХХ столітті та набутий нею досвід, то слід назвати КОЛОНІАЛІЗМ, ТОТАЛІТА-

РИЗМ і ГЕНОЦИД. Усі ці чинники були пов'язані з функціонуванням на теренах України державних структур Советської, а перед тим (у вимірі колоніалізму) – Російської імперії. Деякі регіони країни (Волинь, Закарпаття, Буковина) певний час перебували у колоніальному володінні другої Речі Посполитої, Угорського королівства та Королівства Румунія. До цього слід додати ще й чинник ОКУПАЦІЇ, пов'язаний як з часами Першої та Другої світових воєн, так і польського владарювання на Галичині у перші роки після збройного загарбання Західно-Української Народної Республіки. Всі ці чинники, накладаючись один на одного і переплітаючись один з одним, мають наслідком строкату й об'єктивно надзвичайно складну для теоретичного осягнення та практичної зміни сьогоднішню українську ситуацію.

Україна у складі ССРСР об'єктивно посідала становище колонії. Навіть вироблена у советські часи розшифровка поняття «колонія» характеризує саме ситуацію, в якій опинилася УСРР/УРСР у межах Советського Союзу з початку 1930-х, коли разом із політикою українізації були крок за кроком ліквідовані номінальні ознаки обмеженого суверенітету (республіканська система освіти, українізовані територіальні військові з'єднання, кооперація на чолі з іще УНР-івськими кадрами, власна система нагород тощо). Специфіка цього режиму образно висловлена приказкою, авторство якої приписують турецькому поетові Назиму Хікмету, який чималий час прожив в ССРСР і мав можливість вивчити багато які риси тодішнього режиму: коли у Москві стрижуть нігті, у Києві рубають пальці. Відомо, що колонії й метрополії можуть бути навіть етнічно однорідними, але це не зупиняє прагнення колоніальних країн до незалежності (класичний приклад – колонії Англії у Північній Америці, на основі яких утворилися США).

І дореволюційна Росія, і пореволюційний ССРСР мали імперський характер. При цьому советська система певну частину свого історичного часу реалізувалася в імперії не стільки національно-етнічного, скільки ідеологічного типу, себто ідеократичної. На відміну від імперій першого типу (Британська, Іспанська, Німецька (Другий Райх), Російська до 1917 року), ідеократична імперія на пряму не передбачає етнічне домінування однієї нації над іншими.

Вона наполягає – у випадку раннього Советського Союзу – на «інтернаціональній дружбі народів», в інших випадках – на схожих мотиваціях, які нібито базуються на єдності корінних інтересів всього загалу, що витворює нову історичну спільноту – «велику арійську расу», «великий советський народ», «велику югословенську націю» тощо. Реально ж як «старший брат» у «новій історичній спільноті» виступав чи то германський, чи то російський, чи сербський народи, які грали роль оплоту зверхень ідеократичної імперії; натомість їм було дозволено (у виставлених чинною ідеологією межах) пишатися власним національним «я» і відчувати зверхність щодо інших підданих тоталітарної імперської держави.

При цьому реальна політична і культурна практика керівництва ССРСР ще до Другої світової війни почала, а після війни завершила рух до «советського русоцентризму». Особливо це далось взнаки в 1970–80 роки, коли російські імперські соціокультурні настанови у населення метрополії та колоній створювалися спільними зусиллями значного числа чинників влади та різного гатунку інтелектуально-опозиційних і навіть дисидентських кіл Росії. Не випадково ідея секретаря ЦК КПСС з ідеології Михайла Суслова про перетворення союзних республік на автономії у складі Російської Федерації, запропонована ним 1979 року (це було повторенням у новий історичний час сталінської ідеї «автономізації»), була відхилена лише як «невчасна», а не як «ворожа марксистсько-ленінському вченню». Так само не випадково через десять років один із «виконробів перебудови» Гавриїл Попов запропонував інший варіант перетворення Советського Союзу на етнократичну імперію: так званої «дефедералізації», тобто знищення національних республік з їхніми, бодай і кучими, правами шляхом постановня на їхньому місці системи звичайних областей («штатів») при тотальному пануванні російської мови та культури. Через 15 років після того один із лідерів російських лібералів Анатолій Чубайс запропонував проєкт «ліберальної імперії», до якої мали б увійти нинішня Російська Федерація та інші постсоветські держави (і не лише вони, а і низка інших країн Європи та Азії). І, нарешті, ідеологія і практика побудови «русского мира» стали логічним завершенням процесу перетворення концепту Росії з ідеократичної на етнополітичну імперію.

На жаль, усі ці процеси недостатньо досліджені українськими аналітиками та філософами, тому й стають можливими заяви такого ґатунку, як у Віктора Козловського: «Все, що відбувається на наших східних теренах, виглядає як щось не реальне, не очікуване, ці трагічні події захопили нас зненацька» [24, с. 39]. Ба більше: В. Козловський, як і ряд інших дослідників, вважає принципово неможливим з'ясування об'єктивної логіки розвитку «великих» державно-політичних систем, у даному разі Росії, і наукове передбачення можливих у майбутньому ситуацій, на основі або сценарного, або інших підходів, відтак, на його думку, «лише *post factum* ми здатні оцінити певні інтелектуальні здобутки, якщо нас до цього підштовхне сама дійсність, її нові смислові контексти» [24, с. 51]. Але чи має такий підхід щось спільне з наукою (прогностично-пояснювальна функція якої є чимось апріорним) і кого має на увазі філософ під узагальнюючим словом «ми»? В Україні вже понад 120 років існує потужна інтелектуальна традиція вивчення російського колоніалізму й імперіалізму – від Юліана Бачинського до Миколи Рябчука, і робити вигляд, наче вона відсутня – зонайменше нерозважливо. Так само, як і робити вигляд, наче, скажімо, численні статті Ігоря Лосева, присвячені новітньому російському експансіонізму (цей автор, зокрема, зумів точно визначити послідовність анексіоністських дій Росії: Севастополь-Крим-Донбас), описували лише один з варіантів розвитку подій, не більше, тож теоретичний концепт «може стати актуальним лише за умови, що сама дійсність зміниться, радикально наблизиться до аналізу». Проте чи змінилася так радикально російська дійсність, принаймні, за останні два десятиліття, коли після нетривалої паузи, викликаній розпадом СРСР, Росія знову стала на традиційний імперський шлях? Видається, що ні. Просто слід добре знати цей предмет. Тому, скажімо, опублікована улітку 2000 року стаття Ігоря Лосева, присвячена явищу «постваймарської Росії» (нагадаю, постваймарська Німеччина – це держава, в якій до влади за підтримки більшості населення прийшов Адольф Гітлер) [31], містила аналіз актуальної ситуації і не була абстрактним розумуванням – на відміну від текстів тих, хто волів жити в полоні історіософських і культурологічних міфів.

Статус ССРСР як імперії спершу переважно ідеократичної, потім так само «русоцентричної», але з певним ідеологічним «інтернаціоналістським» серпанком, не скасовує наявності в цій імперії колоній. Зауваження нинішніх російських лібералів, що, мовляв, царська Росія, з тим Советський Союз були «не колоніальною, а континентальною імперією», не витримують критики, адже тут сплутані поняття «заморських територій» і «колоній». Про це 90 років тому писав Михайло Артемов-Волобуєв; про це зараз пише Ігор Лосєв: «У розумінні явища колоніалізму дослідникам притаманно абсолютизувати саме цей його варіант, пов'язаний із феноменом «заморських територій», де між метрополією та колонією існувала така собі прірва з морів та океанів, де була чітка територіальна межа між колонізаторами й колонізованими. На суто емоційному рівні нерідко перебільшують чинник расових відмінностей між ними... Що, власне, об'єднувало колонії заморські й континентальні? Насамперед особливий порядок управління, коли в колонії діяли інші правила, ніж у метрополії. Саме це визначає межу між ними, між своєю територією та тією, що взята під контроль і управління. У континентальних імперіях таку межу влада чітко бачить, чудово орієнтується, де своє, а де ні, де імперське ядро, а де ненадійна периферія» [30]. Україна була «колонією європейського типу», в якій не діє расовий чинник, натомість характер соціально-економічного визиску та політичного домінування поєднується з етнокультурним тиском, покликаним зруйнувати цілісність певної країни та повноцінність нації. М. Волобуєв писав і про чинне ще до ствердження сталінського великодержавництва прагнення союзних органів продовжити в нових умовах лінію «колоніальної політики щодо України» [7]. На повну силу ця політика розгорнулася в сталінську добу й пізніше. Вона виявляла себе у всіх сферах – аж до природокористування й руйнації довкілля. Як зазначає Тетяна Гардашук, «аналіз особливостей природокористування в Україні у складі Російської імперії та СРСР свідчить про її колоніальний стан, що відповідає таким ознакам як використання колоній в якості джерела ресурсів та робочої сили; реципієнта екологічних ризиків і забруднень; зміна структури населення та типів природокористування. Екологічний спротив, який став вагомою рушійною силою

у відновленні державної незалежності України, також свідчить про зв'язок між експлуатацією природи й експлуатацією корінного населення (етносу, нації) і про єдність боротьба за звільнення з-під колоніального гніту та за право на якісне життя в безпечному до-вкіллі» [8, с. 25].

Тепер про інший вимір українського національного буття. Здається, не потребує доведення, що в Советському Союзі панувала тоталітарна ідеологія. Тоталітаризм за визначенням – це державний лад, що прагне до здійснення абсолютного контролю над усіма сферами суспільного життя. Тоталітаризм характерний намаганнями повного одержавлення суспільства, зрощенням панівної партії, державного-управлінського й карально-репресивного апарату, ідеологічним контролем за поведінкою усіх членів суспільства, фізичним та моральним терором, використанням пенітенціарної системи як одного із головних рушіїв економіки, уніфікацією та примітивізацією культури. На перший погляд, при тоталітарному ладі існує можливість «сховатися» від ока держави під патронат численних громадських організацій, але це лише ілюзія. «Громадські організації (молодіжні, жіночі, спортивні, профспілки тощо) за тоталітарних режимів різко відрізняються від аналогічних утворень у демократичних країнах: всі ці організації одержавлені, перебувають під контролем партії та таємної поліції, їхнє керівництво призначається партійними органами, самі організації будуються – як і партія – на основі бюрократичного централізму» [48, с. 226]. Іншими словами, тоталітарний лад всіма засобами та за допомогою всіх структур нищив в УРСР громадянську ініціативу і привчав маси населення до повсякденного беззаконня як до норми життя. Колоніальний режим ламав національну самосвідомість і культуру, деформував структуру економіки України в інтересах метрополії, не переймався захистом довкілля від будованих за вказівкою Кремля індустріальних монстрів, зрештою, формував рабськи залежну від себе квазіеліту, нездатну на захист українських інтересів. Ця квазі-еліта не тільки перейшла у спадщину незалежній Українській державі, а й зросла та ствердилася в ній. Її представникам, за словами Івана Дзюби, притаманна майже демонстративна національна знекоріненість. «Саме їхня “свіжість”, якщо вжити вираз Салтикова-

Щедрина, тобто щаслива потойбічність щодо історичного буття і культури свого народу, забезпечила їм фантастичну винахідливість у методах пограбування співвітчизників, методах лобювання чужих інтересів, методах саботування тих проєктів, які могли б зменшити енергетичну, інформаційну, культурну та іншу залежність від небезкорисливих сусідів» [18, с.127].

Третій вимір – Голодомор-геноцид. Вперше науково обґрунтовану панораму складових і вислідів цього явища у тезовому вигляді сформулював у 1953 році польсько-американський дослідник Рафал (Рафаель) Лемкін. Він, зокрема, зазначав, що в разі успіху більшовицького геноциду (який не передбачав знищення всіх етнічних українців) «Україна загинула б так само, якби було вбито кожного українця, бо вона втратила б ту частину народу, що зберігала й розвивала її культуру, її вірування, її спільні ідеї, які керували нею і дали їй душу, що, коротко кажучи, зробило її нацією, радше ніж масою людей». Адже через історичні обставини українська нація в цей період була надзвичайно вразлива, тому Лемкін писав: «...Її релігійне, інтелектуальне та політичне керівництво, її вибрані й вирішальні частини доволі малі, тому їх легко ліквідувати» – для того, щоб українці перестали бути собою, злившись у якійсь новій спільноті з іншими, «бо советська національна єдність твориться не об'єднанням ідей і культур, а цілковитим знищенням усіх культур і всіх ідей, за винятком однієї – советської», яку Лемкін вважав різновидом російської [84].

Змістовну розшифровку впливу геноциду на українське буття дав у 1990-х американський дослідник Джеймс Мейс, який останні 15 років свого життя жив і працював в Україні. Голодомор 1932–33 років мав наслідком такий злам буття українців, що він дається взнаки і зараз, оскільки йдеться про чи не єдину у Європі (крім хіба що кримських татар) постгеноцидну націю. Постгеноцидний статус України означає, за Мейсом, по-перше, «вбивство розуму нації», тобто упослідженість і неавторитетність її інтелектуальної еліти; по-друге, люмпенізацію села на Східній Україні, що відчутно гальмує аграрну реформу, по-третє, спотворення світосприйняття та власної історії, оскільки «масовий наступ на людський розум» не міг не призвести до бачення речей у світлі, що «не мало нічого спі-



льного з реальним життям» [36, с. 154]; по-четверте, слабку у порівнянні з іншими народами національну солідарність різних суспільних класів. А це, зокрема, тягне за собою найбільше в Європі майнове розшарування. Та головне в іншому. Не можна забувати, що Голодомор означав масштабну антропологічну катастрофу та масовий перехід населення до настанови на виживання замість повноцінного життя, що закарбувалося у соціальній пам'яті та передається з покоління у покоління на підсвідомому рівні, у вигляді тяжкої національної травми.

Постгеноцидна нація – це нація, яку здатен вилікувати від її страху жити повнокровним національним життям тільки масовий героїчний чин, бодай у ненасильницькій формі. Свого часу єврейська спільнота пододала травму Голокосту під час героїчної боротьби з деспотичними арабськими режимами і політичними силами за створення та виживання Ізраїлю. В Україні цим подоланням стали три етапи новітньої національно-демократичної революції – Революція на граніті (1990), Помаранчева революція (2004), Революція Гідності (2013–14) і збройний опір колоніально-імперській російській агресії (з 2014). Ці ж етапи знаменують і подолання колоніальної та тоталітарної спадщини. Та вони далеко не завершені, як і сама національно-демократична революція, яка поки що може бути віднесена до типових «недовершених революцій» (А. Грамші).

## Література

1. *Автырь*. Українцями ли были «украинские козаки»? [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://govorilkin.livejournal.com/441209.html>
2. *Азербайджанская ССР* // БСЭ. Т. 1. Общество с ограниченной ответственностью «Советская энциклопедия». М. 1926. 832 с., с. 638–666.

3. *Бараташвили Николай Мелитонович* // БСЭ. Т. Общество с ограниченной ответственностью «Советская энциклопедия». М. 1926. 800 с., С. 693–695.

4. *Бачинський Ю.* Україна irredenta. 3-е вид. Берлін. 1924. 237 с.

5. *Боровиковський Л.* Зимній вечір (з Пушкіна). [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Lit/B/BorovykovskyLI/Transl/ZymnijVechir.html>

6. *Буровский А.* Правда о «золотом веке» Екатерины. [Електронний ресурс] // Режим доступу: [https://www.e-reading.club/chapter.php-142600/95/Burovskiii\\_-\\_Pravda\\_o\\_\\_zolotom\\_veke\\_\\_Ekateriny.html](https://www.e-reading.club/chapter.php-142600/95/Burovskiii_-_Pravda_o__zolotom_veke__Ekateriny.html)

7. *Волобуєв Михайло.* До проблеми української економіки / М. Волобуєв. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://vpre-red.wordpress.com/2013/02/04/volobuev-ukrainian-economy/>

8. *Гардашук Тетяна.* Колоніалізм, постколоніалізм та екологічні кризи (досвід України) // Українознавчий альманах. Випуск 20. К. 2017. 118 с., С. 21–26.

9. *Германия* // БСЭ, Т. 16., Акционерное общество «Советская энциклопедия». М. 1929. 864 с., С.17–415.

10. *Горліс-Горський Ю.Ю.* Холодний Яр: Документальний роман / Вступ. слово Р. Ковалю. – Дрогобич. 2008. 432 с. з іл.

11. *Грабовський С.* Що принесла Україні Переяславська рада? – К. 2003. – 64 с.

12. *Грабовський С.* Революція 1917-го: ескіз до портрету в інтер'єрі історичної доби. Ніжин. 2017. 48 с.

13. *Грабовський Сергій.* Колоніальні війни Другої Речі Посполитої / С. Грабовський. Київ. 2017. 64 с.

14. *Гриневич В.А.* Утворення наркомату оборони УРСР у1944 р.: з історії однієї політичної гри // Український історичний журнал. 1991. № 5. С. 29–37.

15. *Грицак Ярослав:* Кінець революції? / Я. Грицак. [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://gazeta.ua/articles/grysak-jaroslav/\\_kinec-revoluciyi/751588](http://gazeta.ua/articles/grysak-jaroslav/_kinec-revoluciyi/751588)

16. *Грушевський Михайло.* Хто такі українці і чого вони хочуть. К. 1991. 240 с.

17. *Дзюба І.* Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність? // *Сучасність*. 1988. Ч. 9. С. 92–109.

18. *Дзюба І.М.* Пастка. Тридцять років зі Сталіним. П'ятдесят років без Сталіна. Київ. 2003. 144 с.

19. *Доповідна записка* Першого Секретаря ЦК КПУ Олексія Кириченка секретарю ЦК КПСС Микиті Хрущову про розгляд питання щодо керівництва західними областями республіки – № 795 4 червня 1953 р. Київ. [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://history.org.ua/LiberUA/derjstl\\_5/327.pdf](http://history.org.ua/LiberUA/derjstl_5/327.pdf)

20. *Евгеній Евтушенко.* Казанский университет [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://lib.ru/POEZIQ/EWTU-SHENKO/kazan.txt>

21. *Желябов Андрей/* Речь Андрея Ивановича Желябова на процессе по делу о 1 марта 1881 г./ [Електронний ресурс] VIVOS VOCO <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/HISTORY/REVOL/SPEECH.HTM>

22. *Забужко О.* Імперія і провінція в історіософських драмах Лесі Українки / Філософські студії 2000. К. 2000. С. 6–23.

23. *Козацька старшина* Гетьманщини. Енциклопедія» (автор-порядник Кривошея В.В.) К. 2010. 792 с.

24. *Козловський Віктор.* Чи рухає ресентимент історію? // Філософська думка. № 4. 2015. С. 38–51.

25. *Костырченко Г.В.* Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. Изд. 2-е, доп. М. 2003. 784 с.

26. *Краснодарський край.* [Електронний ресурс] // Режим доступу: [https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%80%D0%B0%D1%81%D0%BD%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9\\_%D0%BA%D1%80%D0%B0%D0%B9](https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%80%D0%B0%D1%81%D0%BD%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%BA%D1%80%D0%B0%D0%B9)

27. *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен-Львів. 1995. 164 с.

28. *Кульчицький С.* Чи була радянська влада в Україні окупаційною? [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/uk/article/istoriya-i-ya/zasadnyche-pytannya-bez-emocij>

29. *Лисяк-Рудницький І.* Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе. В 2 т. Том І. К.1994. 554 с., С.1–9.

30. *Лосев І.* Чи була Україна колонією [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Society/203052>

31. *Лосев І.* Феномен «постваймарської» Росії: культурно-історичне хибне коло [Текст]. 2000. № 6. С. 36–42.

32. *Мазена І.* Дума [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://poetyka.uazone.net/mazera01.html>

33. *Мазлах С., Шах-Пай В.* До хвили. (Що діється на Україні і з Україною?). Саратов. 1919. 104 с.

34. *Мамардашвілі М.* Називати речі своїми іменами // Філософські студії. 1993. К.1993. 120 с., С. 69–71.

35. *Маяковский В.* Нашему юношеству [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://feb-web.ru/feb/mayakovsky/texts/ms0/ms8/ms8-014-.htm?cmd=p>

36. *Мейс Джеймс Е.* Висновки та перспективи дослідження голоду 1933 року // Сучасність. 1993. № 4. С.150–154.

37. *Міхновський М.* Самостійна Україна [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://aps-m.org/wp-content/uploads/2017/03/Samos-tiina\\_Ukraina\\_vyd2012.pdf](http://aps-m.org/wp-content/uploads/2017/03/Samos-tiina_Ukraina_vyd2012.pdf)

38. *Наталя Яковенко.* «В Україні діяла не “советская власть”, а “радянська влада”» (інт.) [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.istpravda.com.ua/articles/2011/12/6/64212/>

39. *Подолінський С.* Лист до В.Н. Смірнова в Лондон // Сергій Подолінський. Листи та документи / Упорядники: Р. Сербин, Т. Слюдикова. Центральний державний історичний архів України. Київ. 2002. 422 с.

40. *Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів / За редакцією Шемшученка Ю.С., Бабкіна В.Д. К. 1997. 400 с., С.142.*

41. *Попович М.* Романтизм як стиль та ідеологія // Філософська думка. 2004. № 6. С. 3–30.

42. *Постановление Президиума ЦК КПСС о положении в Литовской ССР. 26 мая 1953 г.* [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://istmat.info/node/26480>

43. *Постановление Президиума ЦК КПСС о политическом и хозяйственном состоянии Западных областей Украинской ССР. 26 мая 1953 г.* [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://istmat.info/node/26479>

44. *Примаков В.* Записки волонтера. К. 1970. 296 с., С. 23.

45. *Програма Української Комуністичної Партії.* [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://vpered.wordpress.com/2009/11/27/ukr-comm-party-prog/>

46. *Промышленность* // БСЭ. Т. 47. М. 1940. 896 с. С. 246–268.

47. *Пушкин А.С.* Роман в стихах Евгений Онегин. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.poetry-classic.ru/2-4.html>

48. *Работяжев Н.В, Соловьев Э.Г.* Феномен тоталитаризма: политическая теория и исторические метаморфозы. М. 2005. 328 с.

49. *Річицький А.* Центральна Рада від Лютого до Жовтня. Нарис з історії української революції /А. Річицький. Харків. 1928. 62 с.

50. *Роговин Вадим.* Была ли альтернатива? Том 6. Мировая революция и мировая война. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://web.mit.edu/people/fjk/Rogovin/volume6/>

51. *Рябчук Микола.* Я не стверджую, що ми приречені на «холодну» чи, ще гірше, «гарячу» громадянську війну. [Електронний ресурс] // Режим доступу: [https://zaxid.net/mikola\\_ryabchuk\\_ya\\_ne\\_stverdzhuyu\\_shho\\_mi\\_prirecheni\\_na\\_holodnu\\_chi\\_shhe\\_girshe\\_garyachu\\_gromadyansku\\_viynu\\_n1127321](https://zaxid.net/mikola_ryabchuk_ya_ne_stverdzhuyu_shho_mi_prirecheni_na_holodnu_chi_shhe_girshe_garyachu_gromadyansku_viynu_n1127321)

52. *Рябчук Микола.* Постколоніальний синдром. Спостереження. К. 2011. 240 с.

53. *Секретнейшее наставление Императрицы Екатерины II генерал-прокурору князю А.А. Вяземскому (1764)* // Звягинцев А.Г., Орлов Ю.Г. Неизвестная Фемида. Документы, события, люди. М. 2003. 528 с. ил. (Архив). С. 54–57., С. 57.

54. *Сергій Єкельчик.* «Якщо «колоніальний», значить, ми не були відповідальні за минуле» (інт.) [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.korydor.in.ua/ua/stories/sergij-yekelchuk-pamjat-reprezentacija-kultura.html>

55. *Советский энциклопедический словарь* / гл. ред. Прохоров А.М. изд 4-е. М. 1987. 1600 с., С. 603.

56. *Соколов Б.В.* Берія. Судьба всесильного наркома. М. 2011. 544 с.

57. *Соколов Борис.* Юбилей ВЧК. С холодной головой и нечистыми руками [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/ru/article/istoriya-i-ya/yubiley-vchk>

58. *Спирин Л.М.* Россия 1917 год. Из истории борьбы политических партий. М. 335 с., С. 289.

59. *Степико М.Т.* Етнос у природно-історичному процесі // Феномен нації: основи життєдіяльності / За ред. Б.В. Попова. К. 1998. 264 с., С.135–148.

60. *Субтельний О.* Україна: Історія. К. 1991. 512 с., С. 242.

61. *Томпсон Ева М.* Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм. – К. 2006. 368 с.

62. *Троцкий Л.* Об украинском вопросе [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.magister.msk.ru/library/trotsky/trotm465.htm>

63. *Троцкий Л.* Крупный успех (По поводу международной конференции Четвертого Интернационала) [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://web.mit.edu/people/fjk/BO/BO-70.html>

64. *Троцкий Л.* Термидор и антисемитизм. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.litru.ru/bg/?b=71066&p=67>

65. *Тютюнник Ю.О.* Революційна стихія. Зимовий похід 1919–20 рр. Львів. 2004. 192 с. іл.

66. *Україна і світ.* Історія господарства від первісної доби і перших цивілізацій до становлення індустріального суспільства. *Лановик Б.Д., Матисякевич З.М., Матейко Р.М., Зубалій О.Д., Гринчуцький В.І., Глогусь Я.С., Андрущенко В.Л., Родіонова Л.А., Богоніс О.В.* К.1994. 368 с.

67. *Фареній І.А.* Кооперація доби НЕПу: невігадана історія походження. Вісник Львівської комерційної академії. Львів. 2013. Вип. 11. 342 с., С. 60–67.

68. *Франко Іван.* Ukraina irredenta / Мозаїка із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.myslenedrevo.com.ua/studies/franko/mosaic/31.html>

69. *Хмельницький Богдан Зиновий Михайлович* // БСЭ. Т. 59. М. 1935. 864 с., С. 816–818.

70. *А. Чехов* – И. Леонтьеву (Щеглову). 10 мая 1888 года. Сумы. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://book-online.com.ua/-read.php?book=1571&page=104>

71. *А. Чехов* – М. Лейкину. 11 мая 1888 года. Сумы. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://book-online.com.ua/read.php?-book=1571&page=105>

72. *А. Чехов* – М. Лейкину. 21 июня 1888 года. Сумы. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://book-online.com.ua/read.php?book=1571&page=112>

73. *Шаповал Ю.* Генсек «застою». [Електронний ресурс] // Режим доступу: [https://dt.ua/SOCIETY/gensek\\_zastoyu\\_19\\_grudnya\\_vipovnyuetsya\\_100\\_rokiv\\_iz\\_dnya\\_narodzhennya\\_leonida\\_brezhneva.html](https://dt.ua/SOCIETY/gensek_zastoyu_19_grudnya_vipovnyuetsya_100_rokiv_iz_dnya_narodzhennya_leonida_brezhneva.html)

74. *Шаповал Юрій.* «Я помилюся, взявши на себе провину...». До 90-річчя М.С. Волобуєва-Артемова. С.104–110. С.106 /«3 архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ» №1(1) 1994. 240 с.

75. *Шевченко. Т.* Кавказ. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://litopys.org.ua/shevchenko/shev139.htm>

76. *Шлемкевич М.* Галичанство. Нью-Йорк-Торонто. 1956. 120 с.

77. *Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Том 22. Издание второе; Институт Марксизма – Ленинизма при ЦК КПСС. Москва. 1962. 805 с., С. 11–52.

78. *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. т. 1. Львів. 1990. 319 с.

79. *Anderson Benedict.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised and extended. ed.). London Verso. 1991. 224 p.

80. *Category: Former Russian colonies* [Електронний ресурс] // Режим доступу: [https://en.wikipedia.org/wiki/Category:Former\\_Russian\\_colonies](https://en.wikipedia.org/wiki/Category:Former_Russian_colonies)

81. *Colony.* [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://en.wikipedia.org/wiki/Colony>

82. *David Chioni Moore*. Is the Postn Postcolonial the Postin Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique. PMLA. vol. 116. no. 1. pp. 111–128.

83. *Ewa Thompson* / Postkolonialne refleksje // Porównania. Komparatystyka I studia postkolonialne. vol. 5 (2008). str. 113–126. str. 114.

84. *Raphael Lemkin*. Soviet Genocide in the Ukraine [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://www.uccla.ca/soviet\\_genocide\\_in\\_the\\_ukraine.pdf](http://www.uccla.ca/soviet_genocide_in_the_ukraine.pdf)

85. *Szlachta w Polsce*. [Електронний ресурс] // Режим доступу: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Szlachta\\_w\\_Polsce](https://pl.wikipedia.org/wiki/Szlachta_w_Polsce)



РОЗДІЛ V

**БОГОСЛОВ'Я НАЦІЇ: ОСМИСЛЕННЯ НАЦІЙ  
ТА МІЖНАЦІОНАЛЬНИХ ВІДНОСИН  
У СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦЬКОЇ  
ТА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКОВ**

Сучасний публічний вчений, ізраїльський історик Ювал Ной Харарі стверджує, що однією з особливостей *Homo Sapiens* стала можливість об'єднуватися у соціальні групи понад 100–150 осіб. Цим людина завдячує когнітивній революції, у результаті якої вона здобула здатність розуміти і передавати не лише найпростіші данні, але й складну інформацію про соціальні відносини різних членів групи. Однак, не менш важливо, що люди стали ділитися не лише реальною інформацією, й вигаданою – міфами та колективними нарративами. Це дало їм змогу об'єднуватися у достатньо великі групи. Харарі вважає, що націоналістичні, так само як і релігійні, міфи об'єднують людей у нації. Міфи універсальних релігій (таких, як буддизм, християнство та іслам) заклали підвалини для об'єднання усього людства. Поряд із релігійними пророками це уможливили торговці та завойовники, які об'єднували людство за допомогою грошей та імперій [1, с. 35–39, 218].

У центрі нашої уваги знаходяться лише релігії, які, завдяки своїм нарративам об'єднували людей спочатку в етноси та нації, а потім – у людство. Релігії не були єдиним консолідуючим чинником, поряд із ними цю функцію також виконували мова, територія проживання, спільний досвід (історія) тощо. Однак ідея глобального об'єднання людства входить у конфлікт із націоналістичними ідеями, для яких «нація» є ціннішою категорією, за «людство». Релігійна та національна ідентичності не лише можуть доповнювати одна одну, але часто конкурують між собою. Недаремно британський дослідник націй та націоналізму Ентоні Сміт відзначає, що

палка відданість, яка може проявитися у масовій самопожертві, є характерною лише для тих спільнот, що будують свою ідентичність навколо нації або релігії [2, с. 47]. Ця конкуренція ідентичностей знаходить своє відображення як у теологіях різних релігій, так і в націоналістичних ідеологіях.

У цьому розділі буде проаналізовано рецепцію націй у соціальних вченнях католицької та православної церков. Таке релігійне осмислення націй назване нами «богослов'я нації», зважаючи на вживання в академічній літературі цього словосполучення. Зокрема вітчизняний дослідник В'ячеслав Горшков зазначає, що така назва також є умовною, оскільки йдеться не лише про осмислення нації у сучасному розумінні. Коректніше, згідно Горшкову, було б говорити про «богослов'я груп колективної ідентичності», оскільки йдеться про осмислення різних людських спільнот: племені, народу, етносу та нації [3, с. 254]. Український соціолог, політолог й етнолог Ольгерд Бочковський, до речі, у своїй праці «Вступ до націології» торкався проблеми співвідношення наднаціонального характеру світових релігій та націоцентризму. Вчений вважав, що стаючи універсальними, світові релігії, тим не менш, повністю не втрачають свого національного характеру. Навпаки, згідно О. Бочковському, «універсальний месіанізм породжує власний націоцентризм» [4, с. 78].

Перш ніж перейти до розкриття осмислення проблем нації у сучасному християнському соціальному вченні, варто коротко наголосити на двох моментах. Передусім йдеться про базові положення Біблії щодо існування різних народів, адже вони є спільними і витоковими для усього християнського богослов'я. Наступним моментом, але не менш важливим для нашого розділу, є загальна характеристика соціального вчення католицької та православної церков. Після цього ми безпосередньо перейдемо до розкриття основних положень католицького та православного віровчення щодо народів, націй та міжнародних відносин. Порівнявши вчення католицької та православної церков, ми звернемося до українського виміру проблеми, тобто проаналізуємо вчення українських церков – Української православної церкви, Української православної церкви Київського патріархату та Української греко-католицької церкви.

\*\*\*

Католицька та православна церкви мають спільні джерела для формування сприйняття різних народів і взаємодії між ними – це, передусім, тексти Біблії. Згідно книги Буття, Бог поділив людей на народи після того, як вони захотіли побудувати башту до небес і «зробити собі ім'я» (Бут. 11:4), тобто панувати у світі, відторгнувши Бога. Одне з православних тлумачень цього уривку Біблії говорить нам, що у намірі будівельників, ймовірно, була закладена інтенція протидії божественному задуму про всезагальне розсіяння нащадків Ноя (Бут. 9:27) [5, т. 1, с. 80]. Бог дав кожній людині власну мову: «змішав мову їх, щоб не розуміли вони мови один одного» (Бут. 11:7). Таким чином, згідно Біблії, народи з'явилися як покарання Бога за певну зухвалість людей. Разом із тим у Новому Завіті неодноразово йдеться про те, що «немає ані елліна, ані іудея» (Гал. 3:28<sup>1</sup>; Кол. 3:11), тобто для Бога національні відмінності не є важливими. Православний коментар говорить більше: «при оновленні себе християнину необхідно забути про свої національні та соціальні переваги...» [5, т. 11, с. 318]. Вітчизняний дослідник раннього християнства П. Павленко стверджує, що окремі книги Нового Завіту не виступають категорично проти етнічного як такого. Більше того, дослідник переконує, що у межах раннього християнства існували дві протилежні позиції: іудео-християнська традиція утверджувала етнокультурну специфіку, у той час як елліно-християнська лінія – вороже ставилася до етнічного поділу [6, с. 433]. Поряд з цим універсалістські та космополітичні погляди стали домінуючими, що також означало те, що проповідь християнства не мала обмежуватися лише єврейським етнокультурним середовищем. Згідно церковної традиції, апостоли отримали дар говоріння різними мовами для того, щоб бути спроможними проповідувати різним народам, тобто йдеться про підлаштування місіонерів під лінгвістичні особливості кожного народу. Це дає право деяким теологам стверджувати, що церква має бути гнучкою не лише до різних мов, але й до інших складових культури. Власне для утвердження рівності усіх народів перед Богом, сучасні богослови та церковні документи передусім посилаються на Старий Завіт, де Бог говорить Аврааму: «І благословляться в тобі всі племена землі!» (Бут. 12:3),

а також на Новий Завіт, де Ісус Христос говорить своїм апостолам: «Тож ідіть, і навчіть всі народи...» (Мт. 28:19).

\*\*\*

Розглянувши біблійні джерела християнського богослов'я нації звернемося до питання формування соціального вчення церков. Католицька церква систематично звертає увагу на соціальні питання, починаючи з енцикліки папи Лева XIII «*Rerum novarum*» («Нові речі», 1891), яка стала реакцією на становище робітників у європейських суспільствах. З того часу з'являється цілий ряд соціальних енциклік «*Quadragesimo Anno*» («У сороковий рік», 1931), «*Mater et magistra*» («Матір і вчителька», 1961), «*Pacem in terris*» («Мир на землі», 1963), «*Populorum progressio*», («Поступ народів», 1967), «*Laborem exercens*» («З праці своєї», 1981), «*Sollicitudo rei socialis*» («Турбота соціальними справами», 1987). У 1991 р. Іван Павло II видає енцикліку «*Centenimus Annus*» («Сотий рік»), присвячену 100-літтю розвитку соціальної доктрини католицької церкви. Важливим документом також вважається душпастирська конституція про церкву в сучасному світі «*Gaudim et spes*» («Радість і надія», 1965) Другого Ватиканського собору. У 2004 р. католицька церква видає Компендіум соціальної доктрини, де стисло викладені її основні положення. Соціальна проблематика є центральною і для енцикліки папи Бенедикта XVI «*Caritas in veritate*» («Любов у правді», 2009).

Ситуація у православній церкві значно відрізняється. Певні спроби дати відповіді на виклики мінливого світу були зроблені на початку ХХ ст., зокрема на передсоборних нарадах Російської православної церкви у 1900–1917 рр., Константинопольських всеправославних нарадах 1920-х рр., а також обговорювалися на всеправославних зустрічах та консультаціях у 1960–90-х рр. [7, с. 354–356]. Однак першим документом, який можна віднести до соціальної доктрини православної церкви, стали «*Основи соціальної концепції Російської православної церкви*» [8], прийняті у 2000 р. Як відзначають дослідники, хоча документ і був прийнятий у кризовий час, але це жодним чином не відображено у ньому [9]. «*Основи соціальної концепції РПЦ*» передбачають подальший розвиток викла-

дених у ньому положень. І церква приймала окремі документи, які власне і сприяють цьому розвитку, наприклад, «Основи вчення РПЦ про гідність, свободу та права людини» (2008 р.), «Суспільна діяльність православних християн» (2011 р.), «Ставлення РПЦ до навмисного публічного богохульства та наклепу на адресу Церкви» (2011 р.), «Позиція Церкви у зв'язку з розвитком технологій обліку та обробки персональних даних» (2013 р.) та «Позиція РПЦ щодо актуальних проблем екології» (2013 р.). При розкритті особливостей розуміння проблеми етносів, націй та взаємодії між ними необхідно, на нашу думку, також звернутися до виступів патріарха Кирила та Декларації Всесвітнього Руського народного собору, що проходить під його керівництвом.

Коли йдеться про український контекст проблеми, то Українська православна церква (Московського патріархату) має «Основи соціальної концепції Української православної церкви» [10], що є скороченим перекладом концепції РПЦ. Натомість Українська православна церква Київського патріархату прийняла у 2001 р. декларацію «Церква і світ на початку третього тисячоліття» [11], яка, на нашу думку, переказує документ РПЦ. Соціальне вчення Української греко-католицької церкви має свою традицію, що йде від митрополита Андрея Шептицького. За часів незалежності воно збагатилося значною кількістю церковних документів, що були об'єднанні в одному виданні [12], а також окремо виділені у катехизмі [13].

\*\*\*

Сучасне ставлення католицької церкви до націоналізму та до розбудови національних держав почало розвиватися з часів понтифікату Бенедикта XV (1914–1922). Ця позиція формувалася під впливом розпаду Австро-Угорської і Російської імперій. Розпад Російської імперії і розбудова незалежних держав сприймалися як сприятлива ситуація для місії католицької церкви. Бенедикт XV вводить до вчення католицької церкви такі поняття як «право нації», «національний принцип», пише про права малих націй, рівність усіх націй, а також про право нації на самовизначення. Тим не менш,

в енцикліках та листах цього понтифіка можна натрапити на засудження певних проявів націоналізму [14].

Серед соціальних енциклік до проблем етносів та націй звертається «*Pacem in terris*», а також конституція «*Gaudim et spes*».

Енцикліка папи Івана XXIII «*Pacem in terris*» присвячена встановленню миру між народами. Народи пов'язані між собою правами й обов'язками, а контакти між націями мають служити їхньому спільному благу, базуватися на гідності кожної людини, а отже виключати такі явища як расизм. Хоч нації сильно різняться між собою мірою зростання матеріальних благ і збройною міццю, проте, це не означає, що одні нації мають привілеї над іншими. Іван XXIII віддає перевагу загальнолюдським цінностям над етнічними особливостями, пояснюючи це тим, що етнічним меншинам варто тісно спілкуватися із оточуючим їх народом задля інтелектуального та духовного розвитку. При цьому папа не пише про якусь конкретну етнічну меншину, йдеться про загальний принцип комунікації між будь-якими етносами та націями. Енцикліка також застерігає від ізоляції людей різного етнічного походження. Міжетнічні контакти, на думку папи, збагачують їх учасників і ведуть до спільного поступу. В енцикліці відображено ситуацію Холодної війни та гонки озброєнь, а тому відмічається, що така ситуація веде не до миру, а до постійної напруги та загрози нової світової війни. Папа відстоює позицію повного роззброєння та налагодження справжнього міцного миру між народами. Досягнення миру, на його думку, буде вигідно не лише окремим народам, але й людству в цілому. Енцикліка покладає велику надію на ООН у справі відстоювання миру та досягнення спільного блага для усього людства [15].

У Душпастирській конституції про церкву в сучасному світі «*Gaudium el spes*» (Радість і надія»), що була прийнята Другим Ватиканським собором у 1965 р. також є кілька розмірковувань щодо етнонаціональних відносин. Передусім звертається увага на те, що одні народи економічно розвиваються набагато швидше за інші. У такій ситуації сильніші народи не мають поневолювати слабкіші, а допомагати їм розвиватися, підтримувати їх. У документі також покладається надія, що суперечки між різними народами можна вирішити за посередництвом міжнародних інституцій, які зрештою

мають сприяти встановленню співпраці між різними народами та племенами її. Католицька церква у цьому документі однозначно та суворо засуджує будь-які дії спрямовані проти знищення окремих націй чи етнічних меншин. При цьому Конституція диференціює військові дії на ті, що захищають народ від загарбників, та ті, що спрямовані на підкорення чужих націй [16].

Ще одним важливим внеском у розвиток богослов'я нації католицької церкви став документ «Церква і расизм» (1988 р.) Папської комісії «Справедливість і мир». Хоча акцент у документі зроблено на міжрасових взаєминах, однак у ньому вони екстраполюються також на міжетнічні та міжнаціональні відносини. Власне і сам расизм визначається як переконаність у біологічній вищості не лише однієї раси над іншою, а й нації чи етнічної групи над іншою нацією чи групою. У документі окремо зроблено акцент на етноцентризмі, який визначається як погляди, згідно яких «народ має природну схильність відстоювати свою ідентичність, принижуючи інші, доходячи до того, що, навіть символічно, відмовляється визнати їх повну людську якість» [17, §12]. Такі погляди можуть зрештою призвести до етнотциду. Документ також наголошує на існуванні так званого «соціального расизму», коли певна соціальна група, наприклад селяни, не розглядається землевласниками як така, що має права та гідність, а тому нещадно експлуатується та пригноблюється [там само, §13]. У цьому відношенні цікавим видається ілюстрація, яку наводить дослідник соціального вчення католицької церкви Микола Чировський. Він відзначає, що ставлення поляків у XVI–XVII ст. та московитів у XVIII ст. до українських кріпаків також необхідно розуміти як расизм, хоча у поляків визнання себе вищими над українцями мало й релігійні конотації, оскільки ґрунтувалося на католицькому ексклюзивізмі [18, с. 108]. Документ засуджує геноцид як расистську практику, згадуючи геноцид вірмен, Голокост євреїв та ромів зі сторони соціал-націоналістичної партії Німеччини, а також винищення камбоджійського народу [17, §13]. М. Чировський додає, що геноцидом була також політика СРСР щодо калмиків, татар, волзьких німців, а також щодо українців протягом 1932–1933 рр. у вигляді штучного голодомору [18, с. 109].

Католицька церква у документі «Церква і расизм» не просто засуджує усі названі форми расизму, відкидає будь-які форми расової, етнічної, національної дискримінації, а й вимагає захищати пригнічених за расовими чи етнічними ознаками. Одним з важливих чинників, що може перешкодити поширенню расистської ідеології та практики, визначається освіта [17, §28].

Узагальнено католицький погляд на нації представлений у двох важливих виданнях. Це Катехизм католицької церкви, що побачив світ 1992 р., а також Компендіум соціальної доктрини церкви, що вийшов у 2004 р. Одразу відзначимо, що обидва видання фактично лише підсумовують наявне віровчення, а тому й повторюють окремі положення розглянутих нами документів.

Згідно тематичного покажчика Катехизму католицької церкви, поняття «нація» зустрічається в ньому 16 разів [19, с. 739], хоча власне у тексті часто замість нього використовується слово «народ». Наприклад, коментуючи згаданий нами старозавітній сюжет про Вавилонську вежу, Катехизм стверджує: «Цей порядок – водночас космічний, соціальний і релігійний – безлічі народів, призначений для того, щоб обмежити гордість упалого людства, яке, в однодумстві свого зла, вирішило відтворити свою єдність власним способом, будуючи вавилонську вежу» [там само, с. 28]. Саме на цей абзац вказував тематичний покажчик на слово «нація». У даному випадку народ як етнічна група чи нація протиставляється *Божому народові*, що у старозавітні часи відповідало єврейському народу, а після жертвовної місії Ісуса Христа – тим, хто прийняв Євангеліє (благу звістку про Христа). Отож коли Христос посилає апостолів до різних народів, то йдеться саме про етнічні групи та нації, які охрестившись, стають єдиним Божим народом.

Конкретно про нації Катехизм говорить не в контексті викладу основ релігійного віровчення, а коли йдеться про існування церкви у сучасному світі, політичне та соціальне життя християн у державах та суспільствах. Наприклад, повчаючи католиків про форми політичного устрою, Катехизм зауважує, що будь-який устрій має нести тільки добро спільноті, а якщо він «суперечить природному закону, громадському порядку та основним правам осіб», то він не може принести добра націям [там само, с. 466]. Так само про



нації згадує Катехизм, коли повчає про політичні права громадян, реалізація яких має на меті «загальне добро нації і людської спільноти» [там само, с. 514]. Однак з погляду католицької церкви політична влада має турбуватися не лише про власний народ, а й про мігрантів, які, своєю чергою, мусять поважати місцеву культуру та підкорятися законодавству [там само, с. 515].

У Компендіумі є кілька положень дотичних до проблематики богослов'я нації. Передусім в ньому підкреслюється, що гідність людини не залежить від її етнічного походження [20, с. 98–99], що є власне інтерпретацією новозавітної тези «Немає ані елліна, ані іудея...» (Кол. 3:11). Католицька церква визнає право різних народів на існування, власну мову, культуру, на життя за власними звичаями, окрім порушення прав людини та утиск прав етнічних та національних меншин. Права народів інтерпретуються як права людей, що об'єднані в єдину спільноту. Відтак утиск меншин представлений у Компендіумі як порушення прав людини [там само, с. 106–107]. У цьому виданні католицька церква підтверджує положення попередніх документів щодо рівності різних народів, яка базується на рівності усіх людей [там само, с. 130]. Нація як політична спільнота, згідно католицької соціальної доктрини, є не натовпом, а органічно поєднаними особистостями, що зберігають власну автономність на рівні індивідуального існування та цілей, що їх вони прагнуть [там само, с. 239]. Плакаючи турботу про солідарність між народами та побудову справжньої міжнародної спільноти (її устрій має бути орієнтований на забезпечення дієвого універсального спільного блага), католицька церква стверджує, що націоналістичні та матеріалістичні ідеології стоять на заваді її розбудови. Згадані ідеології заперечують цінність людської особи на матеріальному і духовному, індивідуальному та соціальному рівнях. Зокрема неприпустимими є теорії та форми расизму та расової дискримінації [там само, с. 266]. На противагу багатьом побоюванням міжнародна спільнота, згідно католицького вчення, не передбачає знищення відмінностей чи самотності кожної окремої нації, а навпаки – заохочує їхнє виявлення різними засобами [там само, с. 267].

В енцикліці «*Caritas in veritate*» папа Бенедикт XVI хоча й пише про розвиток народів, однак при цьому майже не звертається

власне до етнонаціональної проблематики. У документі згадується необхідність знати культуру та традиції різних націй, визнавати та шанувати їхню гідність [21, § 26, § 73]. Розмірковуючи про глобалізацію та інтегровану економіку, понтифік зауважує про передчасність оголошення кінця ролі держави. Зокрема йдеться й про те, що розбудова держави є основним чинником розвитку деяких націй [там само, § 41].

Розмірковуючи над цією енциклою вітчизняний релігієзнавець П. Павленко приходять висновку, що «сама ідея нації не є прийнятною, оскільки поняття нації, національного розцінюється доволі умовними категоріями, бо ж в християнському сенсі суперечать ідеї рівності всіх християн перед Богом» [22, с. 116]. Павленко зауважує, що католицька церква скоріше оперує поняттями «міжнародна солідарність» та «католицька єдність народу Божого», аніж «національна ідея» чи «національна незалежність». Останні на його думку, є неприпустимими для католицької церкви. Католицизм пропагує «той самий космополітизм, інтернаціоналізм чи ще якийсь «ізм», кінцевою метою розвитку якого є об'єднання людства в одну наднацію, одне позаетнічне суспільство» [там само, с. 118]. Павленко вважає, що космополітизм католицької церкви є продовженням універсалізму елліно-християнства [там само, с. 119]. Проте така думка не є загальнопоширеною серед академічних дослідників. Наприклад, О. Саган вважає, що про космополітизм християнства можна говорити лише щодо раннього етапу його розвитку [7, с. 168].

На нашу думку, соціальне вчення католицької церкви достатньо звертає увагу на проблему функціонування та співіснування націй та етнічних груп. Звісно, сама католицька церква сприймає себе як наднаціональну структуру, однак при цьому вона не нехтує культурною спадщиною та традиціями різних народів. У вченні католицької церкви скоріше превалює інтернаціоналізм, аніж космополітизм.

Вчення про націю та міжнаціональні відносини Української греко-католицької церкви ґрунтуються на соціальному вченні католицької церкви. Однак греко-католицька церква має власний досвід вирішення національних питань, тим паче, що, на відміну від усієї

католицької церкви та будучи її частиною, цю церкву можна визначити як національну церкву<sup>2</sup>, адже єдність церкви із українським народом зафіксована навіть у катехізисі, де йдеться не лише тільки про УГКЦ, а й про помісні церкви. У катехізисі проведена аналогія між існуванням помісної церкви та діяльністю Ісуса Христа – в обох випадках йдеться про конкретні соціокультурні умови. Як Христос походив з єврейського народу і перейняв його культуру, звичаї та ментальність, йдеться у катехізисі, так і церква приймає ментальність та культуру різних народів, і постають помісні церкви з власними самобутніми традиціями [13, с. 105]. УГКЦ повчає, що патріотизм є християнською чеснотою і впливає він із заповіді шанувати своїх батьків. Однак патріотизм є несумісним із шовінізмом та расизмом, а також крайнім націоналізмом: «Патріот ніколи не поставить націю на місце Бога й не зведе віру лише до одного аспекту національної культури» [там само, с. 291]. Однак патріотизм не заперечує любов до свого народу, який визначається як «духовна спільнота осіб, об'єднана мовою, традицією, історією, культурною спадщиною» [там само]. Більш того, катехізис УГКЦ підкреслює, що кожен християнин мусить любити свій народ та сприяти збереженню і піднесенню його духовної та культурної спадщини [там само, с. 292]. Такий зв'язок любові до своєї держави із любов'ю до свого народу заснований на тому, що держава, згідно з тим же катехізисом, є формою організації життя нації, і саме через державу кожен народ прагне реалізувати свою ідентичність [там само, с. 287].

Отже, у вченні українських греко-католиків відсутнє якесь кардинальне розходження із вченням католицької церкви. Більше того, тут ми навіть зустрічаємо таку ж відсутність чіткої диференціації понять «народ» та «нація», а також уникання згадки поняття «націоналізм», замість якого використовується «патріотизм». Вітчизняний дослідник соціального вчення УГКЦ В. Мороз на основі аналізу ширшого спектру документів церкви стверджує, що «у вченні УГКЦ терміни «народ» і «нація» чітко не розмежовані, хоча у випадку використання терміну «народ» на перший план виступають категорії духовно-культурної спільності, а у випадку використання терміну «нація» – державно-політичної» [24, с. 134]. Однак

такий висновок не є очевидним, виходячи виключно з катехізи-су УГКЦ, якщо тільки не зважати на використання категорії «народ Божий», яка дійсно має духовний, а не суспільно-політичний смисл. Мороз також зауважує, що у документах УГКЦ існує тенденція до заміни поняття «націоналізм» на «патріотизм», хоча церква й «не відкидає націоналізм як щось за суттю негативне», а лише засуджує радикальний націоналізм [там само, с. 141]. Про фактичну тотожність понять «націоналізм» та «патріотизм» у дискурсі УГКЦ В. Мороз стверджує, ґрунтуючись на аналізі промов очільників цієї церкви – Любомира Гузара та Святослава Шевчука. Зокрема у промовах йдеться не лише про любов до свого народу та своєї Батьківщини, а й також про поважливе ставлення до інших національностей [там само, с. 142]. Важливим аспектом у вченні УГКЦ також є те, що Церква є міцним інтеграційним чинником у житті нації [там само, с. 119].

\*\*\*

Хоч соціальна концепція православ'я була сформована на межі ХХ і ХХІ століть, однак це не означає, що питання державно-церковних, міжконфесійних чи міжнаціональних відносин, функціонування церкви у суспільстві чи питання релігійної оцінки розвитку науки, культури чи моралі не турбували православних богословів. Зокрема це стосується і богословського розуміння міжетнічних та міжнаціональних відносин. Так вітчизняний дослідник проблеми співвідношення релігійних та національних чинників О. Шуба відзначав, що церковна інтерпретація відносин між народами протягом ХХ ст. переглядалася [25, с. 115]. Власне усі дослідники цього питання постають перед проблемою характеристики позиції церкви: чи вона є космополітичною чи інтернаціоналістичною? Зважаючи на те, що у радянські часи, коли пролетарський інтернаціоналізм був частиною офіційної радянської ідеології, а буржуазний космополітизм усіяко піддавався критиці, то релігійні концепції зазвичай розглядалися виключно як космополітизм. Зокрема О. Шуба у своєї ще радянській статті, аналізуючи релігійні рецепції національного, зауважував, що православні богослови відстоюють і проповідують дружбу та братство народів, їхню співпрацю, що має ґрун-

туватися на основі християнства. Автор також прослідковує тенденцію до ідеалізації раннього християнства, в якому ніби-то також закладені інтернаціональні ідеї. Проте сам автор вимушений написати, що «біблійне положення про те, що у християнстві “немає ані елліна, ані іудея”, до якого так часто вдаються богослови, не доводить “інтернаціонального” характеру християнської релігії, а лише свідчить про космополітизм» [там само, с. 116].

Соціальне вчення РПЦ базується приблизно на схожих до католицизму засадах. Церква має наднаціональний характер і не ділить людей за національною чи класовою ознакою. Поряд із цим церква визнає право на національну самобутність та національне самовираження, підтвердженням чого є існування автокефальних помісних церков, де проявляються культурні відмінності окремих народів – розвивається національна християнська культура.

В «Основах соціальної доктрини РПЦ» робиться диференціація поняття «нація» як етнічної і як політичної групи. Церква, як зазначено у документі, має відносини з нацією в обох випадках розуміння цього слова. При цьому йдеться не про російську націю, а про абстрактне поняття – у цьому документі все подається досить узагальнено і без прив'язки до російської специфіки. Коли нація у будь-якому розумінні сповідує (якщо не повністю, то принаймні здебільшого) православ'я, то таку спільноту РПЦ пропонує називати «православний народ» [8, с. 42, 45].

Християнський патріотизм також має проявлятися до нації в обох її розуміннях. Православний християнин має любити своїх братів по крові, які живуть по всьому світу [там самою с. 45]. Одночасно в «Основах» йдеться, що національні почуття можуть бути причиною таких гріховних явищ, як агресивний націоналізм, ксенофобія, національна винятковість та міжетнічна ворожнеча. Православ'я не ділить народи на кращі та гірші і не принижує жоден етнос чи націю. І так само як, і у вчені католицької церкви, «Основи» визначають, що ідеології, які ставлять націю на місце Бога не є сумісними із православ'ям. Православна церква бачить себе у ролі медіатора при вирішенні міжетнічних конфліктів, не приймаючи будь-чию сторону. Останнє положення має обмовку – йдеться лише

про випадки коли відсутні явна агресія чи несправедливість однієї зі сторін конфлікту [там само, с. 45–46].

«Основи соціальної концепції РПЦ» зосереджують свою увагу і на міжнародних відносинах. Фундаментальними принципами останніх мають бути суверенітет та територіальна цілісність держав. Православна церква вітає добровільне об'єднання народів у багатонаціональні держави, єднання країн, якщо вони не об'єднуються проти третьої сторони, та уболіває, коли разом із розділенням поліетнічних держав руйнується історична спільність людей. Звернемо увагу на те, що останньої тези немає в «Основах соціальної концепції Української православної церкви». І російська, і українська православні церкви вітають міждержавні союзи [там само, с. 148–152].

Для нинішньої ситуації гібридної війни із Росією, важливим елементом якої є сильні ідеологічна та пропагандистська складові, видається доцільним також торкнутися у нашому аналізі геополітичної доктрини «руського міра», що має релігійну складову. Додатковим аргументом для її розгляду є той факт, що Російська православна церква активно підтримує і пропагує цю доктрину. «Руський мір» уявляється як спільний «цивілізаційний простір», в основі якого лежать три складові: 1) православна віра; 2) російська культура та мова, а також 3) спільна історична пам'ять і спільні погляди на суспільний розвиток. Доктрина «руський мір» є офіційною ідеологією російського державного фонду «Русский мир», що був створений у 2007 р. згідно указу Президента Російської Федерації В. Путіна [26]. Членом опікунської ради є митрополит Волоколамський, голова Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського Патріархату Іларіон (Алфеев), фактично – друга особа у Російській православній церкві. Доктрина «руський мір» представлена на офіційному сайті фонду як його ідеологія [там само].

У програмній промові на III Асамблеї «Русского міра», що відбулася 3 листопада 2009 р., патріарх Кирило зазначив, що у назвах «*русский мир*»<sup>3</sup> і «*русская церковь*» прикметник «*руський*» позначає не етнічну приналежність. Найменування «*Русская церковь*» означає, що вона має свою пастирську місію серед народів, що приймають «*русскую*» духовну і культурну традицію за основу своєї на-

ціональної ідентичності чи як її суттєву частину. Поряд із цим *Русская церковь* є полінаціональною спільнотою і прагне розвивати свій багатонаціональний характер. Основою «*руського міра*», згідно із патріархом Кирилом, є «історична Русь», тобто Росія, Україна та Білорусь [27].

Вітчизняний дослідник доктрини «руського міра» В. Гуржи відзначає, що ідейним фундаментом цієї доктрини виступили концепції, які складають підвалини російської ідентичності взагалі: «Москва – третій Рим» та «Свята Русь» [28, с. 184]. Зазначимо також, що ці концепції також мають релігійне значення. Однак ми не зупинятимемося на них, а натомість згадаємо сучасний документ – Декларацію *русской* ідентичності, що була прийнята на XVIII Всесвітньому *русскому* народному соборі у 2014 р. Принагідно зауважимо, що головою цієї міжнародної громадської організації, що має представництво при ООН, є патріарх Московський і всієї Русі Кирило. У декларації йдеться, що найочевиднішим критерієм національності є самосвідомість. До *русского* народу відносяться ті, хто називає себе *русским* під час перепису населення. «*Русский* – це людина, – йдеться у документі, – яка вважає себе *русским*; яка немає інших етнічних переваг; яка говорить і думає російською мовою; визнає православне християнство основою національної духовної культури; відчуває солідарність із долею *русского* народу» [29].

Як зазначалося раніше, «Основи соціальної концепції УПЦ» фактично є скороченим перекладом «Основ соціальної концепції РПЦ». Доктрина «Руський мір» офіційно не відображена у документах УПЦ, а голова Синодального інформаційно-просвітницького відділу цієї церкви архієпископ Климент (Вечера) стверджує, що «Українська православна церква жодного стосунку до концепту “русского мира” не має» [30].

Декларація УПЦ КП «Церква і світ на початку третього тисячоліття» стверджує: «...вселенський характер Церкви не виключає право християн на національну самобутність, національну культуру. Церква поєднує в собі вселенське начало з помісним – національним» [11]. А також: «Більш як тисячолітня традиція українського православ'я виплекала самобутню українську національну

ментальність і культуру, яка виражена в богослужінні, церковному мистецтві, музиці, архітектурі та в інших особливостях нашого християнського світогляду» [там само]. Як ми вже констатували, цей документ є переказом «Основ соціальної концепції РПЦ», а тому немає необхідності зупинятися на ньому детально.

\*\*\*

В. Горшков відзначає наявний у сучасному християнстві парадокс – підозріле ставлення церков до національних питань, не дивлячись на те, що Біблія приділяє цьому цілком достатньо увагу (у тому числі йдеться про формування єврейської нації). Цей парадокс він пояснює тим, що до націоналістичної проблематики зверталися передусім церкви імперій, певним чином по-богословськи обслуговуючи їхню політичну систему, зокрема виправдовуючи державний антисемітизм, поневолення інших народів та зневагу до їхніх «нижчих» культур і подібні явища [3, с. 253].

Проте сучасне осмислення католицькою та православною церквами проблем націй та міжнаціональних відносин формувалися під іншими впливами. Формування католицької концепції відбувалося від впливом розпаду Австро-Угорської та Російської імперій. І, хоча католицька церква вибудовувала «свій транснаціональний устрій саме на основі позанаціонального бачення своєї конфесії» [7, с. 148], однак вже у середині ХХ ст. ми спостерігаємо не лише визнання етнічних та національних груп, але й врахування їх навіть у богослужбовій діяльності, зокрема ми маємо на увазі дозвіл проводити богослужіння національними мовами.

Натомість розвиток православ'я з самого початку супроводжувався запозиченням певних етнічних форм. О. Саган пише навіть про етноконфесійний синкретизм, який і призводить до відходу цієї конфесії від ранньохристиянського космополітизму до статусу національно-державного інституту [там само, с. 149]. При цьому Саган відзначає такий парадокс: з одного боку, саме етнополітичний чинник закладений у формування статусів помісних православних церков, а з іншого – православні церкви перманентно намагаються обмежити вплив цих чинників на свою діяльність [там само, с. 199, 205]. Однак, сучасне православне розуміння проблем нації поста-



вало за часів Радянського союзу (і, безумовно, перебувало під впливом марксистського інтернаціоналізму), а також після його розпаду, що відображене як у соціальній концепції, так і у доктрині «руської мір».

Маємо констатувати, що у соціальному вченні католицької церкви категоріальний апарат для позначення різних груп колективної ідентичності не розвинутий. І хоча в різних документах ми зустрічаємо цілий ряд понять: плем'я, народ, етнос, нація, раса – однак вони часто використовуються як синонімічні та взаємозамінні. Натомість у вченні православної церкви ці поняття використовуються акуратніше, а поняття «нація» розуміється у двох різних смислах – в етнічному та політичному. Видається, що це пов'язано передусім із тим, що католицьке вчення про нації почало формуватися раніше не лише за православне, але й за світську націологію. Відповідно, католицьке вчення відображає ще не сталений понятійний апарат початку ХХ ст. Натомість при розробці соціальної доктрини РПЦ було взято до уваги вже існуючий тезаурус суспільствознавства.

Отже, соціальне вчення як католицької, так і православної церков визнає важливість етнічних та національних культур, мов та традицій. Обидві церкви визнають національні держави та заохочують міжнародну співпрацю. У цьому аспекті, ми можемо все ж таки говорити саме про інтернаціоналізм вчення церков, не дивлячись на те, що вони самі ідентифікують себе як поза- або наднаціональні структури. Однак у позиціях римо-католицької та російської православної церкви відчувається відгомін соціокультурних та політичних умов, за яких вони сформувалися. Католицька церква чітко не пов'язує себе з якоюсь країною, вона скоріше стоїть над ними. Це так звані папо-цезаристські державно-церковні відносини, коли у відносинах між державою і церквою релігійна влада знаходиться вище за світську. У Російській православній церкві наявні імпліцитні імперські, великодержавні мотиви (наприклад, це стосується жалю з приводу розпаду багатонаціональних держав, передусім, звичайно, СРСР). Це, на нашу думку, пов'язано із цезаро-папистською традицією відносин між державою та церквою, тобто коли церковна влада підкорюється світській, що відбувалося

і у Візантії, і у Російській імперії. Участь патріарха Кирила у пропаганді «руського міра» є підтвердженням того, що соціальна доктрина РПЦ має специфічні «національні» елементи, тобто відображає російську специфіку.

Це, своєю чергою, відображено і у вченнях українських церков. Православні церкви є більш національно зорієнтовані. Однак на рівні публічної теології відображається їхня самоідентичність. Українська православна церква (Московський патріархат) демонструє більший універсализм та космополітизм, оскільки більше орієнтується на «*общерусскую*» культуру. Натомість Українська православна церква Київського патріархату зорієнтована на етно-центричний націоналізм, що пов'язано зі специфікою формування цієї церкви у період національного відродження початку 1990-х рр. Українська греко-католицька церква в теорії демонструє баланс між національним та універсальним, а на практиці пов'язана із українськими націоналістичними колами.

### Примітки

<sup>1</sup> У посланні Павла до Галатів йдеться «Нема вже ні юдея, ні язичника», але загальноприйнятим поглядом є те, що тут також йдеться про різні народи.

<sup>2</sup> Під національною церквою українське релігієзнавство розуміє таку церкву, функціонування якої тісно пов'язано із певною нацією, має свою етноконфесійну специфіку та сприяє розвитку національної культури, національної самосвідомості, а також має значний рівень поширення серед населення певної держави [23].

<sup>3</sup> Далі ми писатимемо «руській мір», коли йтиметься про доктрину, але російський прикметник *русский* ми писатимемо курсивом і російською мовою для того, щоб чіткіше передавати смисл і не перекладати як «російський».

## Література

1. *Харарі Ю.Н.* Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. Харків. 2018. 544 с.
2. *Сміт Е.* Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. К. 2009. 312 с.
3. *Горшков В.* Сучасне богослов'я нації: завдання, вимоги та методи формування // Богословские размышления. 2018. № 21. С. 251–264.
4. *Бочковський О.* Вступ до націології. К. 1998. 144 с.
5. *Толковая Библия*, или коментарій на всѣ книги Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. В 11 тт. Петербург 1904–1913. (репринтное издание 1987 г.).
6. *Павленко П.* Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції. К. 2009. 527 с.
7. *Саган О.Н.* Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К. 2014. 912 с.
8. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.* Москва. 2000. 160 с.
9. *Фолиева Т.* Социальная доктрина Русской православной церкви // Релігієзнавчі нариси. 2011. № 2. С. 118–128.
10. *Основы соціальної концепції Української Православної Церкви.* К. 2002. 80 с.
11. *Декларація ювілейного помісного собору Української православної церкви Київського патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття»* // [https://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/uoskr\\_doc/34099/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uoskr_doc/34099/)
12. *Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008)* / заг. ред. Леся Коваленко. Львів. 2008. 711 с.
13. *Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха.* Львів. 2011. 336 с.
14. *Hentosh L.* Vatican Policy on the Ukrainian-Polish war of 1918–1919 as an Example of the Catholic Church's response to National Conflicts // Religion, Nation, and Secularization in Ukraine / Ed. by M.S. Wessel and F.E. Sysyn. – Edmonton, Toronto. 2015. P. 94–108.

15. *Paxem in terris* (Мир на землі). Енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободи / пер. з латинської мови Ростислав Паранько. Львів. 2008. 55 с.

16. *Душпастирська конституція* про Церкву в сучасному світі // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. Львів. 1996. С. 499–619.

17. *The Church and racism: toward a more fraternal society* / Pontifical Commission Justice and Peace // <https://www.ewtn.com/library/curia/rcjpraci.htm>

18. *Чировський М.* Введення до суспільно-господарської науки Церкви. Львів. 1994. 120 с.

19. *Катехизм* Католицької Церкви. / Синод української Греко-католицької Церкви. Б.м.в. 2002. 772 с.

20. *Компендіум соціального вчення* Церкви. К. 2008. 550 с.

21. *Бенедикт XVI.* Енцикліка *Caritas in veritate* // <http://www.christusimperat.org/uk/node/19982>

22. *Павленко П.* Римо-католицька церква в координатах глобалізаційних процесів (католицький проект позаєтнічної уніфікації людства) // *Релігійна свобода*. 2010. № 15. С. 115–123.

23. *Здіорук С.І.* Національна церква // *Релігієзнавчий словник* / За ред. А.М. Колодного і Б.О. Лобовика. К. 1996. С. 209.

24. *Мороз В.Р.* Включення вчення УГКЦ у сферу суспільно-політичного життя України (1991 – перша половина 2014 рр.). Дис. на здоб. наук. ступ. канд. іст. н. / Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. (Рукопис). К. 2015. 275 с.

25. *Шуба А.В.* Модернізація православно-богословської інтерпретації національних отношеній // *Вопросы атеизма*. 1982. № 18. С. 113–119.

26. *Русский мир*. – Информационный портал фонда «Русский мир» // <https://russkiymir.ru>

27. *Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира* // <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>

28. *Гуржи В.* Релігійні витоки та цивілізаційний потенціал доктрини «руського міра» // Вододіли секуляризації. Монографія. / за ред. О. Білокобильського та В. Левицького. Вінниця. 2015. С. 180–189.

29. *Декларация русской идентичности* // <http://www.patriarchia.ru/db/text/508347.html>

29. *Архієпископ Климент: УПЦ жодного стосунку до «руського міра» не має* // <https://www.bbc.com/ukrainian/features-44043469>

---

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА (Володимир Фадєєв)</b> .....	3
---	---

### *Розділ I*

#### **АВТОНОМІЯ КУЛЬТУРИ:**

#### **ВІД «НАСИЧЕНОГО ОПИСУ» ДО ОНТОЛОГІЧНОГО**

<b>ПОВОРОТУ (Володимир Фадєєв)</b> .....	6
1. Проблема культури в соціальних дослідженнях .....	7
2. Культурні та соціоструктурні чинники в теорії Й. Терборна .....	16
3. Теорія «культурного капіталу» П. Бурдьо .....	22
4. Інтерпретативний поворот в антропології .....	28
5. Культура як перформанс .....	37
6. (Само)критика теорії культури .....	48
7. Конституція Модерну і повернення матеріального .....	57
8. Онтологічний поворот в антропології .....	70
9. Проблематизація культури і модуси онтологічного повороту .....	80

### *Розділ II*

#### **ОСМИСЛЕННЯ ПРОЦЕСІВ ІДЕНТИФІКАЦІЇ**

#### **ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ**

#### **ПРОСТОРОВОСТІ (Ганна Носова)** ..... 108 |

1. Вплив еволюції простору на етнічну, національну, індивідуальну та інші модерні ідентичності .....	108
2. «Нові» ідентичності як виклик в умовах глобалізації – поява суто просторових та позапросторових ідентичностей: регіональних, локальних, міських, мобільних, транзитивних та інших ідентичностей .....	119

---

*Розділ III*  
**ФЕНОМЕН ЕКОФІЛЬНОСТІ  
В СТРУКТУРІ ЕТНОСУ (НАЦІЇ) (Микола Кисельов) .....144**

*Розділ IV*  
**ВІД ЕТНОСУ ДО НАЦІЇ:  
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ОСМИСЛЕННЯ  
РАНЬОМОДЕРНОЇ ТА МОДЕРНОЇ  
УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ (Сергій Грабовський) .....164**

1. *Ранньомодерна українська нація:  
її початки, засновки й історична доля .....165*
2. *До проблеми колоніального статусу України  
у Росії та ССРСР .....192*
3. *Постколоніальні студії: український внесок .....217*
4. *Українська нація: висліди ХХ століття  
і подолання глухих кутів історії .....234*

*Розділ V*  
**БОГОСЛОВ'Я НАЦІЇ: ОСМИСЛЕННЯ НАЦІЙ  
ТА МІЖНАЦІОНАЛЬНИХ ВІДНОСИН  
У СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦЬКОЇ  
ТА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКОВ (Олег Кисельов) .....249**

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Етнічність. Культура. Історія.  
Соціально-філософські нариси**

Комп'ютерна верстка: *Н.П. Горова*  
*Авторська редакція*

Підписано до друку 12.03.2019  
Формат 60x84/16. Друк. офс. Папір офс. Гарнітура Times.  
Ум.-друк. арк.: 15,81 Обл.-вид. арк.: 16,8. Наклад 300.  
Зам. № 1679

Віддруковано з оригінал-макетів замовника.

Видавець і виготовлювач ПП Лисенко М. М.  
16600, м. Ніжин Чернігівської обл., вул. Шевченка, 20. Тел.: (067)  
4412124. E-mail: vidavec.lisenko@gmail.com

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців,  
виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції: серія ДК №  
2776 від 26.02.2007 р.