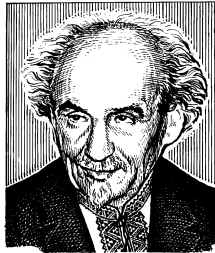


НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ  
Інститут психології імені Г. С. Костюка



*Т. Ковтунович*

Володимир Куєвда  
Тетяна Ковтунович

# ПСИХОЛОГІЧНІ РЕТРОСПЕКЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ МОДЕЛІ

Монографія

*За редакцією М.-Л.А. Чепи*

Київ  
2013

УДК 316.723(477)  
ББК 88.58(45=Укр)  
К 88

*Друкується за рішенням Вченої ради Інституту психології імені Г. С. Костюка  
НАПН України (протокол № 10 від 26 грудня 2011 р.)*

**Рецензенти:**

**Кокун Олег Матвійович**, доктор психологічних наук, професор;  
**Кривошея Володимир Володимирович**, доктор історичних наук

К 88      **Куєвда В.** Психологічні ретроспекції української етнокультурної моделі : монографія / [В. Т. Куєвда, Т. В. Ковтунович] ; за ред. М.-Л. А. Чепи. — Кіровоград : Імекс-ЛТД, 2013. — 104 с.  
300 пр.  
ISBN 978-966-189-222-3

Видано державним коштом. Продаж заборонено.

У книзі на широкому фактичному матеріалі розкрито психологічну природу об'єктивації генези української етнокультурної моделі та формування етновідомості, що виявляється передусім у неусвідомленому процесі інтериоризації міфологічних, архаїчних за своєю природою артефактів культури, складної системи символів як знакових композицій, систем, набуття людиною сукупності етнічних ознак у вигляді мови, догматів віри й вірувань з відповідними стандартами поведінки. Розроблено концепцію моделі етнопсихологічних чинників формування національного потенціалу особистості українців, представлено психологічні механізми успадкування й творення української етнокультурної моделі, підвалинних основ образу світу, етнокультурної психічної реальності.

Розрахована на фахівців у галузі історичної та етнічної психології, педагогів, студентів, усіх, хто цікавиться таємницями походження та психологічною сутністю української культури.

ББК 88.58(45=Укр)

ISBN 978-966-189-222-3

© Інститут психології імені Г. С. Костюка  
НАПН України, 2013  
© Куєвда В., Ковтунович Т., 2013

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	4
1. Механізми сепарації та накопичення етнодосвіду .....	8
2. Об'єктивація генези етнокультурної моделі .....	23
3. Стереотипи поведінки як феномен культурогенези .....	33
4. Особливості опредмечення світоглядних уявлень .....	46
5. Стереотипізовані уявлення як передумова формування та втілення національного потенціалу .....	56
6. Світотворчий міф і національна символіка .....	66
7. Етнокультурний потенціал як консолідуючий чинник сучасного державотворчого процесу .....	76
8. Національна самосвідомість в епоху глобалізації .....	85
ВИСНОВКИ .....	93
ЛІТЕРАТУРА .....	97

## ВСТУП

Етнокультурна природа особистості, її успадкований селекціонований соціокультурний досвід організації життєдіяльності є визначальним чинником розвитку державотворчих процесів, гармонізації суспільного життя і душевного ладу осібної людини, що забезпечує збалансований розвиток міжетнічних, національних стосунків у державі.

В сучасній Україні у царині національного життя спостерігається значна поляризація поглядів і ціннісних орієнтацій, а останнім часом — системне руйнівне втручання у фундаментальні цінності народу, включаючи естетичні та морально-етичні засади. Спотворюється психічна реальність, що адекватно відображає саму сутність народного, національного. Водночас проголошена теза про цінність людини, особистості, її неповторність, індивідуальність, право на особистісне визначення залишається декларацією, спостерігається небезпечна тенденція принесення особистості на пожертву штучно створеним ситуативним ідеалам, у той час як фундаментальні цінності усуваються на периферію життєдіяльності. Внаслідок цього маніфестована значимість людини і сама людина перетворюються в засіб досягнення щонайменше сумнівних, часто прихованих цілей, ворожих самій людині.

Однією з причин вияву такої тенденції є вкрай недостатнє наукове розроблення психологічної природи національного, умов і закономірностей проявів конкретних етнічних, історичних, культурологічних особливостей людської спільноти, а також строкатість поглядів стосовно психологічної природи етнічного, національної свідомості, самоідентифікації.

Залишається практично не дослідженою низка аспектів, що складають основу структури національної свідомості, ціннісних орієнтацій. Вони передусім зводяться до проблеми етнопсихогенези, традиційності (паралельний термін «традиціоналізм» є калькою з російської мови) як способу, форми буття, чинника психічної детермінації поведінки людини. Визначальною у цій проблемі є психологія започаткування та становлення етносоціальних і світоглядних уявлень, природа яких хоч і висвітлена частково у літературі, проте стан її розробленості навіть на рівні понятійного апарату не задовольняє повсякчас зростаючого суспільного інтересу. Особливо доцільним у цьому контексті є вироблення ретроспективної моделі становлення парадигми етнопсихогенези.

Першочерговим питанням у цій проблемі є об'єктивація культурогенези та формування етносвідомості, що виявляється передусім у неусвідомленому процесі інтериоризації міфологічних, архаїчних за своєю природою артефактів культури, складної системи символів як знакових композицій, систем, набуття людиною сукупності етнічних ознак у вигляді мови, догматів віри й вірувань з відповідними стандартами пове-

дінки. Вочевидь, у формуванні етносоціального уявлення сцієнтизм поступається буденній свідомості, проте психологічні особливості цього процесу залишаються недослідженими. Маловивченими є механізми формування, накопичення й часової трансляції етнокультури як засобу акумуляції етносоціального уявлення, хоча воно є визначальним у формуванні етнічного способу життя, поведінки людини як представника етнопсихотипу. Нерозробленість психологічної природи традиційного позначається у багатьох сферах духовного життя і психічного здоров'я. Психологічна допомога вимагає подолання відчуженості людини від міфологічних архетипічних, етнокультурних елементів індивідуального психічного досвіду, який може бути використаний також у психотерапевтичній практиці як оптимізуючий засіб поглибленого проникнення у сутність хвороби у процесі діагностики і надання допомоги. Предметне вивчення цих питань дасть можливість краще зрозуміти прояви етнічної психології як окремої людини, так і різних соціальних груп і сприятиме задоволенню етнічних потреб, гармонізації суспільного життя.

Виходячи з актуальності зазначеної проблеми, недостатнього розроблення її у сучасній теорії, важливості повноцінного задоволення пізнавальних інтересів, етнічних, національних потреб і гармонізації суспільного життя вважаємо доцільним зосередити увагу у цій праці на міфологічних джерелах, психологічних механізмах успадкування й творення української етнокультурної моделі, підвалинних основ образу світу, етнокультурної психічної реальності. Зокрема, вплив успадкованих станів буття на особливості регуляції та саморегуляції поведінки людини, з'ясування психологічних особливостей впливу традиційності та її структурно-функціональних компонентів на формування людини у процесі етнопсихогенези.

Попереднє опрацювання корпусу тематичних джерел дало можливість сформулювати припущення про існування залежності поведінки та способу буття людини від впливу традиційних етнопсихологічних та етнокультурних чинників, настанов та узвичаєних орієнтацій, психологічна реконструкція яких веде до ідеї Першопочатку, до міфологічних джерел, зокрема до кореневої ідеї першородного міфу. Таким чином, ставилося за мету з'ясування низки питань, які сприятимуть упорядкуванню та логічній мотивації викладу, зокрема:

- психологічна природа об'єктивації міфологічних уявлень та втілення їх у системі етнокультурних моделей;
- визначення психологічної природи традиційності та змісту етносоціальних уявлень як комунікативних, консолідуючих утворень, їхні соціалізуючі та етнізуючі функції, особливості становлення і прояву звичаєвих стереотипів поведінки;

- виявлення особливості формування світоглядних стереотипів людини за зразками архаїчної та традиційно-побутової культури;
- з'ясування регулятивно-орієнтуючої ролі узвичаєних традиційних уявлень у процесі регулювання поведінки людини;
- розкриття особливостей психологічного впливу на поведінку людини традиційних чинників в умовах її сучасної культуротворчої і суспільної діяльності.

Розв'язання означених завдань уможливило нове формулювання та обґрунтування поняття традиційності як психологічного чинника, що обумовлює стереотипи поведінки, етносоціальні настановлення, ментальні вияви, як основу способу буття народу. Це також дало можливість застосувати нові підходи у поясненні національної сутності людини, її потреб, інтересів, цінностей та ідеалів, запропонувати систематизацію стереотипів поведінки як психологічних вчинкових актів. Внаслідок цього розширюються уявлення про психологічну сутність традиційності та вплив узвичаєних чинників етнічної культури на психічний розвиток людини, по-новому тлумачаться окремі моменти психосоціального механізму успадкування етнокультурного досвіду, психологічні аспекти функціонування родинно-побутових обрядів і свят.

Дотримуючись засад ефективного викладу, подамо основний зміст положень праці, які мають передувати усій подальшій аргументації:

- Етнокультурний простір і сама поведінка людини значною мірою визначаються факторами, що складають зміст феномену традиційності. Джерелом останньої постають міфологічні джерела етносвідомості, що упродовж філогенези диференціюються як культурний, психічний досвід з його можливими виразнішими чи приглушенишими етнокультурними виявами.
- Накопичуючись у соціоетнічній спільноті у вигляді традиціоналізованих уявлень, зазначені вияви засвоюються людиною як самоцінності, виявляючи при цьому високу опірність і стійкість до різноманітних інноваційних впливів і постаючи водночас основним психологічним механізмом етнізації людини.
- Визначальним фактом, що свідчить про стійкість етносоціальних уявлень, є їхня властивість виявляти себе у стереотипізованих психологічних проявах, що складають основу традиційних народних звичаїв, обрядово-святкових побудов, ставлень і відношень до найнезвичніших проявів довкілля. Унормовуючись через звичаєвість, традиційні уявлення утверджують підвалинні зразки етичних, естетичних, загалом життєвих зразків-ідеалів й фіксуються у поведінкових стереотипах, що корелюють з моральними настановами і життєвими цінностями.

- Традиційні чинники поведінки людини несуть у собі відбитки найдавніших архаїчних та міфологічних зразків уявлень і тлумачень довкілля. Як система неперервно успадкованих етносоціальних уявлень традиційні чинники найповнішою мірою зберігаються й виявляються у фольклорних зразках, календарних святах і родинно-побутових обрядах. Результати засвоєння останніх опредмечуються особистістю у сучасній культуротворчій діяльності, а також у різноманітних формах її звичаєвої поведінки.
- Об'єктивований у традиційній символіці міфологічний стрижень виявляє себе як універсальне віросповідне, оберегове, регулятивне вчення, і сприймається людиною у вигляді знакових систем у графічних, психолінгвістичних, колористичних, нумерологічних, музичних, хореографічних, складних святково-обрядових версіях тощо. Особливо промовисто це виявляється у народній орнаментіці, архітектурі, естетичних та етико-моральних належностях.

З'ясовані в процесі дослідження факти і сформульовані на їхній основі психологічні висновки та рекомендації можуть бути використані для удосконалення навчальних програм з етнопсихології, етнізації людини, соціалізації особистості, українознавства, етнопедагогіки, а також при виробленні положень і підходів щодо психологічного ладування національного життя, державотворення.

# 1. МЕХАНІЗМИ СЕПАРАЦІЇ ТА НАКОПИЧЕННЯ ЕТНОДОСВІДУ

Серед «білих плям» етнічної психології одне з помітних місць поєдана психологічна природа формування психотипу на українському терені, особливості його структури, наповнення психогенетичної програми етносу. За цим, природно, постає питання психологічних механізмів сепарації та накопичення етнодосвіду, тобто самотутньої картини традиційності як способу буття людини, системи звичаєвості, у якій повною мірою об'єктивується традиційність. Визначення навіть психологічного поля традиційної культури становить значні труднощі. Нарешті, вінцем такої піраміди є чи не найзагадковіше й утаємничене — етнічна свідомість та самосвідомість, що формується й насажується історичною пам'яттю. Розглянемо лише окремі з названих напрямків.

Вивчення етнопсихогенези будь-якого народу є комплексною проблемою і ускладнюється ще й тим, що містить у собі всі істотні характеристики становлення етнічної спільноти у його історичній ретроспективі. Це у свою чергу породжує низку труднощів, зокрема міждисциплінарного плану. Повноцінне дослідження психогенези передбачає залучення до наукового обігу матеріалів з часто несподіваних галузей знань, у т. ч. природничих, постійне тяжіння до міждисциплінарного підходу й ґрунтового володіння етнологією, археологією, міфологією, етимологією тощо. Така обставина призводить до необхідності вироблення оптимальних методологічних засад, у яких зміст і структура провідних чинників генези є чи не визначальними.

Формулюючи їх, маємо остерігатися механічного добору ознак і зосереджуватися на їхніх взаємозв'язках, що творять систему детермінації етнопсихотипу. Важливим видається саме можливість виявити реальну взаємодію виділених чинників, їх взаємозв'язок і «взаємодоповнюваність» у процесі формування психіки у представників етносу. Існують авторитетні дослідження, у яких тонко і проникливо порушуються та висвітлюються несподівані ракурси української психогенези, проте у них ці чинники як сенсотворчі поняття не є формалізованими, визначеними, а особливості генези постають у процесі порівняльного аналізу психології двох духовних материків — Сходу й Заходу (Орієнт і Окцидент), розгляду сутності та постання соціальних інстинктів українців, їхнього виховного ідеалу тощо [145; 144; 146]. Автор зазначених праць Володимир Янів вирізняється серед інших саме тим, що виступає синтезатором і методологом у дослідженні проблеми українського психотипу та його генези. Аналізуючи свої концептуальні підходи, він наголошує на тому, що «...засадниче концентрується не на синтетичній праці, а на аналітичне збирання матеріалу, який уможливив би переві-



рення дотеперішніх синтез, які за браком відповідного матеріалу є радше робочими гіпотезами... **дотеперішнім працям бракує емпірично-наукового підтвердження** (виділення моє — В.К.) і верифікації», [146, с. 84]. В. Янів, український аналітик, вдається до низки продуктивних прийомів виявлення прихованого сутнісного, у т. ч. беручи об'єктом дослідження творчість митців-символів, у працях яких якнайповніше уособлюється психічна природа психотипу українця. Робить це він у спосіб «детальний, збираючи всі місця, які могли б свідчити «за» чи «проти» у віднесенні до тої чи іншої властивості вдачі... І це є бодай релятивне — «новум» у застосованій методи» [146, с. 85]. Надаючи особливого значення методології дослідження, вчений прагне увести певний «порядкуючий принцип» у добутий матеріал.

Це викликано тим, що при окресленні окремих властивостей вдачі вже існує термінологічно велика розбіжність; водночас спостерігається відокреслення характерних властивостей вдачі. В. Янів же, навпаки, прагне чіткості класифікації, йдучи за теорією психосоціальних гонів німецького соціолога Фіркандта. Уникаючи будь-якої залежності від «біологізмів», дослідник відмовляється від поняття «інстинкт» як провідного робочого терміна, натомість зосереджується на вельми цікавому терміні «схильність спрямувань», який, практично, не вживається у нашій психологічній науці. Вочевидь, мається на увазі відоме узнадзівське «психічне наставлення» (настановлення, настанова, рос. «установка»), що так і не знайшло належного відповідника у нашій мові, розлившись семантичними обрисами до «готовності», «налаштованості» тощо. Дослідник творчості й упорядник праць В. Яніва М. Шаповал зауважує, що у «Соціальних інстинктах українців» ще вживається визначення «інстинкт», але в дальших студіях схиляється до визначення «прямування», якого автор постійно дотримується для підкреслення психічного вияву, а не його біологічного зумовлення [146, с. 85].

Звертає на себе увагу психосемантична структура поняття «спрямування». Йдеться про пару протиставних і взаємодоповнюючих себе спрямувань: самовияву (що є основою індивідуалізму) і підпорядкування, як теж войовничості, чи агресивності й надання допомоги, а також такі спрямування як «здібності жити у спільнотах (чи потреби соціального резонансу), наслідування, почуттєвості або перенесення почувань, соціальної адаптації тощо» [там само, с. 86].

Подібне розуміння стрижневого поняття у предметі етнопсихологічного дослідження виявило й розкрило чимало досі невідомих сутнісних особливостей історичної пам'яті як транслятора етнопсихічної програми, її формування та моделюючий вплив на свідомість, передусім на її національно означений спектр. Поняття «історична пам'ять» є щедрим на увагу, але ніяк не на наукове тлумачення. Разом з тим, воно вияв-

ляє свою полісемантичність, складну символіко-міфологічну природу, вимагає міждисциплінарних підходів у висвітленні всієї психологічної повноти цього явища як основного джерела етносвідомості. Особливий інтерес складає багатомірність процесу взаємодії онто- й філогенетичних сутностей. Звична схема суб'єктно-об'єктних зв'язків видається тут спрощеною. Інформаційний масив історичної пам'яті усвідомлюється не інакше як органічна частина власне суб'єкта, тобто його опанування складає саму сутність сомоусвідомлення. Процес взаємовпливу двох сутностей, одна з яких є інтегральним історичним досвідом, означає своєрідний часовий простір-мозаїку, рельєфно структурований за схемою життєвого циклу («жива пам'ять»). Взаємодіючи як самостійні самодостатні світи, вони творять бінарну систему діалогової дії, різні фази якої можуть виявляти кожну з сутностей як об'єктом, так і суб'єктом. Отже, йдеться про підстави розглядати таку діалогову взаємодію як суб'єктно-суб'єктний тип часових зв'язків, тобто сприйняття історичного досвіду, з міфологічним включно, має сприйматися як відтворююче джерело з ознаками суб'єктності.

Характерним для природи історичної пам'яті є тенденція опредмечення, одухотворення тих чи інших її складників і втілення в окремі, як правило, сакральні об'єкти («хортицький дуб», «сколотська пектораль», Берестечко як місце пам'ятної священної битви, Мертвовод — таврійська річка як символ Батьківщини для козака-невільника, Екзампей — географічний і духовний центр Великої Скіфії — України). Складна й високоефективна система виражальних засобів фольклору дає можливість творити складні, вражаючі образи як засоби одухотворення названих предметів історичної пам'яті. «Ой, ти брате, Мертвовод // Славна, мила річенька // У неволі по тобі // Затужив козаченько...» У такий спосіб забезпечується персоніфікація об'єктів-символів. Вони розглядаються посередниками між людиною (носієм історичної пам'яті), з одного боку, та з іншого — дійсними подіями, явищами, всією інформацією, що складає сутність історичної пам'яті, і є не чим іншим, як суб'єктивованим об'єктом. Отже, розглядувана діалогова схема мусила б мати такий вигляд: суб'єкт — суб'єктивований об'єкт — об'єкт, з орієнтуючими знаками впливу.

Розуміння сюжету рядків наведеної пісні, з опорою на останні наукові розвідки [92; 93], набирає іншої глибини і ваги. Мертвовод, — стверджує автор ґрунтового дослідження В. Петрук, — є справжній Екзампей на місцевості Екзампай — священному центрі Великої Скіфії (Скитії, Сколотії), де за наказом володаря країни Аріанта було виготовлено і встановлено постійну сакральну пам'ятку народу — Священний казан. За твердженням автора місце встановлення казана є точним географічним центром тодішньої держави (за Геродотом її територія вписувалася

у великий квадрат, у межі якого потрапляє переважна більшість земель питомого проживання українців). Доречно згадати, що неподалік у районі Добровеличківка вже в наш час встановлено пам'ятний знак на позначення географічного центру України. За однією з мовознавчих реконструкцій семантика слова «казан» може означати культовий предмет, довкола вогнища якого, у нашому випадку в центрі держави, збираються на молитовні зібрання для відправлення обрядів, тобто звернення до Бога-Творця, до «азів» світотворення, «к азам». Морфема «аз», як відомо, несе багате змістовне навантаження на означення початку взагалі, початку думки, втіленої у слові, основоположні знання (ази знань). Вона є кореневою у дієслові «казати», тобто об'єктивувати думку (здійснювати священну дію), у лексемі «казання» у значенні проповіді, пророцтва (на Галичині відомим є афоризм «отець два рази казання не каже»). Зрештою, як синонім до «міфу» слово «казка» орієнтує нас до міфологічної доби, до розуміння і тлумачення подій і явищ Першопочатку, творення світу. У такому випадку р. Мертвовод з числа сотень подібних за фізичним та географічним значенням річок набуває прикмет, змісту метасимволу, освяченості, збірного образу рідної землі. Ця річка стає в один ряд з іншими символами — вираженням мрії козака-невільника в образі Батьківщини виступають «ясні зорі, тихії води». Подібні психологічні реконструкції розшифровують коди історичної пам'яті, творячи системні знання минулого у нерозривній вісі з майбутнім, істотно корегуючи уявлення про українську етногенезу, долаючи штучні бар'єри відчуженості нас від наших пращурів не лише скіфської доби.

Історичні відомості віддзеркалюють, насамперед, насиченість, обсяг історичної пам'яті, проте ніяк не є свідченням визначальності їхнього впливу у формуванні національної свідомості. Тут на перший план виступає низка інших чинників, до яких передусім слід віднести сенсову домінантність, помножену на індивідуальну актуальність для індивіда певного «байту» історичної пам'яті. Чинник актуальності може пояснюватися не лише змістом «байту», а й загальною векторною орієнтованістю життєвих інтересів індивіда. Один і той же імпульс пам'яті може сприйматися з полярно протилежними знаками, залежно від цілої низки факторів. Серед них слід зупинитися на стані традиційності, у середовищі якої формується індивід і, відповідно, породжений цим середовищем моделі етнопсихотипу, що є базовою у процесі самоформування національної свідомості.

В умовах сучасної України дається взнаки глибоко потворне тлумачення традиції та її похідних як, наприклад, джерела архаїзму, консервативних проявів. Прямим запереченням тому є досвід Японії, Великобританії як традиціоналізованих суспільних систем, тому цей чинник

формування психотипу має розглядатися як визначальний у розкритті сутності явища.

Порушуючи проблему психологічної природи історичної пам'яті у контексті національної свідомості, тим самим засвідчуємо її складність й безсумнівну вагомість для розуміння сучасних суспільних і державотворчих проблем.

Приставаючи до аналізу такого явища як психотип, за умови відповідального ставлення, опиняєшся у стані заблокованості засадничими постулатами. Особливо, коли йдеться про психотип людської спільноти, що кілька століть перебувала у підневільному стані і, вочевидь, продекларована незалежність здатна у кращому разі змінити вектор домагань, а не власне сутність психотипу. Тож маємо строкате й одночасно мінливе явище, якнайменшою мірою придатне для психодіагностики й класифікації, особливо з огляду на звичайні стандарти вимог дійсно наукових підходів у дослідженні. Відсутність належної формалізації поняття психотипу в науці стихійно компенсується у різних жанрах і сферах гуманітарних пошуків, серед яких простолюдинові просто неможливо зорієнтуватися, а спроба розібратися часто веде до подальшого спантелічення. Ось лише дециця підтверджень тому. М. Драгоманов, знаний крім іншого, як етнолог, майстер порівняльних аналізів різних етнопсихотипів, твердить, що «на сором природи людської, до самих останніх часів свідомих демократів було більше з панів, ніж з мужиків» [41, с. 117]. Зрозуміло, що подібні висновки дуже ускладнюють можливість гармонійно вписати прагнення до свободи як притаманну українському селянинові характеристичну ознаку. Не менших непорозумінь зустрічаєш, прагнучи віднайти у цього ж автора питому вагу національного як життєвої потреби людини на шляху до влаштування суспільного життя: «Скрізь на світі власне історичний патріотизм і націоналізм означається шовінізмом, галушечним (чи, як кажуть великоруси, «квасним») патріотизмом і т.д., і що ті хиби, власне, слабнуть у народів, коли патріотизм ставиться під контроль космополітизму» [там само, с. 135].

Представник якого суспільного прошарку мав би бути взятий за основу означення етнопсихотипу? За логічною схемою й уявленнями численних фахівців за основу слід брати елітарну верству, шляхту, суспільно-національних провідників як акумульовану модель середовища, яка породила їх. Проте й у цьому випадку щораз наражаємося на сентенції настільки суперечливі, що починаєш дивуватися, чому досі не розпорошило безслідно те, що зветься українським народом (етносом). Особливо, поки такі суперечності виголошуються першим ідеологом української державності Миколою Міхновським: «В історії української нації інтелігенція її раз у раз грала ганебну і сороміцьку роль. Зраджувала, ворожила, інтригувала, але ніколи не служила своєму народові... часи

вишиваних сорочок, свити та горілки минули і ніколи вже не вернуться. Третя українська інтелігенція стає до боротьби за свій народ, до боротьби кривавої, безпощадної. Ми востаннє виходимо на історичну арену і або поборемо, або вмеремо». Наведена строкатість суджень не є випадковою, бо досить тотожно відбиває стан речей. Він відображений у працях більшості дослідників, щоправда з помітним прагненням багатьох зосереджуватися на продуктивних чинниках, уникаючи аналізу небажаних виявів (В. Янів, О. Кульчицький, М. Шлемкевич, Б. Онацький, І. Мірчук, І. Лисяк-Рудницький, М. Драгоманов, І. Франко, М. Міхновський, Ю. Липа, В. Липинський, Д. Донцов, Є. Маланюк та ін.). Відзначимо, що чотирьом останнім не можна закидати уникання розгляду негативного комплексу українського психотипу.

З методологічного погляду вирізняються потреби з'ясування певної однорідності у способі думання, відчущання, життєвоціннісного прагнення, осібно реагування одиниць, що складають народ чи певну понаднаціональну спільноту зі спільними прикметами. Осібно виділяємо загальний доробок Д. Донцова як оригінального аналітика з прагматичною побудовою моделі суспільного одужання й навернення окремої людини до взірців нової касти, що виросте лише «у великих тінях нашої героїчної доби, її чеснотах, її культурі, її мріях і планах, її місії в душі нашого історичного традиціоналізму» [39, с. 98]. Саме цей автор вперше виразно сформулював чи не стрижневе джерело відновлення питомого українського психотипу через навернення його до первозданної психічної природи, створення сукупних умов для утвердження норм суспільної спадкоємності, традиційності, тобто утвердження етнопсихотипу на засадах детермінізму.

Вагомий відтворювальний потенціал подібних підходів стає очевиднішим, коли починаєш прояснювати проблему в межах сучасного методологічного забезпечення. Тому погамуймо спокусу якнайскорішого одержання психологічного портрету усередненого українця, на що кульгає абсолютна більшість досліджень, зосередьмося на передумовах, психолого-соціальних механізмах, закономірностях цього явища, що має стати запорукою у наближенні до об'єктивної оцінки, щоб розуміння передувало судженню. Наведемо тут лише кілька положень, необхідних для поглибленого розуміння питання і критичного аналізу сильних і слабких сторін сумарного доробку у розв'язанні поставленої проблеми.

По-перше, слід виходити з того, що кожен сучасний представник етносу є вінцем поєднання двох інтегральних характеристик: як продукту, сформованого у процесі філогенези у вигляді генотипу та соціалізації, точніше етнізації, тобто засвоєння соціального досвіду реального соціуму в усіх його визначальних чинниках (поведінкових стереотипах, жит-

тевих ідеалах та орієнтаціях тощо). Ким же є цей «вінець» з погляду психологічної структури? Передусім це ментальне індивідуалізоване ядро. Через відому неоднозначність тлумачення поняття «ментальність» слід уточнити, що під нею розуміється самобутня засаднича архітектура, система вибудови індивідуального сприйняття картини світу, суб'єктивної реальності у свідомості людини певної етнічної спільноти. Це психологічна модель-матриця контактної зони «людина-довкілля», що становить складну згармонізовану мережу архетипів-символів, крізь яку виявляє себе представник певної національності у процесі психічної діяльності. За К. Юнгом, окремі психологічні типи уособлюють спосіб організації життєвого досвіду у структурі суб'єктивної реальності у узгодженості зі сталими природними закономірностями, що й дає можливість співвідносити їх з однією з ментальних спільнот. Зрозуміло, що такі глибинні конструюючі заданості можуть відомою мірою варіюватися у межах означеного антропсихотипу, проте їхня стрижнева характеристика залишається стійкою.

Друге — забезпечення якнайповнішої інформації з віртуального простору, що утворився довкола філогенетичної осі як психоселекційний відбиток. Тут мають бути ретельно співвіднесені найглибші пласти з міфологічними включно, не кажучи про археологічні масиви як об'єкти відтворення психології їхніх творців. Такий причинно-наслідковий ланцюг лежить в основі внутрішніх етнопсихогенетичних процесів.

Третє — місцезнаходження (емоційно-раціональне співвіднесення) психотипу на осі між полюсами домінант «емоційно-чуттєве» і «раціонально-прагматичне», що впливає на тип емоційно-вольової сфери, характер та ієрархію життєвих цінностей і навіть на «потенціал етноконсолідації».

Четверте — особливості моделі традиційності як чинника усталеності селекційно-спадкоємних процесів, їхньої природовідповідності, а тому своєрідної кореневої імперативи визначення психотипової моделі. Тут вагомою є низка обставин, що формують «важіль ефективності» традиційності, наприклад, суспільний і державний статус цього феномену, міра традиціоналізованості суспільно-психологічного процесу тощо.

Перед поглибленим викладом сутності традиційності необхідно означити надважливу обставину з якої, власне, належить розпочинати будь-які судження про психотип. Йдеться про належність етносу до типу культури. Культурологічний та психологічний аспекти такої належності оригінально розкриті, зокрема, у працях В. Щербаківського. Говорячи про українсько-російські відмінності він, ґрунтуючись на багатому археологічному матеріалі, проводить чітку ізоглосу розселення українського етнічного субстрату як зразка культури осілого способу життя; ця ізоглоса показує межі поширення української мови, пере-

тинаючи Курщину, Вороніжчину тощо, за якою розпочинаються обрії культури кочівників. Тут же розкриваються історичні передумови становлення філософсько-психологічної структури теїстичних походжень кочівника, продиктованих способом його життя. Це — повна незалежність від природних умов, що утвердила його у вірі покладатися лише на Бога як волю-бажання. Атрибутизація Бога недоречно в умовах постійних переїздів. До державного устрою вони вводять поняття абсолютизму і централізму, де Бог — найвища всесвітня воля, цар — найвища державна, а воля окремої людини є ніщо; людина є рабом царя і жодної власної гідності вона не має. Власні погляди нав'язуються кочівником упокореному народові аж до повного приборкання спротиву. Супутні ідеї всіх кочівників — монотеїзм, абсолютизм, своєрідний первісний комунізм і повне знецінення особистості.

Інший, осілий тип культури, містить полярно протилежні риси психотипу її творців, починаючи з того, що Природа є синонімом Бога, Гармонії та Порядку, а людина розглядається її невід'ємною частиною. Довкілля як самодостатня цінність є об'єктом обожнювання й занотування з відповідним залюбуванням ним, прагненням до філософського проникнення у сутність оточуючих явищ з Космосом включно, а звідси — система життєвих цінностей, що починається від самої людини, її честі, свободи, неприйняття експансіонізму, агресивності, насильства й утвердження самодостатнього індивідуалізму. На практиці подібні риси проявляються досить конкретно та рельєфно, чітко відрізняючи відмінності міжетнічні. Показовим є такий приклад. Відомий цукрозаводчик М. Терещенко свого часу закупив величезні земельні площі для угідь у Саратовській губернії й зіштовхнувся з парадоксальною проблемою. Тамтешні селяни (нащадки кочівників) ніяк не могли опанувати ремесла обходжувати волів як єдину надійну тяглову силу хлібороба (осілого типу), бо історичний досвід нагороджував кочівника вмінням обходження з конем — динамічним і придатним для кочових потреб. Кілька сот селян, привезених з Київщини для того, щоб навчати, протягом року не змогли добитися позитивних результатів. Вони щиро дивувалися недолугості саратівців, адже ж кіньська упряж є значно складнішою [137]. Сумарний ментальний прояв кочівника робить зрозумілим не лише низку історичних колізій і політичних тенденцій Московської держави, серед яких експансія і віроломство є пріоритетними, але й сьогоденні домагання своїх інтересів далеко за межами території розселення російського етносу (Таджикистан, Абхазія, Придністров'я, Чечня, Естонія тощо). І навпаки — пояснює мотиви ступору козаків на завершальному стані визвольної війни Б. Хмельницького під Замостям, причини зачохлення шабель військом П. Сагайдачного під Москвою 1618 р., коли для взяття міста у них не було жодних істотних перепон, відомий сце-

нарий віськово-політичних подій після нищівного розгрому військом І. Виговського 150-тисячної (за іншими відомостями 320-тисячної) московської армії під Конотопом тощо. Такими й подібними є аж надто реальні психопроєктуючі впливи різних типів культур.

Проте повернімося до традиційності як феномену, що складає чи не основну сутнісну матрицю етнопсихотипу. Слід зауважити, що міра впливу традиції, традиційності на визначення етнічного обличчя може істотно коливатися від високої позначки в українцях до іншої домінанти скажімо, у німців, яка може бути означена як «панування порядку» («ordnung») на рівні найвищого закону, чи, принаймні, закономірності.

Українська етнопедagogічна система, як основоположний механізм формування психотипу, неодмінною умовою має спадкоємність безперервного суспільного досвіду, що й складає сутність традиції. Одним із засобів реалізації цього правила є панівна в особистісних стосунках форма звертання до старших і батьків включно на «Ви», що є не чим іншим як символом пріоритету колективного досвіду («Ви» означає загал) перед оформлюваним індивідуальним. Саме цим обґрунтовується доцільність піднесення статусу батьків до рівня культу, як неодмінної ознаки традиційного українства.

Селекція людиною життєвого досвіду відбувається на засадах належності, тобто колективний досвід приймається до вжитку й наслідування як сакральні знання, що не підлягають ревізії. «Не нами придумано — не нам його й змінювати» — такою є розхожа думка про незрозумілі цінності минулого. Йдеться передусім про коло знань та навичок, що, на перший погляд, не мають практичної доцільності, які суперечать раціональним, прагматичним підходам. Проте поведінка людини, орієнтована на традиційність, забезпечується надійним захистом у вигляді універсального механізму селекції і трансляції, що дає можливість досягти необхідних для існування людини та соціальних груп виваженості та стійкості.

Людина одночасно є творцем і споживачем традиційно-побутової культури як системи стійких, спадково повторюваних артефактів, що містять у собі основне етнічно-ідентифікуюче навантаження й найповніше відбивають психічний склад етносу, його характер. Незважаючи на можливість морально-вольовими зусиллями регулювати виявлення тих чи інших етнічних проявів, вони дають про себе знати поза свідомістю й залишаються необхідною умовою цілеспрямованої поведінки людини. Діалектично складна взаємодія свідомого й підсвідомого забезпечує високий статус впливовості т. з. «позанаукових» знань як джерела етнічної самобутності.

Такими є лише деякі зауваги, які необхідно було зробити до розуміння сутності етнопсихотипу, що забезпечує можливість предметного



висвітлення другого вузла проблем у системному аналізі — генези явища. Немає сумніву у велетенському впливі на формування етнопсихотипу психогенетичної обумовленості, історичної пам'яті, особливості формування життєвих ідеалів. Тому філогенетична реконструкція є необхідною умовою пояснення природи етнопсихотипу і особливо українського, оскільки це питання впродовж усієї писемної історії перебуває у стані затемненості та спотвореності.

Зі сказаного випливає питання про час зародження ментального типу як такого, тривалість його формування і розвитку, тобто йдеться про етнопсихогенезу. Первинним об'єктом дослідження логічно прийняти міфологічні відомості. При цьому можна сподіватися, звичайно, не на вибудування цільного психологічного образу, а лише окремі деталі, фрагменти знакової системи, у якій відображено психологічні особливості творення закодованих відомостей про наші першопочатки, уявлення про світобудову, відбиті у традиційній символіці. Невиправдано зверхньо дивиться офіційна наука на міфологічні джерела впродовж останніх десятиліть, що призвело їх до статусу декоративно-ігрової заставки.

Проте навіть перші розвідки у цьому напрямку підтвердили їхню неабияку плідність для розширення етнопсихологічних уявлень. Варто назвати лише могутній доробок Володимира Шаяна, відомого санскритолога, першого Президента Європейської Президії Української Вільної Академії Наук (УВАН).

Розглядаючи українські міфологічні відомості на тлі подібних явищ в інших культурах, автор вибудовує розширену й струнку світоглядну систему, здатну служити першоосною самопізнання, вироблення цілісного ставлення до світу. Саме з міфологічних джерел виводяться основоположні семантичні гнізда сучасної традиційної культури, окремі ознаки ментальності («священний героїзм», самобутність віри тощо), соціопсихологічні та інтелектуальні спрямування визначних національних постатей (Г. Сковороди, Т. Шевченка, І. Франка, Л. Українки, В. Вернадського, С. Корольова, Ю. Кіндратюка), коріння національної символіки істотно поглиблює цей ряд. Порівняльний аналіз вітчизняних міфологічних пластів з аналогами у ведичній літературі. Таке відтворення досягається у дослідженні поза впливом християнських трансформацій. У тематично подібних дослідженнях Митрополита Іларіона (Івана Огієнка) погляд на міф спрямовує християнин, що також становить значний інтерес з огляду на динаміку менталітету під впливом нового віровчення. І, нарешті, маємо можливість завуженого, проте глибинного проникнення в сутність міфологічних таїн і їх екстраполяцій на сучасне бачення і потреби у праці О. Братка [19]. Уявлення про світобудову та їх відображення в українській національній симво-

ліці, у якій виведено гармонійну філософсько-психологічну модель національної символіки з міфолого-космологічних джерел.

Спроба простеження менталітету в історичній динаміці донині ускладнюється відсутністю завершеної теорії української етногенези, досі дається взнаки відома обачність у поводженні з «надто сміливими» фактичними матеріалами, тому, мабуть, і пошук коренів української ментальності переважно обмежується періодом Київської Русі. Обійдемо як не тематичну для нас проблему етногенези і звернемося лише до окремих фактів, що допоможуть нам відповісти на питання зв'язку етнокультурних процесів на території України періоду до Київської держави і витоків українського етносу. Уникаючи будь-якої категоричності суджень, звернемося до спеціальних праць з антропології представника московської школи Т. І. Алексеевої [1; 3; 2], а також праць дослідника індуїзму Н. Р. Гусєвої [38]. Основний висновок, що міститься у роботах й цікавить нас, такий: впродовж тривалого періоду у Середньому Подніпрів'ї й до межі Дністра спостерігається антропологічна неперервність. Українська антропологія нарешті засвідчує антропологічну тяглість українців від скіфського часу [107].

Більше того, Н. Р. Гусєва говорить про близькість слов'янських і арійських мов, носії яких, арії, до середини II тисячоріччя до н. е. значною мірою мігрували з території теперішньої України (за Н. Р. Гусєвою – з «Южной России»), проте процес мовно-культурного обміну їх зі східними слов'янами тривав, що, безперечно, не могло не відбитися й на менталітеті останніх. Автор дослідження стверджує: виходячи з величезної кількості подібностей у стародавній «мові арійської культури» – в санскриті і слов'янських мовах (особливо східних слов'ян), вирішальну роль в утворенні цих подібностей мав відіграти період формування найстародавніших форм усіх цих мов, а також період якнайближчих контактів епохи сусідствування після виділення з індоєвропейської спільноти, а не період пізніх скіфослов'янських контактів. Такі схожості простежуються не лише в основному лексичному фонді санскриту і слов'янських мов, але й у їхньому граматичному ладі, в тій ролі, яку відіграють у них словотворчі форманти, у подібності цих формант та інших характеристиках [38].

Ще один цікавий висновок для визначення часових періодів відліку у формуванні коріння етнічної ментальності: така близькість слов'янських і арійських мов саме не «молодша», а значно давніша від тієї мовної основи, яку дослідники називають вже загальнослов'янською і датують кінцем II тисячоліття до н. е. Отже, лінгво-культурна єдність в слов'яно-арійській площині на території України була ще до того, як утвердилася загальнослов'янська.

Наявність арійського субстрату у формуванні слов'ян і скіфів підтверджується ще й тим, що поляни за антропометричними даними виявляють значну схожість зі скіфами лісостепової смуги, «антропологічні особливості яких належать до місцевого населення епохи бронзи. Тобто, правомірним є припущення, що частина арійських племен, яка залишилася на своїй прабатьківщині, стала етногенетичним субстратом слов'ян, що «сформувалися в південній частині європейської території СРСР», зауважує Н.Р. Гусєва [38, с. 76].

Частина давньоарійської лексики стала також субстратним шаром лексичного фонду слов'янських мов і значною мірою перелилася у скіфську мову. Крім того, відзначаються цікаві паралелі й у соціальному ладові скіфів і давніх аріїв. Виявлено наявність збереженого у скіфських легендах три- або чотиричленного поділу суспільства, аналог якого виявлений у праарійському суспільстві Індії та Ірану — відомий поділ на три, а пізніше на чотири соціальні стани — варни. **«Завдяки наведеним вище аріє-скіфо-слов'янським зв'язкам, — завершально підсумовує Н.Р. Гусєва, — стабільно зберігалися релігійно-міфологічні уявлення і культово-ритуальна практика, які дожили до епохи слов'янського язичництва, а пізніше знайшли відображення у писемності»** [там само, с. 79].

Разом з тим, трансформація арійської культури й віровчення в Індії зафіксована у пам'ятках ведичної літератури і може служити джерелом порівняльно-психологічних досліджень. Так, віра аріїв у «...самодостатню силу слова і звуку гімну знайшла у Кашмірі аналогію у віруваннях місцевого населення; кашмірський шиваїзм базується на утвердженні самостійної енергії, що зосереджена у звуках мови. Із злиття цих близьких уявлень в індуїзмі пізніше склалося вчення про магію слова і звуку, здатних впливати не лише на долі людей, а й богів» [там само, с. 263]. Доречною є проявлена у Т. Шевченка семантико-психологічна паралель: «Ну, що б здавалося, слова...»

Археологічні матеріали, проте, можуть бути чи не найпліднішими для вибудови пракоренів етнічної психогенези. Один з провідних сучасних фахівців-археологів М. Чмихов на підставі складних узагальнень здійснює спробу змоделювати первісні світоглядні й космогонічні уявлення населення індоєвропейської спільноти, починаючи від протонеоліту. Ось основні їхні віхи: у мистецтві з'являються перші виразні астрально-космічні символи, що символізує перехід від часткових уявлень про Всесвіт до організованої моделі; найважливішим проявом етнічно-специфічних світоглядних систем стали усвідомлення особою своєї людської сутності, історії й створення моделі організованого космосу. Виводиться універсальний «закон» життя Всесвіту з формуванням уявлення про Закон із Сонцем у центрі зодіачного кола. Про то-

дішні можливості осмислювати складні світобудовчі системи, а також організовувати довкола себе психологічний простір, свідчить здатність відокремити такі понятійні категорії: 1. Порядок, Закон. 2. Територія (поширення Закону). 3. Час (дії Закону). 4. Спільність людей (що підпорядковуються Закону) [131].

М. Чмихов стверджує, що дванадцять сонячних місяців виступають у слов'ян як господарі життєвого циклу і полягають у початку року язичького календаря з весняного рівнодення, у поділі року навпіл і на чотири частини за порами, у наявності власних численних термінів Закону. У мові слов'ян основними поняттями кола Закону можна вважати терміни типу: весна, власть-волесть, доля, закон-покон, звичай-обичай, край-украї, країна-україна, кіш, лад, літо, пора, правда, рада, рід, рід-рок, світ, стан, сторона-страна, суд-судьба.

На багатому матеріалі розкопок понад як 100 фігурних могил у Подніпров'ї археолог Юрій Шилов [131] вибудовує світоглядну модель населення доби трипільської культури, з якою пов'язується такий рівень психічного розвитку людини, що привів її до необхідності творення державності. Усвідомлення потреби суспільної консолідації і комунікації призводить до виділення у суспільний прошарок жреців, що мали перетворювати розвинену систему магічних знаків у засіб єднання — писемність. Потреби розширення уявлень про довкілля, включаючи космічне, призвели до авторитету сили інтелекту і започаткування протягом IV—III тис. до н. е. системи святилищ-обсерваторій, які слугували не лише для стеження за календарем і визначення оптимальних термінів сільськогосподарських робіт, а й осередками збереження й розвитку обрядів, міфотворчості, писемності. Це був елемент своєрідної загальноцивілізаційної календарно-обрядової служби, функціонально-психологічний стрижень дохристиянських вірувань, її традиції добре простежуються у рештках капищ на території України.

Можна припустити, що результатом дії подібної усної традиції (спадкоємності), жорстко стимульованої обрядовими приписами і тому збереженої до наших днів, є свідчення поважного наукового джерела про можливість «...«рядового» селянина-колгоспника, що закінчив лише два класи церковно-прихідської школи, визначати (з точністю до 5-10 хв) час уночі за розташуванням сузір'їв Великої Ведмедиці, Оріону та зоряного скупчення Плеяди» [52, с. 7]. У перших писемних джерелах на території України наводяться досить складні системи дохристиянського обрахунку часу і періоду року, положення Сонця, Місяця та планет за допомогою пальців руки.

В археологічних фондах є достатньо свідчень поступового нарощування й удосконалення пристосувань для обчислювання часу. Так, біля с. Гонці на Полтавщині знайдено слоновий бивень, на якому з ювелір-

ною точністю нанесені насічки для визначення фаз місяця впродовж 4-х астрономічних місяців. Вік зразка — 12-17 тис. років.

У період розквіту трипільської культури її творці демонстрували високий рівень абстрагованих уявлень (збереглися в оригіналі зразки макетів двоповерхових будинків, які будівельник попередньо проектував), досконалі взірці вирішення просторово-площинних завдань (планування протоміст), крім того, віднайдено зразки тогочасних текстів, розшифрованих М. Суслопаровим.

Системні дослідження української культури трипільського пізнього періоду засвідчують високу активність і розвиток тогочасних людей за такими ознаками: удосконалення містобудівництва, поява фортифікаційних споруд, радіально-кругове планування міст, виділення гончарно-общинного ремесла, зміни у сфері вірувань, розвиток інтенсивного товарообміну й міжплемінних зв'язків, що могло статися внаслідок розвитку суспільної свідомості, підвищення інтелектуального рівня, організації суспільного життя.

Відбуваються зміни в психології людини, що виявляються у бажанні уособитися — на зміну великим (2-4-камерним) житлам приходять однокамерні з піччю нової конструкції, із заглибленнями в кутку для добування вогню. Урізноманітнюється господарський реманент. Найцікавіше — з'являються прояви поєднання релігійного і світського відображень (кістяна статуетка культового призначення з реалістичним зображенням чоловічого образу з гордою поставою і мужнім виразом обличчя, татування на чолі з трьох крапок, орнаментований одяг тощо). Вирізняється прошарок чоловіків-воїнів. Слідом за суспільною диференціацією з'являється майнова — стан рабів. Увиразнюються світоглядно-ідеологічні уявлення, що втілюються у антропо- та зооморфній пластиці.

Світоуявлення, спосіб організації індивідуального й суспільного життя трипільців, пунктирно означений вище, знаходять логічне втілення й розвиток у психічній діяльності людини скіфського періоду. Загалом, доступність інформації і фактичного матеріалу з культури скіфського періоду дає можливість уявити розгорнуті соціально-психологічні характеристики не лише узагальнюючого образу сколота (скіфа, скита), а й диференційовано, за місцем у суспільстві чи родом занять. Скажімо, міфологія в умовах усної культури може зберігати характер форми суспільної свідомості, слугувати світопізнавальною концепцією всієї громади. Яскравою демонстрацією можливостей поглибленого проникнення у психологію і філософію скіфів є дослідження Дмитра Раєвського.

Варто лише простежити за складною об'ємно-психологічною конструкцією відомої пекторалі [97. с. 109], у тло якій, на думку дослідника,

втілено світоглядну модель, що дає можливість космологічного осми-  
слення просторових відносин між окремими частинами зображення,  
локалізуючи її щодо центральної осі композиції, що перетворює увесь  
твір на розгорнуту космограму [98]. Зразки духовних й інтелектуаль-  
них досягнень у царині військового мистецтва, медицини, філософії, що  
шанувалася у греків, образотворчого мистецтва (проникливо-психоло-  
гічні портрети на пекторалі) кожен зокрема можуть служити об'єктами  
для поглиблених аналізів і соціопсихологічних узагальнень.

Без належного врахування праісторичних чинників, які ми намага-  
лися тут окреслити, цілісні уявлення про українську етнокультурну мо-  
дель видаються неможливими, тому подальші пошуки варто присвяти-  
ти розвиткові цієї важливої проблеми у плані практичного врахування  
та застосування виокремленого психотипу. Інакше усілякі реформатор-  
ські починання у будь-якому напрямку нашого суспільного життя, еко-  
номіки чи політики будуть наражатися на потужний внутрішній опір,  
хоча зовнішні прояви цього опору можуть і не проявлятися.

## 2. ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ГЕНЕЗИ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ МОДЕЛІ

Під об'єктивацією у широкому значенні прийнято розуміти процес втілення суб'єктивного. Залежно від форми втілення процес може поділятися на предметний (переважно продукти практичної діяльності людини, мистецтва тощо) та образно-знаковий (слово як завершене поняття, що несе відповідне семантичне навантаження, найрізноманітніші знаки, символи та ін.) [82; 83; 84]. Говорячи про умови об'єктивації, ми маємо на увазі, насамперед, кореляційні залежності між «відчуттям та розумом», з одного боку, та емпіричним і теоретичним — з іншого. Попри очевидну різницю між елементами пар, їм властива певна спільність. Вона визначається вже тим, що раціональне пізнання генетично виростає з чуттєвого, а взаємозв'язок «чуттєве — раціональне» є передумовою подальшого виникнення взаємозв'язку «емпіричне — теоретичне» [124]. Спроби аргументувати достовірність наукового знання за рахунок відмови від невіддатливих чуттєвому сприйняттю примар, і разом з тим витіснення зі сфери науки «метафізичних» підходів, що лежать по той бік досліду, не спростили ситуацію, і є звичним спостерігати діяльність астрологів, пророків, чаклунів та ін., що, здається, вже мали б втратити вплив на людину ще після закінчення середньовіччя.

Автори численних психологічних праць дотримуються поглядів про несумісність логічного мислення і сукупності безпосередніх чуттєвих даних [23; 57]. Розв'язання поставленого завдання слід шукати у психічній природі творення й розвитку уяви та уявлень як передуючих у творенні оформлених понять.

Сучасне наукове розуміння поняття «уявлення» зводиться до чуттєво-наочного образу предметів чи явищ дійсності, який зберігається та відтворюється у свідомості без безпосереднього впливу самих предметів на органи чуття. Основою уявлення є минулий досвід людини, її попередні сприймання й відчуття. Подібно до сприймання, що також дає чуттєво-наочні образи світу, уявлення є, крім того, новим утворенням — узагальненими образами дійсності, а також найвищою формою чуттєвого відображення світу, що забезпечує своєрідне психологічне «посередництво» між чуттєвістю і мисленням [72]. Саме в уявленні здійснюється необхідний крок на шляху до абстракції й узагальнення як передостання інстанція у перетворенні всіх чуттєвих форм на шляху до поняття [95, с. 200]. Як різновид психічної діяльності уявлення охоплює понятійні межі фантазії у створенні образів та мисленневих ситуацій, що раніше ніколи не сприймалися людиною у дійсності. Це досягається на підставі оперування конкретними чуттєвими образами чи наочними моделями дійсності, але при цьому виявляє риси опосередкованого узагальненого пізнання, що об'єднує його з мисленням.

Властивий уявленню відхід від реальності дозволяє визначити його як процес перетворюючого продуктивного відображення дійсності [119].

У контексті уявлень про буття в етносоціальному зрізі цікавим є висвітлення проблеми в екзистенціалізмі. Тут буття розглядається як щось безпосереднє, що не є ні емпіричною реальністю, даною нам у зовнішньому сприйнятті, ні раціональною конструкцією, пропонованою науковим мисленням, ні «розумом збагненою сутністю». Воно, буття, має осягатися інтуїтивно. Головним в уявленні про буття є питання про його відкритість до людини, тобто його незамкненість, відкритість трансценденції. За екзистенціальністю історичність людського існування полягає в тому, що воно завжди знаходить себе у певній визначеній ситуації, у яку воно закинуте і з якою воно змушене рахуватися. Належність до певного народу, суспільного прошарку, наявність у індивіда тих чи інших біологічних, психологічних та інших якостей, все це — емпіричне вираження первинно-ситуаційного характеру екзистенції, того, що вона є «буття-у-світі».

З огляду на зміст досліджуваної проблеми варто відзначити ще одне таке істотне визначення екзистенції як трансцендіювання, тобто вихід за свої межі. З погляду релігійної екзистенції трансцендентне — це Бог, за уявленнями інших представників течій цього вчення воно означає загадкову сутність [99], приховану надутаємниченою завісою екзистенції. Можна зустріти визнання реальності трансцендентного, у якому переважають моменти символічні та навіть міфопоетичні, оскільки трансцендентне неможливо раціонально пізнати, а лише натякнути на нього тощо. Необхідність часткових висвітлень екзистенційних підходів до уявлень про буття допомагає повніше збагнути психологічну природу уявлень, особливо її етносоціальних різновидів.

Уявлення як вияв психічної дії уяви має розглядатися крізь призму останньої, оскільки саме уява тісно пов'язана з абстрагуючою діяльністю мислення. Необхідність цього актуалізується ще й тому, що в окремих ґрунтовних дослідженнях, серед яких особливе місце посідає праця Я. Е. Голосовкера, здійснюються досить продуктивні спроби розглядати уяву як пізнавальну здатність [32]. Вони ґрунтуються на критичному переосмисленні погляду класичної науки про уяву як перешкоду до пізнання. Хоча представники тієї ж класичної науки припускалися прикрої помилки, ототожнюючи афективний стан з діяльністю уяви; вони ставили знак рівності між *imaginatio* та *affectus* і будь-які спотворення істини під впливом афективного збудження пояснювали вадами уяви. У той же час навіть з погляду будь-якого позитивізму уява визначалася як сублимація афектів, як їхнє подолання, заміщення, їхня метаморфоза. Власне ж уява виявляє себе як форма пізнання, що має найдавніші досвід і мову, розшифрування яких, щоправда, ускладнено відомими,



часто нездоланими, кодами [135]. Нездатність їх розшифрування часто підміняється прочитанням тексту як малюнку з відповідним залюбуванням ним і таким же довільним тлумаченням, хоча він і так уже є явною алегорією. «Недовіра наукової філософії та психології до уяви викликала недбале ставлення до проблеми логіки і психології уяви загалом і в науці» [6; 32].

Подібним підходом значною мірою пояснюється погляд на міфологічне мислення, де панівною є уява як певний антипод знанню, сказати б, мислення за панування «переляканої», або такої, що лякає, фантазії. Це міфологічне мислення сприймається лише як мислення первісне й примітивне, притому власне уява знижується до мислення інфантильного, що є дуже прикрим непорозумінням. У той же час діяльність уяви слід розглядати як вищу форму, як діяльність одночасно і творчу, і пізнавальну, при тому уява тут виконує роль середньої ланки у схемі «відчуття – уява – розум».

Чи не вперше ця думка була розвинута в роботах І. Канта, який стверджував, що переворот у розумінні проблеми йому вдалося здійснити завдяки виявленню третьої форми пізнання – продуктивної уяви, що породжує змістовний апріорний синтез. Продуктивна здатність уяви була покладена дослідником в основу побудови його трансцендентної схеми. «...Оскільки будь-яке явище містить у собі щось різноманітне, а різні сприйняття зустрічаються у душі розсіяно і розрізнено, то необхідне з'єднання їх, якого немає у них у самому чутті. Відповідно ми маємо діяльну здатність синтезу цього багатоманітного, що ми називаємо уявою; його діяльність, спрямовану безпосередньо на сприйняття, я називаю схоплюванням» [49]. Вводячи поняття «схоплювання» і розкриваючи його як процес, І. Кант відводить у ньому місце репродуктивній здібності уяви та асоціативному зв'язку конкретизованих уявлень. Проте зміст кантівського «схоплювання» докорінно відрізняється від уявлень сенсуалістів про утворення загальних понять із суми чуттєвих даних. Загальні поняття утворюються, за І. Кантом, не шляхом безпосереднього додавання чуттєвих даних, а методом упорядкування їх у людському розумі, що надає продуктивної здатності уяві. Завдяки властивій розумові активності кінцевий результат оформлення одиничних і багатоманітних сприйняттяв якісно відрізняється від вихідного початкового матеріалу, оскільки упорядкування чуттєвих сприймань відбувається не довільно, а за певними правилами, заданими продуктивною уявою розсудковою схемою [4; 15; 87]. У такий спосіб численні розсіяні й розрізнені сприйняття зводяться у систему, набувають єдності у визначенні чутливості [13; 23; 44].

Продуктивна уява забезпечує поняття образом, хоч він і відрізняється від власне чуттєвого образу. Діяльність продуктивної уяви є джере-

лом тієї даної властивості, що має загальні поняття-категорії на відміну від окремо узятих та суперечливих даних чуттєвого досвіду. І. Кант рішуче заперечує можливість виведення змістовного знання з принципів логіки. Прагнення використовувати дані логіки як знаряддя для розширення своїх знань, стверджує дослідник, «призводить лише до балаканини, до розумування про що завгодно з певною ілюзорністю (правоти) або до суперечки про що завгодно» [49]. Тут же ґрунтовній критиці піддається висунуте представниками раціоналізму припущення про існування інтелектуальної інтуїції, що буцімт осягає істину безпосередньо, поза органами чуття як бінарний полюс емоційного інтелекту.

Опосередковуюча форма пізнання людини між чуттєвою і раціональною сходами є суб'єктивною властивістю власне розуму, що виступає як здатність продуктивної уяви і безпосередньо співвідноситься з чуттєвими даними, які у свою чергу стають фактами свідомості, тому уява, за І. Кантом, **не виходить і не може вийти за межі світу явищ**. Таким чином, усезагальність і необхідність, властива категоріям, не відбиває об'єктивно існуючих внутрішніх взаємозв'язків явищ. Активна, творча роль пізнання полягає не в тому, що люди пізнають об'єктивні, незалежні від свідомості закони і застосовують їх для перетворення об'єктивного світу в своїй практичній діяльності, а в тому, що свідомість сама, на власний розсуд творить закономірності й привносить їх у природу. «Відповідно, — розмірковує І. Кант, — ми самі привносимо порядок і закономірності в явища, що ми звемо їх природою, і їх не можна було б знайти в явищах, якби ми чи природа нашої душі не вклали їх на самому початку» [49, с. 716]. Таким чином, свідомість та об'єктивний світ розділені нездоланим бар'єром, за межі якого свідомість принципово не може вийти. Якщо й можна припустити, що стрибок через цей бар'єр може все ж здійснитися, то здатність до його здійснення належить не свідомості, а вірі. Таке надчуттєве «освянення», за допомогою якого віра «схоплює» сутність «речі-у-собі», що лежить по той бік непроникної для свідомості стіни, не пояснюється логікою, і тому не належить до предмета науки. Сам І. Кант відзначав, що йому довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі, зазначаючи при тому можливість припущення того, що ця здатність передує будь-якому емпіричному пізнанню, і дана вона людині заздалегідь. Отже, здатність уявляти є природженою властивістю людської душі. Відповідно до своїх висновків про непізнаність «речі-у-собі» дослідник висловлюється вкрай песимістично про можливість розкрити колись у майбутньому механізм здатності до утворення загальних понять і оперування ними. «Цей схематизм нашого розсудку щодо явищ і їхньої чистої форми — є приховане в глибині мистецтво, справжні прийоми якого навряд чи колись вдасться відгадати у природи і розкрити сутність» [49].

Ідея І. Канта про необхідність уведення третьої ланки-посередника між чуттєвим та раціональним залишилася актуальною і донині, оскільки лежить в основі усіх наступних пошуків у розв'язанні проблеми. Такі спроби належать, наприклад, Б. Раселу [98].

Ідея пошуку середньої ланки між чуттєвим досвідом і логічним мисленням розроблялася й іншими дослідниками [66; 67; 77; 144]. Одна з них зводилася до середньої ланки як схожості пам'яті. Оскільки чуттєвий досвід сам по собі не може бути включений до логічної системи, то має бути знайдене відношення, що виражається у термінах досвіду і одночасно підходить цілям логіки. Таким відношенням є відношення схожості в пам'яті, що полягає у близькій схожості елементів досвіду. На цьому відношенні має ґрунтуватися уся система знань і побудованого на ній аналізу. Побудова гіпотез як особлива здатність суб'єкта пізнання розглядалася прихильниками гіпотетико-дедуктивного методу як розв'язання протиріччя між сенсуалізмом і раціоналізмом. У одному з досліджень знаходимо твердження, що гіпотеза є «стрибком, тривалість якого неможливо гарантувати наперед, які б заходи не вживалися» [145]. Процес народження гіпотез не піддається контролю і залежить від особливостей мислення, одночасно заповзятливого і обережного, у тому числі від відбору і упорядкування конкретних фактів. Тут спостерігається спроба відмежуватися від суб'єктивістських процесів, різні форми пізнання автор відносить до знаряддя, через які невизначені і незадовільні ситуації перетворюються на певні (визначені) й задовільні.

Те, що теоретичне знання однозначно не витікає з емпіричного, неспіввідносність їх стали перешкодою у поясненні механізму народження нового знання не меншою мірою, ніж несумісність вихідних постулатів сенсуалізму та раціоналізму. Здійснювалася спроба обійти прикрий дуалізм чуттєвого і раціонального, емпіричного і теоретичного [101, с. 4-15].

Такі та подібні концепції не містили у собі важливого моменту про те, що, якщо понятійне мислення не може бути безпосередньо виведене з чуттєвого досвіду, то слід шукати якусь третю ланку, яка з'єднує чуттєве і раціональне. У той же час спільним є те, що у всіх випадках визнається неспроможність використовувати для посередницької ролі інструменти, знаряддя, прилади тощо. Визнається також здатність переходити від життєвих сприйнятів до логічного мислення як психічна властивість індивіда незалежно від того, у який спосіб це здійснюється (продуктивна уява, творення гіпотез, відношення схожості в пам'яті тощо).

Ще одне істотне спільне — суб'єкт пізнання пов'язаний з об'єктом пізнання завдяки наявності органів чуття як неодмінної ознаки того, хто пізнає. Коли навіть дані чуття є звичайним посередником між логічним мисленням і об'єктом пізнання, то загальні засади взаємовідносин

між об'єктом і суб'єктом пізнання не змінюються, бо відмінність між чуттям і розумом внутрішньо властива суб'єкту пізнання. Припустимо, що причина нерозв'язаності завдання на цьому етапі крилася в тому, що посередник не виносився за межі внутрішнього світу суб'єкта. Тут свідомість знову розглядається як така, що за своєю психічною природою вже містить різницю чуттєвих і раціональних проявів. Опосередковуюча ява подається тут як певна сув'язь чуттєвого і раціонального, властивого людині від народження, апріорною її ознакою.

Певну міру оптимізму було привнесено з розробленням О. М. Леонтьєвим положень про діяльнісний підхід, де діяльність суб'єкта розглядається не як реакція чи сукупність реакцій, а як система, що має свою будову, свої внутрішні переходи і перетворення, свій розвиток» [67]. Істотним тут є введена ним різниця між поняттям дій, співвідносних з метою і поняттям операцій, що співвідносяться з умовами. Далі автор розвиває думку: «Переходи суб'єкт-діяльність-предмет утворюють своєрідний колообіг..., але це не є рух зачаклованого кола. Це коло розмикається саме у чуттєво-практичній діяльності» [66]. Разом з тим, така тричленна схема не є вільною від вад двочленної (суб'єкт-предмет), оскільки залишається відкритим питання про належність посередника, чия діяльність перебуває між суб'єктом і об'єктом. Якщо він, як ми розуміємо, тяжіє до суб'єкта, то необхідно погодитися з фактом присутності складеного поняття суб'єкта у вигляді «діяльність суб'єкта» як цільного елемента двочленної формули.

Спроби подолати вади двочленної схеми суб'єкт-об'єктних відносин спостерігаються у положенні про те, що праця і суспільство, взаємообумовлюючи одне одного, є не чим іншим, як коловим замкненим утворенням, і що у самому змісті свідомості виділяється певний центр (фокус), виходячи з якого і довкола якого вибудовується все поле свідомості як взаємовіднесене замкнене ціле. Оскільки вирішальним чинником переходу від безпосереднього чуттєвого відображення, властивого тваринному світові, до понятійного мислення людини є трудова діяльність, то виділяється роль продукту праці як предметного посередника у стосунках між суб'єктом і природою, а також між суб'єктом та іншими суб'єктами [77]. Тут роль посередника виконує вже не діяльність суб'єкта, а продукти праці. Оскільки у суб'єкта немає інших джерел інформації про події, крім чуттєвих (сенсирілії), а розум оперує загальними поняттями (універсалиями), що не зводяться безпосередньо до сенсирілії, то перехід від сенсирілії до універсалиї дійсно може бути пов'язаним з наявністю певної опосередковуючої ланки, що виконує роль логічного еквівалента у цьому переході. У раніше наведених положеннях І. Канта про необхідність привнесення опосередковуючого уявлення, спорід-

неного, з одного боку, з інтелектом, а з іншого — з чуттєвими даними, як бачимо, є глибокі підстави.

Уявлення як суб'єктивний образ об'єкта пізнання може з'явитися за умови, що об'єкт цей мусить мати опосередковуючий характер. Оскільки суб'єктивний образ несе на собі об'єктивний, незалежний від суб'єкта, зміст, опосередковуючий предмет, що відображається в опосередкованому уявленні, має бути предметом, що існує об'єктивно незалежним від суб'єкта предметом довілля. Проте уявлення є суб'єктивним образом об'єктивного предмета, тому цей предмет має належати суб'єкту й включати в себе момент суб'єктивності. Відповідно, опосередковуючий характер предмета має виконувати роль Посередника між суб'єктом і об'єктом й мати щось спільне як з одного, так і з іншого боку, у такий спосіб закладаючи основи опосередковуючого уявлення, що обумовлено об'єктивним процесом переходу до опосередкованої знаряддям праці діяльності й означає, що у суб'єкта діяльності виникає нова психологічна здатність — суб'єктивна здатність до створення опосередковуваних уявлень.

Це уявлення з'явилося як бачення певного об'єктивно існуючого посередника, який пов'язує різні події, що спостерігаються та відображаються чуттєво, у цілість, завдяки суб'єктивному наділенню цього посередника дійсними чи уявними властивостями активності, що виходять за межі безпосередньо чуттєвого сприйняття. Воно (уявлення) є первинною здатністю уяви, що у процесі психогенези диференціювалася і залежно від конкретної ролі в актах творчого процесу мислення набувала різноманітного означення: продуктивна уява, інтелектуальна інтуїція, фантазія, художній вимисел, інсайт, творче осяяння тощо.

Формування опосередковуючого уявлення означало зародження у нерозвинутій, ембріональній формі першої клітинки логічного мислення, початку схематизму нашого розсудку, таємниці виникнення якого уявлялася недоступною для наукового пізнання. Зрозуміло, що при безпосередньому взаємозв'язку живого організму з довкіллям сприйняття і відчуття спочатку збігалися, і лише потім із цієї цільності відокремилися особні відчуття і сприйняття. Так і при опосередкованому взаємозв'язку людини з довкіллям через знаряддя праці народжена перша думка була чимось цілісним, нерозчленованим, і лише пізніше з цієї цільності виокремилися окремі поняття, судження, все розмаїття форм мислення, підпорядковане певним правилам.

Отже, перенесення власної життєдіяльності людини на застосовувані нею знаряддя стало наслідком того, що її життєдіяльність була об'єктивована у дії знаряддя. Така об'єктивізація знаменувала можливість побачити свою діяльність як «своє друге», втілене у дії зовнішніх об'єктів. Можна узагальнити, що самопізнання почалося з розпізнавання

людиною себе у закономірностях зовнішнього середовища, що ставали доступними в ході сумісної діяльності. Відносини людини і довкілля стали визначатися тричленною схемою, у якій середньою ланкою був «суб'єктивований об'єкт» [89]. Опосередковує уявлення, що наділило предмети довкілля властивістю внутрішньої активності, прихованою за їхньою зовнішньою видимістю, дало можливість встановити у наївній формі зв'язок «Я» і «не Я» як двох сторін, що наділені певною якістю спільності, конкретніше — здатністю до саморуху, до активних дій за певними правилами, і в цьому значенні є тотожними. Крім додаткового прирощування до сил самих людей цей перехід, привівши до оформлення «людини розумної», одночасно відкрив безмежну картину дії таких могутніх і незрозумілих сил, прихованою за зримою зовнішністю речей, що власні сили видавалися нікчемними. Очевидно, це породило впевненість, що людина може сподіватися не лише на себе, але й прихильне ставлення до неї утаємничених сил природи, які можуть бути не лише ворожими людині, але й помічниками і заступниками [57; 89].

Виникнення опосередковуючого уявлення як погляду на внутрішні, приховані здатності зовнішніх об'єктів до самодії означало появу принципово нової основи для ототожнення і розрізнення зовнішніх об'єктів, що сприймаються чуттєво. Життєва вагомість предметів довкілля оцінюється не лише у зв'язку з тим, якою мірою їхні форма, колір, запах тощо сигналізують про очікуване безумовне біологічне підкріплення, а й якими здатностями наділені приховані у предметі внутрішні сили, чого очікувати від нього. Уявлення про посередника у руслі психічного відображення дійсності стає тим критерієм, що лягає в основу об'єктивної оцінки чуттєво сприйнятого образу зовнішнього предмета за його роллю як предмета посередника. Основою мисленнєвого виділення такого зовнішнього предмета серед інших стає відображена в опосередкованому уявленні постійність здатності цього предмета здійснювати саме цю, а не іншу дію, тобто дію, що веде до однакових результатів взаємодії цього предмета з іншими зовнішніми предметами, що у свідомості відкриває можливість створення понять про якісну визначеність зовнішнього об'єкта-посередника.

Якісна визначеність предмета виступає як нерозчленована єдність у чуттєвих сприйняттях людиною зовнішнього предмета, у якому міститься думка, вони вже «осіяні» внутрішнім світлом думки тією мірою, якою вони ввібрали у себе опосередковує уявлення про внутрішні здатності цього предмета до здійснення певних дій. Такі сприйняття й уявлення вже можна віднести до розумово-наочних (чи раціонально-чуттєвих) образів.

Розглядаючи безпосередньо дану чуттєву інформацію як природно-історичну передумову понятійного мислення, її можна визначити

як «досвідоме відображення». Виникнення свідомості, перетворюючої досвідоме відображення, не означає повного усунення останнього. Воно зберігається у підсвідомості тією мірою, якою воно в даний період часу не перебуває у сфері свідомості. Підсвідоме продовжує брати участь у регулюванні поведінки людей, щоразу виявляючи себе у полі свідомої діяльності [89]. Одночасно зазнають якісних змін усі сторони безпосереднього чуттєвого відображення (інстинктивне відчуття самозбереження, сфера емоційних переживань, відчуття потреб, перцепції та аперцепції, кінестетичні відчуття тощо), а також оформляються вольові особливості саморегуляції поведінки. Наведені та інші психічні прояви, орієнтовані на збереження і розвиток своєї цілності, лежать в основі своєрідної настанови, що визначає їхню поведінку. З народженням свідомості характер настанови мав би також змінитися, проте вона не могла зникнути і виявляється у зміні прагнення до збереження життя у людини розумної пошуками сенсу життя, створенням високих ідеалів, заради яких людина готова жертвувати власним життям. Витворений ідеал людини стає внутрішнім переконанням, відіграє роль суб'єктивної настанови, що спрямовує поведінку. Переконання виступає як внутрішнє «Я», повертаючись до сфери підсвідомого, а психологічне настановлення у цій сфері виявляє себе як віра (світоглядна, релігійна). У такий спосіб створюються передумови об'єктивації, предметнення наочно-образних уявлень і усталення артефактів культури [54]. Саме тут у період «мерехтіння сенсів» формується ментальна культурна обумовленість психіки як власне психічне в рамках конкретної лінгвокультурної спільноти. Малоусвідомлювані ментальні вияви і структури слабо об'єктивізуються, виливаючись у психосемантичне поняття «суб'єктивних семантичних просторів», архетипічних структур і символів [36; 48; 122]. У такий спосіб завершується формування психологічних передумов об'єктивації наочно-образних уявлень як підвалин системи етносоціальних знань, що складають основу традиційного способу буття людини.

Таким чином, у розкритті структури традиційності як способу буття людини чи не найважливішим є питання взаємозалежності між відчуттями і розумом як передумовою подальшого виникнення зв'язку «емпіричне — теоретичне», розв'язання якого слід шукати у психічній природі творення і розвитку уяви та уявлень як передуючих у творенні оформлених понять. Шлях від чуттєвого відображення до первинного поняття проходить через процес об'єктивації наочно-образних уявлень. Завдяки властивій розумові активності кінцевий результат оформлення одиничних і багатоманітних сприйнятів якісно відрізняється від вихідного, початкового матеріалу, оскільки упорядкування чуттєвих

сприймань здійснюється не довільно, а за певними правилами, заданими продуктивною уявою розсудковою схемою.

У такий спосіб численні розсіяні і розрізнені сприйняття зводяться у систему, набувають єдності у визначенні чутливості. Продуктивна уява забезпечує поняття образом, що відрізняється від власне чуттєвого образу. Опосередковуюча форма пізнання людини між чуттєвою і раціональною сходинками є суб'єктивною, властивістю власне розуму, що виступає як здатність продуктивної уяви, співвіднесеної з чуттєвими даними, які згодом стають фактами свідомості. Оформлення опосередковуючого уявлення означає зародження перших проявів логічного мислення, початок схематизму розсудку людини. Самопізнання людини почалося з розпізнавання людиною себе у закономірностях зовнішнього середовища. Опосередковуюче уявлення, що наділило предмети довкілля внутрішньою активністю, дало можливість встановити бодай у наївній формі одухотворення зв'язок людини з довкіллям як вияв певної спільності. *Чуттєва інформація як передумова понятійного мислення може розглядатися як «досвідоме відображення», що з виникненням свідомості зберігається у підсвідомості тією мірою, якою воно у даний період часу не перебуває у сфері свідомості.* Підсвідомість продовжує брати участь у регулюванні поведінки людини, виявляючись у свідомості. Оформлюється вона як одна з особливостей саморегуляції поведінки. Віра ж виявляє себе як психологічне настановлення, вибудоване на первинних ідеалах, зразках.

У своєрідній «буферній зоні», на межі «мерехтіння сенсів» закладаються основи ментальності та її культурні вияви. Малоусвідомлювані ментальні вияви і структури слабко об'єктивуються і творять суб'єктивні семантичні простори, утверджуючи основи етносоціальних уявлень і знань.



### 3. СТЕРЕОТИПИ ПОВЕДІНКИ ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРОГЕНЕЗИ

Розглядаючи функції та структуру вищих психічних функцій Л. С. Виготський відзначав, що в плані філогенези вони виникли як продукт не біологічної еволюції, а історичного розвитку поведінки, рівно як і в плані онтогенези вони також мають свою особливу соціальну історію [26]. Щодо структури, то їхня особливість зводиться до того, що, на відміну від безпосередньої реактивної структури елементарних процесів, вони побудовані на основі використання символів-засобів (знаків) і залежно від цього мають непрямий (опосередкований) характер. Нарешті у функціональному відношенні їх характеризує те, що вони «виконують у поведінці нову й істотно іншу з елементарними функціями роль, здійснюючи організоване пристосування до ситуації з попереднім оволодінням власною поведінкою» [27]. Логічним наслідком з визнання першочергової важливості використання знаків у історії розвитку всіх вищих психічних функцій є введення до системи психологічних понять тих зовнішніх символічних форм діяльності, що зазвичай розглядаються як щось стороннє і додаткове по відношенню до внутрішніх психічних процесів і які входять до системи вищих психічних функцій на рівних з усіма іншими вищими психічними процесами. У сучасній семіотичній науці визнана думка про те, що розвиток знаку як такого і його систем, які використовуються у людському суспільстві, та інших систем обміну (у тому числі економічної системи, що регулює обмін матеріальними благами і послугами, соціальної системи, що регулюють шлюбні обміни) здійснюються шляхом їхньої диференціації з єдиної синкретичної знакової системи, що поєднувала такі й інші подібні функції [46]. У свою чергу подібна диференціація розвивала і поглиблювала психічні функції людини.

Виходячи з постулату про сигніфікативну основу поведінки, необхідно розглянути сутність знака як символу та поведінкового стереотипу у взаємозв'язку, виходячи з того, що завдання ускладнюється, передусім, необхідністю оперувати найабстрактнішими виявами цих понять, починаючи з рівня уявлень. Для спрощення логічних міркувань приймемо тезу про те, що кожен стереотип поведінки мають знаковий, тобто умовний, символічний характер. Ступінь знаковості (семіотичності) різних стереотипів може істотно варіюватися, проте знаковість є їхньою загальною і невід'ємною властивістю. Семіотичність поведінки, здатність тих інших дій бути знаками інших, особливо соціальних, відносин дозволяє розглядати їх як етносеміотичні об'єкти. Стереотипи поведінки як соціальні феномени обумовлюють дії людини особливостями етносоціальної організації, соціокультурних механізмів та з урахуванням

поведінкової варіативності людини як у синхронії, так і в діахронії, тобто в історичному й етнічному просторах. Крім того стереотипи поведінки корелюються з реальною етносоціальною стратифікацією (етнічною, фаховою, статевовіковою, конфесійною тощо). Як ідеальні конструкти (елементи свідомості) стереотипи закорінюються у сфері буденної (побутової) свідомості та складають ядро традиційно-побутової культури.

Ще у 20-х роках Г.Г. Шпет, формулюючи завдання розшифровки, розкодування народних звичаїв як стереотипізованих знакових систем, зазначав, що «сфера етнічної психології апріорно намічається як сфера доступного нам через розуміння певної системи знаків, відповідно її предмет досягається лише шляхом розшифровки та інтерпретації цих знаків. Що ці знаки є не лише прикметами речей, а й повідомленнями про них, видно з того, що буття відповідних речей не обмежується чистим явищем знаків» [133]. Показати, у чому полягає значення цих знаків, розкрити предмет з його змістом — це і є, на думку автора, шлях точної, предметної фіксації етнічної психології.

Власне семантика поняття знака є досить складною й неоднозначною у наукових тлумаченнях. О.Ф. Лосєв, відомий фахівець з теорії знакових систем, зазначав, що навіть досить конкретизований лінгвістичний знак для його розуміння потребує величезних зусиль теоретичної думки, а різноманіття вирішення цієї проблеми призводить до того, що мовознавці поступово втрачають чітке уявлення про зміст знака [69; 116]. У наш час лише непосвячений у сутність проблеми може вважати питання про знаки простим і зрозумілим, «фахівці вже давно втратили точне й однозначне розуміння знака» [70, с. 42]. Зі складної системи означень поняття знака, розробленої дослідником, наведемо лише деякі, що мають тісний стосунок до розуміння традиційності. Це передусім розуміння знака як сенсового відображення предмета; все означуване є тим, на чому сенсовим чином відбився певний знак; співвідношення між знаком і тим, що означається, крім їхнього фактичного співвідношення, перебуває у стані змістового взаємного самовідображення: кожен знак можливий лише як сфера чистого сенсу, звільнена від будь-якої матерії й будь-якої субстанції; семантично знак може розглядатися лише у своєму контексті. Нарешті, кожен знак може мати безкінечну кількість значень, тобто бути символом [там само, с. 64]. Разом з тим слід виходити з того, що кожен знак є актом свідомості людини, результатом певного переживання і розуміння тієї чи іншої предметності, мисленевим процесом. Складність та багатомірність знака як психологічної, філософської, семіотичної, лінгвістичної та інших категорій неодмінно веде до переобтяжених і слабооперабельних теоретичних моделей, що змушує вдаватися до узагальнень на зразок синтетичних концепцій знака [116].

У контексті етнопсихологічних підходів, у т. ч. традиційності, вимагає певних обумовлень сутність поняття символу як образу, взятого в аспекті знаковості. Якщо для суто утилітарної знакової системи багатозначність змісту виступає перешкодою, що заважає раціональному функціонуванню знака, то символ виграє у змістові від своєї багатозначності. Що прекрасніше, грандіозніше принесений традиційно образ, тим далі він опиняється від впливу пригнічення, застрахування й трепету перед «нуменозним» (застосований В. К. Юнгом вираз на означення досвіду страху перед всемогутньою владою, силою). Образ-символ відкриває людині сакральне і водночас захищає її від безпосереднього контакту з колосальною психічною енергією архетипів [102]. Осібний вигляд мало розуміння психологічної природи символу відомого французького мислителя-традиціоналіста Рене Генона, дослідника архаїчної сакральної символіки та її проявів у різних релігійно-культурних вченнях. Справжньою сутністю символіки, на його думку, є відповідність, що зв'язує разом усі рівні реальності, приєднує їх один до одного й відповідно таке, що розташовується від природного порядку загалом до надприродного порядку. Завдяки такій відповідності, зазначає дослідник, вся Природа є не що інше як символ, тобто її справжнє значення стає очевидним лише тоді, коли вона розглядається як вказівник, здатний примусити нас усвідомити надприродні, метафізичні істини — метафізичні у справжньому значенні слова; саме у цьому і полягає справжня сутнісна функція символіки. Символ обов'язково стоїть нижче того явища чи предмета, який символізує, і тим самим усуваються всі натуралістичні уявлення про символіку [30]. Таким чином, будь-яке явище чи предмет як уособлювач вищої реальності може символізувати цю реальність самим фактом свого буття. Тут символ і символічна реальність співвідносяться один з одним як проявлене і непроявлене, тому вище ніколи не може символізувати, хоча зворотнє є вірним [30].

Незважаючи на різку й нищівну критику Р. Генонем К. Г. Юнга, у їхніх поглядах є чимало спільного. Швейцарському мислителю вдалося створити оригінальну систему символів, особливо проникливу психологічно. Вдало доповнюючи метафізичну символіку Р. Генона, К. Г. Юнг переконливо розкрив природжену психологічну схильність людини до сприйняття певних символів і їхню закоріненість у глибинах індивідуального і колективного несвідомого, що знаходить своє підтвердження у практиках трансперсональної психології [35; 137; 138]. Слід відзначити наявність поглядів, що не синонімізують поняття «знак» і «символ» за низкою певних відмінностей, представником яких був ще Г. Гегель. «Знак відрізняється від символу: останній є певне споглядання, власна визначеність якого за своєю сутністю і поняттям є більш-менш тим самим змістом, який він як символ виражає. Навпаки, коли

йдеться про власне знак, то зміст споглядання і те, знаком чого воно є, не мають між собою нічого спільного» [29]. Численні спроби класифікації цих понять і вироблення методологічних засад до їхнього аналізу все ж залишаються суперечливими [11; 42; 111; 123; 132], тому доцільно зупинитися на усередненому понятті «знаково-символічний засіб», що здатне ввібрати у себе розмаїття підходів, а також без особливих напружень універсалізувати синтетичне поняття стереотипу як знаково-символічного прояву поведінки.

Відомо, що поведінка людини є типізованою й нормованою, хоча разом з тим виявляє дві розбіжні тенденції: центробіжну як вияв індивідуальної варіативності та поліфонічності, а також орієнтацію на дотримання соціальних імперативів як суспільно-стабілізуючих чинників. Вони є фундаментом, на якому утримується існування людської спільноти у часі, здійснюючи програму неспадкової передачі досвіду в процесі соціалізації [74]. Стереотипізація найвагомішої інформації дозволяє не лише здійснювати відбір, але й зберігати її робочий обсяг за обставин постійного оновлення, компенсуючи ентропійні втрати, а також протидіючи ентропії [74].

Консолідуюча та структуруюча роль стереотипів пов'язана з доцентровою інтровертною спрямованістю, тобто орієнтована на внутрішні механізми самоорганізації. Чим складніша система, тим вагоміше місце у її життєдіяльності посідає самоорганізація, координація дій, що складають її підсистеми, узгодження внутрішніх процесів тощо, і збереження цього досвіду забезпечує системі її цілість та ідентичність. Саме інтровертний, регулятивний характер стереотипів виявляє їх соціальною нормою, що складає за сутністю значну дискусійну проблему [43; 90]. Стереотипізація поширюється на всю поведінку людини у будь-якій сфері людської діяльності, а норма регулює суспільну поведінку людини, тому зіставлення стандартів поведінки з нормою не є коректним, бо істотно розширюються семантичні межі норми.

У контексті сказаного стереотип поведінки є етнопсихологічним поняттям, що співвідноситься зі звичкою, індивідуалізованим стандартом, а норма оформлюється як звичай — елемент структури суспільної моралі. Стереотипи поведінки існують не лише для вираження норми, а для оформлення порушень, відхилень, які теж стандартизуються (наприклад, поведінкові матриці представників кримінального світу, нелегалізованих морально способів життя і поведінки тощо). Норма і її порушення не протиставляються як мертві даності, а постійно переходять одне в одне, виникають правила для порушення правил та аномалії, необхідні для норми. Суспільна норма ставить людину у ситуацію протиріччя з індивідуальними уявленнями про нормальне, утверджуючи у такий спосіб суспільно неунормований острівець власних внутрішніх

норм. До них належать, як згадувалось у попередньому параграфі, сповідання цінностей, правил, навичок, що ґрунтуються на позанаукових знаннях і потребують подолання часто непереможних бар'єрів для їхньої суспільної легалізації та утвердження [65; 105].

Поведінкові стереотипи є чітким віддзеркаленням етнічних уявлень, навіть у тих випадках, коли, здається, стандартизуються природні, загальні для будь-якого народу дії, якщо лише вони мають соціальну значущість. Як зауважує С. А. Арутюнов, «навіть такі суто біологічні явища як статевий акт або пологи здійснюються у людини різними прийомами, у яких спостерігаються певні, і досить істотні, етнічні розбіжності, що виявляються у тому, як люди одягаються, як їдять, хоча усі люди на землі і одягаються, і їдять, і сидять» [8]. Не лише у наукових дослідженнях, але й у побутово-психологічних описах ситуацій, як правило, виявляється відмінність одного народу від іншого, при тому насамперед наводяться «чудернацькі» обряди, звичаї, звички. Ось які спостереження наводить М. Монтень про країни, де «... вітаються, приклавши палець до землі, а потім піднявши до неба. Де чоловіки переносять тягарі на голові, а жінки — на плечах... Де на знак дружби посилають трохи своєї крові й палять благовоння, ніби на честь богів перед людьми, яких бажать вшанувати. Де в шлюбах неприпустимі родинні зв'язки не лише до четвертого коліна, а й до будь-якого, яким би далеким він не був... Де батькам належить карати хлопчиків, а матерям — дівчат; покарання ж у них полягає у тому, що винуватця злегка підкопчують, підвісивши за ноги над багаттям» [80]. Чимало етнічних стереотипів мають настільки глибоку психофізіологічну природу, що навіть вольовими зусиллями непросто наслідувати їх представникові іншого етнопсихотипу. Достатньо на собі випробувати, скажімо, звичай болгар кивати головою зверху донизу на знак незгоди, заперечення (так, як це у протилежному випадку робимо ми) або відбувати обряд вінчання у декоративних оздобах, де переважаючим кольором є чорний, що є нормою для традиційної культури гагаузів як представників культурологічних орієнтацій тюркського спрямування.

Система стереотипізованої поведінки акумулює у собі найвищі життєві цінності, ідеали, вірування, складаючи основу способу життя і форми буття людини, тому відступитися від усталених поведінкових норм є рівнозначним найвищій зраді, тобто перетином крайньої межі на грані життя. Геродот оповідає про Камбіса, керманіча персів, що лише перейнятість його «небезпечним шалом» припустила можливість «знущатися зі святилиц і звичаїв», бо якби запропонувати усім людям вибрати найкращі з усіх звичаїв і добре розглянути всі їх по черзі, то кожен віддав би перевагу перед іншими своїм звичаям, адже кожна людина вважає, що її звичаї кращі за всі інші. Отже, все це цілком природно,

і лише божевільний може знущатися з чужих звичаїв і ніхто інший [31, с. 146]. Далі Геродот наводить такий приклад: «Дарій, коли він був царем, запросив до себе еллінів, що були в його країні, і запитав їх, скільки грошей вони хотіли б, щоб він їм дав, якщо вони з'їдять тіло свого померлого батька. Вони відповіли йому, що цього вони ніяк не можуть зробити. Тоді Дарій запросив до себе індусів..., знаючи, що вони їдять своїх померлих батьків, і спитав їх у присутності еллінів..., скільки грошей вони хотіли б одержати, коли помре їх батько і вони сплять його тіло. Всі вони голосно закричали і попросили його про це не казати. Отака є сила звичаю, і, гадаю, добре сказав Піндар..., що звичай — це цар над усім» [там само].

Розглядаючи психологічну природу стереотипу поведінки, не можна обійти особливостей започаткування усталеностей поведінки, тобто стереотипізації та впливу її на оточення. Майкл Коул [54, с. 214-217], розглядаючи зв'язок дитини з соціокультурним середовищем, послуговується поняттям «ніша розвитку» дитини у рамках щоденних практик її оточення. Під нею розуміється система фізичних і соціальних компонентів, у якій живе дитина, етнокультурні звичаї догляду та уявлення батьків про дітей. Культурні практики є видами діяльності, стосовно яких існує нормативне очікування, повторювані або звичні дії. Всередині культурної практики всі об'єкти є соціальними, оскільки вони соціально встановлені. Хоч дорослі за власною ініціативою і можуть створювати ніші розвитку і своєю владою обмежувати організацію поведінки в них, проте події, що відбуваються в процесі культурно організованих видів діяльності є сумісними звершеннями. Активними агентами процесу розвитку є і дитина, і її соціокультурне оточення. «Навіть коли ми концентруємо увагу окремо на ролях індивіда і соціального середовища, то ці ролі визначаються у поняттях, що враховують одне одного», тлумачить і коментує таку витончену ситуацію Б. Рогов [146, с. 28]. У цьому контексті звичайна заміна пелюшок розглядається як найранніший прототип міжіндивідних шаблонів, як регулярно повторюваних послідовностей міжіндивідних взаємодій, що відбуваються схожим чином у різних випадках. Ці шаблони-стандарти повторюються часто і ритмічно, координують організовані зразки взаємодії між дітьми і дорослими й синхронізують їхні поведінкові та емоційні стани. Шаблон порушується за умови недотримання його кимось з учасників. Викладена модель формування первинного стереотипу може слугувати основою для розуміння психологічного механізму стереотипізації або узвичаєння поведінки, тобто приведення її у стан узгодженості зі звичаєвістю доквілля.

Кожен стереотип поведінки як знак здійснює відповідний психологічний вплив, що є предметом наукових зацікавлень [21; 93; 96]. З дослі-

джуваних моделей варто виділити трикомпонентну (форма сприйняття знаку-стереотипу, інваріантна для всіх учасників спілкування; соціальна вагомість з предметною співвіднесеністю й означеним сенсом; особистісний сенс з розрізненням в ньому оцінкового ставлення й особистісного переживання). Розвиток розуміння знака від першого компонента до третього показує проходження свідомості від ідентифікації знака через соціальне значення до все глибшого занурення у структуру змісту, до розуміння особистісних сенсів та інтимних переживань. Зворотній рух — рівні втілення, об'єктивізації сенсової структури думки, що завжди є поглибленим розумінням себе.

Вплив і прочитання стереотипу значною мірою залежить від поведінкового контексту. Кожна етнокультура виробляє свої стандарти обов'язковості, суворості і терпимості до порушень у різних сферах поведінки. Вони у свою чергу формують внутрішні регулятори поведінки (сором, провина, страх, честь, гідність з відповідними релігійними, етичними, естетичними та іншими мотиваціями).

Класифікація структурних елементів системи стереотипізованої поведінки становить окрему проблему, що тривалий час дискутується етнологами і лише інколи фрагментарно висвітлюється у психологічній літературі. У загальнонауковому обігові на означення явища поведінкових стереотипів вживають такі терміни: звичка, етикет, звичай, обряд, свято, а також ритуал, церемонія. У контексті цього дослідження малопродуктивним видається оперування «ритуалом» і навіть «церемонією» як ключовими поняттями, оскільки вони дублюють семантику узвичаєних термінів лише в іншомовному написанні. Так, «Словник іншомовних слів» тлумачить, що «ритуал (від латинського *ritualis* — обрядовий) — 1) Сукупність обрядів, що супроводять релігійну церемонію, їх зовнішнє оформлення. 2) Церемонія, церемоніал, термін «ритуальний» має за синонім крім «обряду» ще й «звичаєм» [109, с. 591]; «церемонія» (від лат. *Caeremonia* — благоговіння, культовий обряд, торжества) — 1) Урочистий офіційний акт за встановленим порядком (церемоніалом). 2) Переносно-зовнішні умовності, манірність» [там само, с. 738]. «Філософський енциклопедичний словник» на розвиток сказаного розширює поняття «ритуалу» як одну з форм символічної дії, що виражає зв'язок суб'єкта з системою соціальних відносин і цінностей й не має жодного утилітарного та самоцінного значення» [120, с. 97, 560, 757]. Це ж видання взагалі не подає тлумачення «обряду», можливо, маючи на увазі його як синонім до «ритуалу», або як складову «звичаю». В окремих етнологів заведено, наприклад, вбачати різницю між ритуалом і звичаєм у сфері прагматики. Так, у матеріалах дискусії про сутність культурної традиції повідомляється, що «під звичаєм слід розуміти такі стереотипізовані форми поведінки, що

пов'язані з діяльністю і мають практичне значення. Ритуал же обіймає лише ті форми поведінки, які є суто знаковими і самі по собі практичного значення не мають, хоч і можуть опосередковано бути використані з практичною метою (комунікації, психотерапія та ін.)» [7]. У такій моделі ритуал подається складовою звичаю, проте подібне співвідношення аргументується слабо, так само як і розведення семантики обох понять на засадах прагматизму. Як зазначалося на початку параграфа, звичай як стереотип поведінки за своїм означенням від сформування мав практичний сенс й, відповідно, за сигніфікативною природою наділявся символічним значенням. З іншого боку, неправомірно відбирати у ритуалі практичну цінність, адже прагматизм первісної людини був більшою мірою «орієнтований на цінності знакового порядку, ніж на матеріальні цінності хоча б тому, що останні визначаються першими, а не навпаки» [114]. Подібні аргументи висувують й інші дослідники проблеми [127, с. 18]. Нашому часу властиві розмитість кордонів, відсутність чітких уявлень про природу тепер уже етикету й ритуалу за наявності синонімічних «звичай», «обряд», «церемонія», зазначає А. М. Решетов. «Ми буквально потонемо, якщо будемо розуміти під ритуалом кожен символічний дію, що не має безпосереднього практичного значення і є символом певних соціальних відносин (а саме так ритуал найчастіше визначається)» [100].

Такий стан з розробленням дефініцій не дає звести цільної системи понять, а особливо таких, що розкривали б їх природу з психологічного погляду. Тому з урахуванням викладених та інших підходів зупинимося на такій структурі, ієрархії та характеристиці понять. Насамперед, співвідношення традиції як соціально-психологічної закономірності та аналізованих вище термінів на означення стереотипів поведінки будемо розглядати як родові і видові. Традиція творить психологічне поле із зазначеною орієнтацією впливу на поведінку людини, а механізмами реалізації дії традиції виступають звичка, звичай, етикет, обряд, свято, що загалом, як сукупність, утворюють систему звичаєвості.

Звичка у системі звичаєвості має статус первинного елементу, що задовольняє найпростіші потреби. Вона розглядається як засіб накопичення досвіду (індивідуального та соціального), що бере початок від умовних рефлексів [14, с. 252]. Спонукальною силою вироблення звичок є сукупність потреб, мотивів і пошук засобів їх задоволення за рахунок власного емпіричного відпрацювання або шляхом запозичення (успадкування) колективного досвіду. Рамки застосування його поширюються на всі сфери діяльності особистості, не обмежуючись духовною, варіюючись у вигляді навичок, умінь. Єдність умінь і знання зафіксована у звичці як відлагодженому автоматизмі дій, утверджує стійкість інших звичаєвих форм ускладненого типу. Звичка характери-



зується високим ступенем консерватизму, що у своїй двоєдиності забезпечує стабільність досвіду, але й виступає перешкодою. Її стереотипи поведінки відзначаються переважанням індивідуальних ознак і в сукупності можуть складати істотні властивості характеру людини.

Сукупність звичок на задоволення вітальних потреб містить і такі, що окремо чи в поєднанні відбивають потреби соціокомунікативного характеру (ролеві, ієрархічні тощо), які виступають своєрідною базою суспільних зв'язків взагалі. Кожна з них, узята окремо, може не виконувати певних соціальних функцій, а, об'єднані в конкретну ланку, вони складають основу цілком визначених правил поведінки, особистої гігієни, норм ввічливості тощо. Концентруючи кращий досвід через механізм спадковості, вони виконують всередині етносу функції соціального контролю й інтеграції, активно долучають особистість до соціальних зв'язків, цінностей, доводячи спілкування до рівня своєрідного мистецтва. Таким чином, з простих елементів задоволення первинних потреб утворюються первинні ознаки для задоволення потреб вищого порядку — етичних, естетичних та інших, що й становить сутність етикету. З психологічного погляду такий стандарт спілкування може розглядатися як спосіб організації взаємодії, а з іншого боку — як готовність до такого виду активності, тобто установка. Етикет як вища форма фіксованого досвіду особистісно-соціальної орієнтації має вищі характеристики стабільності й обов'язковості виконання, хоча відзначається меншим поширенням і варіативністю. Кожна поведінка прагне стати комунікативною, як і «кожна комунікативна поведінка має тенденцію стати етикетною (особливо у випадку ритуалізації певного типу поведінки)» [126]. Б. Х. Бгажноков зауважує, що «етикет — це зразок, ідеал комунікативної поведінки, а культура спілкування — його реальність» [10]. Етикет можна характеризувати за різними ознаками — функціональними, психологічними проявів тощо. Однією з відомих є семикомпонентна структура, де виділяються такі класи соціальної техніки поведінки: дотик (безпосередній фізичний контакт), фізична дистанція і поза, жести, вираз обличчя, нелінгвістичні аспекти мовлення (темп, ритм, інтонація тощо), власне мова. Більшість з них виконують роль символу, що відображає характеристичні ознаки особистості [10]. Етикет може розглядатися як перехідна ланка ієрархічного ланцюга звичаєвості до звичаю, хоча очевидною є умовність такого поділу.

На рівні буденного спілкування, а також задоволення широкого спектра й різного рівня потреб, звичаю належить незаперечно провідне місце. Цей елемент традиційної культури певною мірою визначає спосіб буття етносу, відбивається в національному образі й прирівнюється в народній уяві до найвищих життєвих цінностей. Він селекціонує й акумулює колективний досвід, визнаний доцільним у суспільстві,

якщо навіть він ґрунтується на ірраціональній основі. Цікавою в цьому контексті є етимологія звичаю, що вказує на орієнтацію індивіда на соціальні норми, еталони: «Я» з «Ви», тобто я з колективом, я підпорядковуюся його правилам. Займенник другої особи множини «Ви» уособлює множинність, сумарність поняття, явища, тому й застосовується на означення старших за віком, шанованих людей як носіїв колективної мудрості. Цей звичай величання, до речі, виконує надскладні функції збереження й утвердження суспільних цінностей, підтримує поширений віддавна в Україні культ предків-батьків, забезпечує ефективність передавання міжпоколінного досвіду. Звичай є соціально-психологічним засобом об'єктивзації сприйняття і засвоєння особистістю світоглядної картини абстрактних ідей, їхнього упорядкування у складній системі життєвих реалій. Звичай розглядається як засіб втілення кодексу етичних законів, моралі. Словник Б. Грінченка дає переклад на російську, наголошуючи на етичних значеннях поняття (рос. — «обычай, приличие, нрав»). Символом-формулою розуміння ролі звичаю у народній філософії є слова відомої пісні, де козак зібрався у похід «...за свій рідний край, за український звичай». Звичаї обслуговують цілі масиви суспільного життя. Наприклад, розвинута звичаєва мережа, що охоплює юридичну сферу діяльності, становить основу так званого звичаєвого права, засобу регуляції, нормування суспільних процесів [64; 140]. Відступ від вимог звичаю у громадській моралі є гріховним і тягне за собою тяжкі покарання [28, с. 98].

Таким чином, звичаї виробляють і утверджують по відношенню до попередніх елементів звичаєвості новий рівень соціальних цінностей і відрізняються високим рівнем обов'язковості у їх дотриманні, більшою поширеністю, ціннісним статусом й обов'язковістю виконання. Структурно вони можуть складатися з етикетних норм, правил, звичних форм задоволення потреб. Звичай гостинності [117], наприклад, передбачає виконання цілої низки етикетних приписів у вигляді стереотипізованих дій, рухів, звичок. Така тричленна структура традиційної комунікації функціонує на рівні задоволення побутових потреб в умовах буденного спілкування.

На рівні урочистого спілкування виділяються такі два основні поняття як структурні елементи (обряд і свято), істотна відмінність яких від розглянутих звичаєвих форм полягає в тому, що вони утворилися й можуть існувати лише на основі життєво важливої події у житті окремої людини, групи чи суспільства. Можна припустити, що слово «обряд» походить від значення дії «обряжати», тобто обставляти, упорядковувати, розміщувати у визначеному порядку, послідовності. Характерною ознакою обряду є його синкретична природа. Кожний обряд є завершеним мистецьким твором, що вміщує у собі майже всі жанри народного мистецтва. Об-

ряд справляє різнобічний вплив на формування і розвиток особистості, оскільки несе згусток життєво визначальних ідей, що сприймаються, як правило, у високоемоційній атмосфері. Обряд є сукупністю символічних дій (звичаїв), організованих за конкретними сценарно-композиційними основами задля вираження основної ідеї.

Передумовою успішного функціонування обряду є забезпечення психологічного стану обрядності як сукупності потреб, знань, умінь, практичних навичок, що забезпечують особистості можливість виконувати рольові функції в обряді, святі. Суспільна практика передбачає активне залучення людини до обрядодійства з раннього віку, що забезпечує постійну готовність бути задіяним у циклічному обігу обрядів і свят. Формуванню особистості сприяє продиктована правилами здійснення обряду часта зміна соціально-психологічного оточення, перевтілення в рольові образи персонажів, виявлення творчої мистецької активності як чинника творчої дії і створення загалом особливої психологічної атмосфери обряду, вироблення в людини засобів подолання комунікативних бар'єрів, утвердження гармонійних міжособистісних стосунків, здатності образного перевтілення, емоційної чутливості, уміння бути учасником колективних дій, тобто творення колективного образу. Етнопедагогіка засобами обрядів учить людину орієнтуватися у складних формах суспільних стосунків з урахуванням родових, ієрархічних, особистісно-громадських взаємин [62].

До функціональної спрямованості обряду належить також: комунікативність, обмін різноманітними цінностями; психотерапевтичний вплив; відтворення світу та його оновлення; засіб медитації між сакральним та профанічним; підтримання природного порядку; утвердження та розвиток соціальних зв'язків; культове узаконення міфів, забезпечення їхнього статусу вищого імперативу, священності, належності як орієнтиру в поведінкових моделях; стимулювання та утвердження ігрової діяльності; шаблонізація зовнішніх форм поведінки; символічне вираження певних почуттів; пристосування до певного середовища; соціалізація індивідів і прийняття ними колективних норм; диференціація соціальних ролей, статусів, вартостей; стимулювання і розвиток творчого потенціалу людини; набуття мистецьких задатків, майстерності персоналізації; утвердження почуття самостійності, впевненості у своїх силах тощо [9].

Однією з функцій обряду є співвіднесення обрядодій чи обрядових сюжетів із сакральним прецедентом для виявлення (точніше, підтвердження) відповідності даної ситуації сакральним зразкам. У обряді відтворюється те, і таким чином, як це було на Початку (Споконвіку). Обряд прагне ототожнити перший і останній прецеденти, причому остан-

ній (в ідеалі) має бути ідентичним першому. Тут часовий відтинок ніби нехтується — обряд функціонує лише у «початковому» часі [100].

Визначальною ознакою обряду є те, що людина в ньому не перебуває в ролі глядача ні в прямому, ні в переносному значенні. Тут адресат і адресант злиті воедино. В обряді здійснюється автокомунікація — один з найважливіших механізмів традиції. Сутність їх полягає в тому, що культура виробляє певні еталони (і обряд, безумовно, посідає серед них центральне місце), які вона посилає собі для перевірки своєї стійкості у часі, тобто очевидною є система зворотного зв'язку. При тому «традиційна інформація зовсім не має бути істиною. Головне, щоб вона виконувала інтровертну функцію» [12]. І хоч обряд у цьому значенні — теж діалог, проте його діалогічність належить швидше до плану змісту, а не плану вираження, як в етикеті, тобто діалогічність обряду виявляється на глибинних рівнях, для дослідження яких необхідні спеціальні методи і прийоми.

Обряд ґрунтується на вірі й сповідує її концепти. Він насичений віруваннями, міфологічними образами, фантастичними художньо-магічними сюжетами, що створюють особливу атмосферу втаємниченості, піднесеності, святості. Ускладнене розуміння, тлумачення й сприймання досі стримують вироблення їхньої об'єктивної оцінки, наукового обґрунтування багатьох фактів і явищ. Народна практика долає подібні бар'єри, прищеплюючи навички і знання дитині на узвичаєних релігійно-міфологічних засадах (образи богів, космогонічні символи, персоналізовані сили добра і зла, красивого й потворного, низка демонологічних постатей, що виконують суспільно-профілактичні функції тощо).

Обрядодійність є передумовою набуття таких знань і відпрацювання відповідних навичок, чим забезпечується можливість повноцінного обрядодіяння, отже, засвоєння й відтворення в обрядових формах кращого суспільного досвіду. На відзначення подій, що є вагомими для народу, держави, інших суспільних інституцій, народна практика виробила особливий засіб їх обряження, оформлення — свята. Свято, святий, священний — ці слова вживаються і традиційно усвідомлюються людиною на означення знань, явищ, життєво важливих для народу. Чинниками внутрішньої структури свята, як правило, є всі попередньо розглянуті форми й компоненти звичаєвості чотирьох рівнів — звичка, етикет, звичай, обряд, що функціонують за властивими святу конкретними сценарно-композиційними основами. З погляду сприйняття і переживання свята людиною його етнопсихологічна характеристика нічим істотним не відрізняється від обряду.

Така схематична модель звичаєвості, як правило, не усвідомлюється людиною, сприймається нею неструктурованим інформаційним масивом, що виформувався на рівні традиціоналізованого досвіду з па-

ралельним виробленням необхідних психологічних настанов, які орієнтують людину майже на безумовне їх дотримання й виконання передбачених приписів. Психологічні механізми творення й функціонування етностереотипів у діяльності особистості складають особливу проблему, розв'язання якої у літературі лише намітилося.

Таким чином, стереотипи поведінки як етнокультурні феномени обумовлюють дії людини особливостями етносоціальної організації, соціокультурних механізмів, а самі поведінкові моделі мають сигніфікативну основу. Знаково-символічний психологічний засіб формування й функціонування стереотипів поведінки має складну структуру, виявляючи себе як акти свідомості, результати певного переживання й розуміння об'єктивної реальності, мисленеві процеси. Стереотипи поведінки корелюють з архетипічними системами, відтворюючи сферу не-свідомого, а також прагнучи до виявлення себе як артефактів культури. Здійснюючи нормативну і типізуючу функцію, стереотипи підтримують існування людини як представника соціуму в часі, здійснюють програму неспадкового передавання досвіду у процесі соціалізації і особливо етнізації. Поведінкові стереотипи є віддзеркаленням етносоціальних уявлень і служать засобом етнічної ідентифікації та самоідентифікації людини, концентрують у собі вищі життєві цінності та ідеали. Система стереотипів поведінки має складну етнокультурну та соціопсихологічну структуру.

#### 4. ОСОБЛИВОСТІ ОПРЕДМЕЧЕННЯ СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕНЬ

Кожна культура має свій набір прихованих механізмів, які забезпечують їй існування як органічному доповненню природного довкілля. Ці механізми називаються «прихованими» внаслідок того, що сторонній споглядач не зможе про них дізнатись шляхом вивчення мови даної культури і, що найважливіше, ці механізми не виявляють себе через мовні засоби (точніше, через лише мовні способи). Причетність до цих «інтимних» механізмів забезпечується тим дуже складним комплексом внутрішніх уявлень і зовнішніх оптико-акустичних засобів, які можна умовно назвати «символічним апаратом» [5]. Дешифровка даного «апарату» пов'язана саме з розкриттям семантики закодованих у тканину культури певних символів. Символ триєдиної космотворчої та життєтворчої сили став підвалиною формування мислення і світогляду пращурів, об'єктивізувавшись у мові, обрядових піснях, народних звичаях.

Образ Світового дерева є універсальним [45]. Протягом тривалого часу він визначав модель світу в руслі багатьох культурних традицій всіх материків світу, від епохи бронзи до нашого часу [129; 134]. Цей образ — одна з головних тем українського національного мистецтва. Триярусна вертикальна структура Світового дерева відповідає триєдиній просторовій моделі світу, за допомогою якої здійснюється поєднання Всесвіту (макрокосму) і людини (мікрокосму) і яка є місцем їхнього перетину; крім того, горизонтальна площина з деревом посередині відтворює конкретні часові структури (ранок, день, вечір, ніч; весна, літо, осінь, зима), але також і загальну ідею часу і його руху по горизонтальній площині. Наведемо приклад фольклорного джерела, в якому оспівується Світове дерево посеред первісного моря, тобто посеред хаосу, коли «не було неба, ні землі». Тут доречно нагадати походження міфологічної жінки-змії, матері першого скелета. «Що ж нам було з світа початка? // Не було нічого, їдна водонька, // На той водоньці їдне деревенько. // На тім деревеньку шовкове гніздо, // А в тім гніздечку три голубоньки, — // Не три голубоньки — три ангелоньки. // Юж ся впустила в глибоке море — // В глибоке море, на саме дно, // Винесли там три пожитоньки: // Перший пожиток — возимо жито, // Возимо жито людям на хлібець, // Другий пожиток — яру пшеничку, // Яру пшеничку на проскіроньки // До служби божей до церквоньки; // Третій пожиток — зелену траву, // Зелену траву для худобоньки». Все в цій поезії сповнене високим сенсом, все взаємодіє з людиною, все озивається до людини і вводить людину у великий космічний взаємозв'язок.

Образ упорядкованого Всесвіту — «Дерево життя» або «Райське деревце», або «Світове дерево», що плине в невпорядкованому Всесвіті

і має своїм вершечком Трійцю, відбито в одній з найдавніших колядок: «Ой долів, долі в луженьки, // Ідуть долів ними бистрі річеньки. // Ой плине ж, плине райське древце, // Райське древце з трьома вершечки: // В однім вершечку — сив соколونько, // В другім вершечку — сива кунонька, // В третім вершечку — сиві ластовлята. // Ой є ж тот бо й газдиненька; // О не є ж тото сив соколонько, // Але не є ж тото сив ластовлята, // Але ж є тото господаренько: // Ой не є ж тото сива кунонька, // Але є ж тото єї дитятко».

Вершечок дерева, тобто точка його росту як центродійна і консолідує, символізує здатність Всесвіту до подальшого впорядкування хаосу, до свого розширення. Вершечок дерева — триєдиний і символізує життєтворчу Трійцю — вогненну чоловічу енергію («господаренько»), вологу жіночу («газдиненька») та їх поєднання — енергію тяжіння, любові, життя («дитя»). Ототожнення сокола з «господареньком», тобто з вогненною чоловічою енергією, має в основі асоціацію сокола з небесним вогнем — блискавкою, оскільки з усіх живих істот лише сокіл та орел здатні до блискавичного падіння (звідси й поширене звертання до коханого — соколе, орле). У назвах птахів також криються імена сонця: «Ор», «Ур», «Ра» і «Коло» («Ор» + «ел», «со» + «кол») [134].

Доцільним і переконливим є метод декодифікації образу триєдиності світобудови, мислення і світогляду етносу шляхом аналізу мови і народних звичаїв. У них усе поляризовано щодо світла-вогню, життєдайної води та мороку й смерті, котрі зумовлені відсутністю чи надміром вогню і води.

Вогонь і Вода — чоловіча (батьківська) і жіноча (материнська) сила світотворення панують в уявленні українця в усіх виявах життя, творять його, регулюють і поглинають. «Якби ми не знали, що божествам вогню-світла належало важливе місце в язичницьких віруваннях, — писав свого часу О. Потебня, — то могли б переконатися в цьому з численності слів, в основі яких лежать уявлення вогню і світла» [94]. Звертає на себе увагу означення небесного світила Бояном у «Плачі Ярославни». XII століття було ще періодом двоєвір'я, коли язичницькі цінності як вияв природного пантеїстичного світогляду ще залишалися панівними, проте контроль державної і духовної влади за писаним словом був незаперечний. Тому «трисвітле сонце», безсумнівний символ космогонічних дохристиянських уявлень, не міг залишитися поза увагою творця поеми. «В умілому поєднанні народно-поетичного образу сонця, яке може і згубити, і захистити людину, образу, що виріс ще на ґрунті язичькому, з «книжковим епітетом», створеним у християнській літературі, виявився художній такт автора «Слова про похід Ігорів», що майстерно володів обома системами поетичної мови свого часу — народної та літературної [76]. Не менше лексичних понять утворено і на основі

уявлення про воду. На цих двох іпостасях Трійці будувалося не лише уявлення про життя як третю іпостась, а й про його конкретні вияви: голод, спрагу, бажання, кохання, сум, радість, гнів.

Самобутня архаїчна лексика української мови насичена семантикою космогонічних виявів вогненної чи вологої енергії. Наприклад, слова «талан», «поталанити», «талій», «потала» (звіру на поталу, тобто на жертву), як дослідив Потебня, утворені від слова «танути», що первісно означало «горіти». Аналогічне походження й слів «жертва», «жрець», «жерти». В їхній основі лежить давня назва небесного вогню — «жар» (Стожари, Волосожар). Звідси ж і слова, що виражають почуття, переживання: «журба» (пекуча), «жадати» (горіти від внутрішнього вогню), «жаліти» (горіти від співчуття). Відповідно й слово «горіти» вживалося в значенні «жадати», «бажати». Як у мові, так і в народній поезії поняття бажання, кохання, журби споріднені між собою, бо виражені в одних і тих самих образах внутрішнього й зовнішнього вогню [94]. Вогнем є й гнів, він палить серце. З поняттям гніву як горіння пов'язані слова «гніт» (у каганці, свічці); «загнівка» (місце у печі, куди згрібають вугілля); «загніт» (жевріючі вуглини, солома, тріски, вживані для «загнічування» хліба); «гнітити» (поволі горіти без полум'я).

Для формування українського національного мислення й мови не менше значення, ніж світло й вогонь, тобто перша іпостась, має друга іпостась Трійці — волога енергія, вода, дівчина, жінка. Хотіти напитися — прагнути кохання: «Добрий вечір, удівонько! // Дай води напитися. // Хорошу дочку маєш, // Дай хоч подивись! // Стоїть вода на відпочинку, // Так ти і напийся. // Сидить дочка в віконечку, // Так ти й подивися». Або: «Що утята-лебедята // летять до криниці. // Прилетіли до криниці — // не пили водиці: // Ішов козак до дівчини, // зайшов до вдовиці». У народній свідомості символ певної сили чи явища сприймається як засіб або причина реалізації цієї сили чи явища. Пити воду — спосіб викликати кохання. Відмова від води — відмова від кохання. Непошана до джерела — непошана до людського почуття: «Так мені добре проміж ворогами, // Як тій криниченці поміж дорогами: // Хто йде або їде — водиці наг'ється, // З мене молодію хто схоче сміється».

Вода — символ здоров'я. Молодій бажують: «Будь здорова, як вода, а багата, як земля, а пригожа, як рожа» [94]. Схожі побажання й на вербне свято: б'ючи одне одного свяченою вербою, вигукують: «Будь високий, як верба, а здоровий, як вода». Знатися з водою — значить набиратися не лише здоров'я, а й краси. Разом з тим, вода є символом руху часу й долі: «Не дав мені Господь пари, та дав мені таку долю, та й та пішла за водою. Іди, доле, за водою, а я піду за тобою». Вода — магічна сила для передавання магічних дій, вона «знає» людську долю. Про свого судженого можна довідатись у неї, пускаючи у воду вінки [50]. Каламутна



вода символізує тугу: «Чому в ставу вода руда? Мабуть, хвиля збила. Чом дівчина невесела? Мабуть, мати була».

Вогонь і вода є неодмінними атрибутами, символами більшості свят. На Різдво біля куті ставлять горнятко зі свяченою водою (або узваром), до якого притуляють запалену свічку.

У кінці свята на городі спалюють усі ритуальні предмети з соломи, трав і очищаються, перестрибуючи через вогнище і переводячи через нього худобу [63]. На Щедрий вечір перед тим, як подати хліб на стіл, його тричі кладуть до криниці. На Водосвяття п'ють свячену воду: перед тим свічкою, запаленою від священного вогню Трійці (ритуального трисвічника), викопчують три хрести на покуті. На чистий четвер обливають хату водою (за Сонцем), а на зорі палять солому; на Великдень обливають водою лице і виливають її у вогонь; на Зелені Свята ллють воду на вогонь [24]. Наші пращури, знаючи про триєдиність світобудови і намагаючись гармонізувати себе з нею для полегшення свого життя і своєї діяльності, не могли не зображати світотворчі сили у своїх ритуальних діях.

На весіллі молодим переливають дорогу до церкви, молоду переводять через вогонь на шляху до комори. Після комори обоє очищаються, вмиваючи одне одного біля криниці або перепливаючи річку (став).

Вогонь і вода проводжають українця і в потойбіччя. Покійника обливають водою, дають в пучки запалену свічку, а біля хаги запалюють вогнище (вогнище запалюють також на дев'ятий, сороковий день і через рік). Під час похорону моляться над водою й вогнем (свічка приліплена чи притулена до горнятка з водою).

Символіка третьої (синівської) іпостасі Святої Трійці — Життя, розгорнена в українській традиції відображення світобудови якнайповніше. Всі прояви життя — людський, тваринний, рослинний і мінеральний світи — мають у народній свідомості своє містичне значення. Владно заявляють про себе, корегуючи поведінку людини, магія пшениці, жита, проса, ячменю, маку, бобів, цибулі, часнику, м'яти, любистку, чебрецю, споришу, папороті, верби, калини тощо. Магічні зв'язки з потойбічним мають свиня, коза, кінь, вівця, корова, олень, вовк та ряд інших тварин, риб, птахів, а також метали і мінерали [113].

Символами астрального вогню в нашій сонячній системі наші предки вважали Сонце, Зорю (Венеру) і Місяць. У свою чергу Сонце пов'язувалось із півнем, орлом, соколом та вепрем (свинею), Зоря — з лелекою, а Місяць — з козою. Первинний субстрат, з якого склався український етнос, що пізніше сформувався в українську націю, уявлявся пращурам як і все живе у Всесвіті як породження астрального вогню, отже, їхніми предками є Сонце, Зоря, Місяць. У думках і піснях відображене глибоке переконання наших предків-росів у тому, що вони

є онуками Дажбога, тобто Сонця; про це свідчить дивовижна живучість на Україні прадавньої сонячної символіки. Давно вже забуті, здавалось би, символи й назви виринають з темряви віків, живуть новим життям і сяють новим світлом. Яскравим прикладом до цього є слово «колій», яке увійшло до української мови багато тисяч років тому. Воно успадкувалося від тих часів, коли Сонце було астральним Богом — пратцем і називалося «Коло».

Ширше тлумачення кола — геометрична форма, якій споконвіку надається магічного значення. Вона безпосередньо пов'язана з головними небесними світилами (у колядках співається «Ой колом, колом до гори сонце іде», «Ой зійди, зійди, ясний місяцю, як млиновеє коло»). Коло Свароже знаменує зодіакальний сонячний рік. За прадавніми віруваннями, бог небесного вогню Сварог живе у цьому зоряному царстві дванадцяти зодій. Коло Свароже — найбільше його творіння, над яким йому найдовше довелося потрудитися, щоби здолати непроникний морок хаосу й пітьми. Там, серед прекрасних зодій, високо в небі стоїть розкішний храм, на вершині якого обертається Вогонь-Сварга. Звідти бог Сварог пильнує господарський рік на землі та в небі, бо то є його Свароже Коло (нагадаємо давнє прислів'я «Помагай, Дажбоже, і Коло Свароже»). Саме за рік Сонце обходить усі дванадцять сузір'їв у своєму видимому русі. Ось чому на Свят-вечір заготовляють із найкращого дерева дванадцять полін і запалюють їх Живим вогнем та готують дванадцять жертвоних страв дванадцяти сузір'ям Сварога, тому що протягом року «місяць оббігає землю дванадцять разів». Весняно-літні хороводи відбуваються лише в колі. Коло — символ єдності, цілісності, безкінечності, завершеності, захист від зовнішньої стихії мислився у вигляді магічного кола, яким обводили себе і житло так, як Хома Брут у повісті М. Гоголя «Вій». Аналогічна роль приписувалася поясу, перев'язі, ланцюгу, персню, вінку тощо [25, с. 236].

Сварог, Сварожич у слов'янській міфології Бог вогню, паралель грецького Гефеста. У балтійських слов'ян Сварожич шановувався в культовому центрі редаріїв Ретре-Радгості як один з головних богів, атрибутами якого були кінь і списи, а також величезний вепр, який за легендою виходив з моря (порівняйте вепра, як зооморфний символ сонця) [79, с. 431].

Ім'я жреця кола — «колій», жертвоний ніж, яким цей сонячний жрець виконує ритуал жертвування, — теж називається «колій». У незросійшених селах України й досі є люди — колії, здатні одним ритуальним ударом ножа-колія в серце свині заколоти тварину. Зауважимо, що «колють» лише свиней. Інших тварин «забивають» або «ріжуть». У селах, де збережено традиції, свиню колять лише на Різдво, тобто на язичницький день народження Кола-Сонця [19].

Символом сонця на Україні є також знаменитий український круглий хліб, ритуальна назва якого — «паляниця». Як і назва ритуального ножа — колія вона теж пов'язана з атрибутом сонячного Бога — «Палом». На Різдво паляницю як символ Сонця господар дому виносить з хати й, імітуючи річний рух Сонця через дванадцять сузір'їв Зодіаку, обертається з нею проти годинникової стрілки або обходить у тому ж напрямку хату. Оточення Сонця — інші зорі і планети Чумацького Шляху — символізують пшеничні й макові зерна в ритуальній різдвяній страві — куті.

Місяць, як і Сонце, також має свою символіку і в тваринах, і у стравах. Ритуальною стравою Місяця є українські вареники (стара назва «пирого» — «пи»+«роги», так тлумачать походження цього слова деякі автори). Якщо паляниця і свиня за своїми контурами найближчі до форми кола, то роги кози і вареники нагадують традиційне зображення Місяця.

Так само як паляниця, кутя і свинина — неодмінні страви в день народження Сонця — Різдва, вареники і містерії з козою — обов'язкові учасники Щедрого вечора — свята народження Місяця. Традиційно святкування Щедрого вечора започаткували на Україні пастуші племена, які вважали, що походять від Місяця, якого вони іменували Дідом (Дідухом). Пам'ять про тотем своїх пастуших предків український народ зберіг у ритуалі святкування Щедрого вечора. Обов'язковим учасником святкування вертепу є Коза зі своєю означеною роллю, в якій, очевидно, закодовано певні історичні події з життя пастуших (козиних) племен. Козою був вигодуваний і бог вівчарів Перун (пізніше бог мисливців і воїнів), який від того мав козині ноги. Не виключено, що саме посилення ролі пастуших племен в етногенезі української нації привело до піднесення Перуна і витіснення ним Дажбога. Не виключено також, що тотемну назву воїнів пастуших племен — «козацтво», «козаки» — взяли за середньовіччя як самоназву українського народу, який утворювався і активізувався у Дикому Степу на споконвічних землях пастуших племен України [19].

Хліборобські племена трипільців шанували Зорю. Птах лелека для них був земним втіленням Зорі. Ці племена створили культ Зорі і називали себе «лелеками» («лелегами», «лазгами», «перелазгами»). Сучасні українці, нащадки сонцепоклонників, шанувальників Місяця і Зорі-Лелеки, і досі з повагою та любов'ю ставляться до граціозного білого птаха з чорною позначкою, який протягом тисячоліть перебуває в нас під охороною народних звичаїв і з усіх птахів має чи не найбільше імен: «гайстер», «бузько», «боцюн», «бусел» («Гайстер», «Астер», «Аси-стра» — давня назва Зорі. Звідси слова: «астральний», «астрономія», «астрологія» тощо. «Бузько», «Буцюн», «Бусел» — імена, утворені від слів «Бог», «Божий син») [19].

Сонячна вогненна чоловіча енергія (священний вогонь), волога материнська енергія (священна вода) та породжувана ними синівська енергія (життя) стали наріжними каменями ідеологічних, мовотворчих і соціальних структур українського етносу, сформували його українську традицію. З плином часу змінювалися форми шанування триєдності, зазнавали трансформування образи її іпостасей, їх імена і трактування. Але незмінним лишалось розуміння її сутності, її спрямування до небесного світла, божественного (космічного) порядку, до ствердження культури, ідеології та всього життя відповідно до божественного (космічного) закону. Це глибинне, внутрішнє спрямування нації дожило майже недоторканим аж до сов'єтизації (а фактично нищівної руйнації) українського села.

Однією з визначальних ознак міфологічного мислення є «уявлення про космос в зооантропоморфних термінах, ототожнення мікро- і макрокосму (зокрема, ізоморфізм просторових відношень і частин людського тіла) [78], яскравим виявом чого є композиції архаїчних поховань і їхніх структурних елементів [103].

Така сталість співвідношень і семантики провідних уявлень відбита в пам'ятках культури, починаючи від III тисячоліття до н. е., і може бути представлена зразками пізньотрипільського керамічного розпису. З погляду космологом варто зупинитися на трьох мотивах, що є унаочненнями міфологічних розумінь першотворення. Перший — домінування по всьому тлу системи парних «сварожих» знаків, або «вертунів» у вигляді прописної «г», кожен з яких символізує полярну за значенням світотворчу субстанцію, а перехресне поєднання їх творить центральний елемент найпоширенішого солярного знака (типової моделі космогонічної системи), відомий під назвою «свастя». Другий мотив — динамічна графема процесу космотворення як логічний продукт співдії двох світотворчих субстанцій у вигляді кола, від якого за дотичними розноситься у двох протилежних напрямках «проявлений світ».

Третє — кожен спектр (напрямок «проявленого» світу) розвивається на засадах дихотомії — поділу Єдиного на двоєдине, що творить третє. Варто згадати погляди східних вчень про Дао, яке не має часових і просторових означень, проте за певних умов воно породжує Друге (у сучасних уявленнях енерго-інформаційну космічну субстанцію); обоє разом творять Третє, і вже ці троє творять усі речі. Ці речі несуть у собі у свою чергу ознаки двох полярно протилежних іпостасей (за східним вченням відомих як «їнь» та «янь») і разом з вихідною субстанцією творять гармонію. Зауважимо, що автори вчення зовсім не задавалися метою збагнути сутність кожного з елементів трисутньої формули, розуміючи марність таких зусиль, їх більше цікавили принципи дії, закон світових змін: як, а не чому відбуваються зміни. Усе розвивається згідно зі знай-

деним законом: одне породжує два, два знову породжує одне — третє. Інь та Янь універсальні. Кожне одне містить у потенції два: два, поєднуючись, творять одне; одне знову народжує два; два знову народжують одне і т.д., тобто йдеться про двосторонній рух (туди і назад) (чи, радше, коливний, пульсаційно-гармонійний — *прим. ред.*).

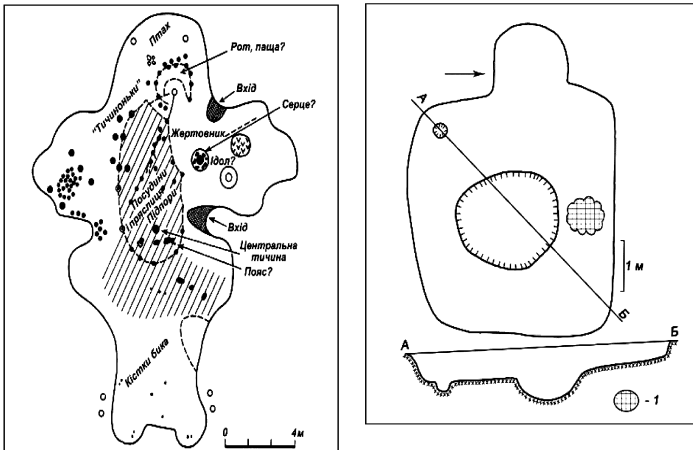
З огляду на актуальність поглибленого розуміння світоглядних основ вітчизняної етнопсихогенези доцільно звернути увагу ще на декілька положень вчення, що за всіма ознаками має багато тотожного і, головне, упорядкованого й сформульованого із засадничими положеннями першотворення у слов'янському світі. Насамперед, увесь матеріальний світ у піднебесі народжується з буття, а буття народжується з небуття.

Безіменна субстанція — початок неба і землі. Те, що має ім'я — мати всіх речей [34]. Таке уявлення про значущість імені як об'єктивізованої сутності надзвичайно укорінене в українській традиції. «Одне не має форми». Це Небуття. «Одне» вміщує «два» — інь та янь, що можуть означати «небо» (вогненну стихію) та «землю» (холодну стихію води). «Третє» — коли інь і янь поєднуються в «одне». «Одне» може означати першопочаткове «ці». Воно розділяється на «інь-ці» і «янь-ці». Взаємодіючи, вони знову утворюють одне гармонійне «ці», яке породжує всі речі. Воно і є «три» або «триєдине», оскільки включає три елементи [34, с. 243]. Звернімо увагу також на триетапність творення всіх речей з трьох сутностей.

Таким чином, якщо запозичити деякі аналоги тлумачення, то можна припустити композицію розпису як певний код, графічну міфологему із сучасним філософсько-психологічним тлумаченням. Тут перше виступає як субстантивована закономірність усього суцього, закон спонтанного буття космосу, людини і суспільства, генеруючий початок універсуму («мати піднебесся»), що передує світові оформлених речей. Ним визначається принцип циклічності часу, а також виявляється благородна потуга, добродійність, через яку він виявляє себе у світі [41]. Підставою проведення семантичних аналогій, положень східних віровчень та сутності архаїчних композицій можуть служити символи чисел у етнічній українській культурі. «Два» — число-знак непроявленості, нежиттєвості, стану позажиттєвого спокою, що знаходить своє відображення у стереотипах поведінки, пов'язаних з відходженням до іншого світу небуття — поховання, поминальні траурні урочистості. І навпаки, «три» — число, що вживається на означення життєствердності психічних станів, індивідуальних чи колективних дій, утвердження ідеї гармонії і розвитку. Система таких базових, підвалинних кодів-символів виступає у свідомості і психічному житті людини як одна з незаперечних самоцінностей, навіть коли втрачається її адекватне розуміння. На кераміці трипільської культури схема трисуття, яка у традиційному орнаменті має назву «трилис-

тник», виразно простежується у всій композиції. Стереотип ставлення до таких символів, як і значимість його у культуротворчому обігові, може служити засобом етнічної ідентифікації, підставою проведення паралелей і визначення спорідненості культурних моделей не лише у просторі, але й у часі. З цього погляду слід простежити наявність та активність обігу знакової системи у зразках культури в історичній динаміці.

Сколотська доба як своєрідна спадкоємиця культурної моделі мала б проявити кореневі світоглядні знаки. Навіть побіжний аналіз знакової системи, що дійшла до нас у предметах матеріальної культури, підтверджує реальність такого припущення.



*Зооморфні схеми святилищ,  
м. Шумське та с. Горошова, Тернопільщина*

Вони можуть читатися як двочленний елемент меандра — знака безконечності, споконвічності світотворчого процесу, який поширений у багатьох індоєвропейських культурах. Істотним є розміщення цих символів на раменах. Не вдаючись до додаткових тлумачень символу рамена у чоловіка, відзначимо, що традиція розміщення символів відзнаки або ієрархічної, національної та іншої належностей збереглася донині у вигляді погонів військовиків. На правій і лівій частині грудей сколота чітко простежується трисуття (трилистник). Можна припустити, що правостороннє розміщення виконано швидше за вимогою симетрії, а лівостороннє має аналог у схемах антропоморфних поховань, коли могильникам-святилищам надавався вигляд людини, а в зоні серця (з лівого боку наземного зображення людини) відводилося місце для жертовного вогнища.

Не менш переконливими в плані нерозривності етнопсихогенних процесів є принципи національної орнаментики, що збереглися у зра-

зках традиційної архітектури, одягу, дворового і хатнього начиння, витворах декоративно-ужиткового мистецтва і сприймаються як обереги. На фронтонах сучасних будинків розміщуються композиції, в основу яких покладено сварожі знаки; за аналогами з трипільськими розписами вони подані не сухо схематично, а як декоративна композиція, елементи якої промовисто символізують процес відгалуження — творення за аналогом з трипільськими розписами.

Триярусне оздоблення фасаду будинків як трисферний світ є і досі звичайним у Галичині. Карнизову частину будинків вінчає фриз у вигляді системи (низки) сварожих знаків. Пілястра оздоблена «двозмійником», семантика якого тлумачиться як циклічність світотворчих процесів. Вона декорується системою знаків, яка називається «зоране поле» і також має космогонічне походження (кожен елемент являє собою своєрідне поєднання двох сварожих знаків).

Центральна композиція рушника складається з трьох пар сварожих знаків, кожна пара — з червоного і синього кольору. Верхні і нижні композиції — так само три пари такої ж системи забарвлення, проте кожна з них має у рядку з п'яти елементів один знак протилежного кольору. Якщо зовнішні чотири елементи знака сині, то середній — червоний, і навпаки. Так само попарно розміщено зображення зірок у такій же забарвленості.

Опредмечення світотворчих уявлень простежується у культових конструктах, творах монументального та декоративно-ужиткового мистецтва у численних обрядових символічних атрибутах.

З викладеного вище стає зрозумілим, що образна система картини світу, ґрунтуючись на міфологемах, утворених метасимволами, у культуротворчій практиці опредмечується і стає об'єктом художньо-фантазійного осмислення. Імперативи архаїчної символіки безпосередньо співвідносяться з основами словотвору, формуванням образної системи, що знаходить своє вираження у звичаєвості й, насамперед, обрядових побудовах. Однією з визначальних ознак процесу опредмечення сенсоформ є втілення їх у зооантропоморфних термінах та образах, ототожнення мікро- і макрокосмосу. До них належать зокрема ізоморфізм просторових відношень і частин людського тіла, що знаходить своє відображення в археологічних джерелах. Неперервність етнопсихогенези втілена в етноорнаментиці, засадах архітектурних вирішень, вбрання, дворового і хатнього начиння, організації довколишнього простору та в інших етнопсихічних проявах.

Навіть викладені тут незначні приклади зразків традиційної культури засвідчують неперервність процесу етнопсихогенези і диференціації міфологічних уявлень. Проте їх поглиблений психологічний аналіз має бути предметом спеціального дослідження насамперед психологічної семантики.

## 5. СТЕРЕОТИПІЗОВАНІ УЯВЛЕННЯ ЯК ПЕРЕДУМОВА ФОРМУВАННЯ ТА ВТІЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ПОТЕНЦІАЛУ

Позасвідомі реалії зі сфери відчуттів, інтуїції, вгадувань, почуттів природно проникають до практичної діяльності людини, усталюються (стереотипізуються), стають звичними поведінковими автоматизмами, через свою психосоматичну природу сприймаються людиною органічною, невід'ємною часткою себе, своєї етнічності. Це складає зміст поведінкового образу, зовнішності людини.

За сукупністю етнічних ознак як характерних спільноті символів, навіть за наявності невиразних антропологічних характеристик, та ще подібних описаним вище, можливо вирізнити представника певної спільноти серед інших. Гіпотетично, психологічна природа подібного отождоження часто становить таємницю відчуження свого, етнічно, національно спорідненого.

Зрозуміло, що неможливо відстежити часові межі архетипічного коріння формування сукупного образу-символу, що виявляє етнічно означена людина у процесі психічної активності, проте можна припустити, що шукати його слід у глибинах міфологічної свідомості, в часі творення самих міфів, починаючи з первородних. Адже детермінанти функціонування генетичної пам'яті, а також її психологічна природа формують матриці наших глибинних життєвих настановлень, світовідчужань, світорозуміння, загалом ментальності.

Сучасні суспільно-політичні, глобалізаційні процеси, буттєві реалії витісняють на периферію свідомості, життєвих ідеалів традиційні системи цінностей, а з ними — систему усталеної символіки як первинної мови, відповідно й моралі, тобто девальвується підвалинна частина психічної сутності людини. Але її чуттєвий світ, вступаючи в конфлікт з «розумним» раціоналізмом, прагматизмом, все більше примушує рахуватися з собою, погрожуючи глибинним втручанням у фізіологічні процеси, виявляючись у психоневрологічних розладах і незаних донедавна недугах.

Похідними від такого формату проблеми виявляються психосоматична стійкість, рівновага, а отже, загальне почування, стан здоров'я. З'ясування й донесення її глибинної психологічної сутності до широкого загалу може істотно впливати на розуміння сенсу життя, провідні ціннісні орієнтації, формування етнонаціональної, громадянської свідомості як запоруки успішної реалізації державотворчих програм.

До складних, досі не опрацьованих наукою проблем відноситься методика декодифікації джерел формування сучасної традиційно-побутової моделі поведінки людини, як акумулятора детермінованого пси-



хофізіологічного досвіду, втіленого у стереотипізованих поведінкових моделях. Вони становлять стрижень психологічної структури етнопсихотипу. Узвичаєні поведінкові норми корелюють з архетипічними системами, відтворюючи сферу несвідомого, виявляючи себе артефактами культури, здійснюючи нормативну і типізуючу функцію, стереотипи підтримують існування людини як представника соціуму в часі, здійснюють програму неспадкової передачі досвіду у процесі етнізації. Як віддзеркалення етносоціальних уявлень вони служать засобом етнічної ідентифікації та самоідентифікації людини, концентрують у собі вищі життєві цінності та ідеали.

Вибудовані в систему стереотипи поведінки мають складну етносоціальну структуру, одна частина елементів якої виявляє себе переважно у буденних ситуаціях (звичка, звичай), а друга — у випадках означення (обряження) важливих життєвих подій урочистого, піднесеного, чи жалобного характеру (обряд, свято). Така система може бути результатом, вінцем філогенетичного розвитку, а розуміння її можливе лише через формотворчу дію традиції як соціально-психологічної закономірності, що забезпечує міжпоколінне успадкування сепарованого життєвого досвіду для забезпечення життєдіяльності людини. Виступаючи генератором активності, спрямованої на усунення вищезазначеної невідповідності, вона визначає тип традиційності як способу, форми буття людини.

Виражаючи взаємозв'язок людини — суб'єкта психічної активності та об'єктивної реальності, у якій вона самореалізується, потреба належності до традиційності виявляє себе у неусвідомлюваних схильностях, звабах, симпатіях, пристрастях, а також в усвідомлених мотивах поведінки. Маючи предметну спрямованість на випробування колективний досвід, потреба співпричетності до традиційності та опанування нею як способом буття, стимулює пошук певних способів і шляхів її задоволення. Визначальною особливістю потреби традиційності є її динамічний характер, пошук нових методів, шляхів її досягнення, що інколи створюють парадоксальні ситуації — для досягнення й утримання традиційності вдаватися до використання надмодерних, сучасних здобутків науки й технологій.

Спостерігається діалектичне поєднання вимог статичності, усталеності, незглибності та неперервності з включенням особистості у різноманітні нові форми і сфери діяльності, опанування методів задоволення низки нових, досі невідомих потреб.

У процесі психічної діяльності людина підпорядковується вимогам усталених настанов за належністю, не завжди розуміючи практичну доцільність успадкованого досвіду. В опанованому інформаційному масиві свідомість розрізняє усталену частину, більшою мірою захищену від побіжних хаотичних впливів, побутово-технологічних та інших ін-

новаційних втручань. Це складає основу в системі вартісних орієнтацій особистості. Сюди слід віднести надбання індивідуального родинного побуту, лексико-інтонаційне, емоційно-вжиткове мовлення та різні мета-мовні комунікації, автостереотипи й індивідуалізовані норми міжгендерних стосунків, значну частину декоративно-вжиткового, побутового начиння тощо.

Зародження, функціонування та відмирання усталених стереотипів часто супроводжується втратою ними актуально практичного значення і набуттям ознак архаїзмів. У контексті досліджуваної проблеми окремий інтерес становить процес усвідомлення людиною основних закономірностей засвоєння й перебігу узвичаєних поведінкових стандартів.

Самотворення як визначальна функція психічної діяльності відбувається в межах певного психологічного простору. В уявленні суб'єкта психічної дії він (суб'єкт) виформовується своєрідним діяльнісним відтинком між минулим (досягнутим, опанованим або вивченим і не прийнятим, відкинутим), а також постійними новотворами, пошуками нових доцільних форм, засобів досягнення життєвих цілей. Зрозуміло, що у цьому просторі виявляються повною мірою всі найскладніші процеси психічного життя особистості.

Межі такого простору можна умовно окреслити за семантико-рольовими ознаками як психолого-семантичне середовище буферної зони між опанованим і майбутнім. Один бік такого інформаційно-психологічного простору як усталеного досвіду сприймається суб'єктом психічної дії стабілізуючим чинником, доцільність і надійність якого приймається безсумнівно, вводиться до практичного обігу беззастережно. Сюди відноситься насамперед звичаєвість, та й вся традиційна культура загалом. Це стосується тієї її частини, яка прийнята особистістю до практичного вжитку, хоча і вона постійно перебуває у стані перевірки на доцільність, не завжди витримує звабливі впливи інновацій. Вони (інновації) складають другий, протилежний бік психологічного простору, орієнтований на оновлення засобів задоволення життєвих потреб. У цій ситуації суб'єкт пізнання і засвоєння опиняється перед потребою вибору, тобто задіюється у творчий процес, який кінцевою метою має залучення у практичний вжиток інноваційного інформаційного масиву. Це є помітною частиною процесу етнізації — складової соціалізації особистості, яка, усвідомлюючи себе, проходить шлях від набуття ознак об'єкту когнітивно-адаптивних зусиль, стану саморозвитку до повноцінного суб'єкта пізнавально-відтворювальної діяльності.

Таким чином, серед істотних особливостей психології саморозвитку і розвитку, «народження себе» ми спостерігаємо наявність складного інтроспективного процесу, де рефлексуюча особистість у процесі самоаналізу своєї діяльності оцінює, переживає, піддає сумніву та утверджує

стан досягнення окремих етапів чи життєвих цілей загалом, використані для цього певні знання, методи, формує новий ступінь інтересів, домагань. Одночасно у суб'єкта психологічної дії по відношенню до свого «Я» як об'єкта когнітивно-адаптивних зусиль виникає потреба пошуків нових пізнавально-освоювальних можливостей, окремих їх моделей з паралельною індивідуальною адаптацією, ранжуванням їх за доцільністю, актуальністю, досконалістю тощо.

Опрацьовувана в означеному психологічному просторі інформація поділяється на умовно нову (досі невідому конкретній особистості, але традиціоналізовану, тобто схвалену колективним досвідом, яка має, як правило, коротший період адаптації) та абсолютно нову. Ця друга частина сприймається людиною з не меншим інтересом, зате рівень індивідуального засвоєння, прийняття її значно нижчий.

Засвоєний інформаційний пласт озвначається, набуває у свідомості ознак традиціоналізованого і поповнює індивідуальний набуток для здійснення життєвих програм. Такий психологічний досвід є переважаючим у означеному просторі й, тяжіючи до статусу панівного, виконує роль захисної буферної зони між звабливо бомбардуючими інноваціями та перевіреними (традиціоналізованими) надбаннями, не пропускаючи до лона останньої поповнень сумнівної вартості.

Селекціонований досвід і життєві цінності складають основу, на якій виформовується психологія поведінки, вчинку, система важливих психологічних настанов, рис характеру (впевненість у своїх силах, готовність і здатність долати перепони, формувати складні завдання і розв'язувати їх, вміння екстраполювати опановані зразки поведінки та діяльності на розв'язання нових проблем тощо). Людина як віддзеркалення матриці етнічного середовища об'єктивує свою поведінку під його визначальним впливом у вигляді стереотипізованих стандартів, у такий спосіб обумовлюючи її особливостями етносоціальної організації, соціокультурних механізмів. Знаково-символічний засіб формування й функціонування стереотипів поведінки має складну структуру, виявляючи себе як акти свідомості, результати певного переживання й розуміння об'єктивної реальності, мисленнєві процеси.

Стереотипи поведінки корелюються з архетипічними системами, відтворюючи сферу несвідомого, а також маючи тенденцію до виявлення себе як артефактів культури. Здійснюючи нормативну і типізуючу функцію, стереотипи підтримують існування людини як представника соціуму в часі, здійснюють програму неспадкової передачі досвіду у процесі етнізації. Як віддзеркалення етносоціальних уявлень вони служать засобом етнічної ідентифікації та самоідентифікації людини, концентрують у собі вищі життєві цінності та ідеали.

Порушена проблема належить до мало дослідженої психологічної теми імплікації світоглядних, етносоціальних уявлень, динаміки формування та змісту емоційного й раціонального досвіду, що нині обумовило активне утвердження у психології досі, здається, неприйняттого поєднання у вигляді словосполучення «емоційний інтелект». Він ґрунтується на відчутті методу, шляху осягнення істинного, прийняття оптимальних ситуативних рішень, вибору життєвих стратегій, забезпечує особистості ознаки мудрості як властивості, яка містить у своїй компоненті крім належного розуму наявність значного життєвого досвіду, глибоких (не обов'язково наукових) знань, насамперед високорозвинутого світовідчуття, чутливого ставлення до природного довкілля, суспільності, наділеність інтуїтивною здатністю глибокої проникливості в сутність речей і явищ [113], делікатністю, охайністю у міжособистісних стосунках.

У традиційному тлумаченні ці останні риси пов'язується з провідною ознакою шляхетної людини, інтелігента. Такий вектор психологічних характеристик веде до найвищого ступеня гармонізації людини й Природою, вчування в неї себе, забезпечує людині належне усвідомлення органічної єдності з Природою, яка, за влучним висловом А. Ейнштейна, є складовою семантичного гнізда «Бог, Гармонія, Порядок». Поняття **природовідповідності** належить до тих психологічних феноменів, які своєю імперативністю цілком загінують власну демонстративність, і тому часто залишаються непоміченими, хоч владно диктують свої умови не лише поведінки людини, а й загалом її способу буття та життя. У цьому сутність цього поняття чимось споріднена з традиційністю як формою, способом буття, що забезпечує неперервність якісного відбору й часово-просторової трансляції життєвого досвіду, підтримує та розвиває життєдіяльність людини. За метафоричним визначенням японської народної мудрості традиційність забезпечує народові дихання, а життя неможливо зберегти, зупинивши дихання.

Ідея природовідповідності є провідним життєвим настановленням, опредмеченою ментальною спонукою, сукупністю уявлень, образом, що ґрунтуються на прагненні людини досягати найвищої гармонії з довкіллям, Природою, вибудовуючи своє світорозуміння на системі світовідчуття, формувати модель своєї поведінки на органічній єдності з Природою. Така директивна засада організації людиною своєї життєвої діяльності забезпечує їй найвищу ступінь власної самореалізації, а тому щасливого життя.

Власне це явище віддавна посідало у науці помітне місце й складало сутність натурфілософії (від лат. *natura* — природа), філософії природи, покликаної забезпечувати умоглядне тлумачення природи як органічної цілності, що впродовж історії займало певні ніші також у природознав-

чій науці. Саме натурфілософія фактично стала першою історичною формою філософії, а її представники, натурфілософи («фісіологи») висунули низку провідних в історії науки гіпотез, що відіграли помітну роль в її становленні, наприклад, атомістична гіпотеза.

Чимало тогочасних світотворчих та світоглядних положень, відсутніх на узбіччя пізнавального процесу, сьогодні переосмислюються і набувають нового звучання. Так, очевидний платонівський гілозоїзм у «Тімеї» (космос як живий організм), його ж твердження про додекаедрову модель Землі, яке є суголосним з найновішими уявленнями про будову Всесвіту; сюди слід віднести низку інших положень, (певною мірою підхоплених і Гегелем), наприклад «все сповнене богами» з покликаннями на одухотвореність магніту й бурштина. Суто гілозоїзм, як правило, вимагає послідовного монізму й виключає необхідність деміурга, що значно зближує його з пантеїзмом, а послідовний логічний розвиток світобудовчих передумов гілозоїзму до кінця призводить до **послідовного паралелізму мікрокосмосу та макрокосмосу, що є чи не провідною методологічною засадою сучасного осягнення світу.**

«Парадоксально, але факт, стверджують сучасні дослідники проблеми, — що творці фізики мікросвіту, вивчаючи за допомогою найпотужніших прискорювачів ті процеси, що протікають нині у надрах елементарної частинки, тобто процеси, що відбуваються у фізичній системі, коли її розміри вкрай малі, а компактність надзвичайно велика, наблизилися до розуміння того, що відбувалося з речовиною на початку «творення Всесвіту», тобто Першопочатку [71, с. 33]. Саме таким шляхом (при чому не астрономами, а творцями фізики елементарних частинок) були створені новітні фундаментальні «єдині теорії», нові типи концептуалістик, які дали можливість вченим зрозуміти специфіку фізичних процесів, що породили 15 мільярдів років тому наш Всесвіт, стверджують автори. Слідом за принципом тотожності мікро- і макрокосмосу; був висунутий принцип цілісного розгляду природи та низка глибоких діалектичних положень (наприклад вчення про боротьбу протилежних первенів як джерела зміни та ін.). Варто ще раз замислитися над тим, що натурфілософія на попередньому етапі ще мала назву фізики, тобто вчення про природу.

Прикметним є те, що натурфілософія цілковито зникає з філософського обрію у середні віки, в міру зближення філософії з теологією. Зрозуміло, що богослов'я, як сукупність релігійних доктрин про сутність і діяльність Бога, побудована на підставі текстів, що приймаються як божественне одкровення. У межах теології філософське мислення підпорядковане гетерономним підставам, а розумові відводиться герменевтична, тлумачна роль, він лише приймає, роз'яснює Слово Боже. Таки-

ми теологічними постулатами слід пояснювати витіснення синтетичної універсальної науки натурфілософії.

Епоха Відродження дала їй новий поштовх переважно на ґрунті пантеїзму та гілозоїзму. У XVII–XVIII ст., в епоху бурхливого прогресу механістичного природознавства, коли взяли гору аналітичні методи і метафізичний спосіб розгляду Природи, натурфілософія, а з нею й домінанта ідеї природовідповідності відступає на другий план, у німецькій класичній філософії вона знову висувається однією з основних філософських дисциплін, особливо у Шеллінга, який намагався на основі об'єктивного ідеалізму узагальнити досягнення природознавства: він висунув діалектичну ідею про полярність як принцип диференціації первісної єдності Природи і про те, що вищі форми є ніби виведенням у ступінь більш нижчих.

Таким чином, залишається очевидним факт нового витка актуалізації проблеми природовідповідності і не лише у теоретико-пізнавальному аспекті, але й у розв'язанні суто практичних, вжиткових завдань. Крім екології та її подібних напрямів домінанти природовідповідності владно заявляють про себе у сфері нормування суспільно-політичних процесів, безпосередньо у політології. Так, загроза глобалізації як потужного протиприродного «уніфікуючого катка» викликала до життя ідею тубілізації, спрямовану на збереження самості, етнічної органічності буття людини, організованого на засадах природовідповідності.

У процесі саморозвитку й переходу людини від відчуттів до понять, розумного відображення дійсності виникає нова психічна здатність, якій під силу створювати опосередковуючі розумово-наочні уявлення, образи завдяки емоційно насиченим актам інтуїтивного осяяння, здогаду, продуктивного уявлення, інсайту та інше. Породжені синтезом чуттєвого і надчуттєвого такі уявлення вибудовуються у цілісну картину світу у всіх його протилежностях (добро-зло, світло-пітьма, життя-смерть та ін.). Так постає єдність уяви і розуму, вияв якої втілюється у суспільно-історичному досвіді, у колективній пам'яті людства і уможлиблює культурну діяльність.

Через складну систему психофізіологічних чинників набутий досвід накопичується і передається у процесі філогенези. Так формується психічна і духовна сутність кожного індивіда — представника соціуму, виявляючись так чи інакше у кожному поколінні. Явища, об'єкти, уявлення про довколишній світ формують систему цінностей, життєві ідеали як уособлення Бога (Творця, Першопричини, Мудрості, Любові та ін.), Добра і Зла, Життя і Смерті, Красивого і Потворного і т. ін. Психічна діяльність перебуває у гармонійному погодженні з цими і подібними визначальними складниками духового життя. Вибудовуються правила, норми поведінки як основи звичаїв, звичаєво-обрядової культури.

Маючи на меті зрозуміти загадки поведінки окремої людини й спільноти (народу), що постійно перебувають у стані обміну і взаємовпливу, зупинимося на деяких ще малодосліджених закономірностях. Насамперед, йдеться про неусвідомлену підпорядкованість людини успадкованим настановам, складникам соціального чуття, проявленого на практиці у суспільних стереотипах поведінки, найближчих і найрозуміліших цілях, тобто у звичному способі життя. Така чуттєва близькість світу як «божествене соціальне» камертонно-чутливо торкається тієї «язичницької струни» у Душі людини, що ніколи повністю не переставала звучати в народі» [75].

Заслужують особливої уваги зразки психічного несвідомого, своєрідних кліше, що перебувають у генетичному зв'язку із символами як первинними проявами другої сигнальної системи, які з різних причин витіснені з функціональної масової свідомості і, відповідно, з мовного вжитку. Вони здатні за певних умов повернутися до активного суспільного вжитку як вагома частка системи символів. Зауважимо, що у процесі десимволізації окремих об'єктів і явищ втрачається можливість зчитування з них людиною певних відомостей про довкілля і про самих себе. Перетворення символу на беззмістовне кліше породжує порожні, позбавлені емоційного змісту знаки. Тайнопис великодніх писанок є для нас радше красивістю, ніж образом, чи інформаційним кодом. Втрачено символічно-охоронне розуміння рушника, воно виродилося до функції «полотенця» (втиральника). Диктат фігур і знаків з декоративними функціями, що втратили життєвий сенс, спричинює хибне, спотворене уявлення людини і суспільства про самих себе, руйнує зворотні зв'язки [39, с. 11].

Розуміння психічної природи несвідомого, особливо «колективно-несвідомого», може прислужитися поясненню сучасних суспільних процесів і багатьох історичних колізій. За К.Г. Юнгом, гармонійна взаємодія свідомого і несвідомого є головною умовою психічного здоров'я. Започатковане і сформоване ним вчення про архетипи, розглядає несвідоме й свідоме як різні прояви однієї системи, а не різні системи. Колективне несвідоме не є індивідуальним надбанням, а проявом біологічної, психічної спадковості, що визначає індивідуальний досвід і поведінку.

Архетипи формуються в інстинктах, і «людина не може позбавитися свого архетипного фундаменту, не заплативши за це неврозом» (К.Г. Юнг), оскільки слугує своєрідним психологічним захистом, творчим розумним принципом, що зв'язує окрему людину з усім людством, природою і космосом, забезпечує її проєктивні, прогностичні потреби. Під впливом природжених програм, універсальних зразків ідей, поглядів, переконань перебувають не лише елементарні поведінкові реакції на зразок безумовних рефлексів, але й наші сприйняття, мислення, уяв-

лення, тобто схильність до поведінки певного зразка. Складна система таких знань, відомостей, проявлюваних у свідомості людини, побутує у своєрідній, притаманній певній етнічній спільноті знакової системі (символіці), яка складає ядро традиційної культури. Невідповідність «порядку знаків» у суспільстві й «порядку людини» призводить до зниження самої людини (М. Фуко), і навпаки — гармонія між ними є запорукою успішного розвитку людини і суспільства, розвиненої культури.

Саме знаковий «символічний лад культури дає можливість через своє сутнісне поле об'єктивізувати архетипні структури свідомості» [58, с. 50]. Духова культура як прояв психічної діяльності соціуму, етносу містить у собі своєрідну інформацію про поведінку людей та особливості стосунків між ними, про різноманітні способи сприйняття, перероблення і передавання інформації, на яких базуються поведінкові настанови. Такі опречені в елементах культури відомості з часом підлягають доброякісній і адекватній науковій розшифровці (наприклад, колористичну гаму трипільських орнаментів чи українського малярства сьогодні можна розшифрувати за допомогою психологічних тестів кольорових значень і т.п.).

Можна припустити, що у формуванні базових психокультурних матриць, підвалин етноспільнот первинними були інформаційні потоки, створені алогічним, іраціональним, неопосередкованим способом сприйняття світу. «Ідеї зобов'язані надходженням чомусь більшому, величіншому, ніж окремій людині. Не ми їх робимо, а навпаки, ми зроблені ними», стверджує К. Г. Юнг [139, с. 132]. Можливо, тому ми приречені підпорядковуватися їм? У такий спосіб закладаються підвалини етнічної віри, яка є адекватна етнічній релігії.

Неврози як наслідок нехтування архетипами є делікатним попередженням людині. Якщо це відбувається у масовій свідомості, якщо культ свідомості пригнічує «колективне несвідоме», тоді воно вривається у вигляді архетипних образів до свідомості у найпримітивніших формах і спричинює колективні психози, найабсурдніші псевдопророцтва, масові нерегульовані рухи і навіть війни.

Об'єктивізуючи, оформлюючи архетипні прояви, ментальність може виявити стан нервової системи, окремих елементів філогенетичної спадковості, свідомості, готовність до реакції на зовнішній і внутрішній світ людини, а також організацію такої готовності, зв'язок її з попереднім індивідуальним досвідом, спрямовуючий і динамічний вплив готовності на вчинкову активність, поведінку та ін. Ментальність означає стан або рівень психічного, де завершується сфера несвідомого, архітипних проявів і формуються певні дотики, грані на межі зі свідомістю, межа контакту уможливленого до вираження з ще «недозрілим» до усвідомлення, вираження, висловлення, а також сукупність позараціональних



констант світобачення. Ментальність означає також рамки етнічного, національного у їхніх мовних і культурних сферах.

Звісно, такий побіжний огляд сутнісних ознак природи психічного не розкриває, а лише дає побіжні уявлення про це складне явище. У досягненні нашої мети такі відомості є мінімальні і здатні слугувати своєрідною призмою, системою координат, поглядом на нас самих — структурованих, пояснюваних, дещо наближених у розумінні себе. Виходячи з цього, спробуємо поглянути на себе — «опредмечених» носіїв українського психотипу у процесі етногенези, відстежити у собі «нормальне», те, що відповідає прийнятим життєвим цінностям і нормам. Отож, як ми поставали і як та постава співвідноситься з викладеними теоретичними засадами.

Крізь призму викладених міркувань доцільно поглянути на сучасну традиційно-побутову культуру українців як джерело реальної віросповідності, яка вже знаходить своє висвітлення у спеціальних дослідженнях [47] і може стати плідним розмислом щодо формування психологічної сутності національної ідеї.

З'ясовано, що самосвідомість у контексті національного конкретизує змістовний стрижень, довкола якого «наживлюється» увесь національно означений семантичний простір, характеристики самоуподібнення у цьому просторі, аксіологічний, ціннісний системокомплекс, у якому виявляється вибірковість свідомості, що все разом зводиться до поняття етнічного, національного.

Фольклорні джерела забезпечують функціонування в життєвому просторі членів комунітету духовних продуктів культури: мови, міфів, моралі, як передумови єдності психічних процесів індивідів: волі, відчуттів, уявлень. Діалоговий режим «сприйняття-відтворення» фольклорних пластів складає саму сутність сомоусвідомлення через складну згармонізовану мережу архетипів-символів, у якій виявляє себе етнофор у процесі психічної діяльності. Образна система картини світу, ґрунтуючись на міфологемах, утворених метасимволами, у культуротворчій практиці опредмечується і стає об'єктом художньо-фантазійного осмислення. Імперативи архаїчної символіки безпосередньо співвідносяться з основами словотвору, народно-мистецької образної системи, що знаходять своє вираження у звичаєвості й, насамперед, в обрядових побудовах, тому людина не може самореалізуватися поза етнічними впливами.

## 6. СВІТОТВОРЧИЙ МІФ І НАЦІОНАЛЬНА СИМВОЛІКА

Потреба запанування національної ідеї в Україні сягла своїх меж як єдино рятівна для народу, держави, однак її тлумачення, визначення досі залишається розмитим. Причиною тому є не стільки складність розуміння її сутності, як надмірна політизація й бажання оперувати нею як саме собою зрозумілим поняттям. Тому пропонується постановка такого тлумачення проблеми, крізь призму якого сутність її, здається, є самоочевидною. Оскільки явище національного як такого, виявляє найвищий ступінь природовідповідного буття людини у довіклі та є результатом філогенетичного розвитку людини, то ця обставина змушує почати з аналізу формування ідеї Першопочатку та її втілення у світоглядних уявленнях.

Історія формування світоглядно-віросповідних уявлень належить до основоположних передумов сучасного світорозуміння, у т. ч. психологічної сутності самої людини. У цьому контексті уявлення і знання про зародження життя належить до непересічних самоцінностей та не потребує обґрунтування своєї вагомості у формуванні не лише побутової свідомості, а й взагалі системи світовідчуття, світорозуміння, світогляду. Саме вагомість такої «події подій» обумовлює обставляння (обряджання) її звичаєвими конструктами вищого рівня значимості, доцільності. Її винятковість забезпечує, скажімо, тематичній обрядово-святковій різдвяно-новорічній композиції та сукупності звичаїв супроводу обставляння особливої вибірковості, добору найістотніших і найвластивіших народові поведінкових стереотипів; вони у свою чергу диференціюючись, вибудовуючи ядро традиційно-побутової культури, можуть найоб'єктивніше репрезентувати самотність етнопсихогенезу, загалом культурно-психологічне обличчя народу.

Усі, традиційно перенесені до сучасної побутової свідомості уявлення про життєтворення, якщо не містять у собі посилань на міфологічну природу, то неодмінно ґрунтуються на культурній традиції, коріння якої сягає до архаїчних міфологічних пластів. Міфологічні сюжети різних культур і епох не прагнуть обминати теми первородності, скоріш намагаються вмотивувати та освятити колізії довкола уявлень про Першопочаток. Це властиво не лише українській, а практично всім стародавнім культурам у т. ч. китайській, японській, корейській та ін.

Сутності об'єктивзації міфологічних уявлень та їхньому відображенню в національній орнаментиці присвячено чимало праць, у тому числі й сучасних дослідників Ю. Лотмана, В. Данилейка, Т. Кара-Васильової, М. Селівачова, О. Найдена та інших, проте нами не виявлено успішних спроб подолання методологічного бар'єра описовості й належного застосування пояснювального, етнопсихогенезового підходу у розкритті

сутності традиційної символіки. У той же час вона та її графічні версії у вигляді орнаментики є складною системою об'єктивованих уявлень, образів, знаків міфологічного, космогонічного походження. Частково природа психологічної детермінованості світотворчих уявлень і втілення їх у традиційно-побутовій культурі розкрита у працях автора [59, с.107-112], [60, с. 313-315], [61, с. 6-11] та інших, що забезпечують передумови розуміння нами методологічних засад тлумачення психології міфів. Слід відзначити, що завдяки їм вдалося провести загадково-раючі паралелі між міфологічним образом Першопочатку та графічним відтворенням уявлень про творення Всесвіту, викладеними та синтезованими академіком В. Г. Пановим [89]; за найсучаснішими науковими уявленнями вони виявляються надзвичайно близькими. Принаймні, графічне зображення Першопочатку у сучасному науковому баченні за В. Пановим має образ традиційної світотворчої змії, відомої у багатьох культурах.

Для розкриття сформульованої тези проаналізовано два першородні міфи. Один з них повідомляє про обставини народження першої людини серед подніпровських сколотів, переданих Геродотом з уст еллінів, які мешкали на узбережжі Понту. Ось його стислий сюжет.

Геракл, «коли він гнав Геріонових бугаїв», прибув до пустельної країни Скіфії, а точніше до Гелону. Знеможений, він заснув, а прокинувшись, не знайшов коней, що зникли з «*божї волі*». У пошуках він дійшов до Гілеї (за сучасними відомостями це територія, що охоплює місцевість від нижнього Подніпров'я до Полтавщини), де в печері натрапив на істоту подвійної породи: верхня частина її тіла була жіночою, а долішня — зміїною. Ця істота, Єхидна, за умову повернення коней зажадала з'єднатися з Гераклом. Від такого шлюбу народилося троє синів. Найменшому було дано ім'я Сколота (грецьке Скіф) [31, с. 182]. Зауважимо — *перша людина за повідомленням міфу була народжена змією*.

Геродот також повідомляє зміст ще одного міфу про народження першої людини на ім'я Таргітай, батьками якого «як вони (скіфи — В. К.) кажуть, але я цьому не вірю, були, за їхнім твердженням, Зевс і дочка бога річки Борисфена» [31, с. 181]. Отже, за другою версією міфу перша людина народилася від *шлюбу бога Зевса й доньки бога ріки Борисфена (Дніпра)*, при тому він дуже сумнівається в істинності повідомлення скіфів, але вони стверджують, що саме так було. Таким чином, ми маємо, вочевидь, справу з віросповідним явищем народження першої людини від *космічного шлюбу двох світотворчих субстанцій*. Народжений Таргітай мав трьох синів, найменшому з яких — Колаксаєві (*цареві-сонцю!*) — випало правити всією державою.

У контексті наших зацікавлень *істотною є тричленність формули творення*, що звичайно виглядає як *триєдність або трисутність*

*творення життя — дві полярно протилежні світотворчі субстанції (Вогонь і Вода) поєднуються і творять третю, а також статус Сонця-Володаря. Розбіжності у змістові обох світотворчих міфів мають формальний характер, бо за сутністю вони є тотожними, доведення чого будуть викладені нижче.*

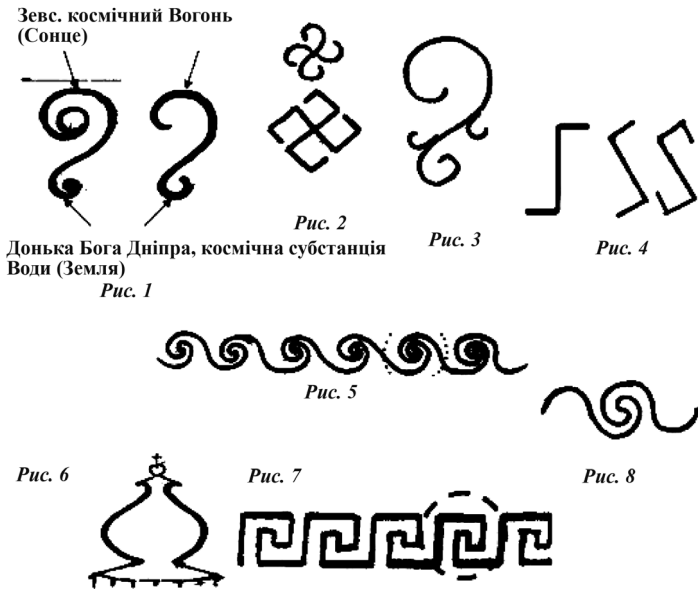
Графічне зображення сюжету другого міфу може бути подане як бінарна модель світотворення у такому вигляді (рис. 1). Така сигмоподібна фігура у побутовій культурі українців має назву «вертун» або «вергута» (Черкаська, Кіровоградська та ін. обл.). Також її іноді називають «півсварга», оскільки два такі зображення, накладені одне на одне, утворюють знак «сварги» — символ Сварога у різних стилєвих поданнях (рис. 2). У традиційній культурі воно зустрічається як поєднання двох розірваних кілець, спіралей, м'яко сполучених за дотичною інколи з гармонійними відгалуженнями від основної лінії по дотичній (рис. 3). У практичному традиційному вжитку поширеним є геометризоване передавання образу у вигляді поєднання трьох або п'яти прямих ліній (рис. 4), що може пояснюватися обмеженими виражальними можливостями матеріалів (камінь, цегла, дерев'яні композиції), з часом — стильовими вимогами, скажімо, в архітектурі, декоративних тканинах тощо.

На нашу думку, *таке зображення означає образ творення*. Цілком припустимо, що у *платоній релігії так позначався й образ Творця*. Принаймні, його зображення або композиції на його основі, як найпромовистіші світотворчі символи, обереги, створили ідею увінчання зорового образу навіть християнських культових споруд — бані, куполу (рис. 6), вони несуть досі одне з центральних образно-зорових навантажень на рівні панівних архітектурних символів на численних храмах (такими є північний фасад церкви на Бересті у Києві, фасад П'ятиницької церкви у Чернігові та ін).

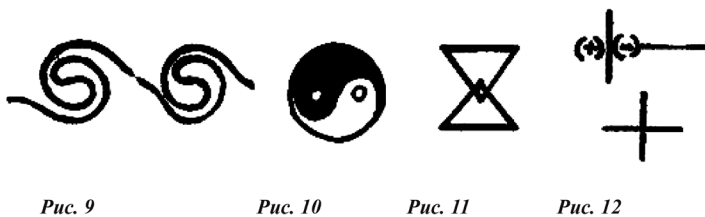
Взагалі описана графічна подача ідеї творення належить до одного з центральних символів зорового естетичного ідеалу у українській традиційній культурі. Там вони представлені у вигляді єдиних уніфікованих композиційних елементів, своєрідних алгоритмів творення «безкінечника», у грецькій термінології — «меандра» — відомого сакрального символу циклічності й безкінечності Всесвіту. У зображенні першого застосовуються півсварги м'якої, коловидної форми (рис. 5), а другого — геометризованої (рис. 7). У камені названі композиції виконані на ребро поставленою цеглою, тобто сам матеріал зображення зумовлює меандрову, геометризовану виражальну версію. Зазначимо, що місця поєднання двох «півсварг» є у свою чергу символом творення — поєднання двох полярно протилежних субстанцій (рис. 8).

Вони складають основу багатьох сакральних композицій, образотворчих сюжетів і, насамперед, — орнаментів як системи первинного пись-

ма, донесення найпотаємніших закодованих знань і вчень. Він є визначальним у велетенській кількості композиційно-просторових вирішень у вжитковому мистецтві, малій та великій архітектурі, світотворчій та національній символіці тощо.



Абсолютна більшість керамічних виробів трипільської доби орнаментована саме такими символами. Більше того, приватна колекція Трипільського мистецтва, що експонована як постійно діюча виставка у Софії Київській С. М. Платоновим, містить кілька шеститисячолітньої давності макетів тогочасних храмів, на яких у всю площину бокових фасадів зображено такі символи (рис. 7).



Ідея поєднання двох протилежних субстанцій як передумови творення Першопочатку, життя поширена у багатьох давніх культурах. Більше того, можна стверджувати, що у більшості міфологічних вчень світу уявлення про Першопочаток є тотожним, принаймні у його графічному відображенні (китайське Інь і Ян (рис. 10), ведичне Шива та Вишна (рис. 11) та ін). З огляду на відому українсько-санскритську мовну спорідненість, лексема «вишивати» може етимологічно мати вигляд «Ви (шна)+Шива-ти». Як твердить О. Братко [18], у межах індоєвропейського простору універсальним було зображення чоловічого первеню у вигляді вертикальної риски, перетнутої горизонтальною рисою — жіночим первенем — як символ народження світу, Першопочатку (рис. 12). У теперішньому сприйнятті «плюс» — знак позитивного, добра.



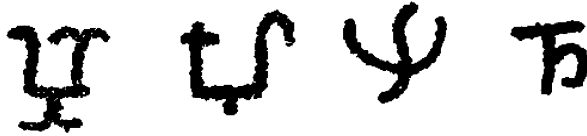
*Рис. 13. Ієрогліф № 167 – перший герб Київської держави*

Заслуговує особливої уваги цей символ як домінуюча складова доабеткового письма, яке М. Ю. Брайчевський відносить до ідеографічного (ієрогліфічного), тобто системи передавання інформації за допомогою образів [17, с. 49-50]. Навіть побіжне спостереження засвідчує використання світотворчого символу на рівні одного з провідних образотворчих композиційних елементів творення ієрогліфів (всього їх відомо близько тисячі). Більше того, окремі з них є абсолютно тотожними з малюнком герба періоду Київської держави — варто зіставити ієрогліф за № 167 і передкласичне зображення герба (рис. 13). Очевидна тотожність ідеї у зоровому поданні її семантичного статусу дає підстави для глибоких і далекосяжних психологічних аналізів, проте це є предметом окремого дослідження.

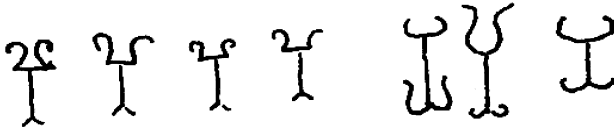
Космогонічна формула творення Першопочатку на засадах трисуття розкриває таємниці основ національної символіки: поєднання теплого спектра (вогню) та холодного — (води) відбито у символі національного прапора. Саме жовто-блакитного, але ніяк не синьо-жовтого, як це у спотвореному вигляді затверджено у нашому державному законодавстві.

Правила науки прапорництва досить чіткі: барви читаються згори донизу, чим передають психогенетичний зміст і співвідношення у поєднанні кольорів як сакрального образу, національної святині.

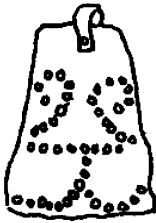
Дослідження еволюції форми та змісту національного герба також підтверджує переважання у його композиції світотворчої семантики (рис. 13). Етапи його становлення і набуття сучасної форми корелюють з багатьма знаками вищевикладеної ієрогліфічної системи.



*Геральдичні знаки у формі тризуба*



*Вихідні форми тризуба (двозуба)*



*Герб часів Київської Русі*



*Класична форма тризуба*

Уже у вихідних формах тризуба бачимо знайомі моделі творення естетичного ідеалу, для чого варто обернути зображення на сто вісімдесят градусів.

Однією з причин невдач дешифровки орнаментики було завуження методів тлумачення до описових форм, які потім слугували предметом для умоглядних відтворень, не обіпертих достатньою мірою на системні поліфакторні джерела та передумови творення. Саме так з'явилися «грабельки», «триріг», «півень», «ромб» і ромбовидний орнамент. Цікаво, що останній є найпопулярнішим українським орнаментом геометричного типу, який мистецтвознавці відносять саме до різновиду ромбовидних. Він є не чим іншим, як геометризованою версією типового для української орнаментики безкінечника, або об'єктивованою predetermined меандровою ідеєю. У ньому елементами творення ромбічних зображень є ті ж півсварги, або вертуни геометричної версії. Там же інший варіант — мотив безкінечника у рослинній версії, також поширений у традиційній орнаментіці. Трипільська орнаментика посуду побудована на тих же домінантах. Підтвердженням «ланцюга спадкоємності» української традиційно-побутової культури, традиційної ідеології служить широке використання світотворчих символів скелетами (скі-

фами), особливо розміщення такого віроповідного знака як символу відзнаки на одязі по лінії рамен, де й зараз звично на військовій уніформі розміщують погони для нанесення символів відзнаки.



Рис. 14

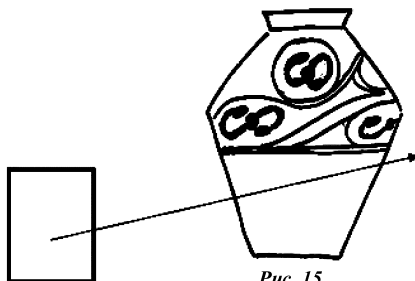


Рис. 15

Архаїчні уявлення втілені в елементах малої архітектури, екстер'єрах та інтер'єрах будівель, вітрових дошках на причілках будинків, «коньках», оформленні криниць, господарчих приміщень, вітряків, в оздобах меблів.



Рис. 16. Верхній зріз брами в образі півсварги — «оберіг» обійстя, господи (сmt Мельниця Подільська на Тернопільщині)



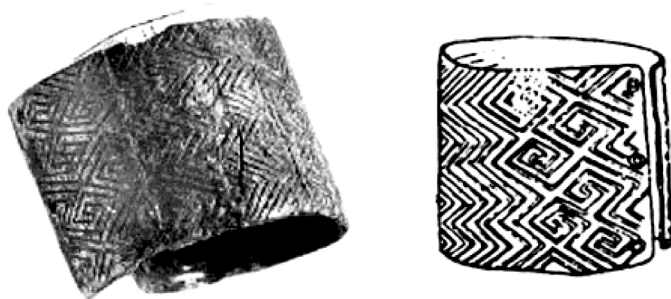
Давні декоративні вироби (килими, обруси, рушники тощо) часто ще зберігають зображення світотворчих символів на рівні віросповідних знаків, проте у більшості випадків, в основному у процесі світоглядно-релігійних протистоянь, вони залишилися для користувача ознаками красивого, втративши розуміння глибинного змісту.



*Рис. 17. Сварги на фризі Софії Київської*

Слід відзначити, що аналогічні світотворчі символи спостерігаються, крім наведених вище, у багатьох давніх культурах, у яких з часом у процесі самотнього розвитку етнічних моделей, вони переважно втратилися.

Проте така тяглість описуваних символів, яка спостерігається на території України, не простежується у жодній культурі світу. Прикладом того може слугувати браслет з Мізинської стоянки періоду пізнього палеоліту (рис. 18), суцільно орнаментований світотворчими символами, які безумовно мають культове оберогове призначення.



*Рис. 18. Фото Мізинського браслета з бивня мамонта і малюнок з нього для чіткішої передачі змісту*

У спеціальних дослідженнях відзначається, що такий «орнамент, який народився у Мізині, так і не подолав за кілька тисячоліть північно-західної межі розселення українців» й «автохтонними є ромбо-меандрові

*візерунки, що трапляються у палеолітичному селищі Мізині коло Новгород-Сіверського». Ці висновки належать доктору мистецтвознавства М. Селівачову [107, с. 47], відомому своїми дослідженнями української культури, орнаментики. Повідомляючи про поширеність «ромбічного» (за усталеною термінологією) орнаменту в багатьох землях сучасної України, автор разом з тим тут же заперечує свою ж тезу про автохтонність авторів мізинських пам'яток. Він не припускає думки про зародження й еволюційний розвиток такої образної світотворчої та віросповідної системи, втіленої у символі-орнаменті, як акумульованої моделі уявлень про світотворення наших пращурів. При цьому М. Селівачов навіть посилається на літературу, у якій авторство мізинських пам'яток і, природно, орнаменту приписується якійсь художньо обдарованій (всього лиш художньо! — В.К.) оріньяцькій расі, «котра сформувалася в Україні (куди, можливо, перейшла з азійських просторів) і згодом розселилася по Західній і Середній Європі» [там само]. Подібна непевність суджень з відвертими натяжками задля того, щоб відмовити своїй землі в авторстві мізинської ідеології, втіленої в орнаменті, з переважанням констатації фактологічних викладок не є чимось незвичним. Стрункність і логічність відтворення світотворчих уявлень здатні забезпечити запропоновані у цій статті методологічні засади, які, звичайно ж, потребують подальшого ґрунтового розвитку.*

Міфологічні ідеологеми впродовж тривалого періоду трансформувалися й втілилися практично у всьому культурному обширі України, охопивши світ зооморфних символів, рослинної символіки, «поселившись» у всіх без винятку сферах духовного життя й часто непомітно вживаючись серед нас донині, становлячи неодмінну, органічну частину нашого духовного світу, що дає підстави сформулювати низку висновків:

1. Світотворчі уявлення про Першопочаток є тотожними у багатьох давніх культурах від Японії, Китаю й до Південної Америки.

2. Незважаючи на те, що психологічна природа адекватності міфологічних уявлень сучасним науковим остаточне не з'ясована, сам факт тотожності змушує ставитися до нього з належною мірою наукової відповідальності, оскільки йдеться не про випадковий збіг.

3. Модифікація образу Першотворення у різних культурах впродовж формування етнічних картин світу, зазнаючи уніфікуючих впливів новітніх релігій, урізноманітнила їхнє втілення в національних системах символів, внесла чимало формальних відмінностей в їхні образи.

4. В українській культурі спостерігається тяглість стереотипізованих уявлень про Першопочаток від Мізинських, Трипільських, скіфських (сколотських) зразків до основ сучасної традиційної культури.

5. Традиційна ідея світотворення втілена не лише в орнаментах, але і в державній символіці, символах барв, чисел, вона простежується у народній аксіологічній системі, визначаючи природу традиційної віри і вірувань, закладаючи основи етичного та естетичного ідеалів. Таким чином, можна припустити, що узагальнена традиційна картина світу сформована на викладених у статті уявленнях про засади світотворення, засвідчує у такий спосіб принцип психологічної детермінованості, незглибність дії традиційності.

6. Наскрізно відображаючи ідею Першопочатку в усьому процесі культуротворення, уявлення про Світотворення і Творця склали зміст предмету віри, віросповідності, що, незважаючи на жорстокі утиски монопольних релігій, зберегло свій статус святості, щоправда часто у латентній формі. Таким чином, йдеться про основи народної ментальності, об'єктивовані у його способі життя, буття, тобто у звичаєвій культурі.

7. Традиціоналізована картина світу як втілення ментальності становить складну систему психічної активності, яка забезпечує людині *найдоцільніші (узвичаєні) форми забезпечення життєвих потреб, загалом життєдіяльності, а тому сприймається людиною як найвища життєва цінність.*

8. Саме такий тип цінності має бути піднесеним державою на найвищий пріоритетний рівень як духовне обличчя народу, стати предметом пробудження історичної пам'яті, національного самоусвідомлення, засобом подолання національного нігілізму, меншовартості та утвердження почуття гордоців за свій народ, землю. Кожен школяр-першокласник має знати, що це люди його, української землі, першими змайстрували космічний корабель і запустили людину в космос, першими у світі створили українською мовою двотомник «Енциклопедія кібернетики», що саме два українці — донеччанин і львів'янин вже багато років змагаються між собою за світову шахову корону...

9. Сформульована вище система цінностей має скласти психологічний стрижень сутності національної ідеї, яка досі не має чіткої дефініції. Лише за умови донесення до найширшого загалу сутності й справжньої вартості ядра традиційно-побутової культури як середовища формування й розвитку української ментальності можна сподіватися на пробудження могутнього потенціалу національної ідеї, здатної забезпечити створення справді нової і справді української держави.

## 7. ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЯК КОНСОЛІДУЮЧИЙ ЧИННИК СУЧАСНОГО ДЕРЖАВОТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ

Конкретно-психологічне явище етнопотенціалу людини як теоретико-вжиткова проблема набуває особливої ваги у сучасних непростих державотворчих процесах, передусім з огляду на потужні глобалізаційні домагання. Для виведення будь-якої держави з загальнонаціональної кризи потрібні потужні й синергічні зусилля колективної потуги народу, що зводяться до творчо-продуктивного вивільнення й втілення його потенціалу.

Як самодостатнє поняття «потенціал» перебував у полі зору дослідників ще з античних часів. Так, «акт і потенція» як *дійсність* (реальність) та *можливість* належать до вагомих, ключових понять філософії Арістотеля. У нього потенція є здатністю речі бути *не тим, чим вона є, тобто нести заряд прихованої енергії*, здатної при її вивільненні, розкритті являти нові можливості, властивості, риси тощо [120, с. 19]. Підходи до змістовного його означення були здійснені М. Кузанським, Г. Сковородою, С. Франком, П. Юркевичем та ін. Поручена проблема не обходить увагою і сучасних дослідників. Зокрема психологічному вивченню, вимірюванню та розвитку потенціалу індивідуального буття людини присвячено працю І. Манохи [73], богословські, філософські та психологічні підходи у вивченні духовного потенціалу особистості, з'ясування умов його становлення розглядається М. Савчиним у монографії «Духовний потенціал людини» [104]. Проте у наведених дослідженнях, всупереч очевидній тезі про означеність кожної людини етнічними рисами, етнопотенціальні чинники залишаються поза увагою. Водночас інші дослідники наголошують на гострій потребі незадіяності феномену етнопсихологічного, національного потенціалу у визначальних особистісно-суспільних проблемах; стверджується нерозуміння й недооцінка в українських реаліях творчих і рушійних можливостей національного потенціалу як для окремого індивіда, так і загалом для суспільства, держави.

Визначення цього непростого поняття може розглядатися за чотирикомпонентною схемою:

- *Національно-вольовий дух народу — всепроникна трансцендентна, трансперсональна енергія потягу до життя: вміння ставити завдання, віднаходити методи та механізми їхнього вирішення, доводити намічене до конкретного результату тощо;*
- *Морально-етичний потенціал, душа народу — етико-естетична енергетика, спрямованість якої виважена за віссю «добро-зло»;*
- *Інтелектуальний потенціал — сума знань та досвіду щодо технології політичної, соціальної, економічної, інженерно-технічної й екологічної життєдіяльності народу;*

- *Матеріально-трудоий потенціал — ресурси трудові, техніко-технологічні, природні.*

У такий спосіб формулює поняття Ю. Саєнко, аналізуючи потенційні інтелектуальні можливості нашої нації на межі тисячоліть [115, с. 74].

Звичайно, така характеристика не є вичерпною. У контексті порушеної тут проблеми необхідно виділити окремо чинник традиційності як, можливо, провідний компонент задіяння фактору етнічного потенціалу. Йдеться про малодосліджений *феномен стану, форми буття, що детермінує поведінку людини, її життєві настановлення, спонукає до життєвої активності, визначає діяльнісний образ особистості.*

У свою чергу усвідомлення традиційності в особистісній картині світу передбачає наявність розвиненої самосвідомості як складної системи духовних феноменів та їхніх результатуючих, що сформувалися у процесі історичного розвитку нації, відображаються її основні засади буття та розвитку. Вміщуючи у собі теоретичні, буденні, масові та елітні, власне національні та запозичені й асимільовані внаслідок акультураційних процесів ідеї, прагнення, життєві настанови, культурні надбання, систему вірувань і світоглядних уявлень, вони складають духовний універсум нації. Етнічна ж свідомість як складний спосіб інтерпретації соціальних подій, специфічна налаштованість для індивіда щодо соціальних явищ і процесів є надважливою у розумінні соціальної реальності. Етнічно означуваний світ зовсім не є ілюзією, бо реальним є все те, що є реальним у наслідках, результатах діяльності.

Актуалізація національної самосвідомості має різні форми прояву, одна з таких опосередкованих форм в етнокультурній сфері об'єктивується в уявленнях про можливість розвитку власних культури та мови. Соціологічні дослідження показують [108], що в Україні існують певні обмеження щодо оцінок умов розвитку власної культури та мови свого етносу (нації). Супутній подібним спотворенням комплекс меншовартості, пригніченості не сприяє оптимізації психічного стану людини, реалізації її потенціалу.

Істотно послабити негативні прояви подібних психічних чинників у розв'язанні проблеми можливо шляхом активації етнонаціональної компоненти у структурі його самосвідомості. Етнонаціональна самосвідомість людини є сумою уявлень, знань, настанов, спрямувань, засвоєних і виявлених у процесі етнізації, накопичених з досвіду власного життя чи своєї етнічної групи про культуру, життєві цінності, усвідомлення себе членом етносу, а також бачення місця свого народу серед інших народів. До структури етнічної свідомості належать ідеологічні та психологічні, раціональні й емоційні, буденні та наукові, усталені та динамічні елементи; її характер загалом і через окремі елементи істотно впливає на соціальну поведінку людини та можливості її пристосування.

Необхідність окремого дослідження адаптивного типу етносу та його ментальності у контексті можливості їхнього впливу на поведінку, спосіб життя та діяльність людей вбачає відомий фахівець у цій царині В. С. Крисаченко, стверджуючи, що «...обидва ці явища закорінені в генетичну спадковість, а отже, є вродженими. *Функція соціокультурного світу при цьому полягає у створенні оптимальних умов для створення потенцій етносу...* адаптивний тип і ментальність українського народу в цілому та його окремих антропологічних груп у принципі можуть впливати на його соціальну самореалізацію» [56, с. 90].

Наведені тут окремі чинники етнонаціонального потенціалу лише частково окреслюють складність та глибину проблеми, яка у повнім своїм обсязі може бути вписана у всеосяжний феномен національної ідеї. Розкрита й спопуляризована переважно в політологічному аспекті вона залишається «річчю в собі», як щось абстрактне і малодоступне для сприйняття широким загалом. Саме її визначальні характеристики є надскладними для розуміння і тлумачення — *(ідея — початок, основа, першообраз, духовний Першопочаток, що становить сутність та першооснову усіх речей), самобутня картина, образ світу, система світовідчуття, світорозуміння, що визначають життєві настанови, спосіб життя і буття, найконцентрованіший вияв ментальності, що забезпечує найвищий стан гармонізації людини у доквіллі, а тому є найбільшою життєвою цінністю. Вони у свою чергу формуються на ґрунті історичної пам'яті, етнічного самоусвідомлення.*

Її психологічний аспект поширюється на малодосліджені питання науки у тому числі на понятійну пару «архетипічне-етнічне», «онтологія-психологія» сутність міфу, міфологічну свідомість як субстрат буття сучасної людини, етнопсихогенези та природу історичної пам'яті, формування етнічних уявлень, особливості їхньої об'єктивізації та опредметнення, втілення їх у артефактах культури, етичних та естетичних нормативах, загалом у системі світовідчуття та світорозуміння. Певною мірою це питання порушувалося ще у працях І. Франка, М. Костомарова, М. Максимовича, В. Щербаківського, О. Лосєва, Ж. Дюмезіля, Т. Григор'євої, Н. Гусєвої, О. Братка, В. Панова, Я. Голосовкера, М. Желнова, О. Знойка, К. Сосенка, М. Чмихова, К. Леві-Строса, М. Брайчевського, І. Кресіної, Г. Касьянова, Н. Яковенко та ін.

Основним завданням слід вважати з'ясування детермінованості психологічних закономірностей формування взаємозв'язку у системі «людина-довкілля», йдеться насамперед про «культурне доквілля» як своєрідну буферну інформаційно-контактну зону забезпечення людини умов гармонійного перебування в лоні природи, при тому йдеться про часовий діапазон від Першопочатку до сучасних психічних реалій, психологічних вимірів того субстрату, що становить потенціал, джерела

пробудження повноцінної національної свідомості на ґрунті національної ідеї. Питання не з простих, тому вимагає проникнення в глибини архетипічних надр, відстеження сучасних процесів і станів суспільної свідомості.

Вихідним положенням тут є розширене уявлення про призначення другої сигнальної системи не як суто психічного субстрату створення вербалізованої знакової системи (мови), а значно ширшого й передуючого мові поняття — *сформованої на засадах світовідчуття системи символів у найширшому значенні цього терміна, яка й виявляє себе у складній системі культури, становить етнопсихологічний ґрунт формування сучасної мови* [110].

Варто уточнити, що йдеться не просто про артефакти культури чи культурне довкілля, а не менше про саму людину як носія поведінкової моделі — складної системи усталених традиціоналізованих етичних норм, селекціонованих на засадах доцільності у задоволенні життєвих потреб. Сформовані у систему звичаєвості, вони об'єктивують саму мораль (лат. *moralis* — моральний, від *mores* — звичаї), тому є втіленням поглядів і уявлень, норм і оцінок, що регулюють поведінку людей і становлять основну форму суспільної свідомості. З цього погляду *все звичне* (тобто освячене звичаєм, піднесене й утверджене у статусі звичаю) *для етнічного середовища є моральним, відхилення, нехтування — аморальним*. Мова, як вершинна складова символічної системи світу, традиційної символіки, належить до найвищих життєвих цінностей, відповідно, нехтування нею в етнічному середовищі — аморальне. Це положення не стільки розуміється, скільки відчувається людиною, мотивуючи її ставлення до святощів на ґрунті схильностей, спокус, симпатій, неусвідомленої готовності до певної дії, джерела якої часто можуть видаватися навіть химерними. Часто вони виявляються настільки прихованими, що здаються безнадійними для пояснення чи розкодування, однак саме такі чинники здатні визначати життєвий вектор людини, докорінно міняти ціннісні орієнтації, настанови.

Показовими тут можуть бути спостереження американського (!) психолога Л. Демоза, за його твердженням автора нової самостійної науки про історичну мотивацію — психоісторії, до яких ми повернемося далі. На доказ важливості емоційного моменту (мається на увазі вагомість інтуїції дослідника) він засвідчує таке: «Багато років я не міг зрозуміти, чому мене, **радикала й анти націоналіста** (виділення моє — В.К.) майже до сліз зворушує видовище загонів, які марширують, коли ми з сином стоїмо на параді. Була спокуса знехтувати цими почуттями й начепити заспокійливий ярлик, але мене так зацікавило це відчуття, — коли військова музика підносить мене й піднеблює, — що я набув звички вставати з-за свого столу в Нью-Йоркській публічній бібліотеці та бігти до вікна

щоразу..., коли проходив військовий оркестр: я намагався вхопити мережу відчуттів і визначити, що ж за сила впливає на мене... я мусив спробувати відповісти на це за своєю сутністю історичне питання. Лише після відкриття образу війни як народження (це положення вимагає окремого коментаря — В.К.) я повернувся до питання, чому мене так зворушують військові оркестри — тепер у мене було передчуття, що я знаю відповідь» [68, с. 132]. Л. Демоз прохронометрував ритм оркестру (110-130 ударів на хв), потім — заспокійливі мелодії з популярної музики (70-80 ударів на хв), порівнявши показники нормального серцебиття (75 ударів на хв) і під час пологових потуг (110-150 ударів за хв). Застосовані автором методи привели до висновку, що переживаючи парад, він «ставав народжуваною дитиною, яку підхопило й понесло биття серця матері, а сльози в очах були з приводу приреченого відриву від матері! При цьому я навіть не міг відчувати себе дитиною» [там само, с. 133].

Автор ставиться до описаної ним психологічної колізії як до індивідуального відкриття **суто психоісторичного характеру**, яке було доступне лише психоісторикові зі специфічною моделлю особистості і навіть стилем життя, необхідними для використання власних емоцій як інструменту дослідження психологічної сутності колективного світовідчуття та латентних світоглядних уявлень. Формулюючи парадигму війни як пологів, народження, Л. Демоз стверджує окреслення нової проблеми — складової частини нової **теоретичної структури, яка буде продуктивною і піддається емпіричній перевірці**.

Це дало авторові підстави сформулювати низку принципово нових питань, наприклад: *чому національні проекти в одні моменти історії викликають у лідерів почуття, пов'язані з народженням, а в інші моменти не викликають? Які механізми передавання цих проєкцій? Чи є образи, пов'язані з народженням, захистом від інших психічних станів керівних груп чи націй?*

Така поширена ілюстрація-відступ знадобилася для проведення певних паралелей з проявами міфологічної свідомості, які є тотожними з вищевикладеними психічними проявами, у яких коріння часових меж не піддаються вимірові. Адже питання «про яке саме народження йдеться — **онтологічне чи, може, філогенетичне?**» залишається відкритим і мотивує численні методологічні роздуми особливо з огляду на відсутність наукових досліджень подібного характеру, які б сягали меж започаткування міфологічної свідомості та мислення, їхніх проєкцій у сьогодення.

Не лише символи міміки, жестів, рухів, постави, фізичної динаміки, антропологічних відмінностей, манер тощо, а й специфічні реакції на символи-образи доквілля (навіть тактильні відчуття, звукові й смакові подразники, не кажучи вже про зорові картини) є символіко-інфо-



рмативними, промовистими. Образ різдвяного чи великоднього столу, гама запахів, властивих власне цим подіям, періодично поновлює потаємний архетиповий зв'язок людини з глибинними пластами міфологічної свідомості, ілюструючи одну з поширених серед обрядознавців аксіому: «обряд — це місток від Першопочатку до прийдешнього».

Істотним тут є одна з провідних характеристик звичаєвості — здатність забезпечувати найвищий рівень доцільності застосування зусиль у задоволенні життєвих потреб, а отже, вивільнення потенціалу для самовідтворення, самореалізації у межах окремо узятото етносу. Ця обставина дає підстави віднести традиційність, систему звичаєвості як стрижнів національної ідеї до найвищих життєвих цінностей, що містять у собі досі непізнаний гуртуючий потенціал.

У сучасній українській реальності спостерігається стан притлумлення етнонаціонального потенціалу. Термін «притлумлення» розуміється як: *припиняти, ліквідовувати або послаблювати що-небудь; не давати можливості чому-небудь виявлятися, розвиватися; глушити, заглушувати; морально пригнічувати кого-небудь, виявляти свою зверхність* [112, с. 65].

Джерела й спрямування впливів, що призводять до стану притлумлення, є неоднорідними й, на перший погляд, можуть сприйматися як наслідок хаотичних процесів. Не заперечуючи останнього, розглянемо такий приклад з царини задіяння історичної пам'яті. Мало хто, навіть з істориків, знає про одну з наймасштабніших військових операцій XVII сторіччя навіть на тлі світових баталій, у якій брали участь близько 300 тисяч вояків. У липні 1659 року козацьке військо під проводом гетьмана Івана Виговського чисельністю 40 тис. спільно з 15-ма тисячами татар вщент розгромили військо московських агресорів чисельністю (за різними відомостями) від 200 до 300 тисяч, у складі якого була найдобірніша за всю історію московської держави кіннота чисельністю за 100 тис. [53]. Одним з двох керівників московської орди був князь Пожарський, відомий українському загалові як славний патріот Москви, що разом з Мініним очолив народне ополчення. Забезпечення такого обкращення історичної пам'яті можна було б списати на тривалу бездержавність. Проте ситуація зовсім не змінилася за роки Незалежності. Більше того, під тиском патріотичних сил у с. Шаповалівка під Конотопом, де, між іншим, не було бойових дій, традиційно проводиться фестиваль «Козацький родослав». З 118 опитаних осіб, учасників цього заходу та мешканців м. Конотопа, лише 4 відповіли, що фестиваль вшановує «якусь битву козаків... здається з татарами...»

На місці проведення фестивалю від імені Київського патріархату встановлено пам'ятний знак на честь всіх полеглих у битві під Конотопом, тобто загарбників і героїв-оборонців поставлено в один ряд.

У с. Соснівка, де відбувалися основні бойові дії, ледве вдалося відшукати порослі бур'янами козацькі могили. Логічно поставити низку питань на зразок: чи від байдужості це забуття? Що було б з національною самосвідомістю пересічного українця, якби він з дитинства знав про таку сторінку своєї історії? Які сили забезпечують такий антидержавний статус описаної знакової події?

Подальше формулювання питань до повного всебічного розкриття всього спектра причин підводить до висновку про сутність ситуації як наслідок впливу певної прихованої системи протидії успішній реалізації державотворчих процесів. Аналіз психотехнологій у політиці наводить на думку про доцільність аналізу не лише описаного прикладу, а й загалом стану реалізації національної ідеї як найвищої цінності у контексті інформаційно-психологічної війни. Видається продуктивним, зокрема, аналіз таких положень її теорії, викладеної у статті В. Шейка [130].

Під інформаційною розуміється війна психологічна за формою, цивілізаційна за змістом та інформаційна за засобами, у якій об'єктом руйнації та перетворення є *ціннісні настановлення народу супротивника, у результаті чого первинні цілі замінюються вторинними, третинними і більш низького рівня* з певним збільшенням імовірності їхнього досягнення причому ця ймовірність забезпечується за рахунок економічних та інших матеріальних важелів впливу і варіюється таким чином, *що досягнення змінюваних цілей сприймається людиною як благо*.

Пояснюючими засобами тут є накидання думки про звільнення від «надуманих» догм моральності, ідеології, від «державного поневолення особистості». З огляду на безпосередній зв'язок ціннісних настановлень і цілей людини з культурою народу, можна твердити, що об'єктом руйнації в інформаційній війні є духовна *культура супротивника*. Далеко не всі належно усвідомлюють, *наскільки сильно здатні впливати інформаційні віруси на нашу ментальність*, перетворившись не стільки на засіб інформування, скільки на засіб «промивання мозку», зміни свідомості як високоефективну технологію маніпулювання нею з метою реформування, що допускає зміну процесу мислення та переконань.

Автор стверджує, що технологія «промивання мозку» аж ніяк не обмежується лише рамками тоталітарного суспільства і, можливо, *набагато успішніше реалізується в суспільстві перехідного типу, наприклад на стадії демократизації*. Зазначається, що в тоталітарному суспільстві переважає, мабуть, така форма опрацювання свідомості, як пропаганда, що являє собою *поширення яких-небудь ідей, учень, поглядів, знань для ідейного впливу на широкі маси*. Що ж до «промивання мозку», то ця методика пройшла і стадію прямого впливу на раціональне мислення, і стадію психологічного тиску, зосередившись нарешті на так званій «методиці хитрощів», заснованій на використанні таємних, облудних при-

йомів. Основними характеристиками «методики хитрощів» є: *неочевидність, невідпорність, незворотність*.

Викладається також і схема ведення сучасної інформаційної війни за такими етапами:

1. На етапі *початку ведення військових дій*: завдання керування — *посягти у свідомості об'єктів інтервенції актуальні цілі, на перший погляд легко досяжні, але потенційно з малою імовірністю досягнення чи в процесі проведення операції зі зниженням імовірності*.

2. Другий попередній етап полягає в *індукуванні чекання досягнення цілі*.

3. Як правило, у цьому типі війн *найважливіший третій етап* — *ініціювання чекання близькості реальних змін*. Розробляються різні варіанти *зсуву ціннісних настанов прав і свобод людини, ідеї соціальної справедливості, побудови демократичного суспільства і реалізації швидких економічних перетворень*. Без рекомендацій аборигенів вибір найчастіше далеко не очевидний. Програма дій на цьому етапі — інформаційне забезпечення очікування близькості змін. *За наявності фінансових ресурсів у розробників інформаційної війни проблем зі ЗМІ не виникає*.

4. Етап *помилкового проектування* практично збігається в часі з ініціюванням чекання близькості змін. Звичайно, розробляються програми створення *в суспільстві ілюзії реальності швидкого підвищення життєвого рівня*.

5. П'ятий етап — *«помилкових реформ»* припускає найчастіше *рішучість і жорстокість у виконанні*, утілені в особах державних керівників у різних хворобливих варіантах. Нарешті *найістотніше здійснюється на останньому етапі військових дій* — *це процес зрушення ціннісних орієнтирів*. Якщо на перших етапах «інформаційної» війни перетворення відбуваються немовби в ім'я людини, то на наступних етапах вихідні настанови і матеріальні умови життя, по суті, *змінюються на нові, такі, що ламають існуюче світорозуміння людини й підводять її до прийняття нової реальності буття*.

Власне, йдеться про інтенсивну ресоціалізацію особистості, тобто прискорену реадaptaцію людини до нових політичних, економічних і моральних реалій, що не збігаються чи суперечать попереднім настановам.

Процес ресоціалізації особистості передбачає:

- *різке протиставлення інтересів держави і прав людини;*
- *нігілізм у ставленні до закону;*
- *зневажливе ставлення до праці;*
- *повний зсув моральних орієнтирів;*
- *презирливе ставлення до патріотизму;*
- *забуття минулого як ознака політкоректності;*

- *зміщення естетичних уявлень;*
- *романтизація кримінального способу життя;*
- *звикання до непристойності та вульгарності;*
- *природність нещастя.*

Отже, йдеться про формування *нової соціально-культурної парадигми, носієм, суб'єктом якої, мабуть, повинен стати представник насамперед молодого покоління.*

З огляду на сутність етнонаціонального потенціалу, викладеного тут розуміння психологічної природи національної ідеї як стрижня державотворчих процесів, особливо на початку формування держави, неабиякий науковий інтерес становить аналіз задіяння у практиці державного будівництва цих феноменів. Історія розвитку людства не знає інших консолідуючих чинників окрім етнічного, національного. Навіть у таких неприродно створених людських спільнотах як американська, де мешкають десятки народів, а кореневі фактично винищені, для створення держави необхідно було сформувавши національну ідею, національні інтереси, гімн та герб. Глибинна етноісторія українського народу є унікальною культурною етномоделлю, що сформувала такий могутній потенціал, який здатен подолати всі бар'єри, вистояти всі війни на шляху будівництва власної держави. Отже, національна ідея як спосіб життя і найвища цінність народу чекає свого широкомасштабного й ефективного задіяння.

## 8. НАЦІОНАЛЬНА САМОСВІДОМІСТЬ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Починаючи з минулого століття, коли національна ідея мала глобальне поширення, коли саме нація як форма консолідації суспільства стала джерелом і мірилом легітимної влади (свідченням цьому є дві міжнародні організації — Ліга Націй та ООН), процес націотворення став рушійною силою духовного, економічного та соціально-політичного розвитку.

На сьогоднішній день ситуація у глобальному масштабі дещо змінилась, можливо, навіть ускладнилась. Про актуальність ідей націотворення свідчить інтенсивне поширення націоналізму, особливо етнічного та релігійного, не дивлячись на те, що все більше множаться уявлення про неминуче відмирання національних структур. Ці уявлення як безперечний аргумент мають те, що ми рухаємося у напрямку інтегрованого глобального простору, де національні розмежування розчиняться або втратять вагоме політичне значення. Однак світові суспільні процеси останнього десятиліття засвідчують протилежне. Внаслідок процесів глобалізації, результатом яких є стирання етнічних та лінгвістичних особливостей, національні цінності знову актуалізуються. Підйом етнічної самосвідомості та його політичні імплікації, обумовлені наростаючою незахищеністю етнічних і мовних груп, особливо малих, і їх прагненням відстояти свою самобутність в умовах глобального світопорядку. В таких умовах процес націотворення набуває особливо динамічного характеру, особливості якого впливають на майбутню картину світового устрою.

Більшість сучасних дослідників, а останнім часом і не лише гуманітарії, бачать у глобалізації виражене негативне начало. Глобалізація — складна, багатогранна і суперечлива, тому і вимагає як і будь-яке явище світового масштабу широкого багатоаспектного аналізу. Суперечливість її полягає в існуванні тих позитивних і негативних моментів, які вона несе в процесі свого поширення. З одного боку: людина зокрема і нація загалом повинні бути більшою мірою «соціально мобільними», ніж у попередні епохи, більш інтелектуальними, творчими. З іншого боку, на перший план виходить проблема національної спадщини, можливості зберегти все те унікальне, що складає національну культуру.

У сучасному світоустрої спостерігається інтенсифікація світових соціальних відносин, що визначаються як глобалістичні та характеризуються такими суспільними процесами:

- прискорення і збільшення всляких транстериторіальних зв'язків та переміщень завдяки великому прогресу різноманітних комунікаційних засобів;

- транснаціональний характер потенційних загроз безпеці, пов'язаних з наявністю зброї масового знищення, з екологічними проблемами; інтернаціоналізація економіки;
- поширення певних ідеологічних принципів — основ демократії, капіталістичного підприємництва та ринкових механізмів;
- поява нових суб'єктів світової політики — від неурядових організацій до системи міждержавних інститутів і міжнародного права;
- розповсюдження уніфікованої маскультури й етики [86, с. 113].

З огляду на вищенаведені особливості, що характеризують світовий суспільно-політичний розвиток, виникає занепокоєння: чи залишається в такому конгломераті масштабних світових процесів місце для унікальної етнічної та національної ментальності. Гіпотетично можна стверджувати, що багатогранність, мінливість, адаптивність національної ідеї забезпечать її виживання, яке обумовлене самою сутністю національного принципу, його універсальністю, вузьким та одночасно фундаментальним змістом. Важливо те, що ця ідея завжди виступає в симбіозі з іншими, практично будь-якими ідеологічними і світоглядними ідеями в залежності від конкретно-історичних умов.

Минуле сублімується у теперішнє і створює умови для майбутнього розвитку. Етнос має можливість самоідентифікуватися завдяки сформованій самосвідомості, та співставивши себе з іншими народами та їх минулим, може усвідомити своє місце в світі. Самосвідомість займає особливе місце серед психологічних характеристик етносу. Етносом може вважатися лише та спільнота, яка усвідомлює себе як таку, відповідно представником даного етносу можна вважати тільки того індивіда, який усвідомлює себе в цій якості [124, с. 16-21; 125, с. 206]. Генеза національної самосвідомості являє собою довгий історичний процес. Зародилася самосвідомість на повсякденному етнопсихологічному рівні. Це пов'язано з дією одного з базових соціально-психологічних механізмів розвитку людської свідомості в цілому, з формуванням та вкоріненням в психіці представників тієї чи іншої спільноти антитези «ми» і «вони». Усвідомлення себе як члена певної групи, цілісності («ми») як раз і відбувається через протиставлення представникам іншої групи — таким собі «вони» [136, с. 21].

Ця психологічна особливість групової самосвідомості дуже часто використовувалася і використовується в політиці для відволікання громадян від реальних економічних та соціальних проблем та для формування бажаної суспільної думки. Влада дуже часто шукає поганих «інших», щоб вся провина за невдале життя лягала на них.

Необхідною умовою формування в особистості громадянських рис, детермінантою становлення її духовності є адекватний розвиток національної самосвідомості — вважає відомий український психолог М. Бо-

ришевський, — і визначає національну самосвідомість як усвідомлення особистістю себе часткою певної національної (етнічної) спільноти та оцінювання себе як носія національних (етнічних) цінностей, що склалися у процесі тривалого історичного розвитку національної спільноти, її самореалізації як суб'єкта соціальної дійсності. Він вважає, що «національній самосвідомості конкретної особистості, як і самосвідомості всіх представників нації, з якою конкретна особистість себе ідентифікує, притаманне прагнення до самовираження і самореалізації своєї національної сутності, неповторності, потреба зайняти гідне місце серед інших національних спільнот та зробити помітний внесок у розвиток людської історії» [16, с. 317].

Актуалізація національної самосвідомості відбувається повсюдно через канали комунікації. На неї впливають різні фактори, її зміст та соціальні функції постійно змінюються. Будучи продуктом відображення і самопізнання, самосвідомість має складну внутрішню структуру та глибинну функціональну активність. У процесі самовідображення самосвідомість проявляє свій сегментарний характер. Вона має три основні модальності — когнітивну, емоційну та конативну (поведінкову) [52, с. 69]. Ця структура спостерігається як на особистісному рівні, так і на рівні спільноти. Оскільки самосвідомість національної спільноти (групова самосвідомість) щодо структури та функцій аналогічна індивідуальній самосвідомості, розглянуті нами закономірності зберігають свою наукову валідність і в їх застосуванні до системи групової, у тому числі національної, Ми-концепції.

Когнітивний компонент самосвідомості забезпечує суб'єкта пізнання фактами, що характеризують власне Я. Емоційний компонент забезпечує ставлення до себе, до своєї спільноти, що породжує відповідні почуття та емоції, які і є основою для формування національної самосвідомості. Наявність цих двох компонентів породжує третю модальну складову самосвідомості — конативну, що актуалізує у свою чергу мотиваційний потенціал Я/Ми-концепції. Структурними складовими Я/Ми-концепції є різновиди Я-образів: реальне Я, ідеальне Я, динамічне Я, етнічне Я, фантастичне Я, соціальне, або дзеркальне, Я та ін. [52, с. 45-56]. Такий детальний розгляд структури самосвідомості дає нам змогу зрозуміти, яким чином відбувається формування національної самосвідомості в умовах глобалізації, як ці два явища — національна самосвідомість та глобалістичні суспільні процеси — взаємообумовлюють один одного.

Найбільш важливим у нашому контексті є прояв соціального або дзеркального Я. Воно розвивається у процесі соціальної взаємодії і включає в себе уявлення та установки про те, як суб'єкта бачать інші. Це Я у свою чергу складається ще із 3-х компонентів: уявлення про те,

як сприймають нас інші; уявлення про те, як вони оцінюють нас; наше ставлення до цих оцінок. Дзеркальне Я регулює адаптативну сторону діяльності. До цього ж відноситься і такий аспект Я/Ми-концепції як «самопредставлення», а точніше «презентація себе іншим» [33, с. 188-196]. Тут можна виділити два мотиви: бажання сподобатися іншим та бажання конструювати, вдосконалювати себе. Перший виникає з бажання подобатися іншим і бути ними прийнятим та бажання впливати на людей. Що стосується другого мотиву, то коли відбувається презентація себе іншим, ми намагаємося показати такі риси, які по суті є компонентами нашого ідеального Я. Якщо така самопрезентація вдається, це зобов'язує нас самовдосконалюватися.

Цей процес ілюструє складне переплетення підструктур самосвідомості, багатогранність функціональних зв'язків самосвідомості як єдиного цілого. Ідеальне Я через дзеркальне Я діє на реальне Я, модифікуючи останнє та забезпечуючи динаміку самосвідомості та її подальше формування за принципом реальності.

Міжнаціональна та міжетнічна взаємодія є не лише умовою самопізнання відповідних спільнот, але й стимулом їх самоконструювання. Міжнаціональні контакти максимально активізують національні/етнічні Я/Ми-образи та спричиняють акти самопрезентації, що у свою чергу сприяє процесу самовдосконалення. Глобалістичні процеси розширюють можливості міжнаціональних та міжетнічних контактів у великому спектрі галузей: це і світові олімпіади, де кожна нація може презентувати себе найкращим чином, це і різного роду міжнародні конкурси, кінофестивалі, технологічні виставки, інтелектуальні конгреси, конференції тощо. Тож у результаті неодноразового представлення себе іншим у певному образі відбуваються зміни у сфері мотивації, що вносять і відповідні зміни в Я/Ми-концепцію в цілому. Ті почуття та мотиви, що виникають у цьому процесі самопрезентації ведуть до інтеріоризації даного позитивного (чи негативного) образу з його когнітивними, емоційними та конативними компонентами, і спільнота через деякий час, а особливо, коли ці процеси відбуваються неодноразово, починає бачити себе і ставитися до себе як до носія цих характеристик [85, с. 287-288].

Та для гармонійного функціонування національної самосвідомості спільноти важливим є співвідношення її структур, про які йшлося вище. Наприклад, коли в розглянутих нами процесах спостерігається великий розрив між реальним та ідеальним Я, тоді суб'єкт в силу не досяжності презентованого образу втрачає мотивацію до самовдосконалення. Як результат може спостерігатися емоційний дискомфорт та наявність значних внутрішніх конфліктів. У спільноті особливо важливою є міра конгруентності між ідеальним та реальним, а також між реальним та соціальним Ми-образами.



Втягуючи всіх в стихію конкуренції на планетарному рівні, глобалізація повсюдно породжує рестратифікацію суспільств, поглиблює нерівності між соціальними групами, їхню внутрішню фрагментацію та наростання потенціалу конфліктності. В таких умовах є природнім звернення переважної більшості суспільних сил до об'єднаної філософії національної ідеї, не дивлячись на обмежені національні можливості та протидію тих, хто найбільш виграє від максимальної лібералізації глобальних зв'язків.

А. Налчаджан у своїй роботі «Етнопсихологічний самозахист та агресія» детально досліджуючи міжетнічні конфлікти стверджує, що ці конфлікти однозначно сприяють розвиткові Я-концепції етносів, а в цьому сенсі, сприяють і розвиткові етносів та націогенезу. Виникаючи між етносами, конфлікт заставляє їх ізольовуватися один від одного, чіткіше усвідомлювати власні межі як у просторовому, так і в психологічному сенсі. Це у свою чергу приводить і до внутрішнього згуртування та викликає психологічну готовність до протистояння ворогам. Як конфлікти, так і загроза їх створення, кризи та боротьба етносів є факторами, що сприяють, на думку Налчаджана, розвиткові національної/етнічної самосвідомості, позитивній самоідентифікації та згуртуванню. Протистояння спільнот посилює національну самосвідомість, «почуття відповідальності за долю своїх співгромадян, викликає бажання краще знати історію та культуру власного народу. Інакше кажучи, міжетнічні конфлікти сприяють відродженню нації, її культурному та політичному ренесансу» [84, с. 48-49].

На фоні вищесказаного ідея перемоги «єдиного культурного порядку глобального ринку» викликає чимало теоретичних заперечень. На противагу всім існуючим до сих пір культурним системам — історично самобутнім та емоційним — сучасна поп-культура, відірвана від конкретної етнічної історії та географічного середовища, є нейтральною та штучною, як і її технологічна основа. Ця відірваність від історичного коріння, і особливо від високих досягнень потужних національних традицій, найбільше знецінює в головному — змістовому відношенні — сам транснаціональний «культурний потік». У силу того, що цей потік вступає у протиріччя з найважливішими аспектами людської природи, він не здатен відгукнутися в душах, а відтак, навряд чи в змозі стати основою консолідації та глобальної самосвідомості. Між тим, як ми вже наголошували, потреба у виробленні ідентитетів зростає. В результаті створюється додатковий ґрунт для піднесення етнічної та етнічно орієнтованої національної самосвідомості.

Позитивним прикладом транснаціональних тенденцій, які об'єднують, стають запорукою прогресу, відкриваючи доступ до одних і тих самих ідей, технологій, інформації, товарам, цінностям тощо, зазвичай

наводять порівняно успішні результати європейської інтеграції. Та в результаті інтеграційної дискримінації держави, що опинились у не вигідному як політичному, так і економічному та культурному становищі, все більше схилиються до використання політичних інструментів для захисту своїх національних інтересів. «Світ, який зв'язаний фізично, але не має консенсусу у фундаментальних цінностях та пріоритетах, може стати ареною конфліктів, які будуть ще менш керованими, ніж попередні суперечки між націями» [86, с. 143].

Подібний погляд, можливо навіть більш драматичного розвитку подій, представляють і сучасні психоаналітики, які теж вважають, що західне суспільство, яке іде у фарватері глобалізації, вступило в культурну кризу, яку характеризують чотири явища: об'єднання мас, розпад старого канону, розкол між свідомістю і несвідомим та розрив між індивідом та колективом [88, с. 109].

Основною проблемою з психоаналітичних позицій представляється розкол між свідомістю та несвідомим. Перебуваючи на полюсі, протилежному несвідомому, та від початку представляючи прагнення особистості до цілісності, свідомість може втратити зв'язок з цілим і дегенерувати. Формою, якої набуває зазвичай такого роду дегенерація на Заході, є не духовна інфляція, а склероз свідомості, коли Его ототожнюється зі свідомістю як формою духу. В більшості випадків це означає ототожнення духу з інтелектом, а свідомості — з мисленням. Через подібний екстремізм система свідомості втрачає своє істинне значення компенсаторного органу центроверсії, функція якого полягає в представленні та реалізації цілісності психіки. Его дегенерує в психічний комплекс і у своєму егоцентризмі проявляє характерну для будь-якого комплексу одержимість собою [88, с. 395].

Вилучення емоційних компонентів і відчуження Его від світу архетипічних образів призводить у результаті до нездатності реагувати на чуттєві образи взагалі, що особливо характерно для сучасної людини. Та проблема ще і в тому, що лише зв'язок свідомої системи з емоційно забарвленим субстратом несвідомого робить можливою здатність до творчості. Тому доведена до крайності диференціююча та пригнічуюча емоції тенденція західного розвитку справляє стерилізуючу дію та перешкоджає розширенню свідомості. Еріх Фром неодноразово у своїх працях наголошує та тому, що варто зрозуміти — «будь-яка ідея має в основі своїй емоційний ґрунт. Цей факт особливо важливий для розуміння суті будь-якої культури. Різноманітні суспільства чи суспільні формування мають свій неповторний характер, який є основою для формування різних ідей» [118, с. 343].

У слід за руйнацією архетипічного канону, який представляє, на думку Еріха Ноймана, найвищі та найглибші цінності нації та організовує

її релігію, мистецтво, свята та повсякденне життя, людьми заволодівають і захоплюють їх, подібно злим демонам, одиничні архетипи. Особистістю починає управляти будь-яка домінанта, яку лише можна уявити. Свідченням того є факт, що під маскою, яка нікого вже не може ввести в оману, влада над життям колективу часто належить вбивцям, бандитам, гангстерам, злодіям, брехунам, тиранам та шахраям. Їхня безпринципність та лицемірство усвідомлюються та викликають захоплення. Свою безжальну енергію вони черпають у кращому випадку із якогось випадкового архетипічного вмісту, який тримає їх під своєю владою. Відповідно, динамізм одержимої особистості виявляється доволі високим, тому що у власній обмеженій примітивності вона не переживає ніяких змін, які роблять людей людьми. «Разом з нігілістичною позицією по відношенню до цивілізації і людства роздувається сфера Его, що виражається в тупому егоїзмі, повній байдужості до спільного благополуччя і в намаганні існувати егоцентрично, коли власна влада, гроші і «враження» — неймовірно пусті, але рясні — займають кожную годину дня» [88, с. 399].

У процесі розвитку Заходу позитивний по своїй суті процес звільнення Его і свідомості від тиранії несвідомого став негативним. Він зайшов набагато далі розділення свідомості та несвідомого на дві системи та викликав розкол між ними; і так само як диференціація та спеціалізація дегенерували в надмірну спеціалізацію, так і цей розвиток пішов далі формування індивідуальної особистості і породив розпоршений індивідуалізм.

Єдино можливим виходом із кризи західного глобалізованого світу, на думку теоретиків психоаналізу, є «поворот розуму від свідомості до несвідомого, відповідальне зближення людської свідомості із силами колективної психіки» [88, с. 401].

Чи володіє в такому випадку глобалізація такими властивостями і такою силою, щоб повністю зруйнувати століттями сформовану систему цінностей етносу шляхом заміни всіх її елементів, і тим самим привести до остаточної втрати національної ідентичності. Очевидно, що це неможливо. Досить вагомим видається і той принцип, який свідчить, що дія породжує протидію. Глобалізація — це невід’ємна частина нашої реальності, і, в той же час, у всьому світі спостерігається прагнення народів зберегти свою самотність, підкреслити унікальність власної культури та психологічного складу, сплеск бажання зберегти етнічну ідентичність, усвідомлення приналежності до певного етносу. Пояснюється це, насамперед, тим, що етнос як культурний феномен найбільшою мірою в епоху інформації та глобалізації здатний успішно виконувати важливі для кожної людини функції: орієнтувати в навколишньому світі, поставляючи відносно впорядковану інформацію, за-

давати загальні життєві цінності, захищати, відповідаючи за соціальне і фізичне самопочуття.

У силу того, що розвиток національної самосвідомості являє собою складний, довготривалий, та не зовсім прямолінійний процес, пов'язаний з еволюцією самого народу, його не завжди і не в усьому можливо охарактеризувати закономірними якісними і кількісними показниками. Кожне нове покоління має заново переосмислити особливості власної спільноти та сформувати національну самосвідомість у відповідності до сучасного світу. Найбільш інтенсивними процеси формування національної самосвідомості є в моменти змін у суспільних відносинах, коли з'являється потреба осмислити досвід минулого, сформулювати перспективи розвитку, вибудувати цілісну соціально-історичну систему, яка б складалася із найбільш характерних для нації політичних, ідеологічних, економічних, культурних та інших утворень, що поєднувалися б в одному просторово-часовому континуумі. Сучасні суспільні процеси, що ведуть до глобалізації світу у той же час є і потужними мотиваторами, що змушують національні/етнічні спільноти переглядати власний досвід та вибудовувати відповідну стратегію з позицій власного національного інтересу та загальнолюдського розвитку, що у свою чергу актуалізує процес формування національної та глобальної самосвідомості.

## ВИСНОВКИ

Суспільне та культурне життя залежить від того, наскільки динамічно розвивається держава, від того чи рухається вона в руслі провідних цивілізаційних тенденцій. Довгі роки стагнації відбулися застійно на усіх сферах життя, проте найбільшою мірою — у гуманітарній. Панування єдиної ідеології не припускало будь-яких світоглядних відхилень, тому цілі ланки науки й культури виявилися занедбаними. До них належать етнічна психологія, культурологія, соціологія та ін. Це унеможливило нормальний розвиток національного духовного життя. Державотворчий процес не мислиться без масового усвідомлення людьми своєї національної належності, національного самоусвідомлення як консолідуючого фактору. Сучасне суспільство має досить виразне обличчя, яке визначається традиційністю як способом буття людини. Сформована як вияв буденної свідомості традиційність владно виявляє себе у всіх сферах життя людини, часто у нечитабельних формах, що лишаються непоміченими зовні, проте істотно корегують і спрямовують психічне життя людини. Вони складають основу традиційно-побутової культури народу, у тім числі її ядра — звичаєвої культури спілкування. Стан традиційності визначає морально-психологічну атмосферу, у якій формується поведінкова модель людини, що безпосередньо відбивається на характері міжособистісних зв'язків та й загалом соціальних комунікацій. Таким чином, традиційність, здійснюючи психічну детермінацію поведінки людини, виявляє актуальність її поглиблення й використання результатів у сучасній державотворчій практиці. Грунтуючись на викладеному матеріалі, можна сформулювати низку висновків.

Джерельна база української міфології, подібно до міфологічних систем інших культур, становить потужний потенціал творення ядра етнокультурної моделі. Її визначальні концепти виявляють себе у колективному несвідомому, архетипах, ментальності і формують підвалинний пласт етнонаціональної свідомості — міфологічну свідомість.

Процес часової трансляції забезпечує універсальний закон суспільно-психологічної спадкоємності — традиція, яка у свою чергу формує традиційність як спосіб і форму буття людини, об'єктивовану реальність міфологічних пластів знань та свідомості.

Традиційність можна розглядати як спосіб буття людини, що визначається дією традиції — певної соціально-психологічної закономірності. Вона забезпечує формування, розвиток й міжпоколінну трансляцію сукупності основних психокультурних ознак людини. Операбельний масив традиції складає основу етносоціальних уявлень та настанов. Людина, носій і виразник традиційності, одночасно є творцем і споживачем її практичного вияву — традиційно-побутової культури як сис-

теми стійких, спадково повторюваних артефактів етнічно-ідентифікуючого спрямування. Сповідання і належність людини до традиційного способу буття закладають основи своєрідної життєвої ідеології. Традиційність передбачає не лише збереження й трансляцію, а й постійне оновлення інформаційно-психологічного середовища.

Сутність структури традиційності становить співвідношення чуттєвого і раціонального, що розкривається у психічній природі уяви, як передумови об'єктивізації наочно-образних уявлень. Продуктивна уява забезпечує поняття образом, що відрізняється від образу чуттєвого сприйняття. В історії психології розглядаються різні способи побудови посередника між чуттєвим та раціональним, оптимальним, серед яких є поняття суб'єктивованого об'єкту як основи «одуховленого світу». Чуттєва інформація розглядається як «досвідоме відображення», що з виникненням свідомості зберігається у підсвідомості. Підсвідомість продовжує брати участь у регулюванні поведінки людини, виявляючись у свідомості. Оформлюється вона як одна з особливостей саморегуляції поведінки, а також у вигляді віри як психологічної настанови, вибудованої на первинних ідеалах, зразках прихильності й захисту життя. На межі «мерехтіння сенсів» зароджуються основи ментальності й артефакти культури.

Буденні свідомість та знання, основа традиційності, розглядається як життєво-практичне, неформалізоване за канонами наукових визначень і дефініцій, у якому не простежується упорядкована концептуальність, системно-логічне оформлення, що не вимагає для свого засвоєння та поширення спеціального систематизованого навчання та підготовки й репрезентує загальні не фахові досягнення усієї спільноти. Джерелом таких знань є уявлення про реальність на чуттєвому емпіричному рівні, що формують різновид первинного знання як систему — об'єкт автентичної віри. Такі знання співіснують з науковими, і людина опиняється у стані «двоєвір'я» з відповідними детермінантами поведінки. Одним з джерел формування саме такої структури буденних знань є особливість зародження і формування логічного мислення людини як відправного моменту раціоналізації свідомості.

Стереотипи поведінки є соціальними феноменами, що відображають буденну свідомість й обумовлюють дії людини особливостями етносоціальної організації, соціокультурних механізмів. Знаково-символічний характер стереотипів виявляє себе в актах свідомості, як результати певного переживання й розуміння об'єктивної реальності. Вони корелюються з архетипічними системами, відтворюючи сферу несвідомого, виявляючись в артефактах культури. Стереотипи здійснюють нормативну й типізуючу функції, віддзеркалюють етносоціальні уявлення, є засобом етнічної самоідентифікації людини, а також концентрації вищих життє-

вих цінностей та ідеалів. Соціопсихічна структура стереотипів умовно поділяється на різновиди буденного та урочистого побутування.

Психологічна природа традиційності може бути вивчена лише через призму етнопсихогенезу і насамперед сутності уявлень про Першопочаток. Сучасні міждисциплінарні підходи щодо пошуків обґрунтування концепцій природи психічного наблизилися до створення моделі, яка може зняти антагоністичні протиріччя між науковим і теологічним розумінням проблеми. Застосування різновидів діалектичної логіки (антиномічної, екзистенційної, парадоксальної і особливо імаґинативної) дає можливість припускати тотожність «логіки міфу» та сучасної наукової логіки. Формалізована модель психічного уможливує наведення містка між світом неусвідомленого та реальною соціопсихічною матрицею.

Уявлення про Першопочаток значною мірою корелюються сучасними науковими моделями, і порівняльний аналіз може бути продуктивним для пояснення способу буття людини (традиційності). Космогонічні сенсоформи оформлення ідей знаходять своє втілення у «посередниках» — суб'єктивованих об'єктах, якими виступають сакральні предмети, зоо- та антропоморфні образи. Світотворчі ідеї утворюють міфологічну та фольклорну концепцію започаткування світу, організовуючи у цільну систему світ людини і природи. Космоцентричні міфологеми трансформуються в теоцентричні уявлення й закладають підвалини релігійно-світоглядної системи, що ґрунтується на засадах природовідповідності.

Аксіологічна структурованість простору у міфологічній свідомості відбиває природовідповідні умоглядні побудови й сприяє гармонізації космогонічних і соціальних уявлень. Формуючись на геліоцентричних засадах, знакова система традиційної культури акумулює їх у архаїчних сенсограмах. Метасимволи набувають нових контекстів, переносяться у нове культурософське тло, що служить їхнім дешифратором у практичному вжитку. Образна система картини світу, ґрунтуючись на міфологемах, утворених метасимволами, у культуротворчій практиці опредмечується і стає об'єктом художньо-фантазійного осмислення. Імперативи архаїчної символіки безпосередньо співвідносяться з основами словотвору, народно-мистецької образної системи, що знаходять своє вираження у звичаєвості й, насамперед, в обрядових побудовах. Однією з визначальних ознак процесу опредмечення сенсоформ є втілення їх у зооантропоморфних термінах, ототожнення мікро- і макрокосмосу. Неперервність етнопсихогенезу втілена в етноорнаментиці, засадах архітектурних вирішень, вбрання, дворового і хатнього начиння, організації доколишнього простору та в інших етнопсихічних конструктах.

Розвиток традиційності відбувається на засадах психосемантичної диференціації і трансформації світоглядних уявлень через їхню сте-

реотипізацію до сучасних буттєвих форм. У такий спосіб утримується у свідомості людини зв'язок сучасного з уявленнями про Першопочаток. Диференціація метасимволів здійснюється за визначеними закономірностями й поширюється на всі сфери психічної діяльності людини. Поліфункціональність диференційованого уявлення виявляється в організації способу буття, оформленні світоглядної картини світу, означенні сакральних явищ, забезпеченні формування естетичних та етичних зразків тощо.

Традиція здійснює визначальний вплив на формування річного циклу часового психологічного простору, організовує поведінку відповідно до ціннісно-подієвих регламентацій, виражених, насамперед, у звичаєвості календарних свят. Сформована на засадах геоцентричності система свят акумулює автентичні світоглядні зразки, що виявляють себе у складних сценарно-композиційних побудовах, драматичних діях, синкретичності мистецьких жанрів. Людина успадковує святочне ставлення до календарних свят, як засобу активного долучення себе до нескінченності життєвотворчого процесу.

Традиційна система соціально-психічної спадкоємності знаходить свій вияв у комунікативній діяльності людини. Вона здійснюється у структурованому просторі, який має центр і визначені межі. У ньому проявляються доцентрові, консолідуючі тенденції, що реалізуються у системі поведінкових стереотипів спілкування. Узвичаєні поведінкові нормативи і приписи жорстко регламентують і регулюють поведінку людини, здійснюючи оберегову та регламентуючу дії. Порушення вимог традиційності може призводити до глибоких психічних потрясінь, обнубіляції, включаючи нервові розлади та інші психосоматичні порушення. У неперервно традиціоналізованих соціумах звичаєві системи становлять основи ідеологоформуючих доктрин на рівні державних релігій. У середовищі традиційності людина зазнає вагомих етноформуючих та соціалізуючих впливів.

Психологічна природа міфологічних джерел і загалом традиційності, їхня визначальна роль у формуванні поведінки людини з урахуванням принципового положення про належність людини до етнічного кореня, ядра культури, дають підстави до такого теоретичного висновку: оскільки традиційність є органічним виявом будь-якої людини, то необхідно переглянути усталені теорії психічної структури особистості, передбачивши її неодмінним чинником традиційність. Загалом, здобуті у нашому дослідженні результати можуть сприяти поглибленню розуміння поведінки людини в сучасних умовах і сприяти гармонізації міжособистісних міжгрупових зв'язків, етнічній ідентифікації та самореалізації людини, утвердженню державотворчого потенціалу.



## ЛІТЕРАТУРА

1. Алексеева Т.И. Антропологический состав восточно-славянских народов и проблемы их происхождения : автореферат дисс. на соискание степени доктора биологич. наук / Т.И. Алексеева. — Москва, 1969. — 35 с.
2. Алексеева Т.И. Славяне и германцы в свете антропологических данных / Т.И. Алексеева // Вопросы истории. — 1974. — № 3. — С. 17-21.
3. Алексеева Т.И. Этногенез восточных славян по данным антропологии / Т.И. Алексеева. — Москва : Наука, 1973. — С. 71-98.
4. Ананьев Б.Г. Психология чувственного познания / Б.Г. Ананьев. — Москва : Изд-во АПН РСФСР, 1960. — С. 34-87.
5. Антонов В.И. Символизация как социокультурная и познавательно-практическая проблема / В.И. Антонов. — Москва : Изд-во «Луч», 1992. — С. 192-197.
6. Артановский С.Н. Некоторые проблемы теории культуры / С.Н. Артановский. — Ленинград : Наука, 1997. — С. 37-40.
7. Арутюнов С.А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса / С.А. Арутюнов // Советская этнография. — 1982. — № 1. — С. 8-21.
8. Арутюнов С.А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики / С.А. Арутюнов // Исследования по общей этнографии. — Москва : Наука, 1979. — С. 25.
9. Байбурин А.К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения / А.К. Байбурин // Этнические стереотипы поведения. — Москва : Наука, 1988. — С. 21.
10. Бгажноков Б.Х. Коммуникативное поведение и культура : к определению предмета этнографии общения / Б.Х. Бгажноков // Советская этнография. — 1978. — № 5. — С. 3-17.
11. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. — Москва : Едиториал УРСС, 2002. — 447 с.
12. Бернштейн Б.М. Традиции и социокультурные структуры / Б.М. Бернштейн // Советская этнография. — 1981. — № 2. — С. 107-108.
13. Бжалава И.Т. Восприятие и установка : [монография] / И.Т. Бжалава ; Ин-т психологии. — Тбилиси : Меужиероба, 1965. — С. 103-144.
14. Блум Ф. Мозг, разум и поведение / Ф. Блум, А. Лейзерсон, Л. Хофстедтер ; [пер. с англ. Е.З. Годиной]. — М. : Мир. Редакция биологической литературы, 1988. — 351 с.
15. Бодалев А.А. Восприятие человека человеком / А.А. Бодалев. — Ленинград, 1965. — С. 3-15.
16. Боришевський М. Дорога до себе. Від основ суб'єктивності до вершин духовності / М. Боришевський. — К. : Академвидав, 2010. — 416 с.
17. Брайчевський М.Ю. Походження слов'янської писемності / М.Ю. Брайчевський. — [2-ге вид.]. — К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2002. — 154 с.
18. Братко О.А. Уявлення про світобудову та їх відображення в українській національній символіці. Нова наукова гіпотеза / О.А. Братко. — К. : препринт Інституту історії АН УРСР, 1990. — 28 с.
19. Братко-Кутинський О.А. Феномен України / О.А. Братко-Кутинський. — К., 1996. — 301 с.
20. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса / Ю.В. Бромлей. — Москва : Наука, 1983. — 412 с.
21. Брудный А.А. Экспериментальный анализ понимания / А.А. Брудный // Вопросы философии. — 1986. — № 9. — С. 52-59.

22. Брунер Дж. Психология познания / Дж. Брунер. — Москва : Наука. — 1977. — С. 211-212.
23. Веккер Л. М. Психика и реальность : единая теория психических процессов / Л. М. Веккер. — Москва : Смысл, 1998. — 685 с.
24. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. — Прага, 1928. — 355 с.
25. Войтович В. М. Українська міфологія / В. М. Войтович. — К. : Либідь, 2002. — 664 с.
26. Выготский Л. С. Избранные психологические сочинения / Л. С. Выготский. — Москва : Наука, 1961. — С. 164.
27. Выготский Л. С. Собрание сочинений : в 6-ти т. Научное наследство / Л. С. Выготский; [под. ред. М. Г. Ярошевского]. — Москва : Педагогика, 1984. — Т. 6. — С. 37-59.
28. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. — К. : Наукова думка, 1981. — 279 с.
29. Гегель Г. Философия духа / Г. Гегель // Энциклопедия философских наук. — Москва, 1977. — Т. 3. — С. 117.
30. Генон Р. Символика креста / Р. Генон. — Краснодар, 1998. — 211 с.
31. Геродот. Історії в дев'яти книгах / Геродот ; пер., передмова та примітки А. О. Білецького. — К. : Наукова думка, 1993. — 571 с.
32. Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. — Москва : Наука, 1987. — 217 с.
33. Гофман Э. Представление себя другим / Э. Гофман // Современная зарубежная социальная психология. — М., 1984. — С. 188-196.
34. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция / Т. П. Григорьева. — Москва : Наука, 1979. — 366 с.
35. Гроф С. Путешествие в поисках себя / С. Гроф ; пер. с англ. — Москва : Изд-во трансперсонального центра, 1994. — 342 с.
36. Гуревич А. Ментальность / А. Гуревич // Опыт словаря нового мышления. — Москва, 1989. — С. 454-456.
37. Гусева Н. Р. Индуизм. История формирования. Культурная практика / Н. Р. Гусева. — Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1977. — 327 с.
38. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. — Прага : Вид-во Юрія Тищенка, 1994. — С. 261-262.
39. Донченко Е. А. Социентальная психика / Е. А. Донченко. — К. : Наукова думка, 1994. — 207 с.
40. Драгоманов М. П. Собрание политических сочинений / М. П. Драгоманов; под ред. Б. Кистякивского : в 2-х т. — Париж, 1905-1906.
41. Древнеиндийская философия. Начальный период : пер. с санскрита / подготовка текстов, вступит. статья и коммент. В. В. Бродова. — Москва : Мысль, 1972. — С. 191.
42. Дридзе Т. М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации : Проблемы семиосоциопсихологии / Т. М. Дридзе ; [ред. И. Т. Левыкин]. — Москва : Наука, 1984. — 267 с.
43. Дробницкий О. Г. Понятие морали : Историко-критический очерк / О. Г. Дробницкий. — Москва : Наука, 1974. — 387 с.
44. Ефимова Л. Д. Развитие представлений о глубине исторического времени у детей младшего школьного возраста : автореф. дисс. канд. психол. наук / Л. Д. Ефимова. — Ленинград, 1954. — 21 с.

45. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / упор. М. Москаленко. — К.: Дніпро, 1988. — 296 с.
46. Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР / В. В. Иванов. — Москва: Наука, 1976. — С. 55.
47. Іванівська О. П. Звичаєве право в Україні. Етнотворчий аспект / О. П. Іванівська. — К.: «ЕксОБ», 2002. — 263 с.
48. Каліна Н. Ф. Особистість у суспільстві та індивідуальність у культурі / Н. Ф. Каліна // Тези доповідей та матеріали Міжнародної наук.-практ. конференції. — Луцьк, 1994. — С. 76-78.
49. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант // Собр. соч.: в 6-ти т. — Москва, 1964. — Т. 3. — С. 595.
50. Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні / Ю. Д. Климець. — К.: Наукова думка, 1990. — 142 с.
51. Климишин І. А. Календарь и хронология / І. А. Климишин. — 2-е изд., перераб. и доп. — Москва: Наука, 1985. — 320 с.
52. Кон І. С. Проблема «Я» в психології / І. С. Кон // Психологія самосвідомості. Хрестоматія. — Самара: «БАХРАХ-М», 2000. — С. 45-97.
53. Конотопська битва 1659 року. Зб. наукових праць / Вид-во Центру східноєвропейських досліджень. — К., 1996. — 178 с.
54. Коул М. Культурно-историческая психология: Наука будущего / М. Коул. — Москва, 1997. — 431 с.
55. Коул М. Культура и мышление / М. Коул, С. Скибнер. — Москва: Прогресс, 1977. — С. 178.
56. Крисаченко В. С. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи / В. С. Крисаченко, М. Т. Степико, О. С. Власюк та ін.; [за ред. В. С. Крисаченка]. — К.: НІСД, 2004. — 648 с.
57. Крушинский Л. В. Биологические основы рассудочной деятельности / Л. В. Крушинский. — Москва, 1977. — 312 с.
58. Крымский С. Б. Эпистемология культуры / С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский, В. М. Мейзерский. — К., 1993.
59. Куєвда В. «Позанаукові» знання у системі етносоціальних уявлень / В. Куєвда // Проблеми загальної та педагогічної психології: зб. наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. — К.: 2000 — Т. 11, ч. 5. — 309 с.
60. Куєвда В. Етнопсихологічні джерела історичної пам'яті у контексті формування національної свідомості / В. Куєвда // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави: зб. наук. праць / за заг. ред. В. М. Литвина та М. М. Слюсаревського. — К.: Інф.-вид. Центр Тов-ва «Знання» України, 2001. — Вип. 3. — 344 с.
61. Куєвда В. Світотворчий міф українського етносу. У надрах генетичної пам'яті / В. Куєвда. — Арганія, 1999. — № 5. — С. 6-11.
62. Куєвда В. Т. Програма курсу «Етнопсихологія» (для спеціальності «Народознавство») / В. Т. Куєвда, Т. В. Говорун, М. А. Мацейків. — К., 1994. — 27 с.
63. Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність / О. В. Курочкін. — К.: Наукова думка, 1978. — 190 с.
64. Левицький О. Обычай помилования преступника, избранного девушкой в мужья. Страница из истории обычного права в Малороссии / О. Левицький // Киевская старина. — 1965. — № 1. — С. 89-97.
65. Левкович В. П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения / В. П. Левкович // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. — Москва: Наука, 1976. — С. 212.

66. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. — Москва : Смысл. изд. центр «Академия», 2004. — С. 98-99, С. 119.
67. Леонтьев А. Н. Проблема деятельности в психологии / А. Н. Леонтьев // Вопросы философии. — 1972. — № 2. — С. 98.
68. Ллойд де Моз. Психиистория / Ллойд де Моз. — Ростов-на-Дону : Феникс, 2000. — 512 с.
69. Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос / А. Ф. Лосев. — Москва : Мысль, 1993. — 958 с.
70. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев. — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 480 с.
71. Лук'янець В. С. Світоглядні імплікації науки / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська [та ін.]. — К. : Вид. ПАРАПАН, 2004. — 408 с.
72. Лурия А. Р. Основы нейропсихологии : учеб. пособие для студ. вузов, обуч. по направлению и спец. психологии / А. Р. Лурия. — Москва : Академия, 2003. — 381 с.
73. Маноха И. П. Человек и потенциал его бытия / И. П. Маноха. — К. : Стимул, 1995. — 256 с.
74. Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории традиции / Э. С. Маркарян // Советская этнография. — 1981. — № 2. — С. 81.
75. Мафессоли М. Околдованность мира или божественное социальное / М. Мафессоли // Социо-Логос. — М., 1991. — С. 278.
76. Махновець Л. Про автора «Слова о полку Ігоревім» / Л. Махновець. — К. : Вид-во КДУ, 1989. — 259 с.
77. Мегреладзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления / К. Р. Мегреладзе. — Тбилиси, 1973. — С. 49-51, С. 115.
78. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский // РАН; Институт мировой литературы им. А. М. Горького. — Москва : Вост. лит. РАН, 1995. — 407 с.
79. Мифология. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. — [4-е изд.]. — Москва : Большая Российская энциклопедия, 1998. — 736 с.
80. Монтень М. Э. Опыты : в 3 кн. / М. Э. Монтень ; Т. Г. Тетенькина (сост., предисл.), А. С. Бобович (пер. с фр.). — Калининград : Янтарный сказ, 1997. — Кн. 1. — 304 с.
81. Муканов М. М. К вопросу о роли объективизации в развитии мысли (к постановке проблемы). Исследование речемыслительной деятельности / М. М. Муканов. — Алма-Ата, 1974. — С. 29-41.
82. Муканов М. М. Этнопсихологическая специфика невербальных коммуникативных знаков / М. М. Муканов // Сб. «Интеллект и речь». Серия : Психология. — Алма-Ата, 1972. — Вып. 2. — С. 43-61.
83. Мchedlishvili Г. Н. К вопросу о связи внутренней речи и объективизации. / Г. Н. Мchedlishvili // Ученые записки Юго-Осетинского пединститута. Серия гуманитарных наук, ИХИНвали. — Орджоникидзе, 1969. — С. 14-24.
84. Налчаджян А. А. Этнопсихологическая самозащита и агрессия / А. А. Налчаджян. — Ереван : «Огебон», 2000. — 408 с.
85. Налчаджян К. А. Самопознание, самосознание и этническая Мы-концепция / К. А. Налчаджян // Вестник СамГУ. — 2006. — № 10/2 (50). — С. 284-290.
86. Нарочницкая Е. А. Национальный фактор в эпоху глобализации / Е. А. Нарочницкая // Процессы глобализации : экономические, социальные и культурные аспекты / РАН ИНИОН. — М., 2000. — 232 с.

87. Натадзе Р.Г. Воображение как фактор поведения / Р.Г. Натадзе. — Тбилиси, 1972. — С. 5-14.
88. Нойман Э. Происхождение и развитие сознания / Э. Нойман. — М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1998. — 462 с.
89. Панов В. Эмоции. Мифы. Разум / В. Панов. — М.: Высшая школа, 1992. — 252 с.
90. Пеньков Е. М. Социальные нормы — регуляторы поведения / Е. М. Пеньков. — Москва: Наука, 1994. — 198 с.
91. Петрук В.І. Велика Скіфія — Оукраїна / В.І. Петрук. — К.: Спалах, 2001. — 432 с.
92. Петрук В.І. Екзампай. Сакральний центр Великої Скіфії. Історико-географічний аналіз в контексті культурної спадщини України / В.І. Петрук. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2006. — 240 с.
93. Поргнов А. Н. Эволюционно-генетические аспекты психосемиотики / А. Н. Поргнов // Психосемиотика познания и общения. — Москва, 1999. — С. 37-69.
94. Потебня А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня // Синто. — 1993. — № 1. — С. 86-87.
95. ПС — Психологічний словник / за ред. члена-кор. АПН СРСР В.І. Войтка. — К.: Вища школа, 1982.
96. Психосемиотика познавательной деятельности и общения / под ред. М. В. Гамезо. — Москва: Наука, 1983. — 248 с.
97. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры / Д. С. Раевский. — Москва: Наука, 1988. — С. 67-72.
98. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы / Б. Рассел. — К.: Ника-Центр; М.: Институт общественных исследований, 2001. — 560 с.
99. Реймонд А. Моуді. Життя після життя / Реймонд А. Моуді. — К.: Український письменник, 1993. — 83 с.
100. Решетов А. М. Народы Передней Азии и их этикет / А. М. Решетов // Этикет у народов Передней Азии. — Москва: Наука, 1988. — С. 3-37.
101. Роменець В. А. Предмет і принципи історико-психологічного дослідження (принципи тлумачення текстів першоджерел) / В. А. Роменець // Психологічні проблеми навчання, виховання, активності та розвитку особистості: матеріали звітної наукової сесії Інституту психології АПН України (10-11 лютого 1994 р.). — К., 1994. — С. 4-15.
102. Руткевич А. М. Жизнь и воззрения К. Г. Юнга / А. М. Руткевич // К. Г. Юнг. Архетип и символ. — Москва: Наука, 1991. — С. 18.
103. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. — Москва: Наука, 1988. — 783 с.
104. Савчин М. В. Духовний потенціал людини: [монографія] / М. В. Савчин. — Ів.-Франківськ: Плай, 2001. — 203 с.
105. Сарингулян К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции / К. С. Сарингулян // Советская этнография. — 1981. — № 2. — С. 100-101.
106. Сегеда С. П. Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект / С. П. Сегеда. — К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2001. — 256 с.
107. Селівачов М. До специфіки українського народного мистецтва / М. Селівачов // Народне мистецтво, 1997, № 2. — С. 47.
108. Селівестрова Н. І. Педагогіка виховання і державотворення / Н. І. Селівестрова // Соціалізація особистості: збірник наукових праць. — К.: МПУ, 1999. — С. 13-23.

109. Словник української мови / ред. кол.: (голова) І. К. Білодід; уклад. В. О. Винник, В. П. Градова, І. О. Кільчевський та ін. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. IV. — С. 819.
110. Словник української мови : в 4 т. / упор. Б. Грінченко. — К. : Наукова думка, 1996. — С. 130.
111. Степанов Ю. С. Семиотика / Ю. С. Степанов. — [2-е изд., испр. и доп.]. — Москва : Академический Проект, 2001. — 78 с.
112. СУМ — Словник української мови : в 11 т. / ред. кол.: (голова) І. К. Білодід; уклад. В. О. Винник, В. П. Градова, І. О. Кільчевський та ін. — К. : Наукова думка, 1973.
113. Ткач М. Ключальний міст / М. Ткач, Н. Данилевська // Джерела української міфології. — К. : Сница, 1995. — 197 с.
114. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В. Н. Топоров // Очерки истории естественнаучных знаний в древности. — Москва : Наука, 1982. — С. 17.
115. Україна : інтелект нації на межі століть : [кол. моног.] / кер. авт. колект. В. К. Врублевський. — К., 2000. — С. 74.
116. Фердинанд де Сосюр. Курс загальної лінгвістики / Фердинанд де Сосюр ; [пер. з франц.]. — К. : Основи, 1998. — 324 с.
117. Фолл Бабакар. Гостинність — традиція, що зникає? / Фолл Бабакар // Кур'єр Юнеско. — 1990. — № 4. — С. 23-30.
118. Фром Е. Бегство от свободы. Человек для себя / Е. Фром. — М., 2001. — 670 с.
119. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете / Дж. Фрэзер ; [пер. с англ.]. — [2-е изд., испр.]. — Москва : Политиздат, 1983. — 542 с.
120. ФЭС — Философский энциклопедический словарь / ред. коллегия : Аверинцев С. С., Араб-Огли Э. А. [и др.]. — Москва : Советская энциклопедия, 1989. — С. 97, С. 757.
121. Халецкий А. М. Психологический анализ личности и творчества Шевченко / А. М. Халецкий // История психологического анализа в Украине. — Харьков : Основа, 1996. — С. 230-240.
122. Хиллиман Джеймс. Архетипическая психология / Джеймс Хиллиман ; [пер. с англ.]. — С.-Петербург : Наука, 1998. — 155 с.
123. Человек : Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения / сост. П. С. Гуревич — Москва : Политиздат, 1991. — 463 с.
124. Чепань М.-Л. А. Етнопсихологічний вимір цивілізаційного поступу / М.-Л. А. Чепань. — К. : Педагогічна думка, 2008. — 104 с.
125. Чепань М.-Л. А. Зasadничі принципи історико-психологічної реконструкції етнопсихогенезу українського народу / М.-Л. А. Чепань // Історико-психологічна реконструкція психологічної думки в етнокультурному просторі України : [монографія] / В. Т. Куєвда, В. М. Летцев, В. Ф. Литовський [та ін.]. — Кіровоград : Імекс-ЛТД, 2012. — 258 с.
126. Чернов И. А. О семиотике запретов. Труды по знаковым системам / И. А. Чернов. — Тарту, 1967. — С. 51.
127. Черных Е. Н. Проявление рационального и иррационального в археологической культуре (к постановке проблемы) / Е. Н. Черных // Советская археология. — 1982. — № 4. — С. 8-20.
128. Чмыхов М. Становление развитой системы мировоззрения у индоевропейцев и семитов / М. Чмыхов // Космос древньої України. — К., 1992. — С. 84-90.
129. Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян. — Гамільтон — Канада, 1987. — 320 с.

130. Шейко В. Глобальні проблеми земної цивілізації: минуле та сьогодення / В. Шейко // Бюлетень книжкової палати. — 2000. — № 10. — С. 26-32.
131. Шилов Ю. Доскитські цивілізації Подніпров'я / Ю. Шилов // Космос древньої України. — К., 1992. — С. 109-124.
132. Шорохова Е. В. Принципы детерминизма в психологии / Е. В. Шорохова // Методологические и теоретические проблемы психологии. — Москва : Наука, 1969. — С. 9-50.
133. Шпет Г. Г. Сочинения / Г. Г. Шпет. — Москва : Правда, 1989. — С. 514.
134. Щербаківський В. Українське мистецтво: Вибрані неопубліковані праці / В. Щербаківський; упоряд., вст. ст. В. Ульяновського; додатки П. Герчанівської, В. Ульяновського. — К. : Либідь, 1995. — 228 с.
135. Эльконин Б. Д. Роль знакового опосредования в процессе решения задач «на воображение»: дисс... канд. психол. наук / Б. Д. Эльконин. — Москва, 1982. — 150 с.
136. Эфендиев Ф. С. Этнокультура и национальное самосознание / Ф. С. Эфендиев. — Нальчик : Эль-Фа, 1999. — 329 с.
137. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. — Москва : Ренессанс, 1991. — 298 с.
138. Юнг К. Г. Душа и миф : шесть архетипов / К. Г. Юнг ; [пер. с англ.]. — К. : Порт-Рояль, 1997. — 384 с.
139. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. — М., 1993.
140. Якушин С. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия / С. Якушин // Этнографическое обозрение. — 1891. — Т. IX. — Кн. 2. — С. 1-19.
141. Янів В. Соціальні інстинкти українців / В. Янів // Визвольний шлях. — Мюнхен, 1954. — Випуск за травень. — С. 35-42; випуск за червень. — С. 36-42.
142. Янів В. Українська вдача і наш виховний ідеал / В. Янів // Педагогічні проблеми і дидактичні поради. — Мюнхен, 1969. — С. 1-17.
143. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів // Матеріали упорядкував і підготував до друку д-р Микола Шафовал. — Мюнхен, 1993. — 225 с.
144. Carnap R. Der Logische Aufbau der Welt / R. Carnap. — Berlin, 1928. — P. 72.
145. Dewey D. Logic : The theory of inquiry / D. Dewey — N.-Y., 1938. — P. 119, P. 520.
146. Rogoff B. Schooling and the development of cognitive skills / B. Rogoff // Handbook of crosskultural Psycyology. — Boston : Allyn and Bacon. — 1981. — № 4. — P. 28.

Наукове видання

**Володимир Куєвда**  
**Тетяна Ковтунович**

**ПСИХОЛОГІЧНІ РЕТРОСПЕКЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ  
ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ МОДЕЛІ**

*(українською мовою)*

Монографія

*За редакцією М.-Л.А. Чепи*

На титульній сторінці – малюнок художника  
*Геннадія Задніпряного*

Технічний редактор *О.М. Корнілов*  
Комп'ютерна верстка *В.М. Яценко*  
Редактор *О.О. Калашиник*  
Оформлення обкладинки *К.А. Бобровницька*

Підп. до друку 6.11.2013. Формат 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Папір офсетний. Друк офсетний. Ум. др. арк. 6,0.  
Замовлення № 866-13. Наклад 300 прим.

Поліграфічно-видавничий центр ТОВ «Імекс-ЛТД»  
Свідцтво про реєстрацію серія ДК № 195 від 21.09.2000.  
25006, м. Кіровоград, вул. Декабристів, 29  
тел./факс (0522) 22-79-30, 32-17-05  
E-mail: design@imex.net