



**Ми в історії
і історія в нас:
психологія
історичної
пам'яті**

**Матеріали
Четвертого круглого столу**
(з міжнародною участю)
29 жовтня 2020 р.

**Спецпроект "Психологія
становлення політичних
цінностей крізь призму
історичної пам'яті"**

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СОЦІАЛЬНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ
ЛАБОРАТОРІЯ ПСИХОЛОГІЇ МАЛИХ ГРУП І МІЖГРУПОВИХ ВІДНОСИН
АСОЦІАЦІЯ ПОЛІТИЧНИХ ПСИХОЛОГІВ УКРАЇНИ**

Четвертий круглий стіл

«Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті»

Спец-проект

**"Психологія становлення політичних цінностей крізь призму історичної
пам'яті"**

(з міжнародною участю)

29 жовтня 2020 р.

Київ

Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті : матеріали Четвертого круглого столу (з міжнародною участю). Спецпроект «Психологія становлення політичних цінностей крізь призму історичної пам'яті»; (29 жовтня 2020 р.). [Електронний ресурс] /наукова редакція О.В. Яремчук, В.М. Саєнка. – К.: ІСПП НАПН України, 2020. – 201 с.
<https://ispp.org.ua>

Відеозапис круглого столу можна переглянути за посиланнями:

Ч.1: <https://youtu.be/bo2b3ndkfF0>

Ч.2: <https://youtu.be/G3vnfY24QrM>

Ч.3: <https://youtu.be/qoZ0EfGDoqw>

ЗМІСТ

Привітання учасників круглого столу:

МАКСИМЕНКО Сергій Дмитрович, директор Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України, д. психол. н., професор, дійсний член НАПН України

ДАНИЛЮК Іван Васильович, декан факультету психології Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, д. психол. н., член-кореспондент НАПН України, професор.

НАЙДЬОНОВА Любов Антонівна, д. психол. н., член-кореспондент НАПН України, заступник директора з наукової роботи ІСПП НАПН України, член Громадської ради при Національній раді України з питань телебачення і радіомовлення

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна (керівник круглого столу), д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп і міжгрупових відносин Інституту соціальної та політичної психології НАПН України

Розділ 1: Соціально-психологічні механізми творення політичних цінностей на основі історичної пам'яті

КАРПЕНКО Зіновія Степанівна, д. психол. н., професор кафедри психології розвитку ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Архетипні джерела феномену небесної сотні

ЛОЗОВА Ольга Миколаївна, д. психол. н., професор, завідувачка кафедри практичної психології Інститут людини Київського університету імені Бориса Грінченка

Особистісний міф викладача як умова та механізм формування історичної пам'яті студентів

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна, д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

Творення спільного образу майбутнього у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті.

ГУБЕНКО ОЛЕКСАНДР ВОЛОДИМИРОВИЧ, д. психол. н., доцент,
ст.наук.співр.лабораторії методології психології Інституту психології ім. Г. С.
Костюка НАПН України.

**Особливості соціально-психологічних циклів в українській історії з точки зору
етнодержавної творчості.**

**Розділ 2: Міфотворчість як механізм творення спільного образу позитивного
майбутнього нації**

ШИЛОВ Юрій Олексійович, к. істор. н., професор, вільний дослідник
*Спадкоємність державницької традиції Аратти в творенні образу
майбутнього України*

ДІДУХ Микола Леонтійович, віце-президент Товариства психологів України, д.
психол. н., професор кафедри психології Миколаївського національного
університету.

*Міфотворчість майбутнього через базові архетипи люду України.
Інструмент реалізації*

ОСМАНОВА Аліме Маметівна, к. психол. н., завідувач кафедри психології
Відкритого міжнародного університету розвитку людини Україна.

*Психологія системоутворюючих елементів картини світу в міфологічних
уявленнях кримських татар*

**Розділ 3:Трипільська, скіфська та протослов'янська цивілізації як ціннісно-
сміслові підґрунтя створення образу майбутнього України.**

ШИЛОВ Юрій Олексійович, к. істор. н., професор, вільний дослідник
Шаманізм прародины ариев
в археологических памятниках VII–III тыс. до н. э.

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна, д. психол. н., доцент, провідний науковий
співробітник лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП
НАПН України

*Етнокультурна міфотворчість, як основа творення образу позитивного
спільного майбутнього в українських реаліях.*

ЗАВАЛІЙ Олександр Іванович, здобувач відділу філософії та історії релігії
Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
*Спадщина Трипільської цивілізації: можливості та перспективи для
релігійного майбутнього України*

Розділ 4: Політика і цінності в процесі формування соціально-історичної пам'яті в сучасній Україні і Європі

МАРДОСА Йонас, професор, доктор гуманитарних наук (Литва, г. Вильнюс)
Колхоз и колхозники: юмор в нарративах про начальный период колхозного строя в Литве

ШУСТЬ Василь Володимирович, к. пед. н., доцент, доцент загальноуниверзівської кафедри фізичного виховання, спорту і здоров'я людини Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського
Зміна ціннісно - смислових основ в контексті формування національної ідентичності

ФІНЬКО Антон Євгенович, к. філос. н., науковий співробітник відділу філософії Інституту філософії і Г.С.Сковороди НАН України
Історична пам'ять і колоніальний синдром

ГАРДАШУК Татьяна, док. філос. н., науковий співробітник відділу філософії Інституту філософії і Г.С.Сковороди НАН України
Екологічний колоніалізм: історична пам'ять і сьогодення України

Розділ 5: Політична культура історичної пам'яті як чинник трансформації українського суспільства

ВАСЮТИНСЬКИЙ Вадим Олександрович, д. психол. н., професор, президент Асоціації політичних психологів України, г. н. с. лабораторії психології мас і спільнот Інституту соціальної та політичної психології НАПН України
Зовнішні етнічні чинники типів української політичної ментальності

ЛИТВИН-КІНДРАТЮК Світлана Данилівна, к. психол. н., доцент, доцент кафедри соціальної психології та психології розвитку ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.
Модний вінтаж та ретро-стиль як засоби стабілізаційної комеморації в контексті екологічної кризи

ДОВГАНЬ Наталія Олександрівна, к. психол. н., старший науковий співробітник лабораторії політико-правових відносин ІСПП НАПН України
Соціально-психологічний простір поколінь: поле культури

КОРОБАНОВА Ольга Леонідівна, наук. співроб. лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України
Групові феномени і групова суб'єктність в контексті історичної пам'яті

ГУНДЕРТАЙЛО Юлія Данилівна, молодший науковий співробітник лабораторії соціальної психології особистості ІСПП НАПН України

Соціально-психологічний супровід ВПО: формування місцевої ідентичності

Розділ 6: Взаємозв'язок тоталітарних ідеологій та колективної психотравми

ГОРНОСТАЙ Павло Петрович, д. психол. н., професор, головний науковий співробітник лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

Тоталітарні ідеології як підґрунтя історичних травм

БЕВЗ Тетяна Анатоліївна, д. іст. н., професор, гол. наук. співроб., г. н. с. відділу соціально-політичної історії Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України

Регіональні політичні еліти Сумщини у процесі формування історичної пам'яті регіону (на прикладі процесів декомунізації)

ЧОРНА Лідія Георгіївна, к. психол. н., ст. наук. співроб., в. о. завідувача лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

Історичні та політичні міфи: вірити чи не вірити?

ЧАПЛІНСЬКА Юлія Сергіївна, к. психол. н., старший науковий співробітник, докторант лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

Соціальні боти як особливість сучасної політичної комунікації

ПЛЕТКА Ольга Тарасівна, наук. співроб. лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

Символи досвіду долання складних соціальних ситуацій як ресурс поколінь

КОРОБАНОВА Ольга Леонідівна, наук. співроб. лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

Феномени групової взаємодії у контексті історичної пам'яті

Заключне слово:

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна (керівник круглого столу), д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп і міжгрупових відносин Інституту соціальної та політичної психології НАПН України

ПРИВІТАННЯ УЧАСНИКІВ КРУГЛОГО СТОЛУ

МАКСИМЕНКО Сергій Дмитрович, директор Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України, д. психол. н., професор, дійсний член НАПН України:

– Радий спілкуватися з вашим науковим колективом, я його шаную і шаную психолого-історичні дослідження, що ведуться у вас. Як казав Максим Рильський, хто не знає свого минулого, той не вартий майбутнього. Вважаю, що проблематика Круглого столу є актуальною і доцільною.

Безумовно, підґрунтям наукових досліджень в галузі історичної психології є методологія – застосування загальних принципів пізнання до теорії, до практики, до творчості. Що стосується мого бачення проблеми, то думаю, існує тісний зв'язок особистості з діяльністю. Слово, перетворене в дію, виступає фрагментом діяльності. Потрібно знайти вододіл. Щодо цього можуть бути такі тези.

Теза перша. Діяльність особистості трансформує її внутрішні якості і властивості завдяки певним психологічним механізмам. Тобто наміри, мотиви, діяльнісне опосередкування впливають на погляди особистості, її світогляд.

Друга теза. Властивості особистості, її здібності, інтелект, зокрема емоційний, воля, типологічні особливості, вищі психічні функції забезпечують розгортання діяльності та досягнення результатів.

Отже, балансування взаємопереходів, зв'язаність у єдиний органічний вузол – це і є система "особистість – діяльність".

Звідси виводиться вся палітра когнітивних і поведінкових процесів, звідси "проростають" компетенції. Але самі по собі отримані знання розуму не додають, не можна шляхом надання інформації навчити розуму. Річ у тім, що його треба розвивати у процесі виховання, разом з ціннісно-смісловою сферою особистості.

Вже час поставити крапку в "ідеологічній доктрині виховання"!

Не можна притлумлювати ціннісними судженнями прояви активності. Практика "креативного спокою" дає можливість відкрити дитині двері до свого творчого потенціалу, до геніальності.

По суті, виховання – це прояв співтворчості вихователя і вихованця. Цей принцип – креативний спокій – дає проявитися системності у внутрішньому світі особистості. Особистість створюється, вона є витвір! І цей особливий витвір усе життя перебуває в становленні. Продовжує створювати себе. Самоіснує.

І в цьому сенсі, особистість є власним автором. Але справжнє диво в тому, що особистість є не лише автором себе, як твору, вона потенційно і актуально є співавтором іншої, нової особистості – дитини. Цей унікальний прояв співтворчості починається з любові!

Ці тези – внесок педагогічної і генетичної психології у теоретико-методологічне підґрунтя історичної психології.

Бажаю успіху і зеленої дороги цьому перспективному напрямку, який своєю міждисциплінарністю, відкритістю до співпраці з дослідниками як гуманітарних, так і природничих галузей задає вектор сучасної психологічної науки.

Дякую Миколі Миколайовичу Слюсаревському, Любові Антонівні Найдьоновій – керівництву вашого Інституту, і особливо вдячний Оксані Василівні Яремчук за творчий підхід до розвитку традицій історичної психології в нашій країні. Підтримую українську наукову школу історичної психології і бажаю їй процвітання, виходу в європейський і світовий простір.

ДАНИЛЮК Іван Васильович, декан факультету психології Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, д. психол. н., член-кореспондент НАПН України, професор.

dank07@ukr.net

Вітаю всіх учасників та організаторів цього, вже четвертого поспіль круглого столу!

Проблематика історичної психології є місцем співпраці дослідників кількох психологічних галузей, насамперед історії психології та загальної психології, також соціальної, політичної й особливо – етнічної психології.

Консолідація різних за ментальністю культурно-релігійних та регіональних спільнот в Україні є тим викликом, на який можна відповісти лише об'єднавши зусилля. Чи може бути основою консолідаційних процесів історична пам'ять, зважаючи на те, що вона почасти конфліктна?

Чи все ж ефективніше буде опертися на спільний позитивний образ майбутнього України, який створюватимемо на основі етнокультурних надбань представників української політичної нації?

Ці важливі питання на порядку денному історичної та етнічної психології. Йдеться про розробку соціогуманітарних технологій, основою яких є культура, мистецтво, цінності і смисли, традиції етнокультурних спільнот. Саме історична пам'ять зберігає всі ці важливі ідентитети.

Разом з тим, її невід'ємною властивістю є емоційна забарвленість, тісний зв'язок з такими феноменами, як патріотизм, національна гідність. В ній помітно присутнє ціннісно-сміслові маркування суспільних подій, і саме в цій царині потужно проявляються національні почуття, усвідомлюється власна ідентичність.

Національні почуття, підкреслимо, є категорією історичною. Вони тісно пов'язані з політичними цінностями певної спільноти, є відповіддю на достеменні запитання: "Хто ми?", "Чого прагнемо?" і "Як досягти своєї мети у співпраці з іншими в світі, що глобалізується?".

В цій доброзичливій атмосфері, що створюється науковцями вашого Інституту на щорічних Круглих столах, хочеться побажати подальшого розвитку

діалогу між підходами історичної, етнічної та політичної психології до вирішення важливих завдань розвою української політичної нації.

Дякую за відкритість і творчу співпрацю, що наснажує представників наукових шкіл І. Г. Білявського та В. А. Роменця на нові дослідницькі проекти і впровадження їх результатів у соціально-політичну практику.

НАЙДЬОНОВА Любов Антонівна, д. психол. н., член-кореспондент НАПН України, заступник директора з наукової роботи ІСПП НАПН України, член Громадської ради при Національній раді України з питань телебачення і радіомовлення
mediasicolo@gmail.com

– Вітаю, колеги! Хочу також привітати від керівництва Інституту соціальної та політичної психології НАПН України всіх учасників цього круглого столу. Заходу непересічного, який вже вчетверте проводиться і який присвячений одній із найфундаментальніших проблем в нашій галузі – проблемі тяглості, історичного часу, історичних перспектив і нашого місця в них. Думаю, що цей майданчик дійсно багатогалузевий. Хочу подякувати Оксані Василівні Яремчук за те, що вона є постійним організатором і дійсно створює своїми зусиллями цей майданчик, запрошуючи сюди таких цікавих спікерів з різних галузей. Нам, психологам, це надзвичайно корисно – розширювати можливості нашої розмови, залучаючи поняття з сфер знання. Адже сьогодні вся соціальна наука загалом розвивається у міжгалузевому просторі.

У своєму виступі хотіла б поділитися міркуваннями, які перспективи розгляду історичної пам'яті існують з медіапсихологічної точки зору. Причому свої міркування вибудовую як певну боротьбу двох дискурсів щодо історичної пам'яті: перший – дискурс ідентичності, в межах якого маємо пам'ятати наші трагедії, інакше забуваємо, хто ми є, і другий дискурс – що це дуже боляче, травмує нас, позбавляє спокою, і це насправді травма, з якою щось потрібно робити – можливо, не згадувати, й це теж один із способів – забуття.

Нещодавно в межах медіаосвітнього процесу стикнулася з дуже цікавим кейсом (ми його навіть обговорювали, у тому числі в мережевому просторі), коли залучаючи сучасні інформаційні технології, можна зайти на меморіал – на сьогоднішній день маємо достатньо багато меморіалів, у т. ч. міжнародних, пов'язаних з Голокостом, Другою світовою війною, Голодомором. На уроці зі старшокласниками пропонувалося зайти на ці ресурси і знайти там загиблих людей, які мають ваше прізвище (а якщо ваше прізвище рідкісне й не знаходиться, то можна взяти прізвища мами, родичів, тобто прізвище, пов'язане із безпосереднім родинним оточенням). Суть завдання полягала в тому, щоб подивитися, в які саме роки загинули ці люди з цим прізвищем (в аудиторії дуже малий відсоток осіб, які не знаходять своє прізвище), потім

вибудовується візуалізація, в які роки скільки загинуло, і проводиться аналіз цього історичного процесу.

В принципі, з психологічної точки зору тут є два аспекти. Перший – втручання історії, дещо штучне, в дуже особистісний життєвий простір дитини. Адже говоримо саме про виховання дітей. Я продовжу ту лінію, яку в своєму вітальному слові розпочав Сергій Дмитрович Максименко, коли говорив про те, що не можна через передачу інформації (знань) навчити розуму. Це можна робити тільки в спільній практиці, спільній творчості. І от цей кейс якраз про спільну творчість. Тому що діти разом з учителем спільно створюють і наближають до себе історію, вона втручається в їхній безпосередній простір, вони починають інакше відчувати цю трагедію. Бо вона не просто десь в цифрах представлена, а представлена у вигляді того, що дуже близько до них – їхнього прізвища. І от розгортається дискусія, чи насправді це не травматична справа? Наскільки ми маємо право пропонувати такі втручання, коли історію наближаємо до себе і включаємо в емоційні процеси, які посилюються за допомогою медіа.

Історична пам'ять у нас присутня і реалізується у меморіальних практиках в кількох складових. Це насамперед освітня складова, тому що навчаючи, ми презентуємо (репрезентуємо) історичну пам'ять. Також це те, що людство запам'ятало як знання, і зокрема те, що стосується нашої країни і власне ідентичності. Й управлінські практики, які забезпечують підтримання, догляд, продовження матеріальних меморіальних об'єктів і практик (їх теж організують). І це мистецько-медійна складова, тобто мистецтво як основа, але на сьогоднішній день, особливо в ситуації локдауна, це дедалі більше медіатизоване мистецтво.

Фактично медіа, особливо аудіовізуальні, набувають для історичної пам'яті дедалі більшого значення. Навіть одна фотографія може дуже суттєво вплинути на громадську думку, якщо вона помножена в медійному просторі.

Запропонувала цей кейс для ілюстрації (можливо, й надто спрощеної), що у нас весь час у боротьбу вступають два дискурси.

Один дискурс – як же ми маємо захистити дітей від травми, і нащо нам взагалі про це згадувати? Тому що діти плачуть, дітям боляче, вони переживають сильні емоції, і на них це травматично впливає (ця історія, наша трагедія).

З іншого боку – дискурс ідентичності, який каже, що якщо ми непоінформовані, якщо ми не знаємо про нашу історію, то ми вже зовсім і не ми, тобто втрачаємо зв'язок з колективною сутністю, яка неперервна і є більшою, ніж наше індивідуальне життя, і в часі, і в просторі.

На мою думку, виходом із цієї ситуації, принаймні для освіти, є запровадження чіткого розуміння двох понять.

Перше поняття – "найкращий інтерес дитини", яке на сьогоднішній день у нас в освіті дещо недопрацьоване, тобто нас коливає між тим, щоб дитині дати волю й підтримувати усілякі її порухи й спонтанності. В українській мові

"воля" – це, з одного боку, оця свобода, а з іншого – маємо забезпечити розвиток волі у дитини, щоб вона могла саморегулюватися, мобілізуватися для досягнення тощо. Найкращий інтерес дитини – це якраз той баланс, який дає відповідь, як має бути, і це дуже динамічне поняття.

Друге поняття, яке би пропонувала як варіант відповіді у цій динаміці (радіше, ніж боротьбі) дискурсів – це поняття "інформаційна екологічність". Тобто ми не маємо дозволяти робити з дітей засіб для продовження історичної пам'яті. Маємо забезпечувати для дітей середовище, коли вони можуть звернутися до історичної пам'яті (особливо маю на увазі трагедії), але коли забезпечуємо цей доступ, маємо враховувати, чи надали ми ресурси дитині, достатні для того, щоб вона *пережила* разом з нами це. І звичайно, якщо ми самі це не переживаємо, то тоді ми проводимо меморіальні заходи "для галочки". А цінністю є саме співпереживання, саме спільна емоція, поділена між дорослим і дитиною, яка насправді й створює можливості для продовження ідентичності й опрацювання історичної травми. Ми не є унікальними в цьому сенсі, наша унікальність така ж, як і унікальність наших сусідів і будь-якої країни. На жаль, такою є історія людства, що трагедії у минулому були.

На цьому закінчую. Отже, два поняття, які мають домінувати в дискурсі, оскільки вони дають можливість збалансувати цей дискурс: "найкращий інтерес дитини" і "інформаційна екологічність". Дякую за увагу!

Коментар керівника круглого столу – **Яремчук Оксани Василівни**:

– Це насправді проблематика, яка мене дуже цікавить як науковця – як знайти потрібну форму, в якій можемо долучити підростаючі покоління до нашого історичного досвіду і як, з іншого боку, не зробити юнаків і дівчат, скажімо так, носіями колективної тіні, що лягла на наш історичний досвід. Як через творчість, через саморозвиток, через індивідуальну авторську міфотворчість зреалізувати інноваційний внесок в культурну традицію? Думаю, про це є сенс дискутувати і досліджувати це. Закликаю усіх присутніх подумати над цим моментом, тому що образом майбутнього ми, скажімо так, окреслюємо певне коло, в якому буде гартуватися це майбутнє, майбутнє наших дітей, наступних поколінь.

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна (керівник круглого столу), д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп і міжгрупових відносин Інституту соціальної та політичної психології НАПН України

yar.oxana@gmail.com

– Рада вітати всіх учасників круглого столу "Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті"! Цього року наш круглий стіл присвячений проблематиці психології становлення політичних цінностей крізь призму історичної пам'яті. Це спецпроект, який у співдружності реалізують Інститут соціальної та політичної психології Національної академії педагогічних наук України та Асоціація політичних психологів України, а безпосередньо проводить лабораторія психології малих груп та міжгрупових відносин Інституту.

Наше завдання на сьогодні полягає в тому, щоб в змішаному офлайн-онлайн режимі розглянути десять напрямів, які були заявлені, враховуючи інтереси різних лабораторій і дослідників. Це соціально-психологічні механізми творення політичних цінностей на основі історичної пам'яті; міфотворчість як механізм творення спільного образу позитивного майбутнього нації; роль колективного суб'єкта у створенні консолідуючого національного міфу; трипільська, скіфська та протослов'янська цивілізації як ціннісно-сміслові підґрунтя створення образу майбутнього України; проблеми і протиріччя державної політики пам'яті та цінностей масової історичної свідомості в сучасній Україні; політика та цінності в процесі формування соціально-історичної пам'яті в сучасній Україні і Європі; політична культура історичної пам'яті як чинник трансформації українського суспільства; міжгрупова взаємодія: фрактальний і голографічний ефекти творення образу майбутнього групи в складних соціальних ситуаціях; взаємозв'язок тоталітарних ідеологій та колективної психотравми; проблематика історичної пам'яті в медіапросторі: медіавиробництво і медіаосвіта.

Тобто розглянемо досить широке коло питань, які стосуються того, як саме реалізуємо ми власні політичні цінності в сучасній складній соціально-політичній ситуації, і, разом з тим, як ми при самовизначенні спираємося на історичну пам'ять, історичну психологію, на історичний досвід, і наскільки ми готові до інтеграції цього досвіду в наше теперішнє, виносячи певні уроки, і як ми можемо провести (задати) вектор в майбутнє, як сьогоднішня ситуація і ситуація, що складалася впродовж всього історичного досвіду України, Європи, може нам допомогти в прогнозуванні позитивного образу майбутнього України в контексті глобалізації, інтеграції в ширші сфери європейського і загальносвітового простору.

Відзначу, що колеги з Інституту психології імені Г. С. Костюка є нашими постійними партнерами у вивченні історичної пам'яті, історичної психології. Хочу звернути увагу присутніх на портрет – це відомий вчений етнопсихолог,

історичний психолог Володимир Терентійович Куєвда. 26 січня 2021 року буде десята річниця з того моменту, як він пішов у кращі світи, але ця людина залишила по собі дуже важливу тенденцію вивчення історичної пам'яті в контексті її проявів у безпосередніх ритуалах, обрядах, традиціях, які живуть в нашому народі, сформував школу історичної психології в Інституті психології імені Г. С. Костюка. Тут присутні його співробітники й учні, вони будуть долучатися до нашого дискурсу.

Є задум, який сподіваємося реалізувати за вашої, колеги, участі й сприяння. Ми ініціюємо створення всеукраїнського громадського об'єднання, яке вирішили назвати спілкою, спілкою науковців. Чому саме спілка? Тому що дуже важливий аспект спільного вчинку, який будуть готові вчиняти люди, що увійдуть до цієї організації – Спілки науковців у галузі історичної психології. Підкреслюємо значення міждисциплінарності: це і культурологи, і історики, і філософи, і політологи. З історії зокрема важливий такий напрямок як археологія, який нам дає можливість "вчування" в ті епохи, які давно минули.

Тут присутні представники напряму історії й археології. Це відомий вчений Юрій Олексійович Шилов, професор, академік. Хочу сказати, що цей напрям насправді не досить до сих пір інтегрований у дослідження психологів, культурологів, філологів, тому що була межа між різними науками, і якраз одна з основних пропонованих до вашої уваги наших місій творення громадської спілки – це зробити ці межі більш гнучкими, але не зливати воєдино, а щоб у нас постійно залишалася можливість мультипарадигмальності. Є навіть новітній термін – "трансдисциплінарність". Тобто не просто дві чи три науки між собою співпрацюють, зі своїми парадигмами, поняттями, методами, а взагалі кілька наук, піднімаючись на більш високий рівень методологічного узагальнення, єднаються у цьому полі дослідження. Це цікавий підхід, і я вважаю, що ми можемо це зробити, тому що є майбутні (я так вважаю!) осередки цього всеукраїнського громадського об'єднання в кількох регіонах України.

Це, звісно, одеська школа історичної психології, з якої я сама вийшла, – школа Білявського Іллі Григоровича. Це школа Володимира Андрійовича Роменця, яка більшою мірою укорінена в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Це й західноукраїнські наші колеги, що займається цією проблематикою в Івано-Франківську, у Львові, у Луцьку. З'являється ініціатива й з Херсонського національного університету – це професор Олена Євгенівна Блінова, також і її аспіранти проявляють зацікавленість проблематиці історичної пам'яті.

Загалом, мета полягає в тому, щоб об'єднати зусилля провідних фахівців в галузі історичної психології для того, щоб інтегрувати досягнення історичної психології України в ширші глобальні контексти на благо всього суспільства. Щоб створити можливість упровадження в практику тих досягнень, які вже є і ще будуть в галузі історичної психології, з метою консолідації нашого

багатоетнічного українського суспільства, інтеграції його в європейський простір і в світовий.

Україна має межове положення між Заходом і Сходом, між різними цивілізаціями, віруваннями і конфесіями, й тому, вважаю, може запропонувати певний синтетичний і разом з тим синергетичний образ спільного майбутнього як дороговказ для інших спільнот, європейських і світових. Адже у нас унікальні розташування, історичний досвід, тяглість і давність традиції, вкоріненість в цій землі. І разом з тим присутній розвиток цієї традиції, тобто інновації, цікаві культурно-історичні наші звичаї. У нашій творчій майстерні, яку сьогодні заплановано після перерви, якраз будемо робити спробу на основі артефактів давньої цивілізації (міфологем, ідеологем, символів, смислів) сконструювати у групі спільну візію позитивного майбутнього і подивитися, як через індивідуальну авторську міфотворчість, через власне бачення, ми можемо підійти до створення національного міфу, національної ідеї. Маю надію на впровадження напрацювань творчої майстерні в соціально-психологічних технологіях державотворення, які можуть бути взяті до уваги політичними елітами.

РОЗДІЛ 1: СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ МЕХАНІЗМИ ТВОРЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ НА ОСНОВІ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

КАРПЕНКО Зіновія Степанівна, д. психол. н., професор кафедри психології розвитку ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

karpenkozs@ukr.net

АРХЕТИПНІ ДЖЕРЕЛА ФЕНОМЕНУ НЕБЕСНОЇ СОТНІ

Дослідники української етнічної психології (ментальності, характеру, культури тощо) переважно відзначають домінування рис і патернів поведінки, пов'язаних із жіночим первнем «колективної душі». Практично всі вони сходяться на тезі жіночності «української душі», провідній фемінній домініанті як глибинного смислоутворювального чинника життєвих поривів і вчинків українця. Мати-Берегиня дарує й охороняє життя своїх дітей. Чи не тому морфема «кр» є в самоназві нашої держави: Україна – від «прикрити», «вкрити», «закрити» і навіть «край» (мала батьківщина) як захищена земля, територія? Мати-українка виховує своїх дітей, себто укриває від небезпеки, загрози збоку. Україна – це життя вдома, серед своїх, в теплом крузі інтимної (кр-овної) порідненості. Коли чиясь поведінка виявляється негідною, його ви-кривають, тобто витискають за обмежувальне коло (за край) душевної співпричетності. Звідси і красти (нести в край, додому) як прояв відносності моральних норм, коли ситуація стає небезпечною для виживання роду. Українцям як жіночному, екзекутивному соціуму притаманні відчуття незахищеності, апатичності, сугестивності; наївність, внутрішня конфліктність, перевага цінності споживання над цінністю творчості, потреба в зовнішніх прикрасах, конформізм, терплячість, самоізоляція [1, с. 32].

Перебуваючи буквально на водорозділі (по Дніпру) західної та східної цивілізацій, жіноча екзекутивна матриця, щоб пом'якшити або попередити зовнішній удар, цивілізаційне зіткнення, мусила виявляти здатність до моральнісної мімікрії (прислужництво, пособництво, запродакство, догідливість), тобто демонструвати здатність жінки-повії, вимушеної грати за правилами сильних маскулінних суспільств, організованих за принципами самоствердження, розповсюдження своєї влади і поневолення інших народів. Видається, що українському етносові потрібна сувора моральна рефлексія (люстрація) і самокритика без блюзнірського самоприниження і почуття меншовартості як наслідку вимушеного проміскуїтету (в зовнішній політиці – багатовекторності). З іншого боку, факти внутрішньополітичного перелюбу, економічного «кидання», передвиборних популістичних заяв, розгнзудана корупція чиновників і наділених хоч якимись повноваженнями «маленьких українців» свідчать про фрактальну подрібненість і голономну «запакованість» цієї наскрізної, архетипної української вади – зрадництва як глибоко

інтродюкованого поведінкового патерну, що запускається оцінними еталонами «свій – чужий», «кровний – кривдний», «красний – покруч».

Недивно, що, навантажений комплексом екзекутивності, український етнос періодично втрапляє у пастку віктимності, в яку його заганяє його архетип Жінки-покритки. Класичні сюжети Шевченкових поем тому приклад. Покритка – довірлива чуттєва жінка, будучи покритою чужоземним спокусником / гвалтівником (архетипне значення – обезглавлена (див. докладно [2]), поневіряється світами (з малям чи без нього), бо немає їй місця у краї. Покрита – значить, безголова, дурна, пройда, отже, мусить покинути країну, гарантовано наражаючись на чергові небезпеки аналогічного стибу. В долі сучасних українських заробітчаник оживають предковічні архетипні сюжети. Дочірній образ Покритки – це символічна фігура жертвоприношення Матері-Берегині для пожадливого задоволення зайди, що загрожує пасторальній ідилії українського хутора.

З акцентування основних рис віктимно-приспосовницької жіночої архетипіки в структурі національного характеру українців впливає факт применшення ролі чоловічого начала в колективному несвідомому народу, що може як узгоджуватися з історичною правдою, так і свідчити про недооцінку чоловічих архетипів Батька, Героя, Мудрого Старця в автентичній міфотворчості українського етносу як політичної нації.

Вражаючим символом незламної маскулінної волі до самостійного панування / господарювання «на своїй Богом даній землі» виступають зокрема глоричні мотиви в поетичній творчості Т. Г. Шевченка.

Насамперед констатуємо, що наскрізною націєтворчою інтенцією в поезії Великого Кобзаря виступає пошукування слави (глоричний мотив), а суб'єктом «глоричної діяльності» – українське (часто – запорозьке) козацтво.

Зауважмо, глорична інтенція є питомо «чоловічою справою», художня реабілітація якої в масовій свідомості й історичній пам'яті українців має надзвичайне подвижницьке значення, оскільки реанімує архетип національного Героя як рішучого, пасіонарного поборника «Слави України» – її виняткового місця і місії на мапі світу в універсумі світових культур. Без сумніву, активна, вольова, інструментальна, маскулінна інтенція врівноважує пасивну, оберігальну, комунікативно-екзекутивну, фемінну інтенцію, створює потужне інформаційно-енергетичне поле подолання-захисту, необхідне для утвердження й виживання будь-якої нації.

Інспірований інфернальним хронічним ціннісним конфліктом пригнобленої спільноти народний бунт – не найкращий вихід для постмодерного суспільства. Проте він і досі можливий як форма агресивного самозахисту як від зовнішньої, так і від внутрішньої окупації. Відрив владної олігархічної номенклатури від матеріальних потреб і культурних запитів громадян тепер уже самостійної й незалежної України актуалізує тему національного Героя – визнаного, авторитетного, компетентного Лідера, психодуховна конституція якого перебуває в чутливому резонансі з насущними потребами й

устремліннями української нації, державницький досвід якої сповнений трагічних помилок, болісних розчарувань і попри все – святої віри на краще майбутнє [3].

Змальований Т. Г. Шевченком образ народного ватажка, захисника прав пригноблених, бунтаря проти різних форм визиску є, по суті, художньою реконструкцією архетипу Героя – Сина, що повстає проти волі Батька, який, побоюючись суперництва і втрати контролю над природним плином життя, встановлює задушливі обмеження для волевиявлення свого нащадка. Аналізуючи найвідоміші в культурній спадщині людства міфи, О. Ранк доводить, на противагу З. Фройдю, що саме мотив боротьби за владу і контроль над ресурсами, а не підсвідоме сексуальне суперництво сина з батьком є справжньою причиною синівського повстання, імпліцитною метою якого є символічне вбивство архетипної фігури Батька (див. [4, с. 639]).

Феномен героїв Небесної сотні – яскравий приклад боротьби волелюбних синів українського народу проти духовно неспроможної фігури Батька нації (Президента Януковича, баті, як часто його називав донецький електорат), що зазнав психологічної інфляції, морального знецінення в очах «сім'ї» (громадян України), а особливо спадкоємців – молодих пасіонаріїв, які у своїй непримиренності доходили до крайньої самопожертви, віддаючи життя за демократичні ідеали та право жити в Європейській Україні.

В Україні, на Майдані, ми в реальному часі були учасниками і свідками національного міфотворення – не просто як зародження національної ідеї (мрії), а як її відстоювання, принесення кривавої жертви Ідеальному (досконало-божественному) Батькові – справедливому Судді та невичерпному джерелу життєвої Мудрості. Це означає, що подвиг Небесної сотні (символічно, що її склали виключно чоловіки) телеологічно присвячувався, приносився в дар «Ідеальному Президентові» чи «Ідеальному Урядові», які приведуть народ до омріяних цивілізаційних стандартів. Через скинення ненависного тирана у спосіб самопожертви найкращі сини України розчистили простір для утвердження нової влади, яка мала би втілювати архетип Мудрого Старця.

Прикметно, що знаковою піснею Євромайдану стала старовинна українська (лемківська) народна пісня «Пливе кача по Тисині...». Пісня стала реквієм-прощанням за загиблими героями Революції гідності. Поетика твору надзвичайно архаїчна, себто архетипічна. Зокрема, образ смерті (чи переходу в потойбіччя) як птиці-качки, що перетинає водне плесо, існує в різних модифікаціях у кельтських та угро-фінських епічних творах (у тому числі і «Калевалі»). Образний мотив спускання по воді (на щиті, у скрині, коробці та ін.) символізує перехід у якісно інший вимір через смерть-прощання з віджилою «земною» формою в «небесну», ідеальну, психодуховну форму, спрямовану на конструювання життєздатного державотворчого міфу-нарративу.

Звернімо увагу на глибокий символізм прощального діалогу Матері з Сином. Останній свідомий своєї жертви і просить не дорікати йому (за здобування слави-волі). Наскільки болісним є розривання симбіотичного зв'язку з Матір'ю (земним життям) видно з розпачливо-дитячого звернення: «Ци не жаль ти, мамко, буде?» Мати у відповідь надає підтримку, на яку тільки спроможна у цій безповоротній ситуації: «Як же мені, синку, не жаль? Ти на моїм серці лежав». У контексті попередніх міркувань про маргінальний геополітичний статус України, котра перебуває в орбіті впливу архетипу Матері-покритки, самопожертва Сина (Героя) означає ще й реабілітацію матері через відмову від її сумнівної моральної вартості способів задобрення тиранічного Диктатора, Завойовника-гвалтівника, Окупанта тощо. Матір віднині має займатися плеканням життя, а не брати на себе неприродну для її призначення функцію підміни чоловіка в утвердженні родоводу (держави як суб'єкта власної культури та історії). Відновлення глибинно-психологічного й онтологічно-підставового статусу-кво в українській етнопсихології вже зараз призводить до специфікації та гармонізації маскулінно-фемінінних ролей у функціонуванні цілісного суспільного організму сучасної України, що в досяжній часовій перспективі обернеться постанням повноцінного суб'єкта міжнародної політики, права та, вірогідно, впливового чинника оновлення світового порядку.

Література

1. Боднар М. Б. Етнопсихологічні особливості самоактуалізації студентської молоді : монографія. Кременець, 2007. 196 с.
2. Зайцева-Пушкаш И. А. Юнгианский взгляд на некоторые этносоциопсихологические и этнопсихиатрические явления в Украине. *Очерки этнической психиатрии* / под. ред. проф. В. П. Самохвалова. Симферополь, 2007. С. 203–237.
3. Карпенко З. С. Аксіопсихологічна реконструкція національно-визвольної боротьби у поетичній творчості Тараса Шевченка. *Тарас Шевченко і сучасна національна освіта* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Тернопіль, 5–6 березня 2014 р.). *Психологія і суспільство*. Спецвипуск. 2014. С. 136–137.
4. Карпенко З. Феномен Небесної Сотні в контексті міфу про народження національного героя. *Український Євромайдан. Прикарпатський вимір* / за ред. М. Кугутяка. Івано-Франківськ, 2016. С. 634–640.

ЛОЗОВА Ольга Миколаївна, д. психол. н., професор, завідувачка кафедри практичної психології Інститут людини Київського університету імені Бориса Грінченка

Lozovolga@gmail.com

Особистісний міф викладача як умова та механізм формування історичної пам'яті студентів

Загальновідомо, що бути успішним в будь-якої професії означає вивчити як зміст професії, так і історії успіху людей, що в ній практикують. Тому проблема формування професійної культури студентів ЗВО неминуче включає в себе ознайомлення останніх з професійним та особистісним міфом видних професіоналів. Не дарма міф у дослідженнях Г. Спенсера виступає організуючим початком соціальних відносин і громадських зв'язків.

Професійний особистісний міф – це культурний спосіб організації психологічного суб'єктивного досвіду людини в контексті її професійного розвитку. Ядром професійного особистісного міфу є уявлення суб'єкта про себе, про свою професійну перспективу: образ себе як професіонала – Я-професіонал, «моє професійне майбутнє» (Кузнецова, 2003).

Предметом особистісного міфу, що чинить вплив на історичну пам'ять, є феномен життя в цілому, його історична компонента і сама людина в історії, історія науки, зокрема, історія наукових шкіл, напрямків і течій. Засобами репрезентації особистісного міфу виступають різноманітні символічні системи, будь то ритуали, традиції, мистецтво, юридичні норми або соціальні інститути. Інтеріоризація студентом особистісного міфу викладача стає можливою внаслідок, з одного боку, його особистісно-індивідуальних особливостей – особливого ставлення до світу, людини, природи, певних предметів і явищ, з іншого – в силу особистісної харизми викладача, його інтелектуальної та емоційної привабливості, з третьої – завдяки міфу самої професії, середовищним особливостям ЗВО, регіональній специфіці місця навчання.

Уявлення-елементи особистісного міфу, засвоєвані студентом, стосуються не лише професійної та особистої історії викладача, але й безлічі компонентів і механізмів процесу становлення особистості – як в історії в цілому, так і в історії професії, зокрема.

Для студента навчитися бути професіоналом означає зрозуміти, яка «середовищна поведінка» від нього очікується і чому ця поведінка призведе до успіху. Відтак, засвоєння студентом поведінкової моделі та історії вчинків викладача у тих чи інших історично релевантних ситуаціях абсолютно необхідне, оскільки воно створює правильну психологічну установку: дії, вчинки, які вчиняв або вчиняє викладач, зв'язуються в свідомості студента з вирішенням завдання його власного самоздійснення. Механізмами трансляції цього досвіду виступають свого роду зразки-носії поведінкових програм: «Ці

програми існують у вигляді знань, навичок, умінь, зразків діяльності, поведінки і спілкування, норм, правил, цінностей, світоглядних установок. Умовою збереження і трансляції цього досвіду є його фіксація в особливій знаковій формі» (Степин, 1992: 20).

У цьому контексті виховна мета полягає у створенні свого роду поля співпереживання, в якому особистісний міф викладача дозволяє студенту ретроспективно й символічно здійснити певну діяльність у площині тих історичних подій, свідком яких він не міг бути апіорі. Ми розглядаємо цей процес як своєрідну ініціацію з усіма її послідовними етапами: виходом героя поза власний буденний простір, сутичкою з агресором, випробуваннями, набуттям нового досвіду та поверненням у новій якості. «Суб'єкт особистісного міфу, – пише С.Ю. Гуцол, – дає особливу інтерпретацію світу, виражену в продуктах його творчої діяльності, в його поведінці та способі життя, тобто в усій його особистій історії» (Гуцол, 2008 : 104).

За нашими емпіричними даними, зміст сучасного міфу людини позитивно атрибується переважно в поняттях чистоти, добра та свободи; має потужний субстантивно-метафоричний пласт семантики; символізується в асоціаціях з безсмертям, небом, вірою та вічністю; частково рефлексується суб'єктом (Лозова, 2009). Факторна структура міфу описується дихотомією «стійкість – вразливість» та уніполярними семами: «самоприниження», «сила» й «оптимізм». Міф – категорія безсмертного – існує в ритуально-дублюючій онтології свідомості сучасника (Лозова, 2010).

Таким чином, з огляду на множинність актуалізованих міфів – професійної та особистісної міфології викладача, поряд із професійною та особистісною міфологією студента – можна зробити висновок, що відносини в діаді «викладач – студент» є відносинами спільної міфотворчості. При цьому особистісна міфологія студента визначає характер, спрямованість на особистість викладача, змістову вибірковість щодо його особистісних наративів і, в кінцевому підсумку, – ефективність свого становлення у професії і в історії.

Література.

1. Гуцол, С.Ю. (2014). *Мифопорождение как объект психологической рефлексии*. Житомир : Изд-во ЖГУ им. И. Франко. 339 с.
2. Гуцол, С. Ю. (2008). Особистісний міф як чинник упорядкування й організації психічної реальності індивіда. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка : збірник наукових праць*. № 1(22). С. 98–105.
3. Кузнецова, О.В. (2018). *Введение в профессию: психолог* : учебник и практикум для академического бакалавриата / ред. Л.Ф. Обухова. Москва : Юрайт. 440 с.
4. Лозова, О.М. (2010). Міф як первинна метамова суспільної свідомості: огляд проблематики. *Педагогічна освіта: теорія і практика. Педагогіка і психологія*. № 13 (1). С.18-21.

5. Лозова, О.М. (2009). Психосемантичні репрезентації неоміфологічних понять у буденній свідомості сучасника. *Науковий часопис Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова. Серія 12. Психологічні науки*. Вип. 28 (52).С.15–21.
6. Степин, В. С. (1992). *Философская антропология и философия науки*. Москва : Высшая школа. 191 с.

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна (керівник круглого столу), д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп і міжгрупових відносин Інституту соціальної та політичної психології НАПН України

Творення спільного образу майбутнього у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті.

В сучасному українському суспільстві існує проблема консолідації спільнот, що мають етнокультурні відмінності. Ця проблема не знаходить свого вирішення через відсутність концептуального осмислення процесів творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті та відповідної технології. Державна концепція національного виховання молоді визначає морально-світоглядні якості етносу основою формування національних цінностей особистості, її толерантності до представників інших націй, що для поліетнічного та полікультурного українського суспільства є фактором міжетнічної злагоди. Взаємодія етнічних ментальностей, узгодження світоглядних позицій, вироблення моделей мультикультурності та поліетнічності є найважливішими викликами XXI сторіччя. В умовах культурної глобалізації виникає необхідність соціально-психологічного дослідження суб'єктів цього процесу: націй, етносів, спільнот, особистостей, здатних творчо розвивати традиції. Зважаючи на те, що розмивання етнічної ідентичності в глобалізованому світі утруднює інтеграцію особистості в етнокультурну традицію на основі міфів, символів та смислів етнокультурної спільноти, зростає значущість індивідуального авторського міфотворення, що сприяє самоактуалізації, саморозвитку та самоздійсненню особистості в ході її самоініціації в культурі.

Глибинні трансформації психіки особистості в умовах культурної глобалізації потребують психологічного супроводу цього процесу. Екологічним шляхом створення цілісного образу динамічного світу є етнокультурна міфотворчість особистості та спільноти, що включає індивідуальне авторське міфотворення. Творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті, включаючи його інваріантні, усталені та динамічні рівні, потребує формування нового методологічного простору, декларованого постмодерністською парадигмою в соціальній психології. Цей запит може задовольнити соціально-психологічна концепція етнокультурної міфотворчості, що ґрунтується на розумінні самоініціації особистості в культурі як взаємодії суб'єкта з несвідомими змістами власного «Я» в ході самоорганізаційних процесів не тільки психіки, а ширше, внутрішнього світу людини загалом, включаючи її душевність та духовність.

Йдеться не стільки про аналіз невисвітлених аспектів творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті особистості чи додаткову розробку окремих складових цієї наукової проблематики, скільки про досягнення цілісності соціально-психологічного знання щодо цього складного соціально-психологічного феномену. А це в свою чергу передбачає системний погляд на етнокультурну міфотворчість, розкриття її природи та зв'язків з іншими соціально-психологічними феноменами, а також передбачення на цій основі змін, яких може зазнавати етнокультурна міфотворчість особистості. Праксеологічна функція концептуалізації етнокультурної міфотворчості може бути зреалізована у цілеспрямованому розвитку етнокультурного міфотворчого потенціалу індивідуального та колективного суб'єкта.

Образ майбутнього артикулюється тільки у поняттях попереднього досвіду, тому що категорія часу може бути дана лише в безпосередньому чуттєвому досвіді. Таким чином, образ майбутнього може бути сприйнятий у всій повноті через уяву.

Отже, образ майбутнього це континіум цінностей і смислів у психіці індивідуального та колективного суб'єкта. Він не має автономії і власної сутності, відмінної від суб'єкта, що його створює. Образ майбутнього ситуативно відтворюється когнітивним зусиллям і чуттєвим уявленням під впливом внутрішніх інтенцій і зовнішніх мотиваційних спонукань.

Традиція дослідження етнокультурної міфотворчості сформована аналітичною психологією К.-Г. Юнга (Jung, 1948), а також працями антропологів, міфологів та філософів (Афанасьєв, 2008; Барт, 2008; Голосовкер, 2010; Еліаде, 2010; Кассирер, 2015; Леви-Брюль, 2010; Леви-Стросс, 1994; Лосев, 1982; Мелетинский, 2000; Нойманн, 2009; Потебня, 1998; Пропп, 1986; Тэрнер, 1983; Фрай, 1996; Фрезер, 1983), серед яких присутні і праці українських дослідників (Білявський (Белявский, 2012); Донченко, 2005; Жовтянська, 2011; Забужко, 1992; Каліна (Калина, 1997); Кримський, 2006; Мейзерська, 1996; Поліщук, 2002; Роменець, 1995).

Тенденція реміфологізації соціального життя в епоху глобалізації викликає ефект одночасного існування різних видів міфів: архаїчних, міфів масової культури, особистого та індивідуального авторського міфів, національного міфу. Тому системний підхід до міфотворчості в сучасних умовах повинен врахувати взаємозв'язок між різними видами міфів, а це потребує концептуального моделювання їх структури та динаміки.

Теоретичне та емпіричне дослідження змістових та динамічних ознак індивідуальної міфології співвідноситься з традиціями Одеської школи історичної психології І. Г. Білявського (Белявский, 2012; Коваль и др., 2012). Основою дослідження суб'єктних та вчинкових проявів етнокультурної міфотворчості особистості є науковий доробок К.О. Абульханової (Абульханова, 2014), М. М. Бахтіна (Бахтина, 1986), В.А. Роменця (1995), С.Л.

Рубінштейна (Рубинштейн, 1973), В.О. Татенка (2009; 2010), що дозволяє інтегрувати в її дослідницьке поле такі поняття як «вчинок» (індивідуальний та спільний), «суб'єкт психічного життя» та ін.

Широкий дослідницький контекст етнокультурної міфотворчості особистості спонукав до узгодження різноспрямованих поглядів на неї у соціально-психологічній концепції, яка здатна пояснювати та прогнозувати етносоціальні та психологічні прояви міфотворчості в епоху глобалізації, а також самоактуалізацію, саморозвиток та самоздійснення особистості в глобалізаційній культурі.

Провідна концептуальна ідея: творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті – етнокультурна міфотворчість, як синтетичне і багаторівневе явище, що відображує здатність людини розпізнавати архетипово-символічні змісти і, взаємодіючи з ними, розкривати свій культурно-історичний і соціально-психологічний потенціал. Етнокультурна міфотворчість виступає важливою формою пізнання, самоактуалізації, саморозвитку та самоздійснення особистості, особливо в умовах культурної глобалізації. У процесі спільного вчинку етнокультурної міфотворчості створюються ціннісно-сміслові та предметно-дієві передумови консолідації етнонаціональної спільноти. Етнокультурна міфотворчість ґрунтується на індивідуальному авторському міфотворенні, яке узгоджує етнокультурну картину світу та індивідуальний образ світу суб'єкта і лежить в основі формування та розвитку національного міфу, оскільки відображає взаємозв'язок ментальності особистості як суб'єкта й етносу, як колективного суб'єкта. Історична пам'ять – це соціально-психологічний феномен колективного та індивідуального відтворення (усвідомлення) минулого досвіду, що має архетипну природу, опосередковується сьогоденням та виконує функцію моделювання майбутнього спільнотою та особистістю, сприяючи трансформації їхньої свідомості в процесі націєтворення.

Обґрунтування та верифікація даної концепції виконувались з застосуванням наступних методів: міждисциплінарний аналіз і синтез філософських, психологічних, соціологічних, культурологічних напрацювань з проблеми міфотворчості і феноменології образу майбутнього; порівняння, систематизація, узагальнення, інтерпретація наявних теоретичних підходів та емпіричних результатів, проектування, моделювання. Для виявлення механізмів актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості застосовувались: спостереження, бесіда, аналіз продуктів діяльності, метод психоісторичної реконструкції (Белявський, 2012), метод архетипного аналізу, дискурс-аналіз, авторські методика актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості (Яремчук, 2011, 2012, 2013; Яремчук, & Фокіна, 2012; Яремчук, & Ключикова-Цобенко, 2012а, б), методика експертної оцінки.

Аналіз філософсько-психологічного та гуманітарного дискурсу стосовно проблематизації міфу, ментальності, картини світу, свідомості та несвідомого

особистості дозволив встановити наявність парадигми етнокультурної міфотворчості особистості в соціальній та історичній психології, яка на перше місце ставить індивідуальну інтерпретацію архетипових основ психіки. Основними дослідницькими настановами цієї парадигми є: 1) ключове значення нарративів (Ліотар, 2001), зумовленість уявлень про реальність дискурсом, в якому зосереджені приховані джерела влади (Фуко, 2008); 2) значущість усвідомлення несвідомого в історичному процесі, яка підтверджується можливостями створення гіперреальності симулякра, коли образ бере верх над реальністю (Бодріяр, 2004); 3) деконструкція (Деррида, 1995) й провокація відкриттів розбіжностями в поглядах (Ліотар, 2001), досягнення згоди шляхом дискусії (Габермас, 2006); 4) гнучка позиція особистості та розвиток суб'єктності в дискурсивних практиках.

З'ясовано, що дослідження динаміки несвідомого в психіці особистості з позиції міфотворчості фокусується на символотворчому процесі як фундаментальному психічному феномені. Здатність особистості створювати символічну реальність і взаємодіяти з нею є основою самоініціації в культурі. Міфотворча стратегія самоініціації дозволяє гармонійно включати несвідомі змісти в систему психічної активності, а інтерпретація архетипової символіки міфу збагачує й розвиває несвідомі змісти, актуалізує їх компенсаторні відношення зі свідомістю, полегшуючи сучасній людині цілісну взаємодію з навколишнім світом.

Було обґрунтовано, що саме створення індивідуального авторського міфу, як трансцендентний акт цілісного осягнення власного призначення, задовольняє потребу самоініціації особистості в культурі. З психологічної точки зору самоініціація – це синтезування нової конфігурації особистого мікрокосму, якому відповідає оновлений образ світу й самого себе. Основними складовими самоініціації за аналогією з процесом ініціації, який досліджували М. Еліаде (Еліаде, 2010), Дж. Фрезер (1983) та ін., є: вихід за рамки буденності (виділення зі звичного середовища, перехід у змінений стан свідомості тощо); період інтроверсії (визрівання новоутворень особистості, символи – «лоно матері» та ін.); термінальні переживання, як сходинки до трансформації особистості, прикмети перевтілення у більш досконалу форму існування, друге (культурне, релігійне) «народження», яке актуалізує причетність особистості до цілей спільноти.

Ці складові оприявнюються в процесі індивідуальної авторської міфотворчості, яка характеризується наступними етнокультурними рисами: по-перше, зв'язок індивідуального авторського міфотворення з процесом художнього мислення, яке є метафоричним, інтуїтивним, наближеним до стародавнього міфолого-релігійного світогляду. Художнє мислення спонтанно виводить особистість за рамки буденності, переводить її у стан натхнення, катарсису. Катарсис сприяє самоперевершенню особистості, сходженню її на новий рівень самоусвідомлення.

По-друге, актуалізація суб'єктивного образу світу міфотворця завдяки синтезу усвідомлюваних і неусвідомлюваних психічних змістів особистості.

По-третє, автор індивідуального міфу, спонтанно керуючись універсальними законами створення міфологічної картини світу, об'єктивує унікальне розуміння просторово-часового континуума у певній етнокультурній традиції, специфічно репрезентує її цінності й смисли. Саме тому етнокультурну міфотворчість особистості можна співвіднести з другим (культурним) «народженням» її, яке реалізується як екзистенціальний проект особистості щодо певної культури. В ракурсі ставлення суб'єкта до історичної традиції, екзистенціальний проект – це побудова власного життєвого світу у відповідності до надбань, проблем та перспектив етнокультурної спільноти, з якою цей суб'єкт себе ідентифікує (Лозова та ін., 2014).

По-четверте, неповторний, ексклюзивний стиль художнього мислення автора індивідуального міфу. Цей стиль задається суб'єктивним переломленням загальнокультурної картини світу, а також особистісною й професійною аперцепцією досвіду.

По-п'яте, в індивідуальному авторському міфі оприявнюються термінальні переживання суб'єкта. Семантика життя і смерті відбиває процес трансцендентування за межі особистості до змістів духовного рівня, прагнення вийти за рамки біологічних законів для відродження в світі духовному, символічному.

Отже, етнокультурна міфотворчість особистості – це процес створення суб'єктивного міфологічного простору (індивідуального авторського міфу), який корелює з певним типом культурно-історичного, етносоціального та екзистенціального досвіду. Саме створення індивідуального авторського міфу як трансцендентний акт цілісного самоосягнення власного призначення, задовольняє потребу культурно-історичного освоєння часу, розгортання потенціалу особистості як суб'єкта історії та культури.

Етнокультурна міфотворчість особистості є, з одного боку, універсальним способом пізнання світу і самопізнання, тому що базується на архетипах колективного несвідомого, з іншого боку – це унікальний спосіб пізнання і саморозвитку автора-міфотворця як неповторної індивідуальності.

Виявлення механізмів актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості базувалося на зв'язку психо-естетичних та морально-ціннісних її складових, які постали у спільному вчинку. Спільний учинок етнокультурної міфотворчості – це особлива система взаємостосунків та взаємодії між людьми, що передбачає творення його учасниками унікальних, індивідуально і соціально значущих смислів і цінностей етнокультурної спільноти, з якою вони себе ідентифікують. Основний принцип його – ціннісно-сміслова спрямованість особистості на процес переструктурування середовища у відповідності зі структурою особистісних смислів. Спільний учинок є інтегральним соціально-психологічним механізмом актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості, який систематизує решту інших, серед яких: психоісторична

реконструкція як діалог суб'єкта культуротворчості з архетиповим підґрунтям; психорезонанс на основі етнокультурної міфотворчості в музиці; катарсис через опрацювання тінювих вмістів несвідомого; символотворчість та смислоутворення, що оприявнюються в процесі трансляції та трансформації культурно-історичних смислів.

Логіка актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості передбачає встановлення зв'язку особистості з рівнем колективного несвідомого через індивідуальну авторську міфотворчість, послідовно синтезуючи його енергії в особистому несвідомому, особистому міфі, індивідуальному авторському міфі, полі культури (культурний соціогенез) і зрештою, призводячи до конструювання соціальної ідентичності.

Рівні самоконструювання «Я» органічно співвідносяться з етапами актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості і є послідовними та взаємопов'язаними стадіями розгортання суб'єктності особистості в етнокультурній міфотворчості. Перший етап – самоактуалізація, що в парадигмі етнокультурної міфотворчості постає як проектування власного «Я» в міфологеми, продуковані світовою культурою; другий – саморозвиток як вироблення автором-міфотворцем суб'єктивних цінностей та смислів в індивідуальному авторському міфі і третій – самоздійснення суб'єкта культури в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти.

Для обґрунтування емпіричних складових дослідження процесу етнокультурного міфотворення був задіяний контекст національного міфу.

Побудовано соціально-психологічну модель національного міфу, в основу якої покладені дані з різноманітних сфер досвіду етнонаціональної спільноти: художньої літератури та мистецтва, політики, етнопедагогіки, історіографії, філософського дискурсу, релігії та народних вірувань і звичаїв, побуту.

Систематизуючи ці дані, соціально-психологічна модель національного міфу окреслює подальший розвиток культурно-історичного потенціалу особистостей та етнокультурних спільнот у складі української нації.

Модель національного міфу має дві вісі. Перша з них – індивідуальний авторський міф як продукт спільного вчинку етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти. Індивідуальний авторський міф, таким чином, набуває не лише відображувальної, але й породжувальної функції, зокрема у створенні національного міфу, тому що в семантичному полі індивідуального авторського міфотворення присутні історично константні та модифіковані знаки у вигляді динамічної системи понять, образів, метафор, символів, міфологем. Другою віссю моделювання є суб'єктивний досвід етносу (його перцептивний шар – просторово-часова модель, семантичний шар – смисли як відношення між суб'єктом та об'єктами зовнішнього світу і ядерний шар суб'єктивного досвіду етносу, складовими якого є етнічно детерміновані смисли, архетипи) у поєднанні з індивідуальним досвідом особистості.

Констатовано, що дослідження структури і змісту національного міфу передбачає психоісторичну реконструкцію архетипів культури, оприявнених у

значущих подіях та видатних постатях, зафіксованих в історичній пам'яті національної спільноти та інтерпретацію індивідуальних авторських міфів. Доречність такого підходу підтвердилася отриманням сукупності етнокультурних міфотворчих одиниць, що утворює систему з цілісною структурою. У функціональному плані основою застосування пропонованої моделі є спільний вчинок етнокультурної міфотворчості.

Окреслено концептуальні елементи соціально-психологічної технології створення консолідуючого національного міфу, а саме: етнічні константи як архетипна вісь культури, культурна тема етносу, ідентифікаційна матриця історичних подій і видатних особистостей етнокультурної спільноти та імідж-легенда нації. Загалом, всі ці концептуальні елементи пов'язані із символотворчістю.

У ході проведення формувального експерименту «Етнокультурна міфотворчість українців у процесі створення консолідуючого національного міфу» були отримані ідентифікаційні матриці видатних особистостей та ключових історичних подій, що є основою для ситуації наступного спільного вчинку – створення консолідуючого національного міфу, а також синтезовані наративи «Книга буття України» з точки зору центрального, південного та західного регіонів України, в яких присутні символи та міфологеми консолідації українського суспільства, що задають образ майбутнього України. Виявлено спільні міфологічні мотиви, цінності та смисли, які уможливили синтезування вищезазначених наративів, а також проаналізовані візуальні прообрази майбутнього консолідуючого національного міфу.

Центральна соціально-психологічна ідея і науково-практичне призначення концепції етнокультурної міфотворчості особистості полягає у розкритті специфічних особливостей та можливостей її розвитку у спільному вчинку з іншими суб'єктами етнокультурної міфотворчості.

Ключову позицію в соціально-психологічній концепції етнокультурної міфотворчості особистості займає діалог, що реалізується в інтра- та інтерсуб'єктній сферах особистості. При чому процесуальність як онтологічний атрибут діалога оприявнюється у процесуальній природі наративу, у взаємопереходах зовнішнього і внутрішнього планів особистості. В цій концепції наголошується, що міф, як система мислення й досвіду, яка спирається на психологічний баланс свідомої та несвідомої сфер особистості, виступає медіатором між реальним та потенціальним «Я», між модусами «Я» та «Ми».

У процесі обґрунтування соціально-психологічної концепції творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті був сформований поняттєвий апарат, що інтегрував напрацювання кількох теоретико-методологічних підходів в соціальній психології: етнокультурна міфотворчість особистості, спільний вчинок етнокультурної міфотворчості, самоконструювання «Я», культурний соціогенез особистості, індивідуальний авторський міф, принцип карнавальності, етапи самоконструювання «Я».

Концепція творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті, яка призначена для прогнозування подальшого розвитку етнокультурної міфотворчості. Вона об'єднує низку моделей, серед них: соціально-психологічна модель циклічності міфотворчості від первісності до епохи глобалізації; соціально-психологічна модель самоконструювання «Я» в культурно-історичному просторі; соціально-психологічна модель національного міфу; соціально-психологічна модель саморозвитку суб'єкта культуротворчості. Подальше дослідження причинно-наслідкових зв'язків між феноменами етнокультурної міфотворчості в умовах культурної глобалізації дозволить надати комплексній МЕМОС формалізованого характеру.

Перспективи застосування соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості постають в моделюванні полікультурного контексту самосвідомості особистості; формуванні ментальності представників мультикультурних регіонів; в технологіях соціально-політичного міфодизайну та ін.

Дослідження етнокультурної міфотворчості в різних галузях соціальної практики може бути основою для створення тренінгів розвитку навичок індивідуальної міфотворчості (зокрема для запобігання культурному шоку, для розвитку екологічної взаємодії з рекламними міфами і політичними PR-технологіями і т. ін.). Процедура дослідження і розвитку особистісного самоусвідомлення за допомогою індивідуальної авторської міфотворчості може бути використана в освітній галузі, в психологічному консультуванні та індивідуальній психотерапевтичній практиці.

Для сучасного етапу становлення цивілізації характерними є стрімкі зміни культурних, ціннісних основ життя. На наш погляд, це є закономірним етапом розгортання творчого потенціалу особистості та спільноти, який ще не будучи позначений науковими засобами, оприявнюється в міфологічних формах у процесі етнокультурної міфотворчості суб'єкта.

У всьому різноманітті проявів перехідного стану необхідно виявити найбільш важливі або сенсоутворювальні фактори, що визначають напрям культурно-історичного розвитку. Роль моделі, яка пояснює поведінку особистості і суспільства в різні історичні моменти, була зазначена ще Е. Еріксоном (Erikson, 1975). У пошуку системо- й сенсопокладальних факторів актуального історичного моменту й, відповідно, означуючи парадигму («зразок») його осмислювання й переживання, наголосимо на її пояснювальній та прогностичній валідності щодо життєздійснення окремої особистості та етнічної спільноти як суб'єктів. На наш погляд, цьому критерію відповідає парадигма етнокультурної міфотворчості в соціальній психології. Згідно з Т. Куном (Kuhn, 1970) та І. Лакатосом (Lakatos, 1970) парадигма розглядається нами як сукупність теорій, що складають метатеоретичну єдність, яка базується на певних онтологічних та гносеологічних ідеалізаціях та настановах,

розповсюджених в науковому співтоваристві. Ми пропонуємо в якості такої ідеалізації міфотворчість.

На думку багатьох дослідників, сьогодні постмодерн виступає як новий світогляд, для якого характерний «культ культури» в сенсі перетворення культури із «застиглої» в «гарячу» шляхом естетичної гри з традицією. В соціально-психологічному переломленні постмодерністський світогляд оприявнюється в децентралізації влади, гетерогенності життєвих контекстів, переході до інформаційного стану світу. Сучасний стан речей спонукає до осмислення проблеми вибору культурних знарядь (Л. С. Выготский, 1960), яка в свою чергу витісняється проблемою особистої ініціативи у синтезуванні нових культурних форм пізнання на базі старого, але не очевидного культурного досвіду. Цей процес, на наш погляд, має яскраво виражену міфотворчу природу. Дійсно, в методології сучасної соціальної психології оприявилися ідеї системного плюралізму, толерантності, взаємодоповнювальності різних пізнавальних «логік» і це відбилося в об'єднувальному принципі «зв'язку усього з усім», у великій мірі притаманному міфотворчості.

Міф є однією з надзвичайно складних реалій культури, і його можна вивчати й тлумачити в багатоманітних та взаємодоповнювальних аспектах. Важливо те, що міф описує потужні прояви священного (надприродного) в тутешньому світі. Він є засобом пізнання поряд з наукою, мистецтвом, релігією, мовою. Але це специфічний засіб пізнання, міф узагальнює досвід безпосередньо, спонтанно, нерелексивно. О. Ф. Лосев (Лосев, 1982) визначає сутність міфотворчості як життєво відчуту й твориму уречевлену реальність. На думку представників глибинної психології, міф – найбільш оформлене відображення індивідуального й колективного несвідомого (Юнг, 2018).

Почасти в дослідженнях міфу останній визначається за контрастом з сучасним (раціональним, логічним, науковим) поглядом на світ. Однак, такий поляризований висновок щодо розвитку свідомості занадто спрощений, хоча б тому, що міф «задає парадигму» для всіх значущих актів людської діяльності, процесу пізнання, пояснює «походження» речей, що дозволяє оволодівати ними. Йдеться не про «зовнішнє», «абстрактне» пізнання, але про пізнання яке «переживається» під час ритуального відтворення міфу або в ході проведення обряду, для якого він є основою. Ми солідаризуємося з позицією К.-Г. Юнга (2018), Дж. Кемпбела (2002), М. Еліаде (Элиаде, 2010) та інших дослідників у тому, що будь-яке значиме діяння людини, будь-який ритуал відтворює міфічний архетип. Міф, таким чином, – це модель для «створення» форм – біологічних, психічних або історичних. На думку Е. Ноймана (2009), процес індивідуальної творчості впливає на міф, певним чином його трансформуючи. Особливо це характерне для епохи постмодернізму, яку часто називають епохою реміфологізації. На фоні деконструкції архаїчних міфів й створення нових міфологічних форм важливо дати визначення міфові як стану суспільної свідомості, який є сталим й, разом

з тим, динамічним в різні епохи. Дійсно, кожна цивілізація у своєму ставленні до міфу проходить певні етапи. Спочатку – це дорефлексивне злиття, розчинення в міфі, потім – деміфологізація і, нарешті, реміфологізація – повернення до міфологічної картини світу на новому рівні, де в знятому вигляді в свідомості особистості перебувають всі попередні етапи. Але окрім суспільних інсталяцій міфу, актуалізуються індивідуальні форми міфотворчості, що впливають з суб'єктивних переживань світу.

Як вважав К.-Г. Юнг (2018), що на базовому рівні психічної реальності містяться архетипічні образи, які структурують особистий міф індивіда. Людина постійно включена у фантазійну діяльність як у поточний життєвий процес. К.-Г. Юнг називає це безперервним творчим актом, тому що за допомогою фантазії психічне створює повсякденну реальність. Наразі особистість взаємодіє з вмістами колективного несвідомого відповідно своїй внутрішній організації і послідовно проходить в онтогенезі певні етапи взаємин з міфом. Для етапу реміфологізації, актуального в наші дні, характерна тенденція активного пошуку цілісності на рівні соціуму й особистості, що фасилітує процес індивідуації. Злиття свідомості з несвідомим, досягнення гармонійної цілісності резонує зі стародавніми міфологічними сюжетами світотворення, героїчних подвигів, а інколи й есхатологічних трагедій.

Отже, концептуальні засади дослідження етнокультурної міфотворчості, впливають з розуміння міфу як багатовимірного феномену людської психіки.

- Міф як універсальний культурно-психологічний феномен, первинний код смислів, символів, світоглядних настановлень, що відбивають універсальні архетипи колективного несвідомого в індивідуальній психіці.
- Міф як система мислення й досвіду, яка спирається на психологічний баланс свідомої та несвідомої сфери особистості і таким чином виступає медіатором між реальним та потенціальним «Я».
- Міф як специфічна інформаційна структура, що дозволяє відбити тенденцію холістичності у внутрішньому світі людини й у соціальному житті і виявляється у синтезі логіки й емоцій, раціонального й інтуїтивного способів пізнання світу.
- Міф як універсальна форма включеності людини у світ, екологічний спосіб структурування, упорядкування психічних змістів на шляху до самості.
- Міф як інтегральний компонент ментальності певної культури, етносу, соціальної групи, особистості, що задає координати картини світу і визначає перспективи самореалізації суб'єкта у певному смислово-полі можливостей. Особистість спонтанно створює міфологеми, просто перебуваючи у своєму природному стані означування, переживання й оцінювання життєвих подій. На шляху оволодіння змістами несвідомого вона створює власний міфологічний простір – «індивідуальний авторський міф». Останній постає як основа індивідуальності людини, що виконує ключову роль в її саморозвитку. З іншого боку, індивідуальний авторський міф є осередком культурно-історичного

потенціалу особистості, насамперед через архетипові вмісти різних рівнів, заломлені в ментальності.

Окреслимо предметно-поняттєве поле етнокультурної міфотворчості особистості. Етнокультурна міфотворчість особистості – це процес творення суб'єктивного міфологічного простору, що корелює з певним типом культурно-історичного, етносоціального й екзистенціального досвіду, відбитим в різних текстах (наративах, поведінці і ширше, у життєвому шляху в цілому).

Продуктом етнокультурної міфотворчості особистості є індивідуальний авторський міф. Ми визначаємо індивідуальний авторський міф як переважно усвідомлюваний суб'єктом трансцендентний акт цілісного осягнення суб'єктивного екзистенціального досвіду (зокрема, особистої міфології, цінностей, свого покликання, потенціалу самоздійснення), що об'єктивується найчастіше в автонаративі.

У плані взаємодії з історичною традицією етнокультурна міфотворчість наближається до екзистенціального проектування особистості, і тоді суб'єкт вибудовує свій життєвий світ відповідно до досягнень, проблем та перспектив спільноти, з якою він себе ідентифікує. Отже, семантичне поле ментальності етносу є своєрідним простором для розгортання етнокультурної міфотворчості особистості. З'ясуймо точки дотику й розбіжності цього поняття з семантично близькими поняттями «ментальність» та «картина світу».

Узагальнюючи результати численних досліджень ментальності, зауважимо, що вона є складною поліфункціональною системою, що представлена усвідомлюваними та неусвідомлюваними психічними змістами на глобальному, етнічному та особистісному рівнях, і з одного боку, може розглядатися як спосіб осягнення традиційної картини світу і своєрідна «методологія» пізнавальних стратегій особистості; процес і результат креації індивідуального образу світу; з іншого боку, це – семантична матриця свідомості, на яку накладається «жива функціонуюча дійсність»; третій вимір ментальності – це дискурс, що відбиває процес роздумування, а також правила «обговорювання світу»; синкретичний гнозис навколишньої дійсності, що є логіко-інтуїтивним і раціонально-емоційним водночас й відображає свідомий та несвідомий рівні пізнавальної діяльності особистості.

Не применшуючи значущості всіх вищенаведених аспектів ментальності, слід підкреслити, що вона може бути проінтерпретована як певний стан свідомості, в якому актуалізуються ці змістові складові. Дане припущення дозволяє звернути увагу на можливість трансформації ментальності. На наш погляд, особистість-суб'єкт потенційно може гармонізувати ментальність, як свою власну так і колективну у спільній вчинковій діяльності. Цьому сприяють творче натхнення суб'єкта, пікові переживання та межові стани. Дійсно, у станах «балансування на межі хаоса» свідомість є найбільш гнучкою та підготовленою до змін. Послаблення жорстко встановлених зв'язків у свідомості призводить до трансформації наявних у ній структур та до спонтанного створення нових. Якщо погодитися з тим, що значення є

визначальною, впорядкувальною та систематизуючою структурою свідомості, то в процесі зміни ментальності слід звернути увагу саме на трансформацію значень шляхом надання їм суб'єктивних смислів та на зворотній процес означування індивідуальних смислів, що сприяє перетворенню особистості у творчого суб'єкта культури. Отже, спонтанне осмислювання значень та означування смислів суб'єктом культуротворчості сприяє появі нової якості ментальності й перетворює її на гнучкий інструмент пізнання зовнішнього та внутрішнього світу особистості.

Враховуючи те, що особистісне сприйняття, пам'ять, мислення, уява озброєні та водночас обмежені системою значень, властивих певній спільноті, з якою особистість себе ідентифікує, можна припустити, що й трансформація значень в зазначеному вище сенсі екологічніше протікатиме в процесі спільного вчинку етнокультурної міфотворчості.

Уточнимо зв'язки між поняттями «ментальність», «картина світу» та «свідомість» в парадигмі етнокультурної міфотворчості. Як відомо, свідомість не охоплює внутрішній світ людини у цілому, вона, як і психічне взагалі, служить для «регуляції» поведінки, для приведення її у відповідність з потребами людини й об'єктивними умовами, в яких вони задовольняються. За С. Л. Рубінштейном (Рубинштейн, 1973), наявність свідомості передбачає виділення людини з її оточення, появу ставлення суб'єкта дії та пізнання до об'єктивного світу. Класичне визначення свідомості: «свідомість – специфічно людський спосіб відображення дійсності через посередництво об'єктивованих у слові суспільно вироблених узагальнених значень» – акцентує увагу на значеннєвій природі останньої. Центральною психологічною проблемою, однак, залишається процес усвідомлення людиною світу через означування його. Метафорично висловлюючись «свідомість не вміє» фіксувати процес усвідомлювання. Тому не дивно, що вона також «не взмозі» контролювати й процес вербалізації думок, в тому числі й процес побудування значень. Значення, як вважає В. Ф. Петренко (1988), неподільно зв'язані з іншими складовими людської свідомості: «особистісним смислом, чуттєвою тканиною, емоційною забарвленістю». Мабуть тому, жодний словесний опис не спроможний передати саме те значення, яке виникає у свідомості. Як відомо, свідомість існує не тільки у словесній, але й в образній формі, наприклад у мистецтві, для якого характерне міфопоетичне мислення. На думку О. Потебні (1998), міф складається з образу й значення. Образ – суб'єктивний засіб пізнання, безпосередньо внесений у значення, він є джерелом пізнаваного. Звідси продуктивність міфопоетичного мислення, здатного охопити невербалізовані значення, наблизити людину до пізнання того, що принципово не може бути формалізоване у суспільно вироблених значеннях, поняттях.

Міфологічна свідомість, на наш погляд, серед низки аспектів свого функціонування оприявнює раціонально-інтуїтивний зв'язок «Я» особистості з навколишнім світом, з іншими людьми та у великій мірі з самим собою як іншим, тобто потенційним «Я». Для того, щоб останнє стало можливим

необхідне трансцендентування особистості як суб'єкта за межі власного свідомого, що передбачається зміненими станами творчого натхнення, катарсису і т. ін.

Цілком припустимо, що суб'єкт, ініціюючи творчу активність, як таку та ще інтенсивніше, самовизначаючись у акті індивідуальної авторської міфотворчості може впливати на процес структурування власної свідомості, а то й трансформувати її згідно з новими, щойно відкритими (пізнаними) суб'єктивними смислами. На думку В. Ф. Петренка (1988), аналіз системи значень – конструктів, понять, категоріальних структур – це спосіб осягнення вмісту свідомості і водночас механізм її змінення чи конструювання (тим більше це стосується смислових конструктів).

Але з нашої точки зору, такий підхід не вповні враховує специфічні закономірності функціонування свідомості й динаміку ментальності окремої неповторної особистості чи суб'єкта. За С. Л. Рубінштейном (Рубинштейн, 1973), визначальними для систем такого рівня складності як свідомість людини є все ж таки не загальні, а специфічні закономірності. Ефект дії загальних закономірностей видозмінюється в індивідуальній свідомості конкретної особистості. Тому ми вважаємо за необхідне, зокрема у дослідженні та трансформації ментальності як певного стану свідомості спиратися не тільки на аналіз конструктів, понять, категоріальних структур, а й на спонтанне індивідуальне виявлення понять-образів, міфологем і т. ін. у продуктах міфотворчості конкретних індивідів.

Включення цього міфологічного вмісту у колективний синтез нових значень, символів, смислів в процесі спільного вчинку етнокультурної міфотворчості, на нашу думку, надає можливість актуалізувати культурно-історичний потенціал особистості й спільноти.

Отже, зміст свідомості великою мірою породжується в результаті неусвідомлюваних операцій. Яскравим прикладом останнього є створення моделі світу в певній культурі. Модель чи картина світу в людській свідомості належить скоріше до числа міфологем, ніж до понять емпіричного рівня – носії певної культурної традиції можуть не усвідомлювати її, не рефлексуючи використовувати систему уявлень про світ.

Картина світу зреалізована у різноманітних семіотичних втіленнях, які скоординовані між собою й складають єдину універсальну систему. На думку Н. Ф. Каліної (1999), ця система має природу семіосфери й може бути названа ментальністю. Ментальні структури – це внутрішні репрезентації або коди, через посередництво яких знання про навколишню дійсність представлені у свідомості.

Отже, кодування інформації охоплює кілька рівнів когнітивної переробки, кожний з яких «перепишує» її власним особливим способом (через образи, схеми, концептуальні узагальнення, у знаковій та символічній формі і т. ін.). Показово те, що на всіх етапах переробки інформації існує певна

надлишковість її, тобто її більше, ніж необхідно для безпосереднього розуміння.

Надлишковість перш за все оприявнюється у конотативних й контекстуальних значеннях окремих фрагментів дискурсу. Цей факт спонукає згадати про відому з робіт структуралістів надлишковість міфологічної структури. Що йше раз переконує у подібності картини світу до міфологічної системи, яка існує на домисленневому рівні.

Безумовно, впорядковане накопичення інформації про світ розширює можливості його розуміння, однак, це розуміння є скоріше підтвердженням гіпотези стосовно того, яким уявляється світ в певній культурі, ніж просто первинним засвоєнням раніше невідомих фактів.

Центральне місце у процесах моделювання реальності у свідомості займає мовна категоризація явищ навколишнього світу. Отже, цей процес опосередкований системою мовних значень й особистісних смислів як їх конотацій, що сукупно відображають різні рівні репрезентації феноменів реальності, узагальнення їх у картині світу спільноти та окремої особистості в культурі.

Звідси впливає думка стосовно того, що психологічні механізми категоризації світу у свідомості представників різних лінгвокультур мають семантичні й прагматичні розбіжності, це й зумовлює різноманіття форм й типів світосприйняття.

Ці розбіжності, звісно, оприявнюються в особливостях дискурсу представників окремих культур або субкультур. Дискурс є, на наш погляд, можливим об'єктом емпіричного дослідження динаміки ментальності та міфотворчості, предметом якого виступають психологічні механізми, що зумовлюють появу різноманітних особистісних новоутворень, які відбиваються у мовних репрезентаціях особистості.

Застосування методологічних принципів постмодернізму в парадигмі етнокультурної міфотворчості знімає опозицію суб'єктності – контекстуальності, тому що суб'єкт-автор «дозволяє» різноманітним контекстуальним змістам вільно поєднуватися, накладатися один на одний і навіть конфліктувати у власному індивідуальному міфі. Ця позиція «небайдужого спостерігача» міфотворчого процесу, який виявляє власну інтенціональність, волюючи зануритися у несвідомі вмісти «Я» (етнокультурної спільноти) в ході дискурсивних практик й здобути, таким чином, нову варіацію індивідуального та колективного міфу, без сумніву вимагає високого рівня суб'єктності. Саме суб'єктність дозволяє піти далі, за межі власного «Я», не переймаючись втратою цих меж, довіряючи спонтанним процесам самоорганізації глобального психічного простору.

Образ позитивного спільного майбутнього: соціально-психологічна технологія конструювання в українських реаліях.

Основним завданням підрозділу є обґрунтування соціально-психологічної технології творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті. В ході вирішення цього завдання, ми акцентуємо взаємозв'язок етнокультурного образу світу та індивідуального образу світу суб'єкта; розглянемо алгоритм саморозвитку особистості в індивідуальному авторському міфі та подамо просторово-часову структуру акме-орієнтованих технологій.

Виклад основного матеріалу дослідження. Тенденція реміфологізації соціального життя в епоху глобалізації викликає ефект одночасного існування різних видів міфів: архаїчних, міфів масової культури, особистого та індивідуального авторського міфів, національного міфу. Тому системний підхід до міфотворчості в сучасних умовах повинен врахувати взаємозв'язок між різними видами міфів. Це відбилося у процесі створення акме-орієнтованих технологій.

На фоні деконструкції архаїчних міфів й створення нових міфологічних форм важливо дати визначення міфові як стану суспільної свідомості, який є сталим й, разом з тим, динамічним в різні епохи. Дійсно, кожна цивілізація у своєму ставленні до міфу проходить певні етапи. Спочатку – це дорефлексивне злиття, розчинення в міфі, потім – деміфологізація і, нарешті, реміфологізація – повернення до міфологічної картини світу на новому рівні, де в знятому вигляді в свідомості особистості перебувають всі попередні етапи. Але окрім суспільних інсталяцій міфу, актуалізуються індивідуальні форми міфотворчості, що впливають з суб'єктивних переживань світу.

На думку Л. Д. Бевзенко (2002, 2003), роль індивідуальності в епоху постмодерну зростає. При чому відповідальність з полюсу елітарного зміщується в повсякдення через те, що в критичній точці у вирішальний момент може опинитися будь-яка людина. Розглядаючи типи індивідуальних переживань світу та соціокультурну динаміку, дослідниця пропонує власну класифікацію на основі критерію структурування світу індивідом в суб'єктивному образі світу. Перший рівень – світ як цілісність, для якого характерне почуття ембріональної вродженої включеності в цю цілісність та переживання захищеності. Це – міфологічне структурування світу. Другий рівень – світ як опозиція суб'єкту. Протиставлення «людина – світ», що передає стан боротьби. На цьому рівні відбувається структурування світу шляхом бінарних опозицій. Це – логічне структурування. Третій рівень – характеризується відчуттям хаотичності, відсутністю мети та смислу. На цьому рівні панує беззахисність, самотність, приреченість через відсутність структурування. Четвертий рівень – позначений відчуттям світу як цілісності, але вже з присутністю яскраво вираженої індивідуальності людини. Для нього

характерні стосунки синергізма, співзвучності долі світу та індивідуальної долі. Провідною логікою структурування світу є логіка парадоксальності.

В теперішніх умовах можна констатувати наявність всіх чотирьох рівнів структурування суб'єктивного образу світу. Тобто, в індивідуальному досвіді людини присутні: по-перше, уявлення про структуру та зв'язки, просторово-часовий та причинно-наслідковий закони; по-друге, залишаються актуальними тілесна, емоційна та інтелектуальна готовність реагування на події світу – природного, соціального, духовного.

В цілому, коментуючи зазначену вище типологію, зауважимо зв'язок рівнів структурування світу з розвитком людини в онтогенезі. Якщо на першому етапі актуальним є цілісне світовідчуття, в якому дитина ще не виокремлює власної індивідуальності. То на другому етапі, замість втраченого цілісного переживання світу, виникає вкрай спрощений спосіб його структурування: дихотомія суб'єкта та об'єкта. В цій логіці порядок заснований на простих раціональних, формально-логічних побудовах. Зі світу зникає символічна багатовимірність і вкорінюється знакова бінарна опозиція. Пізніше стає характерним кризовий розвиток з його вибудовуванням нового «Я» з хаосу й невизначеності внутрішнього світу. Виникає запитання, як з цього хаотичного мозаїчного світу знову створити цілісність і якою вона може бути? Ми солідаризуємося з Л. Д. Бевзенко (2002) у тому, що це – динамічна, парадоксальна цілісність. До людини, яка досягнула граничне відчуття власної індивідуальності, знову повертається інтуїція включеності в Універсум. В цьому переживанні синтезується індивідуальне та колективне, поєднуючись у діалектичне ціле: перебіг подій у світі безпосередньо позначається на самій людині і, навпаки, всі події індивідуального життя переживаються як резонансні до станів світу.

Парадоксальна природа цього відношення полягає в тому, що воно включає гостре, навіть болоче усвідомлення власного «Я» як окремої та унікальної сутності та стремління вийти за межі цієї індивідуальної організації, бути єдиним з Усім. Е. Фром (1992) співвідносить такий стан з релігійним настановленням, яке водночас постає як найбільш повний досвід індивідуальності і як його протилежність. Це гордість, цільність і в той же час смиренність, що постає в переживанні себе як лише візерунка на тканині Універсуму. Логіка парадоксальності відкриває нові можливості соціальної інтеграції: людина як активна сила отримує можливість в певні біфуркаційні моменти одним своїм вчинком повернути події в певному напрямку. Ця нова цілісність вже не гарантує людині того захищеного ембріонального стану, який був присутній в першому модусі структурування світу. Досвід багатотисячолітнього руху культури призвів до необхідності нової цілісності, яка знімає в собі дихотомічність та перевершує її, до необхідності постановня глобального міфу.

Особистість, яка соціалізується в певній культурі, спонтанно інтеріоризує смисли, закладені в певній етнокультурній матриці. Суб'єкт уже здатний

вибірково ставитись до соціалізаційного впливу культури, залишаючись конгруентним індивідуальному досвіду, автентичним у породженні сенсу, автором власного життя. Саме на цьому етапі самоактуалізації особистість пізнає світ і себе через пікові переживання, отримуючи досвід глобального світовідчуття.

Пікові переживання як відкриття індивідуалізованого сенсу буття і разом з тим універсального сенсу, заломленого в ціннісно-смисловий простір етнокультури свідчать про особливий суб'єкт-суб'єктний рівень взаємодії творчої особистості з трансцендентним. В релігійних уявленнях певної етнокультурної спільноти, де сконцентрований досвід пікових переживань, найбільш повно розкривається глибинна сутність етнічності як соціетальної матриці, що породжує відповідний етнічний антропотип. Наприклад, психологічно-імманентний образ Бога в православ'ї акцентує героїку страждань Христа, таким чином пропонуючи страждання як атрактор, в якому віддзеркалена ексекутивність слов'янської душі.

Ймовірно, що самотрансценденція суб'єкта-міфотворця за межі дії соціетальної матриці етнічності в пікових переживаннях, дозволяє йому осягнути індивідуальні смисли, які оформлюючись у цілісність індивідуального авторського міфу, транслуються в культуру і стимулюють етнокультурну спільноту до трансформації традиційних цінностей.

Обґрунтуймо змістовий і функціональний взаємозв'язок суб'єктивного образу світу з етнокультурною міфотворчістю особистості та підкреслимо творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті. Згідно з сучасними уявленнями, розвиток особистості полягає в організації й інтегруванні людиною свого внутрішнього світу. Це шлях до себе, шлях самопізнання і самоусвідомлення. Власне кажучи, психічний розвиток тільки тоді стає розвитком особистості, коли супроводжується рефлексуванням власного досвіду. З цього моменту людина сама визначає напрямок свого розвитку, контролює його і несе за нього відповідальність. Однак, розвиток особистості не може бути зведено тільки до рефлексії. Особистісний розвиток здійснюється також у площині активної діяльній взаємодії людини з навколишнім світом. Результатом цих двох процесів є синтезування суб'єктивного образу світу, діалектика якого відповідає діалектиці становлення особистості.

В основі образу світу – космічні і соціальні категорії культури, вони ж категорії ментальності, відображені у свідомості. Сітка координат свідомості складається з системи концептів-міфологем, таких як «порядок», «справедливість», «воля», «необхідність», «краса», «істина» і т. ін. Через здатність міфологем до розгортання й розвитку в індивідуалізованому варіанті для кожної особистості категоріальний план свідомості конкретного індивіда набуває певного суб'єктивного емоційно забарвленого вигляду.

Виходячи з цього, можна припустити, що суб'єктивне переломлення або розширення категоріального складу колективної свідомості через включення нових міфологем поступово призводить до реальних змін у житті етнокультурної спільноти. Саме так реалізується конструювання спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті.

Ці зміни відбуваються завдяки впливові лідерів, що мають високий рівень суб'єктності. Їхній суб'єктивний образ світу істотно обумовлює відтворення етнічної ментальності та культурних традицій у наступних поколіннях, насамперед через його духовну інтенціональність та емоційне резонування з етнокультурним образом світу.

На думку Т. М. Титаренко (2003), будучи суб'єктивним, образ світу водночас несе в собі загальнолюдський зміст, відтворює еволюційний шлях, пройдений родиною, нацією, культурою, концентрує набутий досвід і нереалізовані потенції, про які людина навіть і не підозрює.

Виходячи з цих міркувань, можна припустити, що суб'єктивний образ світу вступає в складну взаємодію з етнокультурним образом світу в індивідуальному авторському міфі. Це дає підстави для аналізу трансформації цінностей та смислів етнокультурної спільноти під впливом індивідуальних авторських міфів видатних особистостей.

Кожна етнокультурна спільнота гостро відчуває потребу в таких особистостях, насамперед, для здійснення гармонійної та своєчасної трансформації колективного образу світу в динамічних соціально-історичних умовах.

Прикметна риса власників суб'єктивного образу світу – цілеспрямоване самопізнання й активний напружений пошук індивідуального сенсу існування в світі. Свідомість такої людини проникна для глибинних несвідомих архетипових вмістів й зберігає при цьому внутрішню цілісність та інтенціональність.

Суб'єкти етнокультурної міфотворчості вже самим фактом свого існування та суб'єктивним поглядом на світ створюють духовно заряджене поле самовдосконалення в певній спільноті. Вони демонструють особливу значущість етнокультурного образу світу для конкретної людини, беруть його за основу власної життєтворчості та позиціонують як свій екзистенціальний проект.

Індивідуальна авторська міфотворчість може бути розглянута як перетворення процесу пізнання в самопізнання та самоініціацію суб'єкта в культурі.

Розуміння суті, що дає можливість суб'єктам-міфотворцям будувати прогнози на майбутнє в невизначених ситуаціях, репрезентує глибинний рівень образу світу, що безпосередньо пов'язаний з архаїчною міфологією й архетипами колективного несвідомого.

Звідси випливає припущення стосовно того, що процес саморозвитку творчої особистості в етнокультурній міфотворчості супроводжується створенням нових обрядово-ритуальних форм – індивідуальних авторських міфів, що

дозволяють більш повно осягати закладену на архетипових рівнях етнокультурну потенційність і є своєрідною самоініціацією особистості в сакральний простір культури.

Подемо просторово-часову структуру творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті. Перший етап – самоконструювання «Я» на основі колективного несвідомого слов'ян в обрядовому спільному вчинку. Вихідним положенням пропонованого етапу стало наступне. Колективне несвідоме давніх слов'ян виступає основою самоконструювання «Я» і, в залежності від запитів конкретних особистостей, фасилітує їхню самоактуалізацію, саморозвиток та самоздійснення. Такий погляд дає можливість зберегти цілісність «Я» та «Ми» в умовах трансформації українського суспільства. Цей етап акме-орієнтованого розвитку особистості із залученням психо-історичної реконструкції.

Основний акцент виставляється на зв'язку колективного несвідомого та етноархетипів з самоактуалізацією, саморозвитком та самоздійсненням особистості завдяки принципу карнавальності. Ми звернулися до міфологем богів та богинь слов'янського пантеону через те, що найяскравішим виявом архетипових енергій є ідея зв'язку людини з божеством, а поділ на чоловіче та жіноче, присутній в язичницьких пантеонах, пов'язаний зі взаємодією природних стихій і якостей творіння. Тобто міфологеми богів, як культурних героїв слов'ян, активізують ідею життєтворчості та взаємодії чоловічого та жіночого первнів. У психіці сучасної людини все яскравіше відчувається андрогінний акцент, тому в сьогodнішніх реаліях чоловіче та жіноче потребують не розведення, а продуктивного синтезу задля індивідуалізації особистості. Це слушно запроваджувати на основі взаємодії з колективним несвідомим. В якості ключової ми пропонуємо міфологему Веселки як потужний ресурс єднання на кількох рівнях: свідомості з несвідомим, чоловічого та жіночого як архетипів та рольових позицій.

В пропонованому етапі, технології, а саме в обрядовому спільному вчинку також задіюється психорезонанс з музичними архетипами давньослов'янської традиції, що має яскраво виражений катарсичний потенціал. Ключову роль в цьому зіграв архетип «Славління», який характерний для святкових обрядових дійств слов'ян, що долучалися, таким чином, до світу богів. В «славлінні» відбувається суб'єктивна семантизація «плинних смислів» особистого несвідомого, пов'язаних з конструюванням індивідуального авторського міфу кожного з учасників. Це зумовило резонансну взаємодію зі смислами інших учасників та актуалізувало екзистенційний проект особистості, що метафорично передавалося у «розгортанні власного талану». «Талан» у даному разі – це особиста обдарованість, відчуття власного покликання, діяльнісний та перетворювальний потенціал особистості, її мотивація до вчинку самоідентифікації з традицією до індивідуальної авторської міфотворчості на її основі. Метафоризація процесу «розгортання власного

талану» відбувалася протягом групової взаємодії в обрядовому дійстві, але кульмінацією стало плетіння талісману у вигляді орнаменту з різнокольорових ниток, які «благословляла» богиня Макошь. Таким чином, актуалізувалася міфологема Веселки.

Ця міфологема, як медіація між сучасними та давніми слов'янами постала у власноруч створеному учасниками цього етапу артефакті, що поєднував різні кольори в індивідуальний неповторний візерунок. Власне, завдяки міфологемам Талану та Веселки, відбулося потенціювання індивідуальних уявлень про майбутнє, які символізувалися вподобаними кольорами ниток. Це, по суті, творення смислів, що збагачує не тільки суб'єкта, але й проінтерпретовану ним слов'янську давнину. Такий підхід до саморозвитку особистості в культурно-історичному просторі містить терапію народною творчістю.

Етнотерапія: сприяє трансляції культурно-історичних смислів в індивідуальних авторських міфах учасників, а також опредметненню індивідуальних смислів в груповому дійстві. Творення індивідуального авторського міфу як післядія обрядового спільного вчинку оприявнювалося у плетінні власного оберегу-талану.

Міфодрама, що розгорталася у груповій взаємодії поживлявала міфологеми творення Світу та «творення власної долі» з ниток Макоші, що сприяло усвідомленню суб'єктності та мотивувало учасників тренінгу на розвиток творчого потенціалу.

Психо-історична реконструкція передбачала діалог з міфологемами Лади (злагода, сімейне благополуччя, любов), Дажбога (захисник, мужній воїн, прабатько слов'ян), Живи (цілюща енергія, зв'язок з предками), Макоші (доля, передзаданість) з метою трансформації їх культурно-історичних смислів в індивідуальному авторському міфі та вироблення нової міфологеми для консолідації спільноти в сучасних умовах. Цією міфологемою стала Веселка Єдності.

Наступний етап технології творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті – це історичне самопроекування особистості на основі етнокультурної міфотворчості. Для цього ми залучили ідею автобіографічного нарративу як способу оприявнення індивідуального авторського міфу.

Автобіографічний нарратив «Один день в епосі...» знімав багатозначність на користь «тут-і-тепер» зробленого суб'єктом певної епохи з її культурно-історичним простором і тим самим виконував когнітивні та терапевтичні функції. Ціннісно-смысловий резонанс з вчинками та почуттями людей з іншої епохи спонукав учасників цього етапу групової взаємодії до індивідуального авторського міфотворення, потенціювальний ресурс якого полягав в самоперевершенні та самоконструюванні «Я».

На основі положень соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості ми застосували психологічні прийоми трансляції та трансформації культурно-історичних смислів у наративах та діалогах, а також прийом створення міфологічних артефактів-посередників між епохами та колективне синтезування символу як універсального артефакту, що конденсує досвід багатьох епох.

Алгоритм пропонованого етапу технології передбачає застосування механізмів актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості, а саме, психо-історичної реконструкції, як діалогу смислів учасників зі смислами різних історичних епох; психорезонансу як поживлення особистого несвідомого через музичні твори окремих епох; катарсису, як опрацювання тіньових вмістів особистого та колективного несвідомого, що проектувалися в культурно-історичний простір іншої епохи; символотворчості і смислоутворення на основі образів і міфологем різних історичних епох. Психо-історична реконструкція оприявнювалася переважно на етапі створення наративу «Один день в епосі...». Механізми психорезонансу, катарсису, символотворчості та смислоутворення в свою чергу працювали в ході та в післядії спільного вчинку етнокультурної міфотворчості, який інтегрував всі ці механізми.

Ключовим мотивом групової роботи була ідея спільновчинкової взаємодії учасників даного етапу як представників різних епох: античної, середньовічної, епохи Відродження, Просвітництва та сучасної епохи з метою досягнення специфічних для них культурно-історичних смислів у діалогах та синтезування нових ціннісно-смилових орієнтацій на перетині смислових полів різних культур.

Плинні смисли особистого несвідомого окремого учасника, резонуючи зі смислами інших, поживляли самоконструювання «Я» на основі особистого міфу, що спонукало до індивідуальної авторської міфотворчості. Основний психодраматичний конфлікт зосереджувався навколо «темних» та «світлих» прикмет певної епохи, зокрема поставав в опрацюванні проблеми «культура – варварство», що актуальна у всі історичні періоди. Психодраматичне «проживання» цієї проблеми в різних епохах поживляло творення суб'єктивних смислів, стимулювало учасників до самоініціації в культурі.

Висновки. Соціально-психологічна концепція творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті базується на наступному поняттєвому апараті.

Образ майбутнього артикулюється тільки у поняттях попереднього досвіду, тому що категрія часу може бути дана лише в безпосередньому чуттєвому досвіді. Таким чином, образ майбутнього може бути сприйнятий у всій повноті через уяву.

Отже, образ майбутнього це континіум цінностей і смислів у психіці індивідуального та колективного суб'єкта. Він не має автономії і власної сутності, відмінної від суб'єкта, що його створює. Образ майбутнього

ситуативно відтворюється когнітивним зусиллям і чуттєвим уявленням під впливом внутрішніх інтенцій і зовнішніх мотиваційних спонукань.

Історична пам'ять – це соціально-психологічний феномен колективного та індивідуального відтворення (усвідомлення) минулого досвіду, що має архетипну природу, опосередковується сьогоденням та виконує функцію моделювання майбутнього спільноту та особистістю, сприяючи трансформації їхньої свідомості в процесі націєтворення.

Етнокультурна міфотворчість особистості – це процес створення суб'єктивного міфологічного простору (індивідуального авторського міфу), який корелює з певним типом культурно-історичного, етносоціального та екзистенціального досвіду. Саме створення індивідуального авторського міфу як трансцендентний акт цілісного самоосягнення власного призначення, задовольняє потребу культурно-історичного освоєння часу, розгортання потенціалу особистості як суб'єкта історії та культури.

Широкий дослідницький контекст творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті спонукає до узгодження різноспрямованих поглядів на неї у соціально-психологічній концепції, яка пояснює та прогнозує етносоціальні та психологічні прояви міфотворчості в епоху глобалізації, а також самоактуалізацію, саморозвиток та самоздійснення особистості в глобалізаційній культурі. Саме на цій теоретичній основі вибудовувалися етапи творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті, які можуть бути розглянуті як інновації в процесі підготовки студентів-гуманітаріїв. Рух технологічного інструментарію етнокультурної міфотворчості відкриває перспективи використання в галузі соціальної роботи. Ключову позицію в них займає діалог, що реалізується в інтра- та інтерсуб'єктній сферах особистості. При чому процесуальність як онтологічний атрибут діалога оприявнюється у процесуальній природі наративу, у взаємопереходах зовнішнього і внутрішнього планів особистості. В цій концепції наголошується, що міф, як система мислення й досвіду, яка спирається на психологічний баланс свідомої та несвідомої сфери особистості, виступає медіатором між реальним та потенціальним «Я», між модусами «Я» та «Ми», між минулим, теперішнім і майбутнім.

Список використаних джерел

- Абульханова, К. А. (2014). Методологический принцип субъекта: исследование жизненного пути личности. *Психологический журнал*, Т. 35, № 2, 5-18.
- Бахтин М. М. (1986). *Эстетика словесного творчества*. М.: Искусство.
- Белявский, И. Г. (2012). *Историческая психология*. Вступ. ст.
- [С. Д. Максименко, О. В. Яремчук](#). Одесса: Издательство Одесского университета им. И. И. Мечникова.
- Бодріяр, Ж. (2004). *Симулякри і симуляція*. К.: Вид-цтво Соломії Павличко "ОСНОВИ".
- Выготский, Л. С. (1960). *Развитие высших психических функций. Из неопубликованных трудов*. М. : Акад. пед. наук.
- Габермас, Ю. (2006). Залучення іншого. *Студії з політичної теорії*. Львів : Астролябія.
- Деррида, Ж. (1995). Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. *Вестник Московского университета. Серия: Филология*. 5, 170–189.
- Коваль, И.Н. (Ред.), Подшивалкина, В.И. (Ред.), Яремчук, О.В. (Ред.). (2012). *Историческая психология: истоки и современное состояние*. Одесса: Одесский национальный университет.
- Кэмпбелл, Д. (2002). *Мифический образ*. М.: ООО «Издательство АСТ».
- Лозова, О.М. (Ред.), & Духніч, О. Є., Яблонька, Т. М., Яремчук, О.В., (2014). *Етнопсихологічний вимір України: семіозис, міфотворчість, ідентичність*. К.: ТОВ «НВП» Інтерсервіс».
- Лосев, А. Ф. ([1982](#)). *Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию*. М.: Изд-во МГУ.
- Нойманн, Э. (2009). *Глубинная психология и новая этика*. СПб. : Азбука-Классика.
- Петренко, В. Ф. (1988). *Психосемантика сознания*. М.: Изд-во МГУ.
- Потебня, А. А. (1998). *Слово и миф*. М.: Наука.
- Роменець, В. А. (1995). *Історія психології XIX – початку XX століття*. К.: Вища школа.
- Рубинштейн, С. Л. (1973). *Проблемы общей психологии*. М.: Педагогика.
- Татенко, В. О. (2009). *Сучасна психологія: теоретично-методологічні проблеми*. К.: НАУ-друк.
- Татенко, В. О. (2010). Суб'єктно-вчинкова парадигма освіти: філософсько-психологічне обґрунтування. У С. Д. Максименко (Ред.) *Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України*. Т. XII, Ч. 5, 310–313.
- Фрэзер, Д. Д. (1983). *Золотая ветвь*. М. : Политиздат.
- Элиаде, М. (2010). *Аспекты мифа*. М.: Академический Проект.
- [Юнг, К. Г. \(2018\). Архетипи і колективне несвідоме](#). Львів, Астролябія.
- Яремчук, О. В. (2011). Карнавальність як принцип актуалізації етнокультурного міфотворчого потенціалу особистості. *Психологія особистості*. №1 (2), 200-210.

- Яремчук, О. В. (2012). Культурно-історичний простір самоконструювання «Я». *Проблеми загальної та педагогічної психології*. Т. XII, Ч. 3, 441-447.
- Яремчук, О. В. (2013). *Психологія етнокультурної міфотворчості особистості*. Одеса: Фенікс.
- Яремчук, О. В., & В.О. Ключикова-Цобенко (2012b). Конструювання смислового простору самоусвідомлення в діалозі з язичницькою культурою слов'ян. *Психологічні перспективи. Спеціальний випуск: Актуальні проблеми психології малих, середніх та великих груп*. Т. 2. Проблема цілісності суспільства, групи та особистості, 159–166.
- Яремчук, О. В., & Фокіна, В. О. (2012). Чоловіче та жіноче в давньослов'янській традиції як ресурс цілісності «Я» та «Ми». *Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави*. Вип. 13, 183-195.
- Яремчук, О. В., Ключикова-Цобенко, В. О (2012a). Історичне самопроекування суб'єкта культуротворчості (творча майстерня «Один день в епосі...»). *Проблеми загальної та педагогічної психології*. Т. XIV, Ч. 2, 434-441.
- Erikson, E. H. (1975). *Life History and the Historical Moment*. N. Y.: W.W. Norton and Co.
- Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, London: University of Chicago Press Ltd.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965* (pp. 91-196). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139171434.009

ГУБЕНКО ОЛЕКСАНДР ВОЛОДИМИРОВИЧ, д. психол. н., доцент,
ст.наук.співр.лабораторії методології психології Інституту психології ім. Г. С.
Костюка НАПН України.

aglado2014@gmail.com

Особливості соціально-психологічних циклів в українській історії з точки зору етнодержавної творчості.

Важливим фактором національної безпеки є психологія лідерів нації, її пануючих еліт – політичних, економічних, фінансових. Саме від їхніх психологічних якостей, особливостей і здібностей багато в чому залежить ефективність функціонування державних і суспільних інститутів, успішність держави і нації в цілому. Ось деякі з цих психологічних якостей: *діяльнісні настановлення, психологічна зрілість еліт; національна, культурна й соціальна ідентичність; его-стан (спрямованість енергії лібідо назовні чи на себе), «обрій небайдужості», якості інтелекту та свідомості еліт, потужність цілераціональної активності (цілеспрямованість діяльності), воля, темпи діяльності, згуртованість еліт, здатність до управління.* Остання якість є інтегрованим проявом, який залежить від рівня розвитку як кожної з вищеназваних психологічних властивостей, так і їхньої системної сукупності. Зробимо короткі пояснення щодо наголошених психологічних проявів і якостей.

Діяльнісні настановлення – це настановлення, які стосуються ставлення до виробничо-продуктивної діяльності, пов'язаної із виробництвом і споживанням матеріальних цінностей. Вони можуть бути творчо-продуктивними або споживацько-хижацькими, або комбінацією цих типів настановлень. Творчо-продуктивні мають такі прояви: схильність вкладати зусилля у живий капітал, виробничу сферу, у виробництво суспільно корисних нових вартостей - будівництво заводів, створення нових технологій, налагодження виробництва повного технологічного циклу, розвиток науково-технічної сфери тощо. Наприклад, зразком творчо-продуктивних діяльнісних настановлень підприємця може бути бажання придбати (побудувати) завод і налагодити на ньому виробництво суспільно корисних товарів, вкласти капітал в оновлення обладнання і створення нових технологічних ланцюжків тощо. Прояви хижацько-споживацьких настановлень полягають, як правило, у намаганнях вкладати зусилля у накопичення мертвого кристалізованого капіталу, у розкіш, споживання, рентні економічні відносини. Рентні економічні відносини – це схильність жити на ренту від праці минулих поколінь, тобто «проїдати» цінності, накопичені попередніми поколіннями. Хижацько-споживацькі настановлення проявляються у привласненні майна, створеного чужою сукупною суспільною працею, а також у пошуку «швидких» прибутків. Наприклад, прояв хижацько-споживацького ставлення - придбати завод, але не налагоджувати на ньому виробництво, бо це кропітка і довга справа, а заради швидкого і легкого прибутку продати обладнання на металобрухт, а

отримані гроші вкласти не у розвиток бізнесу, а у предмети розкоші, нерухомість, яхти та інші маркери престижу.

Соціально-психологічна зрілість еліт має такі полюси у своїх проявах: соціальна інфантильність й соціальна зрілість. Соціальна інфантильність означає нерозуміння своєї історичної місії й відповідальності за долю країни, намагання ухилитись від історичної відповідальності, несамостійність у прийнятті рішень, схильність підкорятися рішенням «чужих» еліт. Цей стан схожий із «втечею від свободи» Е. Фрома. Соціальна зрілість означає здатність взяти на себе відповідальність за долю країни, самостійність у прийнятті рішень. За браком місця не будемо давати визначень всіх згаданих соціально-психологічних якостей еліт, а зведемо ці якості і полюси у їхніх проявах у таблицю, а з цих полюсів, охарактеризованих у таблиці, для читача буде ясний зміст якостей.

Табл.1. Компоненти психології еліт

Психологічні компоненти	Полюси у проявах цих компонентів	
Діяльнісні настановлення	<u>Хижацько-споживацькі:</u> вкладати зусилля у накопичення мертвого кристалізованого капіталу, у предмети розкоші, споживання; рентні відносини; привласнення майна, створеного суспільною працею. Пошук «швидких» прибутків.	<u>Творчо-продуктивні:</u> вкладати зусилля у живий капітал, виробничу сферу, у виробництво суспільно корисних нових вартостей, будівництво заводів, створення нових технологій, налагодження виробництв повного технологічного циклу. розвиток науково-технічної сфери тощо.
Психологічна зрілість еліт	<u>Соціальна інфантильність:</u> намагання ухилитись від відповідальності, несамостійність у прийнятті рішень, схильність підкорятися рішенням «чужих» еліт.	<u>Соціальна зрілість:</u> здатність взяти на себе відповідальність за долю країни, самостійність у прийнятті рішень.
Національна, культурна й соціальна ідентичність	Невизначена ідентичність із своєю нацією та своїм народом. Ідентичність з іншими геополітичними та культурними спільнотами.	Визначена національна й соціальна ідентичність із своєю нацією та своїм народом.
Его-стан (спрямованість енергії лібідо)	<u>Нарцисизм</u> , індивідуальний та груповий: спрямованість лібідо на себе і на забезпечення власних інтересів	<u>Просоціальність і децентрованість:</u> спрямованість на інтереси суспільства
«Обрій небайдужості»	У сферу небайдужості входять вони самі, контактна група-родичі, «любі друзі», і	У сферу небайдужості входять крім себе і контактної групи – абстрактні групи і цінності –

	«намацювальні» цінності – власні матер. інтереси	інтереси суспільства, держави, просоціальні цінності.
Якості інтелекту та свідомості еліт	Мозаїчна свідомість, фрагментарний інтелект	Системний інтелект, цілісна свідомість
	Шаблонний інтелект	Креативний інтелект
	Ситуативний інтелект	Стратегічний інтелект
	Раціональність підмінена прагматичністю, емоційність яскраво виражена	Раціональність яскраво виражена
	Елементи паралогічного мислення. Зісковзування у визначенні пріоритетів на другорядні фактори: напр., вважати, що мова – головне для нац. блага, а економіка – другорядний фактор.	Бачення головного й адекватна систематизація пріоритетів
Потужність цілераціональної активності (цілеспрямованість)	Низька. Еліти не здатні висувати й досягати загальнонаціональні цілі, не є кривейтерами цілепокладання. Включені в чужу систему цілепокладання.	Висока. Еліти продукують загальнонаціональні цілі й стратегії, є самостійними кривейтерами цілей
Воля	Недостатньо сильна й організована щодо загальнонаціональних пріоритетів	Сильна і організована щодо загальнонаціональних пріоритетів
Темпи діяльності	Низькі, що обумовлює невстигання у вирішенні завдань управління	Високі, що сприяє успішному і вчасному виконанню управлінських завдань
Згуртованість еліт	<u>Розколоті еліти:</u> до розколотості веде конкуренція майнових інтересів. Боротьба між групами великих власників за перерозподіл власності. У цій боротьбі окремі клани здатні пожертвувати інтересами суспільства задля перемого власних інтересів.	<u>Згуртовані еліти:</u> майнові питання виведені з кола домінуючих інтересів.
Здатність до управління	<u>Низька.</u> Еліти не здатні стати генераторами національно-державної суб'єктності.	<u>Висока.</u> Еліти є генераторами національно-державної суб'єктності.

Еліти та моменти історичної біфуркації. Найбільш сприятливі зони для соціальної творчості – точки історичної біфуркації, коли реальність стає найбільш пластичною: в точках біфуркації, нагадаємо, згідно з математичною теорією катастроф, невеличке прирощення аргументу дає велику і стрибкоподібну зміну функції. Іншими словами, якщо математичні терміни

перевести у соціально-людський вимір, порівняно невеликі зусилля реформаторів здатні привести до кардинальних змін у суспільстві. А в інших умовах до цього не приведуть й титанічні зусилля. В цих точках у системи відкривається коридор нових можливостей, але якщо вчасно по ньому не піти, він закривається знову. З м'якої й пластичної реальності перетворюється на жорстку і непроникну для зусиль суб'єкта. В точках соціально-історичної біфуркації суб'єктивний фактор стає вирішальним в історії. Поза цими точками, коли сили історичної інерції знову набирають потужності й соціальна реальність перестає бути пластичною, об'єктивні фактори і закони історії стають вирішальною силою, а суб'єктивна діяльність лідерів і еліт перестає впливати на реальність як значна рушійна сила.

Креативне мислення саме й полягає у здатності відшуковувати приховані можливості буття й актуалізувати їх. Саме сфера можливостей і є коренем буття, яке твориться суб'єктом у процесі творчості. Відшукування цього кореня буття дозволяє міняти його докорінно. Специфіка української політичної культури, як нам здається, полягає, зокрема, у невмінні використовувати сприятливі історичні можливості, які відкриваються, і поводити себе беспорядно у зонах біфуркації, зонах свободи і відповідальності, губитися й повертатися на наїзжене коло історичної інерції, замість того, щоб торувати нові шляхи. Україна – країна часто втрачених, часто не використаних можливостей. Можемо назвати деякі сприятливі точки біфуркації, які були втрачені у часи незалежності, – 1992р., 2005 - 6 р., 2014-15 р. У більш ранні часи спостерігаємо схожі процеси, коли шанси на успішну державність належним чином не використовуються, як це було під час національної революції у 1918-1921 р.р., під час національно-визвольної війни Богдана Хмельницького. Чому так відбувається, чому Україна постійно відкидається до числа неісторичних націй, не дивлячись на свій чималенький ресурсний і людський потенціал?

Ми побудували таблицю, в якій представили співвідношення суб'єктивного та об'єктивного факторів в історії з точки зору теорії динамічних нерівноважних процесів. Історична реальність представлена у вигляді процесу, в якому чергуються протилежні динамічні системні стани рівноваги та нерівноваги. Кожен з цих станів пов'язаний із певними якостями суб'єкта історичної діяльності, в нашому випадку національної керуючої еліти, і певним специфічним станом історичної реальності - пластичним чи інертним (див. Табл.1. Суб'єктивні та об'єктивні фактори історичної діяльності). Відповідно, в таблиці продемонстровано, наскільки всі ці фактори сприятливі чи не сприятливі для історичної творчості еліт і національних лідерів.

Табл.1. Суб'єктивні та об'єктивні фактори історичної діяльності

Суб'єктивні фактори		Об'єктивні фактори	
Якості суб'єкта	Характер діяльності	Стан системи історичної реальності: рівновага-нерівновага	«Агрегатний стан» реальності
Відповідальність, активізм, історична ініціатива, широкий обрій небайдужості, в який включений весь соціум тощо	Творча діяльність	Система в нерівноважному стані в точці біфуркації	Реальність пластична, піддається перетворюючим зусиллям суб'єкта
Безвідповідальність, пасивність, історична безініціативність, вузький обрій небайдужості, який обвужений власними інтересами та інтересами контактної групи тощо	Інертна діяльність	Система в рівноважному стані (пройшла точку біфуркації або ще не дійшла до неї)	Реальність жорстка, інертна, непроникна для перетворюючих зусиль суб'єкта

Суб'єктивні та об'єктивні фактори історичної діяльності можуть зустрічатися у різних сполученнях і утворювати чотири варіанти комбінацій: творча діяльність і пластична реальність, творча діяльність та жорстка реальність, інертна діяльність та жорстка реальність, пластична реальність та інертна діяльність. Останній варіант сполучення суб'єктивних та об'єктивних факторів характеризується ситуацією, коли об'єктивна можливість перетворити історичну ситуацію й надовго закріпити зміни стикається з неготовністю еліт до творчої діяльності, з інертністю та неадекватністю їхніх настановлень та поведінки. Що, на нашу, думку, багато в чому характерно саме для вітчизняних еліт.

Проблема політичного нарцисизму. Ще одна соціально-психологічна специфічна особливість української політичної культури проявляється у тому, що і маси, і еліти заражені нарцисизмом. Але у кожній з цих груп різні форми нарцисизму, і проявляються вони специфічно і по різному. Нарцисизм – це, можливо, наслідок дрібно-власницького господарського економічного укладу, який століттями домінував на теренах України – Русі. Економічна специфіка культури жита і пшениці на теренах плодючої української землі полягала в тому, що селянин із своєю родиною здатен був самостійно себе прогодувати на своїй ділянці землі, і для цього йому не була потрібна кооперація із іншими виробниками. Такий образ життя вів до парціальності і обмеженості індивідуальної свідомості кордонами власної парцели, до звуження обрію небайдужості до сфери власного Я і контактної групи родичів і близьких друзів,

а також до домінування дрібно-індивідуалістичних інтересів у порівнянні із суспільними. (Явище, яке у вітчизняній політичній публіцистиці отримало назву українського хуторянства). Отже, можемо говорити про дві форми вітчизняного нарцисизму: 1) «нарцисизм згори» - нарцисизм правлячих кіл, і 2) «нарцисизм знизу» - нарцисизм народних мас. «Нарцисизм згори» проявляється у тому, що еліти, які прийшли до влади на плечах виборців, вважають, що своїм привілейованим становищем у владі вони зобов'язані самі собі, а виборці, народні маси – це лише п'єдестал для їхнього самоствердження, і в цьому полягає природній порядок речей, що вони вищі і обрані, а інші створені для того, щоб їм підкорятися. Такі нарцисичні настановлення перекривають шлях для соціальної творчості, бо еліти діють не в інтересах суспільства, а переважно у власних індивідуальних і групових інтересах. Переривається зворотній зв'язок із масами. Корегуючі сигнали знизу, які інформують про необхідність внесення коректив у політику правлячих кіл – ці сигнали перестають сприйматися, і система стає нездатною до змін і соціальної творчості. Еліти втрачають соціальну відповідальність і тому, з часом, втрачають владу.

Нарцисизм знизу проявляється у тому, що маси не завжди рахуються з реальністю, підмінюючи принцип реальності принципом власних бажань і очікувань, які вони проєцирують на реальність. І у вторинному відзеркаленні (відзеркалюючи своє відзеркалення на реальність) приймають свої нарцисичні проєкції на реальність за саму реальність.

В чому це проявляється? Зокрема, в тому, що людей легко дезорієнтувати на виборах – вони голосують за ту політсилу, яка зуміє удати, що вона збирається задовільнити вимоги мас (суспільство вистави по Гі Дебору являє собою загальнолюдське явище, яке працює як на Заході, так і у нас). Виборці, керуючись нарцисичними настановленнями, не завжди ставлять собі питання, а чим ця політсила є насправді, і чиїм інтересам у реальності служить. Тобто, голосують не за реальні властивості політиків, а за ті, які вони їм приписують, за ті, які б хотілося б, щоб вони були у цього політика чи політсили, одним словом, голосують за власні нарцисичні проєкції. Зокрема, навіть за кінокартинку, намальовану у популярному серіалі про народного президента, легко підмінюючи реальність своїми нарцисичними проєкціями, і плутаючи акторську роль справедливого і шляхетного «слуги народу» із реальною особистістю актора.

Саме нарцисичні очікування мас «надувають» рейтинги нарцисичних політиків. І ці рейтинги, не будучи підкріпленні реальними справами, через деякий час (більший чи менший) «здуваються» і падають від максимальних до мінімальних значень. Тікий електоральний маятник, який має нарцисичну природу, гойдається вже багато років – спочатку очарування політиком або політсилою, потім розчарування. Потім знову очарування, і ... Таким чином, нарцисичний механізм електорального вибору визначає незрілу і нетворчу електоральну масову поведінку виборців, бо вони весь час переносять свої

сподівання на героя, який його звільнить, вкладаючи в нього свої електоральні інвестиції. І більше того, виборці навіть знову готові вірити політикам, які його вже обманювали і які знову пропонують йому обійняти, які він би хотів почути. При цьому *принцип реальності* – невиконання цих обіцянок в дійсності – не спрацьовує, а спрацьовує *принцип нарцисичних сподівань*, які політик обіцяє в черговий раз задовільнити. Точнісінько як в пісенці з дитячого фільму про Буратіно: «На простака не нужен нож, ему немножко подпоешь, и делай с ним что хоч».

Цикли політичного розвитку українських еліт в історії.

Аналізуючи феноменологію подій в українській історії можемо виокремити певні циклічні процеси, які періодично відтворюються. Серед них назвемо два історичні соціально-політичні цикли – нарцисичний цикл і креативний цикл. Пояснимо, що мається на увазі під тим та іншим циклами.

Нарцисичний цикл

Нарцисичний цикл пов'язаний із розгортаннями колективного нарцисизму українських еліт. Нарцисичні соціально-психологічні особливості еліт проявляються у тому, що представники еліти нехтують інтересами загалу й вважають маси та національну спільноту в цілому п'єдесталом для свого самоствердження. Лідерство нарциси вважають перш за все правом на монополію використання у власних інтересах влади й можливостей, які вона дає. Спробуємо розглянути динаміку розгортання нарцисичних настановлень та діяльності еліт в історичному бутті українського народу. В з'язку з цим згадаємо, що думали про ці та схожі явища наші відчизняні історики і мислителі.

Відомий український публіцист і політик початку 20 сторіччя Вячеслав Ліпінський, аналізуючи причина неуспішного державотворення на теренах України, називав *хамством* те, що сучасні психологи називають нарцисизмом. Хамство, за його словами, «чхало на ідею, традицію, закон». Ось його характеристика політичного хамства в Україні, яка, як нам здається, й досі лишається актуальною: "...Чому і ця спроба (національна революція 1917-21 р.р. – О.Г.) створити державу та стати нацією скінчилась руїною, як і всі попередні на проятзі тисячі літ?...Необуздане хамство і на цей раз розвалило Українську Державу...Хамство не розуміється як лайка, а як віками освячене поняття для означення певного типового соціально-психічного явища. Що означає це поняття?» (Ліпінський, 1928, с. 3). І далі автори відповідає на своє питання, даючи своє визначення хамства-нарцизизму: «...В Хамі злоба і почуття окремішності. Абсолютний брак любови до своєї громади, натомість любов тільки до себе, свого "я". Повна відсутність творчої синівської покори, натомість *зарозумілість глупої пихи* (виокремлено нами. О.Г.), що "греблі рве" і сама гине. Погорда до батька¹, коли він слабкий, натомість рабство у чужого,

¹ Під «батьком», згідно із контекстом згаданого тексту Ліпінського, він розуміє соціальний авторитет конструктивної просоціальної влади, яка своїм авторитетом не дозволяє нарцисам руйнувати соціальне ціле.

коли він сильний — ось хамство, ось прикмета людей, що живуть на Українській Землі... Прикметою українських людей є не само хамство, а ніким і нічим не обуздане хамство..." (В. Липинський, 1928, с. 4). «Хамство є скрізь. Це правда. Скрізь є «гін» до виділення себе із своєї громади, до непослуху їй, до насмішки над її авторитетами. Але скрізь поруч цієї сили відосередкової, руйнуючої, є сила доосередкова, здержуюча. І власне оця друга сила перемагає завжди в тих людських громадах, що стають окремими державами, націями» (В. Липинський, 1928, с. 4-5).

Отже, за Вячеславом Липинським, головною причиною невдач у відбудові державності є нарцисизм («хамство») національних провідників. Нарцисизм, звісно, не є виключною прерогативою українців, це явище тією чи іншою мірою властиве всім націям. Але в тих націях, які змогли вибудувати власну незалежність і державність, знайшлися доцентрові інтегруючі творчі сили, які перемогли відцентрову дезінтегруючу руйнівну силу егоцентричного нарцисизму. В Україні таких сил не знайшлося, і в цьому й полягає трагедія втрати нею незалежності. Він із болем констатував у цитованій статті та інших публікаціях, що самопоїдання анархічної провідної верстви погубили Русь Київську й Галицьку, Литовську державу й Козаччину і сучасну йому спробу відновити самостійну державність. Періоди руйнування державності – розпад Київської Русі на удільні князівства, українська Руїна у 17 в., поразка національної революції 1918-1921 р. тощо, – він пов'язував із вибухами «хамства».

Розгорнемо характеристику нарцисичного циклу в історії. Боротьбі за владу, власність і домінування породжує конкуренцію нарцисизмів, коли кожен з політичних лідерів вважає, що саме він гідний найвищих посад й абсолютного лідерства, і при цьому йому дозволено заради власних інтересів приносити у жертву національні і соціальні інтереси власної спільноти. Боротьба нарцисизмів породжує боротьбу всіх проти всіх, боротьба всіх проти всіх породжує анархію, сепаратизм і дезінтегруючі відцентрові тенденції у політичному полі нації. На наступній фазі відбувається дезінтеграція соціуму, фрагментація на окремі частини і включення цих частин у склад інших держав, націй та імперій, вбудовування в чужу систему цілепокладання. При цьому нарцисизму місцевих периферійних українських еліт протиставляється авторитаризм еліт центральної метрополії, який придушує права периферії на користь центру (або ядра) імперії. На їхню долю залишається, в кращому випадку, можливість бути політичною периферією з мінімумом політичних прав та автономії. Коли імперське ядро починає слабнути та розпадатися (що стається рано чи пізно в історії всіх імперій), периферійні українські еліти автономізуються, перебирають на себе владу і повноваження і стають ядром нової української держави. Але, оскільки механізм і мотиви такої історичної ініціативи мають переважно нарцисичний характер, то вони це роблять не заради своєї нації, а заради себе, раціоналізуючи свою поведінку як піклування про інтереси нації, й під виглядом цього задовільняючи приватні

інтереси. При цьому керуються не надособистісними національними і соціальними ідеалами і принципами (дія яких в історії має інтегруючий доцентровий характер), а нарцисичними егоїстичними чинниками (дія яких в історії має дезінтегруючий відцентровий характер). І знову починається фаза нарцисичного самоствердження, яка породжує гостру конкуренцію і боротьбу нарцисизмів між собою («парадом самолюбств» назвав боротьбу претендентів на гетьманську булаву в епоху Руїни видатний український історик Дмитро Яворницький (Яворницький, 2017, с.181), що сприяє відцентровим тенденціям і стимулує фазу національної дезінтеграції... Цикл відворюється знову. В українській історії можемо спостерігати, принаймні, три таких цикли. Перший цикл - період розпаду єдиної Київської держави та міжусобних війн, який сосстерігався після смерті Ярослава Мудрого, тривав біля ста років і закінчився татаро-монгольским ігом. Другий цикл прийшовся на період боротьби за гетьманську булаву після смерті Б. Хмельницького, коли кожен козацький полковник намагався отримати жадану гетьманську булаву й приводив собі на поміч іноземних загарбників. Виговський залучав поляків і кримських татар, розраховуючись з останніми «живим товаром» - українськими полоненими, яких ті продавали у рабство; його суперники Беспалий і Юрко Хмельницький спиралися на росіян, гарнізонам яких вони дозволили стояти в українських містах і т.д. В політиці не було нічого стабільного: ні союзників, ні друзів, ні сталих політичних переконань. Виговський за період своєї діяльності двічі присягав на вірність російській короні, двічі – польському королю, один раз кримському хану. Юрій Хмельницький в плані політичного «багатовекторності» й «вірності» теж йому не поступався. Іван Сірко одного разу прихитрився одночасно присягнути царю і татарському хану. Дорошенко присягав царю і турецькому султану Мехмету IV. І таких прикладів можна навести дуже багато. Всі воювали із всіма: Виговський із Юрієм Хмельницьким, зять Виговського Павло Тетеря проти тестя, Беспалий проти Тетері. Цей сумний період розбрату і хаосу отримав назву Руїни, яка являла собою комбінацію громадянської і загарбницької війн, тривала 30 років і закінчилася майже повним знищенням Правобережжя і включенням України до складу московької імперії.

Третій цикл почався в 1917 році, продовжувався чотири роки до 1921 р., супроводжувався комбінацією громадянської і загарбницької війн, коли всі воювали із всіма із «допомогою» іноземних військ: українські монархісти (Скоропадський, німецька допомога), соціал-демократи (Петлюра, польська допомога), есери (Грушевський), комуністи промосковської орієнтації (Юрій Коцюбинський, російсько-більшовистська допомога), українські націонал-комуністи тощо. Цей період закінчився у 1921 р. включенням України частково до СРСР, частково до Польщі, Румунії, Угорщини і Чехословаччини, а також змінився інтеграцією у 1939-1945 р. майже всіх частин України у складі єдиної УРСР. У 1991 р. почався новий період відновлення української державності.

Отже, **нарцисичний цикл української історії має такі фази**: відновлення державності => вибух політичного нарцисизму («вибух хамства») => боротьба нарцисизмів між собою («парад самолюбств») => боротьба всіх проти всіх => посилення відцентрових політичних тенденцій і сепаратизму (політична анархія) => дезінтеграція українських земель => включення їхніх частин в інші політичні проекти та системи цілепокладання => підкорення нарцисичних периферійних еліт імперському політичному центру (або кільком центрам) => послаблення імперського центру => відновлення державності => вибух політичного нарцисизму.

Згідно з економічною теорією світової системи І. Валлерстайна, існують держави – центри накопичення капіталу (т.зв. ядро світової економіки) й держави периферії, які є донорами капіталів і ресурсів для “ядра”. Саме в “ядрі” знаходяться центри прийняття рішень й цілепокладання. Згідно з периферійним становищем України у системи міжнародного розподілу праці українські еліти мають й відповідну політико-психологічну культуру. В якій, зокрема, якщо використати класифікацію типів політичних культур Г. Алмонда і С. Верба, спостерігаються елементи провінційно-підданської культури. Питання в тому, що є причиною, а що наслідком: чи підданська культура еліт є наслідком периферійного становища України, чи навпаки, периферійне становище України є наслідком провінційно-підданської культури її еліт?

Креативний цикл розвитку еліт.

Ми у своїх публікаціях (Губенко, 2013) проаналізували три фази розвитку державних еліт: креативну стадію, на якій ведучим прошарком еліт є **креативні менеджери-новатори** (вони створюють нові ідеї і соціальні форми державного устрою), організаційну стадію, на якій домінують **управлінці-організатори** (вони організують, систематизують, реалізують, розвивають, добудовують, впорядковують ті креативні концепти і проекти, які були закладені креативними менеджерами), деструктивно-споживацька стадія, на якій домінує третя, деструктивна, хвиля еліти – **рентоеліта**, яка «проїдає» спадщину, яку залишили їхні великі попередники – творці й будівники цивілізацій, держав та імперій. Рентоеліта живе на ренту від багатства, створеного і накопиченого попередніми поколіннями менеджерів і трудівників, проїдаючи та по-хижацьки розбазарюючи його.

Треба визначитись із тим, на якій фазі розвитку перебуває сучасна Україна – початковій фазі творчості й будівництва (першій фазі державотворення), чи деструктивній фазі занепаду й руйнування - останній фазі життя держави. Тобто, в Україні ми маємо першу хвилю національної еліти – генераторів державної субектності й цілепокладання, або останню хвилю – руйнівників власної держави?

Для рентоеліти характерний зсув активності із сфери продуктивної діяльності у сферу хижацького споживання тих економічних, технологічних, виробничих досягнень, які були створені й накопичені попередніми поколіннями. Вони тому й зветься рентними, що збагачуються й живуть на ренту від створеного

до них працюю попередніх поколінь, а не за рахунок прибутку від створення ними нових виробництв, технологій й нових виробничо-економічних комбінацій.

В економічній моделі периферійної рентної економіки, яка будується на проїданні спадщини попередніх поколінь, рано чи пізно має наступити момент вичерпання цієї спадщини, і наслідки цього явища – економічний і соціальний колапс, якщо не відбудеться перехід від рентного до творчо-виробничого типу економічних відносин.

Хочеться закінчити наш матеріал словами Липинського, які і зараз залишаються актуальними: «...Поруч море хамства, і то, на жаль, тріумфуючого хамства. Хамство це мусить пізнати без страху, до самого коріння кожен, хто не трус, не позер, не фразер; кожен, хто любить Україну. Пізнати не на те, щоб над Україною по-хамськи насміхатись, а щоб її любов'ю синівською з пониження піднести, перемигши хамство кругом себе і перш за все в собі...».

ЛІТЕРАТУРА

Губенко О.В. (2013). Проблема циклічності політико – психологічного розвитку суспільства. Хвилі державної управлінської еліти // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина України. Збірник наукових праць. – Вип. 14, 2013 - Київ, Золоті Ворота - С. 245-252.

Губенко О.В. Психологія національної еліти як фактор національної безпеки //Збірник тез науково-практичної конференції з міжнародною участю «Психологія національної безпеки», 25 квітня 2017 р. [Текст] – Львів: «СПОЛОХ», 2017. – 196 с. С.47-49.-ISBN 978-966-919-253-0.

Липинський Вячеслав. (1928). Хам і Яфет. (З приводу десятих роковин 16/19 квітня 1918 р.). Львів, Поступ, 1928, 32 с.

Яворницький Дмитрій (2017). История запорожских казаков. Борьба запорожцев за независимость. 1471-1686. Т.2. Киев, Центрполиграф, 2017.

Привітання:

МАКСИМЕНКО Сергій Дмитрович, директор Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України, д. психол. н., професор, дійсний член НАПН України

Радий спілкуватися з вашим науковим колективом я його шаную і шаную психолого-історичні дослідження, що ведуться у вас.

Як казав Максим Рильський---Хто не знає свого минулого, той не вартий майбутнього.

Вважаю, що проблематика Круглого столу є актуальною, доцільною.

Безумовно, підґрунтям наукових досліджень в галузі історичної психології є методологія--застосування загальних принципів пізнання до теорії, до практики, до творчості.

Що стосується мого бачення проблеми, то думаю, що існує тісний зв'язок особистості з діяльністю.

Слово, перетворене в дію, виступає фрагментом діяльності.

Потрібно знайти вододіл. Щодо цього можуть бути наступні тези:

Теза перша -- Діяльність особистості трансформує її внутрішні якості і властивості завдяки певним психологічним механізмам. Тобто наміри, мотиви, діяльнісне опосередкування впливають на погляди особистості, її світогляд. Друга теза -- властивості особистості, її здібності, інтелект, зокрема емоційний інтелект, воля, типологічні особливості, вищі психічні функції забезпечують розгортання діяльності та досягнення результатів.

Отже, балансування взаємопереходів, зв'язаність у єдиний органічний вузол --- це і є система "особистість -- діяльність".

Звідси виводиться вся палітра когнітивних і поведінкових процесів, звідси "проростають" компетенції. Але самі по собі отримані знання розуму не додають, не можна шляхом надання інформації навчити розуму. Річ у тім, що його треба розвивати у процесі виховання, разом з ціннісно-смісловою сферою особистості.

Вже час поставити крапку в "ідеологічній доктрині виховання"!

Не можна притлумлювати ціннісними судженнями прояви активності.

Практика "креативного спокою" дає можливість відкрити дитині двері до свого творчого потенціалу, до геніальності.

По суті, виховання ---це прояв співтворчості вихователя і вихованця. Цей принцип -- креативний спокій --- дає проявитися системності у внутрішньому світі особистості. Особистість створюється, вона є витвір.

Це особливий витвір: все життя перебуває у становленні. Продовжує створювати себе. Він самоіснує...

І в цьому сенсі, особистість є власним автором. Але справжнє диво в тому, що особистість є не лише автором себе--як твору. Вона потенційно і актуально є співавтором іншої, нової особистості ---дитини. Цей унікальний прояв співтворчості починається з любові!

Ці тези--внесок педагогічної і генетичної психології у теоретико-методологічне підґрунтя історичної психології.

Бажаю успіху і зеленої дороги цьому перспективному напрямку психології, який своєю міждисциплінарністю, відкритістю до співпраці з дослідниками як гуманітарних, так і природничих галузей задає вектор сучасної психологічної науки.

Дякую Миколі Миколайовичу Слюсаревському, Любові Антонівні Найдьоновій -- керівництву вашого Інституту і особливо вдячний Оксані Василівні Яремчук за творчий підхід до розвитку традицій історичної психології в нашій країні. Підтримую українську наукову школу історичної психології і бажаю їй процвітання, виходу у європейський і світовий простір.

ДАНИЛЮК Іван Васильович, *декан факультету психології Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, д. психол. н., професор.*

Вітаю всіх учасників та організаторів цього, вже четвертого поспіль круглого столу!

Проблематика історичної психології є місцем співпраці дослідників кількох психологічних галузей, насамперед, історії психології та загальної психології, соціальної, політичної та особливо---етнічної психології.

Консолідація різних за ментальністю культурно-релігійних та регіональних спільнот в Україні є тим викликом, на який можна відповісти лише об'єднавши зусилля. Чи може бути основою консолідаційних процесів історична пам'ять, зважаючи на те, що вона почасти конфліктна?

Чи все ж таки ефективніше буде спертися на спільний позитивний образ майбутнього України, який створюватимемо на основі етнокультурних надбань представників української політичної нації?

Ці важливі питання -- на порядку денному історичної та етнічної психології. Йдеться про розробку соціо-гуманітарних технологій, основою яких є культура, мистецтво, цінності і смисли, традиції етнокультурних спільнот. Саме історична пам'ять зберігає всі ці важливі ідентитети.

Разом з тим її невід'ємною властивістю є емоційна забарвленість, тісний зв'язок з такими феноменами як патріотизм, національна гідність. В ній помітно присутнє ціннісно-сміслові маркування суспільних подій, і саме в цій царині потужно проявляються національні почуття, усвідомлюється власна ідентичність.

Національні почуття, підкреслимо, є категорією історичною. Вони тісно пов'язані з політичними цінностями певної спільноти, відповіддю на достеменні запитання: "Хто ми?" "Чого прагнемо?" і "Як досягти своєї мети у співпраці з іншими в світі, що глобалізується?"

В цій доброзичливій атмосфері, що створюється науковцями вашого Інституту на щорічних Круглих столах, хочеться побажати подальшого розвитку діалогу

між підходами історичної, етнічної та політичної психології до вирішення важливих завдань розвою української політичної нації.

Дякую за відкритість і творчу співпрацю, що наснажує представників наукових шкіл І.Г.Білявського та В.А.Роменця на нові дослідницькі проекти і впровадження їх результатів у соціально-політичну практику.

НАЙДЬОНОВА Любов Антонівна, *д. психол. н., член-кореспондент НАПН України, заступник директора з наукової роботи Інституту соціальної та політичної психології НАПН України, член Громадської ради при Національній раді України з питань телебачення і радіомовлення*

– Вітаю, колеги! Хочу також привітати від керівництва Інституту соціальної та політичної психології НАПН України всіх учасників цього Круглого столу, непересічного, який вже вчетверте проводиться і який присвячений одній із найфундаментальніших проблем в нашій галузі – проблемі тягlosti, історичного часу, історичних перспектив і нашого місця в них. Думаю, що цей майданчик дійсно багатогалузевий. Хочу подякувати Оксані Василівні Яремчук за те, що вона є постійним організатором і дійсно створює своїми зусиллями цей майданчик, запрошуючи сюди таких цікавих спікерів з різних сфер знання. Нам, психологам, це надзвичайно корисно – розширювати можливості нашої розмови, залучаючи поняття із різних сфер знання. Адже сьогодні вся соціальна наука загалом розвивається у міжгалузевому просторі.

У своєму виступі хотіла б поділитися міркуваннями, які перспективу розгляду історичної пам'яті з медіапсихологічної перспективи. Причому свої міркування вибудовую як певну боротьбу двох дискурсів щодо історичної пам'яті: перший – дискурс ідентичності, в межах якого маємо пам'ятати наші трагедії, інакше забуваємо, хто ми є, і другий дискурс – що це дуже боляче, травмує нас, позбавляє спокою, і це насправді травма, з якою щось потрібно робити – можливо, не згадувати, й це теж один із способів - забуття.

Нещодавно в межах медіаосвітнього процесу стикнулася з дуже цікавим кейсом (ми його навіть обговорювали, у тому числі в мережевому просторі), коли залучаючи сучасні інформаційні технології, можна зайти на меморіал (на сьогоднішній день маємо достатньо багато меморіалів, у т.ч. міжнародних, пов'язаних з Голокостом, Другою світовою війною, Голодомором). На уроці зі старшокласниками пропонувалося зайти на ці ресурси і знайти там загиблих людей, які мають ваше прізвище (а якщо ваше прізвище рідкісне й не знаходиться, то можна взяти прізвища мами, родичів, тобто прізвище, пов'язане із безпосереднім родинним оточенням). Суть завдання полягала в тому, щоб подивитися, в які саме роки загинули ці люди з цим прізвищем (в аудиторії дуже малий відсоток осіб, які не знаходять своє прізвище), потім вибудовується візуалізація, в які роки скільки загинуло, і проводиться аналіз цього історичного процесу.

В принципі, з психологічної точки зору тут є два аспекти. Перший – "втручання" історії, дещо штучне, в дуже особистісний життєвий простір дитини. Адже говоримо саме про виховання дітей. Я продовжую ту лінію, яку в своєму вітальному слові розпочав Сергій Дмитрович Максименко, коли говорив про те, що не можна через передачу інформації (знань) навчити розуму. Це можна робити тільки в спільній практиці, спільній творчості. І от цей кейс якраз про спільну творчість. Тому що діти разом з учителем спільно створюють і наближають до себе історію, вона втручається в їхній безпосередній простір, вони починають інакше відчувати цю трагедію. Бо вона не просто десь в цифрах представлена, а представлена у вигляді того, що дуже близько до них – їхнього прізвища. І от розгортається дискусія, чи насправді це не травматична вправа? Наскільки ми маємо право пропонувати такі втручання, коли історію наближаємо до себе і включаємо в емоції, емоційні процеси. Історична пам'ять у нас присутня і реалізується у меморіальних практиках приблизно в кількох складових. Це насамперед освітня складова, тому що навчаючи, ми презентуємо (репрезентуємо) історичну пам'ять. Також це те, що людство запам'ятало як знання, і зокрема те, що стосується нашої країни і власне ідентичності, і управлінські практики, які забезпечують підтримання, догляд, тяглість матеріальних меморіальних об'єктів і практик (їх теж організують). І це мистецько-медійна складова, тобто мистецтво як основа, але на сьогоднішній день, особливо в ситуації локдауна, це дедалі більше медіатизоване мистецтво. Фактично медіа, особливо аудіовізуальні, набувають для історичної пам'яті дедалі більшого значення. Навіть одна фотографія може дуже суттєво вплинути на громадську думку, якщо вона помножена в медійному просторі.

Запропонувала цей кейс для ілюстрації (можливо, надто спрощеної), що у нас весь час у боротьбу вступають ці два дискурси. Один дискурс – як же ми маємо захистити дітей від травми, і нащо нам взагалі про це згадувати? Тому що діти плачуть, дітям боляче, вони переживають сильні емоції, і на них це травматично впливає (ця історія, наша трагедія). З іншого боку – дискурс ідентичності, який каже, що якщо ми непоінформовані, якщо ми не знаємо про нашу історію, то ми вже зовсім і не ми, тобто втрачаємо зв'язок з колективною сутністю, яка неперервна і є більшою, ніж наше індивідуальне життя, і в часі, і в просторі.

На мою думку, виходом із цієї ситуації, принаймні для освіти, є запровадження чіткого розуміння двох понять. Перше поняття – "найкращий інтерес дитини", яке на сьогоднішній день у нас в освіті дещо недопрацьоване, тобто нас коливає між тим, щоб дитині дати волю й підтримувати усілякі її порухи й спонтанності. В українській мові "воля" – це, з одного боку, оця свобода, а з іншого – маємо забезпечити розвиток волі у дитини, щоб вона могла саморегулюватися, мобілізуватися для досягнення тощо. Найкращий інтерес дитини – це якраз той баланс, який дає відповідь, як має бути, і це дуже динамічне поняття. Друге поняття, яке би пропонувала як варіант відповіді у

цій динаміці (радше, ніж боротьбі) дискурсів – це поняття "інформаційна екологічність". Тобто ми не маємо давати робити дітей засобами для продовження історичної пам'яті (саме тільки для продовження історичної пам'яті). Маємо забезпечувати для дітей середовище, коли вони можуть звернутися до історичної пам'яті (особливо маю на увазі трагедії), але коли забезпечуємо цей доступ, маємо враховувати, чи надали ми ресурси дитині, достатні для того, щоб вона *пережила* разом з нами це. І звичайно, якщо ми самі це не переживаємо, то тоді ми проводимо меморіальні заходи "для галочки". А цінністю є саме співпереживання, саме спільна емоція, розділена дорослим і дитиною, яка насправді й створює можливості для продовження ідентичності й опрацювання історичної травми. Ми не є унікальними в цьому сенсі, наша унікальність така ж, як і унікальність наших сусідів і будь-якої країни. На жаль, такою є історія людства, що трагедії у минулому були. На цьому закінчую. Отже, два поняття, які мають домінувати в дискурсі, оскільки вони дають можливість збалансувати цей дискурс: "найкращий інтерес дитини" і "інформаційна екологічність". Дякую за увагу.

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна (*керівник круглого столу*), д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп і міжгрупових відносин Інституту соціальної та політичної психології НАПН України

Рада вітати всіх присутніх учасників круглого столу "Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті", цього року наш круглий стіл присвячений проблематиці психології становлення політичних цінностей крізь призму історичної пам'яті. Це спецпроект, який у співдружності реалізують Інститут соціальної та політичної психології Національної академії педагогічних наук України та Асоціація політичних психологів України, а безпосередньо проводить лабораторія психології малих груп та міжгрупових відносин Інституту. Наше завдання на сьогодні полягає в тому, щоб в змішаному офлайн-онлайн режимі розглянути десять напрямів, які були заявлені, враховуючи інтереси різних лабораторій і дослідників. Це соціально-психологічні механізми творення політичних цінностей на основі історичної пам'яті; міфотворчість як механізм творення спільного образу позитивного майбутнього нації; роль колективного суб'єкта у створенні консолідуючого національного міфу; трипільська, скіфська та протослов'янська цивілізації як ціннісно-сміслові підґрунтя створення образу майбутнього України; проблеми і протиріччя державної політики пам'яті та цінностей масової історичної свідомості в сучасній Україні; політика та цінності в процесі формування соціально-історичної пам'яті в сучасній Україні і Європі; політична культура історичної пам'яті як чинник трансформації українського суспільства; міжгрупова взаємодія: фрактальний і голографічний ефекти творення образу майбутнього групи в складних соціальних ситуаціях; взаємозв'язок

тоталітарних ідеологій та колективної психотравми; проблематика історичної пам'яті в медіапросторі: медіавиробництво і медіаосвіта. Тобто досить широке коло питань, які стосуються того, як саме реалізуємо ми власні політичні цінності в сучасній складній соціально-політичній ситуації, і, разом з тим, як ми при самовизначенні спираємося на історичну пам'ять, історичну психологію, на історичний досвід, і наскільки ми готові до інтеграції цього досвіду в наше теперішнє, виносячи певні уроки, і як ми можемо провести (задати) вектор в майбутнє, як сьогоднішня ситуація і ситуація, що складалася впродовж всього історичного шляху України, Європи, може нам допомогти в прогнозуванні позитивного образу майбутнього України в контексті глобалізації, інтеграції в ширші сфери європейського і загальносвітового простору.

Відзначу, що колеги з Інституту психології імені Г. С. Костюка є нашими постійними партнерами у вивченні історичної пам'яті, історичної психології. Хочу звернути увагу присутніх на портрет, який не випадково тут [на столі ведучого] розмістили, і квіти, – це відомий вчений етнопсихолог, історичний психолог Володимир Терентійович Куєвда, у прийдешньому році, на початку 2021-го, буде десята річниця з того моменту, як він пішов у кращі світи, але ця людина залишила по собі дуже важливу тенденцію вивчення історичної пам'яті в контексті її проявів у ритуалах, обрядах, традиціях, які живуть в нашому народі, сформував школу історичної психології в Інституті психології імені Г. С. Костюка. Тут присутні його співробітники і учні, вони будуть долучатися до нашого дискурсу. Є задумка, яку сподіваємося реалізувати за вашої, колеги, участі й сприяння. Ми ініціюємо створення всеукраїнського громадського об'єднання, яке вирішили назвати спілкою, спілкою науковців. Чому саме спілка? Тому що дуже важливий аспект спільного вчинку, який будуть готові вчиняти люди, що увійдуть до цієї організації – Спілки науковців у галузі історичної психології. Тобто підкреслюємо значення міждисциплінарності. Це і культурологи, і історики, і філософи, і політологи. З історії зокрема важливий такий напрямок як археологія, який нам дає можливість "вчування" в ті епохи, які давно минули. Тут присутні представники історії, археології. Це відомий вчений Юрій Олексійович Шилів, професор, академік. Хочу сказати, що цей напрям насправді не досить до сих пір інтегрований у дослідження психологів, культурологів, філологів, тому що була межа між різними науками, і якраз одна з основних пропонованих до вашої уваги наших місій творення громадської спілки – це зробити ці межі більш гнучкими, але не зливати дискурси воєдино, а щоб у нас постійно залишалася можливість мультипарадигмальності. Є навіть новітній термін – "трансдисциплінарність". Тобто не просто дві чи три науки між собою співпрацюють, взаємодіють своїми парадигмами, поняттями, методами, а взагалі кілька наук, піднімаючись на більш високий рівень методологічного узагальнення, єднаються у цьому полі дослідження. Це цікавий підхід, і я вважаю, що ми можемо це зробити, тому що є майбутні (я так вважаю!) осередки цього всеукраїнського громадського об'єднання в кількох регіонах

України. Це, звісно, Одеська школа історичної психології, з якої я сама вийшла, – школа Білявського Іллі Григоровича. Це школа Володимира Андрійовича Роменця, яка більшою мірою має свою наукову представленість в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Це дослідники західноукраїнської школи, які займаються цією проблематикою – в Івано-Франківську, у Львові, у Луцьку. З'являється ініціатива з Херсонського національного університету – це професор Блінова Олена Євгенівна, також і її аспіранти проявляють зацікавленість у проблематиці історичної пам'яті. Наприкінці нашого з вами дискурсу представлю більш детально (якщо буде для цього можливість), які напрями можуть бути в цьому громадському об'єднанні, які основні цільові настанови, мета. Загалом, мета полягає в тому, щоб об'єднати зусилля провідних фахівців в галузі історичної психології для того, щоб інтегрувати досягнення історичної психології України в глобальні контексти на благо всього суспільства. Щоб створити можливість упровадження в практику тих досягнень, які вже є і ще будуть в галузі історичної психології, з метою консолідації нашого багатоетнічного українського суспільства, інтеграції його в європейський простір і в світовий. Хочу підвести підсумки, сказавши про те, що, можливо є сенс звернути увагу на те, що Україна як країна, що має межове положення між Заходом і Сходом, між різними цивілізаціями, віруваннями і конфесіями, може запропонувати певний синтетичний і разом з тим синергетичний образ спільного майбутнього, який може бути, на мій погляд, дороговказом для інших спільнот, європейських і світових, тому що у нас унікальні положення, історичний досвід, тяглість традиції (як це вірно зазначав Ю. О. Шилів, унікальна давня традиція і вкоріненість в цій землі), і разом з тим присутній розвиток цієї традиції, тобто інновації, цікаві культурно-історичні наші звичаї. У нашій творчій майстерні, ми зробимо спробу на основі давньої цивілізації, що існувала на нашій і її артефактів (особливо міфологем, ідеологем, символів, смислів) конструювати у групі, спільну візію майбутнього, яке має позитивний вектор (позитивне забарвлення), і подивитися, яким же чином саме через індивідуальну авторську міфотворчість, через власне бачення, ми можемо підійти до створення національного міфу, національної ідеї, яка дасть імпульс практичного втілення в соціально-психологічних технологіях державотворення і певних алгоритмах, програмах, які можуть бути взяті до уваги політичними елітами.

[Коментар до виступу Найдьонові Л. А.] Це насправді проблематика, яка мене дуже цікавить як науковця – як знайти потрібну форму, в якій можемо долучити підрастаючі покоління до нашого історичного досвіду і як, з іншого боку, не зробити юнаків і дівчат, скажімо так, носіями колективної тіні, яка лягла на наш історичний досвід? Як через творчість, через саморозвиток, через індивідуальну авторську міфотворчість зреалізувати інноваційний внесок в культурну традицію. Думаю, про це є сенс дискутувати і досліджувати цю тему. Закликаю усіх присутніх подумати над цим, тому що образ майбутнього ми робимо зоною найближчого розвідку, наших дітей, наступних поколінь

Розділ 2: Міфотворчість як механізм творення спільного образу позитивного майбутнього нації

ШИЛОВ Юрій Олексійович, к. істор. н., професор, вільний дослідник
ariyshiva@gmail.com

Спадкоємність державницької традиції Аратти в творенні образу майбутнього України

Аналіз проблеми Аратти науковцями – дослідниками та критиками значення цієї найпершої цивілізації Старого Світу – супроводжується розглядом психологічного підходу авторів до незвичних офіціозові фактів та висновків.

Ключові слова: Аратта, Аріан; «Веди»; Шумер; Бгарата, Індія; Край-земє, Україна.

Аратта почала відкриватися європейцями на рубежі XVIII-XIX століть, після прочитання VIII та ін. книг «Махабгарати» Бгарати/Індії. Слідом за пенджабською, з 1952 року (коли С. Крамер опублікував свій переклад шумеро-аккадської поеми «Енмеркар та володар Аратти») ця загадкова країна стала вимальовуватися й у іншому місці: десь у горах на північ від месопотамського Шумеру. На Аріту знайденої (С. Верковичем у 1865-1874 рр.) серед болгар Македонії «Веди словена» дослідники звернули увагу лише після 2003 р. – коли було опубліковано книгу О. І. Асова [24] з перекладами тих обрядово-епічних пісень протоболгар, а А. Г. Кифішина [14] з перекладами протошумерського літопису Кам'яної Могили на Запорозжчині – де згадується найдавніша, дунайсько-дніпровська Аратта.

Від публікацій С. Крамером зазначеної та ще трьох поем про Аратту стало зрозуміло, що то була держава – притому не тільки конкурентна, а й давніша від Шумеру – з якого буцімто (за Л. Вуллі та ін.) почалася писана історія планетарної державності-цивілізації. Конкурують Боги-покровителі цих двох країн: Праматір Інанна та Творець Енліль. Суперничають їхні Верховні жерці: першосвященник шумерського Урука начебто винаходить письмо, однак араттський колега легко його прочитує {чи не тому, що знає найдавнішу в світі писемність Кам'яної Могили?}. Натомість данини, яку вимагає урукський Енмеркар, духовний владика Аратти прохає надіслати зерна. І ячмінь привезли з Урука віслюками – тоді як дари навзаєм зібралися везти конями {прирученими вперше у степах Наддніпрянщини}. Слова жалю за минувшиною: «Аратта подібна до отари, яка розбрелась; її шляхи – ворожа земля», – сприймаються як натяк на прадержаву, що розпалась на кілька... Найбільш авторитетний у цих питаннях Д.Рол [21, с. 89-157] виявив предшумерську Аратту

південніше озера Урмія. Вона простежується від середини VI тис. до н. е. й співвідноситься із сузіанською, убейдською, куро-аракською археологічними культурами (а/к). Цю Аратту англійський дослідник вважає прообразом біблійного Едему (Раю, де Бог/Елой сотворив Адама) й засновницею історичного Шумера (десь від 3200 р. до н. е.; у 2316 році його захопили пращури семітів-арабів). Останню згадку про приурмійську Аратту пов'язано із захопленням її ассірійським царем Саргоном II у 714 р. до н. е. Надалі ця територія увійде до царств Ур-Арту (Урарту) та Ур-Маннею (> Вірменія, чия титульна нація належить до індоєвропейської спільноти народів). Отож науковці, а за ними політики й громадскість Вірменії та Курдистану почали виводити свої етнокультури із Аратти – як не Аратської долини, так узбережжя Урмії.

Щодо індійців (як європейці називають бгаратів), то тут на заваді їхнього патріотизму стала «Махабгарата» – належна до священних «Вед» країни. Бо ж араттів представлено в цій епічній поемі нечестивцями – що не бажають прийняти притаманні панівним переселенцям-аріям норми дхарми (> карма), а живуть за своїм древнім звичаєм арте: їдять гов'ядину і часник, та ще з глиняного й дерев'яного посуду (а не з пальмового листа), споживають мучну брагу й танцюють (навіть на похоронах) – притому чоловіки разом із жінками, які носять на головах вінки... а найгірше – не дотримуються каст від народження, а змінюють їх відповідно до схильності підростаючої дитини до тієї чи іншої сфери громадського життя... Пенджабська Аратта більш відома нині під умовною назвою а/к Хараппа 2500-1600/1500 рр. до н. е. [6, с. 692]. Останню згадку про цих араттів містить грецькомовний «Перипл Еритрейського моря» I ст. н. е.

Не зважаючи на індійські дані, А. Г. Кифішин у примітках до своєї статті 1990 р. про спільне коріння міфології греків, єгиптян та шумерів, мимохідь висловився: «Триполье (=шумер. Аратта)» [13, с. 33]. Основою версії стали близькосхідні дані, а також згадка тієї країни у одному з протошумерських написів придунайських а/к Кріш–Кереш, які почасти передували Прекукутені–Трипіллю. Цю версію підхопив у 1992 році історик-археолог Ю.О. Шилов [30] – і протягом наступного десятиріччя розвинув до гіпотези й теорії, яку опрацьовує далі [31-38]. А для шумеролога Кифішина, попри подальші власні відкриття найдавніших згадок у Кам'яній Могилі, Аратта залишилася не «реальною страной 'оратаев' – она считалась потусторонним царством {антиподом Шумера...}. В этой связи поиски «реальной Аратты» в Передней Азии и обретение её в Сеистане представляются совершенно беспочвенными» [14, с. 640]...

* *

Отже, на кінець ХХ століття наука знала вже три Аратти – первинну дунайсько-дніпровську, близьку до неї приурмійську, далеку пенджабську. Належало розібратися у взаємозв'язках цих країн... На сьогодні картина виходить така [36]:

Найдавнішу з відомих згадок про країну Аратту прочитано А. Г. Кифішиним [14, с. 54–57, 806, ін.] у протонаписі «LAM x KUR(?)» на черепі мамонта зі стоянки Межиріч (Чернігівщина) кінця епохи палеоліту. Ця ідеограма набула довгу традицію й через кілька тисячоліть потрапила, зокрема, до протонаписів таблички № 62 та місцезнаходження № 37 Кам'яної Могили (Запорожчина). На думку шумеролога, фрагмент з м/з 37 КМ було скопійовано жерцями-правителями й перенесено до храму 23/VII Чатал-Гююка (турецька Анатолія) на протилежному, південному узбережжі Азово-Чорноморського басейну. Археолог Ю. О. Шилов датував подію 6680 р. до н. е. і поєднав цей господарчо-сакральний союз малоазійського та північнопричорноморського населень з утворенням відомої лінгвістам „індоєвропейської мовної спільноти” [36, с. 67-72; 37, с. 14]. А зміну у жрецькій «Угоді 6680 року» древньої ідеограми на «LAM x PA 'полум'я-крило» дослідник пов'язав із започаткуванням первинної держави Аратта (Аріта «Веди словена»).

Головним сенсом зазначеної Угоди було домовляння про розселення найперших хліборобів-скотарів Малої Азії на родючі й зволожені, але необроблені землі мисливців-збирачів Північного Причорномор'я. Початок руху позначено згадкою Аратти на уламку горщика з подунайської а/к прото-Кріш, причетної до виникнення буго-дністровської та сурсько-дніпровської а/к 6400-5300 рр. до н. е. Їхні носії (синтез місцевого населення з переселенцями) стали найпершими хліборобами-скотарями та скотарями-хліборобами Східної Європи. На основах другої й третьої з цих індоєвропейських етнокультур склався тандем Аратти-і-Аріану – археологічним відображенням апофеозу яких стали трипільська та середньостогівсько-ямна а/к 5500/5300-2750/2600 рр. до н. е.

Характеристики та історії складових і всього зазначеного тандему вже доволі розроблено [1; 9; 32, 33]. Підкреслимо тут лише головне:

Найсутєвішими ознаками Аратти, як і будь-якої держави, є місто й писемність – зосередження правителів й інструмент їхньої праці. Аратта-«Трипілля» мала архітектурно впорядковані поселення площею до 450 га (це більше від майбутніх столиць: шумерського Урука чи то

давньоруського Києва) з сотнями 2-3-поверхових будинків і з мешканцями до 10-30 тисяч. Писемність була вплетена в орнаментику, довгих написів археологи допоки ще не знайшли. Проте було створено, за традицією принаймні кількох народів індоєвропейської спільноти, усне зібрання обрядово-епічних пісень: Вета-книга, яку відкривач С. Веркович умовно назвав «Веда словена» (бо така, діалект староболгарської, її мова, – і вона містить згадки про БОГА-Творця Вішну-Славу та ритуал славіті). Отже, прямими спадкоємцями етнокультурного ядра „індоєвропейців” стали надалі слов’яни [31, 36]. Описані ж у «ВС» реалії – зокрема, міста і села, що складали калиці (> рим. k/civilis ‘міська громада; державність’ > цивілізація) міст-держав Котлиця, Кайле-град тощо – не залишають сумнівів відносно державного статусу дунайсько-дніпровської Аратти-I.

В районі дніпровських переправ навколо сучасного міста Горішні Плавні (Кременчуцький р-н Полтавщини) вдалося простежити початок структурування кочової стихії скотарів араттськими місіонерами міських хліборобів на кордонах Край-зе́ме (за «Ведою словена» та «Заповітними карбами» Болоховщини). Метою структурування було перетворення тієї стихії на ‘Країну аріїв’ Аріан – дружній щодо сусідньої, почасти спорідненої з ним Аратти; керований її жерцями-правителями. Головними інструментами такого керування стали: курганний обряд, збірка причетних до нього та ін. гімнів «Ріг-Веда», а також арійський варіант араттського Спасу – інституції зняття протиріч. Тож БОГ-Спас-цар Коледа «ВС» став основою Героя-благодійника Індри «РВ» [32- 38].

Зі зростанням населення та розширенням границь „індоєвропейської спільноти”, правителі й переселенці з її Дунайсько-Дніпровського ядра I стимулювали творення ще двох виразних і майже самостійних форпостів „індоєвропейців”: Аратти-і-Аріана II (апофеоз в 3350-1500 рр. до н. е.) у регіоні південнокавказьких озер Урмія та Севан, а також III в індійському Пенджабі (2500-1500). Наявність Аратт I-III підтверджує пісня «Веди словена» про святкування Родздва Коледи у «Біліта, граде Харапско» трьома королями – Укарана (< Край-зе́ме «ВС» Аратти-I > Україна «Скупського переказу» Болоховщини), Асіріта (> Ассірія, що згодом захопила Аратту-II), Харапска (= Хараппа Аратти-III < Харапска-зе́ме «ВС») [3, кн. 2, с. 400-404, 441-443; 36, с. 84-93].

Взаємовигідне співіснування первинної, общинної Аратти (чия державність була конфедерацією калиць) з недосягшим тоді державного рівня Аріаном продовжувалося до 2600-2350 рр. до н. е. – допоки не припинилося будівництво араттських міст та майданів (святилищ-обсерваторій) і їхнє населення не змішалось з аріями. Із

початку III тис. до н. е. затвердилася епоха вторинних, тоталітарних (тоді рабовласницьких, згодом феодальних та буржуазних) цивілізацій: Шумеру, Єгипту, і т. д. Етноісторія Греції також починалась на основі Аратти: наприклад, її першопредок Іма (за «Ведою словена») став основою Євмела, засновника першоміста Аройя (за «Описом Еллади» Павсанія); Aroja > 'Oropos > Europs / Європа [13, с. 48-49, 62; 14, с. 254-257; 36, с. 97-102]...

Виразність державницької традиції Аратти простежується на Сході до сучасної Бгарати/Індії включно (див. вище), а на теренах європейської України – як не до козацьких республік Січей, Гуляй-Поля й Холодного Яру, так до Арти-Арсанії у складі домонгольської Русі [31; 36, с. 137].

* *

Як і наскільки викладене вище потрактування Аратти сприйняли історики й громадскість України та зарубіжжя? – Загальна відповідь: сприйняли непогано, – тим паче з урахуванням новизни цих відкриттів (публікації 1992-2019) дорабовласницьких основ державності й Спасительства, до того ж у Дунайсько-Дніпровському регіоні VII тис. (а не у регіонах Сходу III тис. до н. е.); з урахуванням величезної інерції традиційних (біблійно-релігійних, етнокультурних, наукових, політичних) настанов і уявлень, що склалися у європейській та всесвітній культурі протягом 20 попередніх століть.

Попри загальний стан справи, складаються табори – як скрізь і завжди – її «+» прибічників та супротивників «–». Після першого видання монографії «Прародина ариєв» (Київ, 1995; попередній україномовний набір було знищено видавником В. Довгичем), як докторської дисертації Ю. О. Шилова, розгорнулась дискусія – крайні позиції якої зайняли провідні фахівці Києва (Інститут археології НАНУ, негативні відгуки [8, 10]) та Москви (директори Інститутів археології й Русского языка РАН, позитивні [22, 25]). Чий рівень більш об'єктивний та вищий?

За витягом з протоколу №7 засідання відділу первісної археології ІА НАНУ від 18.04.1995 – підписаного в.о. зав.відділом В. В. Отроценком та вченим секретарем Н.С. Котовою – «науково-популярна книга Ю. О. Шилова „Прародина ариєв” не є науковою працею і на тому не може розглядатися як підстава для здобуття вченого ступеня доктора історичних наук» [8; 37, с. 7]. А за рецензією від 07.11.1995, надісланою директором ИРЯ РАН О.М. Трубачовим автору «Прародины ариєв» та до дирекції ІА НАНУ: «Оценивая такую книгу, нельзя забывать, что оцениваешь почти нечеловеческий вложенный в неё труд, попросту неохватный одним взглядом. {...} Но читатель непредвзятый, к тому же

интересующийся предметом, вынесет из этого чтения очень многое – из свежего материала, обобщений, бесчисленных наблюдений. Из них складывается положительный итог труда Юрия Алексеевича Шилова – как книги, как заявленной по ней диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук, которой и книга, и автор вполне заслуживают» [25; 37, с. 6].

Неможливо повірити, щоби академік Трубачов (до того ж автор серії статей та монографії «Indoarica в Северном Причерноморье» 1975-1999 років [26]) менше – аніж кандидати наук Отрощенко й Котова – розумівся на різниці між науково-популярною книгою та монографією! Ні, причина відторгнення прабатьківщини Аратти-і-Аріана від країни її провідними археологами (не лише В. В. Отрощенко: див. списки його колег та співавторів [8, 10]) знаходиться у ідеологічній площині.

Ідейно-наукова позиція цих фахівців начолі з директором і академіком НАНУ П. П. Толочком така: Аратта не мала жодного відношення до України й трипільської а/к – яка, таким чином, була додержавницькою; Трипілля було неіндоевропейським і його принесли в Дунайсько-Дніпровський регіон переселенці «з великими горбатими носами – далекі посланці з Близького Сходу» [10, с. 25-26] (прасеміти, відвертіше пише д.і.н. Л. Л. Залізник [11, с. 84-101], ще один критик Шилова); щодо родичів Аратти-«Трипілля», то «прабатьківщина аріїв знаходилась далеко від України. Ігнорування цих застережень переводить наукову проблему в сферу політиканства» [10, с. 22-35]. – То що ж, ігнорувати тепер десятки тисяч доскіфських, себто арійських курганів-могил України? Ні, науковий фактаж робити таке не дозволяє. Неможна довіряти й висновкам „застережливих вчених”. Ось свідоцтво – наприклад, за темою нашої статті – якості їхньої роботи:

Розібратися з проблемою Аратти напросився, було, м.н.с. (тоді ще не к.і.н.) Інституту археології НАНУ М. Ю. Відейко – знавець трипільської а/к, але профан у лінгвістиці й шумерології. Проте в академічному часописі «Археологія» (1995, 1996; [4, 8]) він виніс вердикт «„шумерологу” О. Кіфішину» як неуку й фальсифікатору. Й на цю ганебну позицію, роками не обтяживши себе перевіркою та знайомством із публікаціями унікального професіонала світового рівня Анатолія Георгійовича Кіфішина, став конклав із шести д.і.н. на чолі з академіком-директором, віце-президентом ІА НАН України. Ця автура колективної монографії про етноісторію України опублікувала таке: «московський історик О. Кіфішин „вичитав” слово «Аратта» на глиняній табличці з малюнками культури Кереш з Подунав'я {а} Ю. О. Шилов поспішив скористатися сумнівним джерелом. У підсумку народився черговий псевдонауковий міф». Перед цими словами [10, с. 23] зовсім не

згадано літопис Кам'яної Могили – наявність якого було виявлено у 1837 р., а від 1955 він став темою досліджень провідними фахівцями ІА АН УРСР: М.Я.Рудинським, В. М. Даниленком, В. М. Гладиліним, Б. Д. Михайловим. У 1994 році А.Г.Кифішин з'ясував протошумерський характер письма КМ (дотичний до відкритої Н.Власою і А.Фалькенштейном у 1962-1964 рр. праписемності Подунав'я) й виявив там кілька свідчень про Аратту XII-III тис. до н. е. [14, с. 806 та ін.; 37, с. 9-18].

Академік П. П. Кононенко і його співавтор підручника для вишів «Українознавство» (К., 2005; [15]) справедливо докоряють фахівцям за тривалу неспроможність «розібратися з хитросплетінням як історії, так і наукової думки» про трипільську а/к й Аратту, проте висловлюють незугарну надію: після такого з'ясування «еволюція нашого родоводу, що означає – й етнонаціональної ідеї, матиме або індоєвропейське, або семітське начало та наповнення. І ми зможемо по-справжньому пізнати себе – як колишніх, так і теперішніх – лише ставши на ґрунт або однієї, або іншої домінанти». Така слабкодуха непевність науки спороджує політичний диктат. А саме:

Київський колектив авторів «Етнічної історії давньої України» прагне, як показано вище, семітського наповнення – а своє дистанцювання від індоєвропейського приховує, зокрема, ще й отак: «Ю. О. Шілов ліпить Аратту з позицій етнічного росіянина-інтернаціоналіста, підкреслюючи євразійську систему зв'язків у цій „державі”» [10, с. 22-23]. Аж ось думка московського д.і.н. Н. Р. Гусевої: «Фундаментальная монография Ю.А. Шилова «Прародина ариев» (Киев, 1995) не соответствует действительности. {...} Аратта является плодом домыслов, а уж делать из этой страны ядро образования других народов не следует – это слишком сближает идеи автора с расцветом украинского национал-шовинизма» [7, с. 32]. Протилежні, начебто, позиції опонентів суголосні у тавруванні Аратти, у намаганні вилучити відкриття її коріння із Дунайсько-Дніпровської прабатьківщини, з індоєвропейської спільноти народів – слов'янських, передусім. Ідейно-політичну основу таких намагань найбільш відверто висловив д.і.н. В. А. Шнірельман, відзначивши: нині довга суперечка між «націоналістами и прочими любителями «арийской идеи» {...} ведёт к новому витку конфронтации, однако не между «арийцами» и «семитами», а между русскими и украинскими национал-радикалами» [28, с. 168, 174]. Довільно переказуючи, навіть немовби цитуючи публікації Ю. О. Шілова, опонент підводить той новий віток під кримінал: не було, мовляв, такого, «что в VI-III тыс. до н. э. на Украине существовало «древнейшее в мире первобытно-коммунистическое индоевропейское государство Аратта» (вот уж поистине Тысячелетний Рейх, о котором не могли и мечтать германские

нацистские учёные! – В.Ш.)» [Там же].

Цю позицію Шнірельмана – як головного автора й співредактора – опубліковано у збірці доповідей Міжнародного круглого столу 2007 р., що відбувся у Москві напередодні «появлення указу президента РФ о создании Комиссии по противодействию попыткам фальсификации истории» і до якого було залучено співробітників Інститутів археології, слав'янознавства, етнології та антропології Російської Академії наук, Відділу історико-філологічних наук РАН, а також Громадської палати Російської Федерації. Критичне жало «Фальсификации исторических источников и конструирования этнократических мифов» спрямовано, передусім, проти вивчення Кам'яної Могили, Трипілля, «Велесової книги» та інших святинь України. До того ж укладачі збірника – не обтяжуючись власним розглядом справи – цілком покладаються на те, що «украинские специалисты-археологи весьма скептически воспринимают построения Шилова» як відщепенця, причетного до боротьби «горстки интеллектуальных храбрецов с машиной академического официоза» [28, с.167, 9].

Проте ця жменька досить вагома – з оглядом на позитивні відгуки О. М. Трубачова (2003†) і Б. О. Рибаківа (2001†), академіків-директорів ІРЯ та ІА РАН [22, 25; 23], на «Прародину ариев» Шилова. Єсть подібні відгуки й інших вчених [33, с. 765-808], а головне – посилання на відкриття Аратти в підручниках для шкіл і вишів [5, 15, 20, 29, 31 та ін.], у тому числі й схвалених Міністерством науки і освіти України та деякими співробітниками Інституту археології НАНУ [1, 2; 18]. Тому Програму Всеславянського Собора, схвалену VII Всеслов'янським З'їздом (Прага, 02-05.06.1998), розпочинають такі слова: «Славянский мир имеет древнюю историю {восходящую к индоевропейской Аратте – о чём} свидетельствует начатая в 7 тыс. до н. э. летопись нашей цивилизации, начертанная на стенах Каменной Могили, расположенной около города Мелитополя на юго-востоке нынешней Украины» [23].

Торкаючись питання популяризації основ цивілізації, перш за все слід згадати десятки просвітницьких статей та книг Ю. О. Шилова – який, до того ж [див. 36, с. 29], розповів про відкриття Аратти у своїх мемуарах «Край ушедших лет» (К., 2004), у трилогії романів-есе «Зерцало Грядущего» (Київ–Москва–Мінськ, 2000-2006) та в історичному романі «Начало Начал» (К.–М., 1996-2006). За тими публікаціями, режисери Ю.Омельчук і О.Домбровський зробили кілька науково-популярних телефільмів (TV-канал «Культура», 2005-2016) для України й діаспори... Головним осередком розробки зазначених проблем та пропаганди став музей «Аратта – Україна» у селі Трипілля на Київщині, створений

бізнесменом-меценатом О. С. Поліщуком (колекціонер, фінансувальник проекту) за участю академіків Ю. О. Шилова (історик, літератор; Герой Козацького народу) і А. В. Гайдамаки (Народний художник України, лавреат Державної премії ім. Т. Г. Шевченка). Протягом 2005-2015 років експозицію оглянули тисячі екскурсантів – у тому числі школяри, студенти, викладачі й науковці, а також іноземці з багатьох країн – про що була домовленість з МЗС України. Проте ініціатива Президента В. А. Ющенка щодо взяття приватного музею «Аратта – Україна» під державну опіку залишилася обіцянкою. Згодом відбулося рейдерське захоплення приміщень і території (над Дніпром, на місці садиби бакенщика радянських часів) олігархом, депутатом ВРУ, – і народний музей із 5 виставковими залами та сотнями унікальних експонатів було розграбовано. Незважаючи на руйнацію та закриття для екскурсій, установа продовжує діяти – оскільки її брендом позначаються книги, що видаються навіть за межами України [36-38].

Говорячи про популяризацію Аратти, не можна замовчати публікації доктора економічних наук Ю. М. Канигіна – нині пенсіонера, а в минулому співробітника Президій Академій наук СРСР та України. Вагомість його доробку надає «Українська мрія» [співавтор З. Ткачук; К., 1996] із передмовою Президента Л. М. Кравчука. Ця книга визначена у анотації як «серйозне політологічне дослідження відомих українських авторів-політологів, спрямоване на роз'яснення деяких аспектів сучасної ситуації в Україні». Зокрема, і такого [с. 9-17]: «В глибинах душі українців – велика арійська ідея {...} Арії пішли від Каїна близько одного мільйона років тому, коли Бог прогнав його з-перед очей своїх за вбивство брата Авеля {...} Слов'янський суперетнос – це сьома (наймолодша, не закінчила свого становлення) підраса п'ятої корінної (післяпотопної) раси людства». У своєму знаковому романі-есе «Путь ариев» [К., 1995, 2003 та ін.] Канигін роз'яснює: «В Библии говорится, что Моисей, видя бесправие и горе своего народа, вступился за него и поднял его на восстание. Восстание подавили, и евреев выгнали из Египта. Начался их исход в землю обетованную. Но на самом деле было все не совсем так {...} революция была «сверху», при закулисной режиссуре агентов из арийской Аратты {...}». А у одній зі своїх науково-популярних книг пише таке: «Идея об Аратте как начальной цивилизации послепотопного мира подробно представлена в моих работах «Путь ариев» (Киев, 1998) и «Вехи священной истории» (Киев, 1999). Здесь целые разделы посвящены обоснованию того, что историю нужно вести не от Шумера и Египта, а от Аратты. Это положение сейчас муссируется в работах Ю. Шилова, утверждающего, что он и никто другой «открыл Аратту». На самом деле он „открыл Аратту” в указанных работах, присвоив их идеи» [12, с. 442 і далі]. – Тут одне з двох: або автор

свідомо дурить читачів, або ж цей доктор наук забув лігїку та арифметику. Бо як це арїї спородилися «від Каїна близь одного мильйона років тому, коли Бог» сотворив світ за 3483-6984 років до Рїздва Христова (данї «Бїблїї» та пїдрахунки теологїв), а за науковими даними – люди сучасного антропологїчного типу (буцїмто створеного бїблїйним Богом) виникли і вкорїнилися 160-40 тисячолїть назад. І як мїг Ю. О. Шилов, публїкуючи у 1992 своє вїдкриття Аратти [30], поцупити щось із публїкацїй Ю. М. Канигїна 1998-1999 років?... То все «полїтиканство» і аж нїяк не «серїйозне полїтологїчне дослїдження»! Повернїмося-но до сфери науки.

Розробка проблем Аратти продовжується [32-40]. Вагомий внесок зроблено провїдним українським їндологом С. І. Наливайком [16-17] – продовжувачем напрямку, закладеного всесвїтньовизнаним лїнгвїстом-етимологом О. М. Трубачовим [26]. Ними доведено наявнїсть двох хвиль переселенцїв із Надднїпрянщини й прилеглих областей до Бгарати-Індїї: араттської й арїйської... Щоправда, поступаючись тиску переважаючих кїлькїстю фахївцїв з ІА НАНУ, Наливайко вїдмежувався вїд Аратти(-І) як ‘Не-країни’ їндїйської «Махабгарати» (див. вище), тимпаче українського Трипїлля [16, с. 42-57]. Але оприлюдненї дослїдником факти „говорять самї за себе” вагомїше, анїж їхнє потрактування. А Трубачов пїшов із життя до сучасних перевидань «Веди словена» й «Прародины ариев» – у першому виданнї якої «кое-что осталось для меня загадочным и непонятным, как например {...} концепция Триполья, отождествляемого то с шумерской Араттой (?), то с индоевропейской ‘Страной земледельцев’ Аратта» [25, с. 10]. Надалї Шилов усунув такї недолїки. Тому друге – пїд егїдою Вїддїлу теоретичних проблем Росїйської Академїї наук – видання «Прародины» (а також монографїї «Аратта – арийский рубеж» та науково-популярної книги «ПРА-Пращуры : Сказания первых славян» [Москва–Киев–Минск, 2013-2016-2019]) має рекомендацїю щодо вивчення «в лучших вузах России, Украины и Беларуси» [33, с. 1-2; 35, с. 1-20; та їн.].

Мїж тим, на кїнець свого життя академїк О. М. Трубачов самотужки – тобто з позицїй класичного мовознавства – пїдїйшов до розумїння того, «что славянская проблематика в гораздо большей степени является продолжением индоевропейской, чем принято было думать {...} Достаточно сказать, что у древних и древнейших славян было название города в смысле ограждённого поселения (живые по сей день слова город, град и т. д.) и оно не только праславянское, но и праиндоевропейское», – що знаходить пояснення в «едином ареале Трипольской культуры» [27, т. 2, с. 469, 392; т.1, с.101], чия археологїя вїдобразила їсторїю держави Аратта з її найпершим у свїті скупченням мїст [32, 36].

* *

Розглянувши стан і сприйняття проблеми Аратти (I-III) в споріднених науках археологів та істориків України й Росії – переходимо до відгуків у дальньому зарубіжжі: у Болгарії, Румунії, Молдові, в Індії, Італії, Ватикані, Англії, США.

Відгуки болгар мені невідомі, вони пізніші від наших статей-коментарів у московському виданні «Веди словена» [3]. Про пенджабську Аратту {-III} мовиться у книзі С. Попова, присвяченій БОГУ-Спасу-царю Коледі «ВС» та співставленню його з Христом-Спасителем «Євангелії» [19]. На думку болгарського дослідника, необізнаного з розгляненою вище історіографією, описані «Махабгаратою» аратти-бхіли {-бахліки трипільської а/к із теренів української Болоховщини, за С. І. Наливайком [17]} створили у Пенджабі державу (відображенням якої є хараппська а/к, вважають обидва науковці), прийшовши туди з Балкан через Шумер. Така картина перегукується із визнанням у науці походження українського Трипілля від болгарської а/к Боян тощо [9], а також з окресленими вище висновками Д. Рола про приурмійську Аратту {-II} та Шумер [21].

С. І. Наливайко неодноразово публікував спогади про відвідини (напочатку 1997) разом із Ю. О. Шиловим делійського Департаменту археології при Міністерстві культури Індії [16, с. 42-43]. Показавши там публікації з фото й малюнками а/к Трипілля, ми почули від індійських колег визнання спорідненості з ним а/к Хараппи – що започатокувало цивілізацію Бгарати-Індії. Згодом Україну відвідав, на наше запрошення, доктор А. Алок – директор Інституту охорони Національних пам'яток Індії, – який разом із академіком Ю.Шиловим здійснив (навесні 2000) екскурсію на Кременчуччину [37, с. 1-2], в контактну зону Аратти і Аріана. Даючи опісля інтерв'ю українським ЗМІ, індійський науковець підкреслив переконливість побачених ним курганів та їхніх музеєфікованих артефактів: «Об'їздивши 25 країн, я нарешті побачив прабатьківщину аріїв Бгарати».

Знайомство громадськості Західної Європи з первинною Араттою почала виставка Cucuteni-Trypillia: a Great Civilization of Old Europe, що 16.09-31.10.2008 відбулася у Палаці Папської канцелярії Ватикану [40]. Було видано, італійською й англійською мовами, каталог зі статтями трьох провідних фахівців Румунії, Молдови, України, – артефакти з яких було представлено на виставці. Знаменно, що іноземні колеги Ю. О. Шилова відмовили представникам ІА НАНУ вилучити з каталогу статтю про Аратту.

Тоді ж вийшла монографія Шилова «Основы славянской цивилизации» (Москва, 2008), удосконалена редакція його «Джерел витоків української етнокультури» (Київ, 2002). Ця книга була перекладена на англійську мову Т. і Л. Гокер'ами, які дали їй назву «Ancient History of Aratta–Ukraine 20,000 BCE – 1,000 CE» (London – New York, 2015 [38]). Помітно, що перекладачів – фахівців з Королівського інституту Великої Британії – вельми зацікавило араттське коріння української етноісторії. І це відобразилося у Вступі від редактора книги та в англомовних відгуках (переважно із США) про неї, викладених в Інтернеті [39]... У Аратти тут також є прибічники «+» та супротивники «–»: свій спектр від аплодисментів до невіри, – як охарактеризував саме нашу ситуацію американський дослідник Дж. Дункан.

Почнемо з відгуків англомовних супротивників Аратти [39]: *

"Ця книга – сумнівний твір про начебто ключову роль України у походженні й еволюції західної цивілізації. Всі факти і докази преподносяться читачу виключно у якості вказівок, заснованих на авторському диктаті – вочевидь залишеному від радянських порядків. Це полеміка більш як на 400 сторінок, для котрої єдиний порядок денний – сприйняття українському націоналізмові (що не обов'язково погана річ, коли з вами сусідить Росія, але погано для {справжнього} порядку). Однак якщо ви не український націоналіст або ви дотримуєтесь цінностей Західного ладу, то не витрачайте {на книгу} гроші і час.

Якщо бути чесним, Україна, ймовірно, відігравала більш важливе місце і роль у культурній еволюції, аніж Захід це уявляє. Це кредит {визнання від мене} на випадок радянського підсумку десятиріч українських та російських досліджень з археології й лінгвістики. Проте коли я зустрівся з першою думкою «чужих» у книзі, я закрив її і повернув до магазину для відшкодування {моїх грошей}".

STARMAN: UKRAINIAN NATIONALIST POLEMIC WITHOUT ANY TRACES OF CONVENTIONAL; 12.08.2016

Схвалили 8 користувачів Інтернету.

"Ця книга – фантастика {від} науки. Виклад уявляє собою різновид коміксів з дикими висновками, заснованими на злонависних псевдоджерелах, наприклад, «Влес Книзі». Підхід і тон тексту типові для слов'янського світу: націоналістична, нераціональна риторика. Страшно думати, що у цих людей є бомба".

joe tolson maitrya9@m: Phoney to the hilt; 18.01.2018

Схвалили 3 користувачі Інтернету.

Наведені відгуки продовжують вервечку відторгнення Аратти-«Трипілля» – започаткованого М. Ю. Відейком, В. В. Отроценком, Л. Л. Залізняком та ін. фахівцями з ІА НАН України й поглибленого Н. Р. Гусевою, В. А. Шнірельманом, Є. В. Русіною та іншими науковцями з Російської Федерації. Несприйняття слов'янського цитованими користувачами Інтернету аж зашкалює! Представники усіх трьох угруповань тримуються, начебто, наукової позиції – за якою вочевидь проступає домінанта заполітизованого націоналізму, щонайменше антиукраїнського. У будь-якому разі супротивники відкриття первинної Аратти зосереджуються на її етноісторичній належності, на витікаючих звідтіля питаннях національно-державницького престижу тощо.

В. А. Шнірельман [28, с. 6, 11; 168-174] спробував підвести під відторгнення Аратти ідейно-методологічну базу. Проте не від великого розуму намагається доктор історичних наук посприяти вищості семітсько-єврейського («–», бо ж стоїть на гендлярстві та «Торі» часів рабовласництва) над аратто-арійським («+», бо на сільському господарстві і «Ведах» общинності) – спираючись при цьому на біблійне «линейное исчисление времени» й гудячи українство, яке «обращается к архаической идее циклического времени». То не ідея, а узагальнення природно-вселюдського досвіду: весни у роках ідуть по спіралі, як і життя поколінь. І немає такого досвіду, є лише релігійна ідея, що людину виліплено з грязі „за образом і подобою Бога” ним же – і що „лінія Богоданого часу” закінчиться апокаліптичним знищенням Всесвіту...

А тепер розглянемо відгуки прибічників «+», розпочавши зі Вступу від редактора книги – який мали прочитати також окреслені вище опоненти «–», вороги Ancient History of Aratta–Ukraine.

Отже, зі Вступу [39]: *

"Що таке Аратта?

Чому ця найдавніша цивілізація важлива для нас сьогодні?

Араттську цивілізацію створило зібрання племен і народів, які кінець кінцем розповсюдилися по всьому обширі Євразії. Сама Аратта стала синонімом „достатку” і „слави”. Аратта створила письмо і закони, господарство й торгівлю, дієспроможні ремесла й мистецтво, – причому в рамках матриархальної державності за багато тисячоліть до заснування Шумеру (близько 3200 р. до н. е.) – який тому і виник „готовим” (на думку шумерологів, у археологічному сенсі).

Багаті петрогліфічні архіви Кам'яної Могили, що почали накопичуватися на теренах України спільнотами мисливців за мамонтами, більш не можна ігнорувати. Відповідно, у даній книзі {Ancient History of Aratta–Ukraine} розповідається про походження і розвиток цивілізації в Північному Причорномор'ї. Аратта – засновниця „індоєвропейської мовної спільноти” племен та перша відома у світі держава.

У цій багатій іміджем книзі д-р Шилов критично розглядає ступінь просування впливів Аратти на Малу Азію, Індію, Месопотамію, Єгипет, на всю Європу, – охоплюючи найширші межі часу, які тільки можна уявити. Це набагато більше, ніж „проста історія”; це аналіз того, як апофеоз {общинної} Аратти („трипільська археологічна культура”) гасився сходженням рабовласницької цивілізації Шумеру, що відбрунькувався {з Аратти}.

Ця прогресуюча тенденція супроводжувалась просуванням від древнього інтуїтивного світосприйняття до того, яке засновується на логічному аналізі. Автор підкреслює важливість розуміння балансу між матеріальною формою і компонентами сутності поля „фізичного простору” та інтерпретацій їх розумом свідомим і підсвідомим. Саме ця фундаментальна різниця й підштовхнула священників-брахманів Аратти до відділення „життя і смерті” від „буття і небуття”. Життєвий досвід доктора Шилова за розкопками сотен курганів і поховань у степах України дозволив розшифрувати міфологізовані ритуали, пов'язані з цими пам'ятками – дуже схожими на ритуали у індоарійській «Рігведі», але виникнувими задовго до того, як вони з'явилися в Індії – що підтверджує лінгвістичну концепцію про виникнення аріїв та їхніх вірувань у пониззі Дніпра, на території України.

Спираючись на джерела, які рідко трапляються у західних дослідників, доктор Шилов описує міграцію древніх євразійських племен; розповсюдження ведичної філософії в Індію; походження пеласгійських та грецьких легенд; зростання кіммерійської, скіфської, слов'янської та західноєвропейської націй; появу Київської Русі та козацьких традицій, визнання стійкого збереження основних принципів культури Аратти, які все ще бережуться у самому серці сучасної України.

В той час, коли сучасні цивілізації часто демонструють нецивілізовану поведінку, розуміння заповідей Аратти про мирне, гармонійне суспільство, безсумнівно, заслуговує на нашу увагу. {Тому книга} «Ancient History of Aratta–Ukraine» щиро рекомендується".

А тепер із відгуків прибічників Аратти [39]: *

"Я роками чекав на появу серйозної академічної книги, написаної англійською мовою, де оцінювалися б археологічні культури, що виникли на півночі Причорномор'я за багато тисячоліть до Шумерської цивілізації. Ця книга {Ancient History of Aratta–Ukraine} суттєво перевищує мої сподівання не тільки в майже енциклопедичному обсязі часу та території, які вона охоплює, а також у багатстві ілюстрацій, – а й особливо у сотнях посилань на всі відповідні дослідницькі праці, монографії та підручники, які з'явилися на цю тему після початку ХІХ століття. Вже лише {ці посилання} надають книзі авторитет, що дозволяє критичному читачеві мати повну впевненість у правдивості широкого й детального розуміння Шиловим його предмету.

Особисто я був у захваті від археологічних експонатів {трипільської а/к} цієї архаїчної цивілізації {Аратта} у державних та приватних музеях по всій Україні й придбав чимало книг (написаних українською та російською мовами) провідними дослідниками трипільської культури. Проте ніде не знайшов я книгу англійською мовою, яка б могла близько конкурувати з книгою Шилова про Древню Україну. Ця книга майже як «Розетський камінь» {для єгиптологів та розуміння основ цивілізації Старого Світу}.

Дослідження й відкриття Шилова притягли, очевидно, обидві поляризації – зі Сходу та Заходу. Однак не слід впадати в оману, вважаючи, буцімто ця книга сильно зміщена в бік комуністичних доктрин історичного матеріалізму – які, насправді, Шілов відкрито критикує; і не дивуйтеся, побачивши, що його огляд охоплює дослідження вчених зі США, Великої Британії, із заходу та сходу Європи і Азії... Це дивовижно скрупульозна книга, яка буде моїм основним довідковим текстом на протязі багатьох років. Це, мабуть, найбільш корисна і краща книга, що я коли-небудь купував...

І ця книга ясно показує, що Україна має найдревнішу історію цивілізації, котра дійсно заслуговує на увагу".

John Duncan: Accomplished and erudite; 21.05.2015

Схвалили 20 користувачів Інтернету.

"Я купив {електронну} копію цієї книги {Ancient History of Aratta–Ukraine}. Я нахожу це добре дослідженим та вельми логічно організованим. Глибина деталей дивовижна. Ця книга має дуже важливий текст і вимагає глибокого вивчення. Я вважаю, що це може бути одним з головних ключей до розуміння великої древності цивілізації. Кожен

мусить мати копію {цього ключа}".

Glyn Hnutu-health: Key to

Understanding the Great Antiquity of Civilization; 06.11.2019

Якщо розглянуті вище негативні відгуки «–» показують зростання відторгнення Аратти-«Трипілля» певним (просемітські налаштованим) колом українських, ще більш російських і, особливо (теж просемітським?), американських фахівців, – то з позитивними відгуками «+» справа протилежна: англомовні перекладачі, редактори, вчені глибше від російських, тим паче від українських прихильників зрозуміли значення відкриття Аратти та позицію автора, Ю. О. Шилова.

Мене та англомовних прихильників не дуже (не націоналістично!) хвилює територія виникнення та етнокультурне наповнення первинної цивілізації. Найголовніше тут те, що не рабовласництво (Шумеру, Єгипту, і т. д.), а общинність (Аратти і т. д.) становить основу загальнолюдської цивілізації – притому від дошумерських часів аж до сьогодення; що у сьогоденній цивілізації є країни (і це переважно Україна та Індія, регіони Дунайсько-Дніпровський й Пенджабський), що найбільше зберегли араттську традицію, яку можна і слід використати для удосконалення й перспективності цивілізованої сучасності та майбуття.

* * *

Підсумуємо розгляд проблеми.

Супротивники «–» історичної Аратти зводять свою, неякісну критику до питання етноісторичної належності тієї найпершої державності-цивілізації – переходячи прицьому від науки до політиканства. А для прихильників «+» той рівень полеміки не є головним та кінцевим, вони поглиблюються до загальнолюдського значення проблеми – яка за своєю природою ближче не до політики, а до науки. Де суттю протистояння «+»-і-«–» є не боротьба у режимі „короткого замкнення”, а „генераторна взаємодія” одвічно-незнищеної полярності Світоладу.

На „замкнення” працюють ідеологи як «Біблії» (з її поділом на „богообраних” та „гоїв”), так й «історичного матеріалізму» („разрушим до основанья, а затем {...} как один помрём в борьбе за это”). Ті й інші розбурхують «війни пам’яті» – які «делают сегодня историю частью актуальной политики и фактором общественно-политической жизни {...} не менее драматично, чем решение территориальных и экономических споров» [28, с. 5]. Що ж, доктрини «–» мають свій авторитет, навіть святість – але лише для вторинних, тоталітарних цивілізацій рабовласництва,

феодалізму, капіталізму. Проте з відкриттям Аратти (у 1992 році [30]) виявився пріоритет «+»: тим передувала первинна, общинна цивілізація, і традиція тієї „весни-I” досі жевріє у індоєвропейських „тепличках” від Індії до України – готових посприяти початкові нової „весни-II” сьогодення та майбуття. А священною основою їх єсть добіблійні «Веди» та постістматівська «ноосферна теорія історії людства» [34-35].

Цей «+» одвічно й назавжди має за природну основу Енерго-Інформаційне ПОЛЕ Всесвіту (див. малюнок 2), тоді як той «-» вилучає із неї та гіпертрафує соціально-економічну частинку: вважає ЕІП творенням його надуманою подобиною, Всемогутньо-Всевідаючим ЕЛОЙєм («Біблія» від I тис. до н. е. < шумер. Енліль III-I тис. < ЕН-Ліль XIV/XII-III тис. літопису КМ > слов. Лель, інд. Лілья)... Така підміна – що до епохи Відродження все розпалювалась, а з епохою Просвіти почала вже вгасати – стимулювала, аж до світових війн включно, режим „короткого замкнення” загальноцивілізаційної системи «+»-і-«-». А вчення академіка В. І. Вернадського про Ноосферу, ‘сферу Розуму’ Землі, – розроблене в традиції епох Просвіти та Науково-Технічної революції, вказало на закономірну зміну того самогубного для цивілізації режиму на „генераторний” режим взаємодії «+»-і-«-». У його руслі й наша стаття [див. 35].

Розвиваючи висновок про передування – у розумінні значення відкриття Аратти – інтелектуальної еліти Великої Британії й США, підкреслимо слова Дж. Дункана про критику автором «Ancient History of Aratta-Ukraine» комуністичних доктрин історичного матеріалізму. Цю тезу значною мірою розкривають рядки редакційного Вступу до книги. У них акцентовано кілька висновків автора книги. По-перше, перехід общинної цивілізації Аратти до рабовласницької Шумера зумовився, передусім, зміною домінанти образно-інтуїтивного світосприйняття матеріального світу („шостим, польовим відчуттям”) на логіко-аналітичне його ж розуміння („істматом” матерії як речовини, яка сприймається 5 органами відчуттів). По-друге, вчення священнослужителів Аратти щодо зняття протиріч буття-і-небуття (себто Спасительство Коєди та ін.) було перенесено із Північного Причорномор’я до Індії, де ця ведична філософія (щодо Трімурті й Майї, тощо) набула розповсюдження й розвитку. По-третє, основні принципи індоєвропейської культури Аратти, пройшовши через етноісторії Київської Русі та Козацьких Січей, «все ще бережуться у самому серці сучасної України». По-четверте, заповіді Аратти про мирне, гармонійне суспільство заслуговують на безсумнівну увагу збоку сучасних цивілізацій.

Це ще не всі мої висновки, не вичерпне розуміння значення Аратти, – але ж розуміння англійцями й американцями набагато глибше, аніж виражене у наведених вище відгуках українців та росіян.

Особливо важливі дані первинної, дунайсько-дніпровської Край-земле>України «Веди словена», «Заповітних карбів», трипільської а/к Аратти [36]. Сподіваймося, що інтелектуальна еліта України – із хранителів традицій, вчених, митців, політиків, освітян – піде тут далі та глибше російсько- й англомовних колег; що українці скористуються своїм шансом у прогресуючій вервечці епох, шість століть назад започаткованій італійцями (Відродження), підхопленій германцями (Реформація), згодом французами (Просвіта) й англійцями (Наукова-Технічна революція), а сотню років тому – і слов'янами (Нео-Православ'є з його ноосферною теорією історії [35], що має замінити і теорію історичного матеріалізму, і біблійне сприйняття Енерго-Інформаційного ПОЛЯ немов Всемогутньо-Всевідаючого ЕЛОЙя)...

ЛІТЕРАТУРА

1. Білоусько О. А. Україна давня: Євразійський цивілізаційний контекст / О. А. Білоусько.– Київ: «Генеза», 2002. – 272 с.
2. Білоусько О. А. Давня історія Полтавщини (XX тисячоліття до н. е. – V століття) / О. А. Білоусько, О. Б. Супруненко. – Полтава: «Оріяна», 2004. – 168 с.
3. Веда Славян / Пер.с древнеболгар. В. Г. Барсуков, комм. Ю. А. Шилов. – Москва: «Амрита», 2013-2014. – Кн. 1-2. – 240 и 464 с.
4. Відейко М. Ю. У пошуках держави Аратти / М. Ю. Відейко // Археологія. – К.: ІА НАНУ, 1995, 2. – С.104-117.
5. Вовк С. М. Сторінки історії та культури Праукраїни / С.М. Вовк, Ю. О. Шилов, С. І. Наливайко. – Чернівці: «Прут», 2003. – Кн. 2-3. – 157 і 249 с.
6. Гладкий В. Д. Древний мир: Энциклопедический словарь / В. Д. Гладкий. – М.: «Центрполиграф», 2001.– 975 с.
7. Гусева Н. Р. Об арийстве мнимом и реальном / Н. Р. Гусева // Наследие предков. – М.: «Руспечать», 2007. – № 4. – С. 32-34.
8. Дискусії / Виступи Л. Л. Залізняка, В. В. Отроценка, М. Ю. Відейка та ін. на обговоренні монографії Ю. О. Шилова «Прародина ариєв» (К., 1995) // Археологія. – К.: ІА НАНУ, 1996. – № 2. – С. 103-116.
9. Енциклопедія Трипільської цивілізації / Гол. ред. і автор М. Ю. Відейко. – К.: ТОВ «Укрполіграфмедіа», 2004. – Т. I-II. – 704 і 712 с.
10. Етнічна історія Давньої України / Колективна монографія. Автори: П. П. Толочко, Д.Н.Козак, О. П. Моця, В. Ю. Мурзін, В. В. Отроченко, С. П. Сегеда. – К.: ІА НАНУ, 2000. – 280 с.

11. Залізник Л. Л. Нариси стародавньої історії України / Л. Л. Залізник. – К.: «Абрис», 1994. – 248 с.
12. Каныгин Ю. М. НАЧАЛО И КОНЕЦ ВРЕМЕН: Новый взгляд на историю / Ю.М.Каныгин. – К.: «А.С.К.», 2005. – 457 с.
13. Кифишин А. Г. Геноструктура догреческого и древнегреческого мифа / А. Г. Кифишин // Образ – смысл в античной культуре. – М.: ГМИИ, 1990. – С. 9-63.
14. Кифишин А. Г. Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII-III тысячелетий до н. э. / А. Г. Кифишин. – К.: «Аратта», 2001. – 872 с.
15. Кононенко П. П. Українознавство / П. П. Кононенко, А. Ю. Пономаренко. – К.: МАУП, 2005. – 456 с.
16. Наливайко С. І. Індодарійські таємниці України / С. І. Наливайко. – К.: «Просвіта», 2004. – 448 с.
17. Наливайко С. І. Українська індодаріка / С. І. Наливайко. – К.: «Євшан-зілля», 2007. – 640 с.
18. Остафійчук В. Ф. Історія України: сучасне бачення / В. Ф. Остафійчук. – К.: «Знання-Прес», 2006. – 422 с.
19. Попов С. Българският Коледа във «Веда словена» / С. Попов. – Варна: «Славена», 2010. – 300 с.
20. Притула О. Л. Світогляд в українському рукописі «Спас» / О.Л.Притула, Ю.О.Шилов. – Запоріжжя: «Акцет», 2013. – 124 с.
21. Рол Д. Генезис цивилизации / Д. Рол. – М.: «Эксмо», 2002. – 480 с.
22. Рыбаков Б. А. Предисловие / Б. А. Рыбаков // Н. И. Кикешев. Воззвание к славянам. Статьи, доклады, выступления. – М.: АООТ «Политех-4», 1998. – С. 3-4.
23. Рыбаков Б. А. Статьи / Б. А. Рыбаков, О. Н. Трубачёв, Ю. А. Шилов, Н. И. Кикешев // Всеславянский Собор. – М.: «Граница», 1998. – 88 с.
24. Славянские Веды / Сост. и комм. А. И. Асов. – М.: «ФАИР-ПРЕСС», 2003. – 704 с.
25. Трубачёв О. Н. К прародине ариев (по поводу выхода книги: Ю. А. Шилов. Прародина ариев. История, обряды и мифы. – Киев, 1995) / О. Н. Трубачёв // Вопросы языкознания. – М.: «Наука», 1996. – № 3. – С. 3-12.
26. Трубачёв О. Н. Indoarica в Северном Причерноморье / О. Н. Трубачёв. – М.: «Наука», 1999. – 320 с.
27. Трубачёв О. Н. Труды по этимологии: Слово · История · Культура / О. Н. Трубачёв. – М.: «Языки славянской культуры», 2004-2005. – Т. 1-2. – 800 и 664 с.
28. Фальсификация исторических источников и конструирование этноисторических мифов / Гл. ред. и автор В. А. Шнирельман. – М.: ИА РАН, 2011. – С. 167-169 и др.
29. Чмихов М. О. Археологічні дослідження курганів / М. О. Чмихов, Ю.

- О. Шилов, П.Л.Корнієнко. – К.: КДУ, 1989. – 218 с.
30. Шилов Ю. О. Аратта і Аріан. Пракорені Русі / Ю. О. Шилов // Переяславська земля та її місце в розвитку української нації, державності й культури: Тези конфер. – Переяслав-Хмельницький: МПП «Буклет», 1992. – С. 46-47.
31. Шилов Ю. О. Давня історія України у контексті світової цивілізації / Ю. О. Шилов. – К.: МАУП, 2007. – 280 с.
32. Шилов Ю. О. Аратта за «Ведою словена» і пам'ятками трипільської культури та іншими науковими джерелами / Ю. О. Шилов. – К.: «Аратта», 2010. – 118 с.
33. Шилов Ю. А. Прародина ариєв: обряди, історія, міфи / Ю. А. Шилов. – Москва–Київ–Мінськ: «Русская Правда», 2013. – 816 с. // Дополнение: отзывы на первое издание «Прародины ариев» (К.: СИНТО, 1995. – 744 с.). – С. 765-808.
34. Шилов Ю. А. Ноосфера и Спас / Ю. А. Шилов. – К.: «Аратта», 2013. – 46 с.
35. Шилов Ю. А. Ноосфера и НеоПравославие / Ю. А. Шилов // Аратта – арийский рубеж. Завещание академика. – М.–К.–Мн.: «Русская Правда», 2019. – 144 с. (– С. 41-64).
36. Шилов Ю. А. Основы цивилизации / Ю. А. Шилов // Аратта – арийский рубеж. Завещание академика. – М.–К.–Мн.: «Русская Правда», 2019. – 144 с. (– С. 64-126).
37. Шилов Ю. О. Історизація археологічних пам'яток Полтавщини й інших областей України VII-I тисячоліть до н. е. / Ю. О. Шилов. – К.: «Аратта», 2019. – 118 с.
38. Shilov Y. Ancient History of Aratta–Ukraine 20000 BCE – 1000 CE / Y. A. Shilov / Prefaces from the Translators by Dr. Tim and Lee Hooker, Dr. V.Krasnoholovets; Review Prof. N.I.Senchenko. – London, New York: «Amazon.com», 2015. – 470 p.
39. Shilov Y. Ancient History of Aratta–Ukraine / Електроний ресурс: <https://www.amazon.com/Ancient-History-Aratta-Ukraine-000-BCE/dp/1505241626>
40. Ursulescu N. Cucuteni-Trypillia: a Great Civilization of Old Europe / N. Ursulescu, V.Dergacev, Y.Shilov // Cataloge. – Rome–Vatican, 2008. – 278 p.

* Тут і далі скорочений переклад на українську зроблено Ю. О. Шиловим з недосконалого російського перекладу англомовних текстів, обидва які викладено в Інтернеті.

Ю. О. Шилов

Спадкоємність державницької традиції Аратти в творенні образу майбутнього України

(Резюме)

Офіційно вважається, що писемна, державницька «історія почалася в Шумері» – десь із 3200 р. до н. е. рабовласницької цивілізації Месопотамії. Новітнє ж (від 1952-1992) відкриття Аратти суттєво корегує ту схему – узгоджену було з «Біблією» і загалом з 5-тисячолітньо накопиченим менталітетом домінуючого тоталітаризму. Тепер виявляється, що Аратта виникла близько 6680 року до н. е.; апофеоз же в 5500-2600 роках цієї дорабовласницької цивілізації-держави розгорнувся у Дунайсько-Дніпровському регіоні – де відобразився у «Веді словена» та пам'ятках археологічної культури Кукутени-Трипілля. Общинно-демократичні традиції Аратти досі зберігаються етнокультурами України й Індії та прилеглих країн – і можуть використовуватись для оптимізації сучасного стану та розвитку державності-цивілізації.

Ю. А. Шилов

Спадкоємність державницької традиції Аратти в творенні образу майбутнього України

(Резюме)

Официально считается, что письменная, государственная «история началась в Шумере» – примерно с 3200 г. до н. э. рабовладельческой цивилизации Месопотамии. Недавнее же (от 1952-1992) открытие Аратты существенно корректирует ту схему – согласованную было с «Библией» и вообще с 5-тысячелетне накопленным менталитетом доминирующего тоталитаризма. Теперь оказывается, что Аратта возникла около 6680 года до н. э.; апофеоз же в 5500-2600 годах этой дорабовладельческой цивилизации-державы развернулся в Дунайско-Днепровском регионе – где отразился в «Веде словена» да памятниках археологической культуры Кукутени-Триполья. Общинно-демократические традиции Аратты до сих пор хранятся этнокультурами Украины и Индии да прилегающих стран – и могут использоваться для оптимизации современного состояния да развития цивилизации-государственности.

ДІДУХ Микола Леонтійович, віце-президент Товариства психологів України, д. психол. н., професор кафедри психології Миколаївського національного університету.

didukh@hotmail.com

***Міфотворчість майбутнього через базові архетипи люду України.
Інструмент реалізації***

Вступ. Наше дослідження присвячено розгляду соціально-психологічних закономірностей етнічної індивідуації, яка розглядається як процес, спрямований на усвідомлення та досягнення єдності з самим собою та власним народом. Центральною ідеєю аналітичної психології є поняття індивідуації, що визначається як процес становлення самим собою, що дозволяє людині якнайповніше реалізувати свій внутрішній потенціал. Важливим з позицій нашого дослідження є те, що індивідуація дозволяє людині відчувати зв'язок зі своїми глибинними мотивами та повніше включитись до соціокультурного контексту. Індивідуація, згідно класичному визначенню починається у дорослому віці, коли людина вже здійснила процес соціалізації та відчула потребу у само розумінні та перегляді мети власного життя. Усвідомити свої несвідомі аспекти та поступово інтегрувати їх у свідомість – це і є процес індивідуації.

Сутність індивідуації полягає в інтеграції колективного та універсального з унікальним та індивідуальним. Форма стиль та особливості індивідуації залежать від характеру та темпераменту людини.

Аналіз попередніх досліджень.

Продовжуючи та доповнюючи концепцію Юнга, Етвуд и Столороу стверджували, що метою індивідуації є встановлення стабільної само репрезентації. Вони описують три базові механізми означеного процесу:

- Усвідомлення,
- Здійснення трансцендентної функції,
- відмежування особистого та колективного змісту, що робить можливим контакт з універсальними темами.

Представники школи розвитку і, зокрема Фордхам вважають, що процес індивідуації починається ще в дитинстві та виокремлюють наступні п'ять стадій розвитку свідомості. Першій стадії властива ідентифікація свідомості з навколишнім світом, без усвідомлення межі. Свідомість та об'єкт містично поєднано в єдине ціле. Переважають механізми ідентифікації, інтроекції та проекції. На другій стадії відбувається диференціація себе від навколишнього світу, при чому виокремлюються значущі батьківські фігури Батька та Матері. Ці фігури стають об'єктами проекцій, у подальшому цими об'єктами можуть стати інші члени родини, школа та вчителі, інші соціальні інституції.

Дослідники відмічають, що в багатьох дорослих людей переважає саме цей рівень розвитку свідомості, що не заважає їх адаптуватися до суспільства та нормально функціонувати.

На третій стадії людина починає усвідомлювати, що проекція та її об'єкт не тотожні між собою. Всезнання та всемогутність відокремлюються та створюють світоглядні та релігійні уявлення про Бога, Істину, Справедливість тощо. Цей рівень створює велику кількість традиційних цінностей та імперативів, що їх дотримуються носії релігійної моралі.

На четвертій стадії відбувається усвідомлення та зникнення проекцій такого типу. Місце, що його займала віра спустошується, а рішення приймаються на основі прагматично – реалістичного світогляду. Принципи стали відносними та залежними від культурної системи приписів та очікувань. Четверта стадія призводить до дещо перебільшеного уявлення про людське Его, людина стає Богом сама для себе.

На п'ятій стадії відбувається інтеграція свідомого та несвідомого. Людина перестає використовувати механізм проекції назовні, натомість звертаючи увагу на власний творчий потенціал, власну систему діалогу та підтримання рівноваги між свідомим та несвідомим. М. Стайн звертає увагу на можливість існування ще двох наступних стадій у розвитку індивідуальної свідомості. Шоста стадія характеризується єдністю психіки та матеріального світу, а сьома – властива лише окремим індивідам, що активно практикують медитацію та Кундаліні Йогу.

К.Г. Юнг розглядає процес індивідуації через призму архетипів та колективного несвідомого. На його думку, це процес, в ході якого людина має відшукати особистий взаємозв'язок з архетипічними образами, почуттями та моделями поведінки. Поступово людина починає відокремлювати те, що може бути віднесено до її особистого життя від того, що прийшло з глибини сторіч. Життя внаслідок цього отримує невичерпний сенс, бо він не нав'язаний зовнішніми вимогами, а йде з глибин внутрішнього джерела.

Людина в процесі індивідуації послідовно проходить етапи Тіні, Аніми Самості. На етапі Тіні особистість навчається усвідомлювати, що неприємна для нас «інша людина», є частиною власної індивідуальності. Всі відмінності, на боротьбу з якими людина витрачала енергію перетворюються на можливості. Але після інтеграції в межах власної особистості виникає необхідність у відкритті та усвідомленні зовнішнього світу. На етапі Аніми/Анімуса людина вчиться розумінню того, що вона не самотня. Через складну систему взаємозв'язків можна відчувати єдність з кожною людиною, твариною, природним явищем. Кожна людина перебуває в центрі цього мережива зв'язків. Після того, як індивід усвідомлює, що неможливо повністю віджуватись від світу, виникає наступне завдання – вмістити ще більшу цілісність. При спілкуванні з Самістю людина вчиться усвідомлювати, що цілісність, якої ми прагнемо вже є частиною людської природи. Відчуження та внутрішньо особистісний конфлікт є результатом тривоги та захисних механізмів свідомості. Поступово, якщо зменшується тривога перед «Богом всередині нас» Самість стає дзеркалом у якому відображається як реальна особистість, так і той ідеальний образ, якого здатна досягти ця особистість. З

часом розбіжності між ними починають зменшуватись.

Дж.Хіллман розглядає проблему індивідуації в контексті множинної особистості, яка призводить до того, що процес індивідуації сприймається нелінійно, а к безперервний діалог різних частин особистості. Цей діалог спрямовано на досягнення розвитку, прогресу та впорядкування. Гугенбюль – Крайг аналізує прояви індивідуації у міжособистісних, і, зокрема, шлюбних стосунках.

Эндрю Самуэлс вважає, що наступним кроком у розвитку теорії індивідуації є буде її поєднання з груповим та суспільним функціонуванням.

Метою емпіричного дослідження було виявлення схожості та розбіжностей в уявленнях про архетипічні образи, в залежності від етнічної приналежності респондентів.

Було використано наступні емпіричні методи дослідження – метод ампліфікації, аналіз фольклорних текстів та наукових джерел. Всього було опитано 210 респондентів, з яких 70 українців; 50 росіян, що мешкають в Україні; 48 осіб – кримські татари, 42 особи – євреї, що народилися та мешкають в Україні. Саме такий вибір етнічної приналежності досліджуваних був пов'язаний з розповсюдженістю їх на території сучасної України.

Досліджувані були юнацького та дорослого віку, 65% складала жінки та 35% - чоловіки.

Результати дослідження. Юнг виявив певну структурну організацію та класифікацію архетипів. Першим з них традиційно виступає архетип Персони, термін, що його запозичено з драматургії - соціальну маску, яку людина вдягає, щоб звернутися до світу. На рівні окремої особистості – це насамперед усвідомлення та інтроекція соціальної або професійної ролі. Якщо розглядати цей архетип на рівні етносу то він проявляється як усвідомлення певною спільнотою людей своєї ролі в світовому контексті, та прийняття рішень у відповідності до даної ролі. Етнічний архетип Персони включає таке складову ідеального Я – образу культури, тих дій та рис характеру, що їх носії культури вважають цінними, еталонними.

При розгляді цього архетипу в ході емпіричного дослідження було виявлено, що проєкції Персони переважно спрямовані на образ українського козака та гетьмана Богдана Хмельницького. Вони виокремлювалися усіма групами досліджуваних. Але цікавішим був суб'єктивний зміст рис Персони, що надавалися в ході ампліфікації. Богдан Хмельницький українцями наділюється наступними рисами: мужній, сміливий, рішучий, сильний, вольовий. Когнітивні асоціації пов'язують його образ з героєм, козаками, вказують на посаду – гетьман (одне згадування). Його діяльність на поведінковому рівні пов'язана з боротьбою, перемогою, наставництвом.

У свідомості росіян його образ постає дещо іншим – на перший план виступають не характеристики емоцій та вольової активності, а характеристики влади: мудрий, розумний, відомий, цілеспрямований, авторитетний. На когнітивному рівні Б. Хмельницький насамперед гетьман, володарь, патріот,

стратег. У діяльнісному аспекті важливим стає те, що він керував, об'єднував, захищав, досягав. Для татар важливішим стає аспект війни, героїзму, перемоги, сили та гордощів. У діяльності виокремлюється те, що він почав воювати, переміг, досягнув, визволив. Для образу козака в українців важливим є те, що герой сильний, спритний, хитрий, їздить, б'ється, сміється. Зовсім іншою є ця постать у проєкціях росіян – кривавий, мужній, жорстокий, не підкорений.

Специфікою образу персони у проєкціях українців є й те, що до цього ж ряду належать розбійники – Устим Кармелюк та Олекса Довбуш. Вони сприймаються позитивно, характеризуються як справедливі, відчайдушні, сильні, завзяті.

В росіян частіше зустрічаються образи владних персон Київської Русі – Володимир, княгиня Ольга, що збирають, впорядковують та керують. Досліджувані татари мають своїх героїв, проєкції Персони. Насамперед це Ахмет-Хан Султан. Він народився у місті Алупка 1920 році. Під час Великої Вітчизняної війни був льотчиком винищувачем, здійснив 603 бойових вильотів. З 1947 року стає льотчиком – випробувачем. Як суспільний діяч, він підписав листа з проханням про репатріацію кримських татар. У свідомості сучасних респондентів - татар він сприймається як хоробрий, самовідданий, розумний, гуманний та патріотичний. Важливим є те, що він воював, ризикував, жертвував та визволяв. При тому, що у школах чи ВНЗ Криму не викладають історію татарського народу, респонденти часто згадують видатних кримсько – татарських діячів, таких як: Ізмаїл Гаспринський, Номан Чилимбиджихан, Алім Азамат Озму. Ці персони стають проєкціями уявлень про силу, хоробрість, розум та патріотизм. Найважливішим діяльнісним аспектом є рятував, допомагав, створював, відроджував. Навіть при ампліфікаціях щодо льотчика – героя війни постають висловлювання пов'язані з захистом та відродженням. У підсвідомому, К.Г. Юнг виокремлює архетип Тіні, того, що кожна людина боїться, зневажає та може прийняти у собі. Це не завжди щось об'єктивно суспільно непридатне або небезпечне, навпаки тіньові аспекти особистості часто містять ресурси енергії, необхідні для успішного існування. В зону Тіні витісняється те, що протирічить занадто усталеній Персоні. Часто в терапевтичній практиці можна спостерігати проєкцію Тіні на оточуючих, те що людина не приймає в собі, якщо воно зазнало проєкції назовні створює дивні, полярні стосунки з ними: «Я його водночас кохаю та ненавиджу». Ми можемо зустріти подібну емоційну спрямованість висловлювань і щодо власної культури та нації. Етно-культурний архетип Тіні ймовірно проявляється в тому, що представники даного етносу емоційно заперечують, вважають неіснуючим, та приписують насіям інших «ворожих» культур. При соціальних катаклізмах (так як при життєвих кризах окремої особистості) можливі «прориви» тіні, за яких етнос поводить непередбачуваним, навіть для своїх представників, чином. В ході аналізу ставлення до Тіні змінюється від недовіри до усвідомлення, прийняття та інтеграції. Схоже, за результатами нашого

емпіричного дослідження, що об'єктом на яких відбувається проекція саме тіньових аспектів колективного несвідомого стають сучасні політичні діячі. Серед них респонденти згадували Кучму, В. Ющенко, Ю. Тимошенко, В. Януковича, і всі вони (незалежно від етнічної приналежності опитуваних) отримують полярні, позитивні та негативні характеристики: розумний, цілеспрямований, брехливий, що водночас перемагає, намагається, декларує, керує, обманює та створює. При більш детальному опитуванні українців, які саме риси характеру вони вважають не притаманними типовому українцю виявилася досить цікава особливість тіньових проекцій. Досліджувані (переважно юнацького віку) змалювали два досить різні образи тіньових проявів. Вони виокремили такі риси як пунктуальність, прагматичність, планомірна працездатність, що, ймовірно, відрізняє українців від мешканців Західної Європи. На другому полюсі виявився колективізм та здатність прийти на допомогу, що притаманно стереотипним уявленням про росіян, на відміну від українців.

Надалі К.Г. Юнг розглядає протилежні сексуальні архетипи, Анімуса та Аніми, які уособлюють те жіночне, що є в душі чоловіка, та те чоловіче, що криється в глибинах жіночої душі. Ці протилежні архетипи діють як міст між свідомим та несвідомим. Жіночі образи були достатньо поширеними у відповідях наших респондентів, але ми відносимо до архетипу Аніми не всі з них, а лише ті, що мають виразне емоційне забарвлення. Найпоширенішими були проекції Аніми на образ Лесі Українки. У діяльнісному аспекті для респондентів важливі мотиви творчості, боротьби, страждання. Ще більш виразно це відображено у емоційно – оціночних судженнях, що можна згрупувати на декілька фокусів тяжіння.

Ми можемо помітити нерівномірну насиченість емоційно – оціночних проекцій. Як це властиво для образу Аніми, на відміну від образу Персона, зовнішність та навіть творчий внесок поступаються місцем емоційній складовій проекцій. Характерним саме для відповідей українських респондентів стає неоднозначність образу, що поєднує складові сили, чуттєвості та емоційності зі стражданням та печалю. У відповідях українських респондентів цей аспект ще яскравіше проявляється при опису Мавки. Лише в етнічних українців при пошуку персонажів – символів країни з'являлись казкові істоти, і Мавка була досить поширена. Її образ асоціюється з такими поняттями, як краса, любов, щастя, жертва, романтизм, ніжність, віра. Вона оцінюється респондентами як водночас справжня та нереальна, добра, щира, пристрасна, чудернацька. У діяльнісному аспекті образу переважає переконання про небезпеку безмежного кохання: кокетувати, кохати, зануритися у кохання повністю, співати, вірити, бігати, святкувати, померти. Той же образ Л. Українки у відповідях росіян постає насамперед у творчому аспекті – сильна, мужня, писала, творила... Але в образах Аніми росіян зустрічається і її негативний аспект – Язиката Хвеська. Вона хитра, вередлива, жадібна, кричить, пліткує та плаче.

При дослідженні образу Аніми в татар зустрічаються також численні згадування про Лесю Українку, але вона стає проекцією дещо інших почуттів та дій. Специфіка етнічного світогляду проявляється в тому, що образ Аніми для татарських респондентів не містить аспектів сили та боротьби, а творча реалізація не має тісного зв'язку з сумом та стражданням. Ті ж особливості – переважаюча увага на жіночності та творчості є в асоціаціях пов'язаних з Сабіне Недженовою – татарською співачкою.

Таким чином, стає помітно, що проекції етнічного несвідомого на образи видатних представників культури мають дуже істотні розбіжності.

Архетип Анімуса в українських респондентів має два полюси тяжіння – Герой та Філософ. Проекція героїчних аспектів даного образу спрямована на сучасних спортсменів – Андрія Шевченко та Віталія Кличко. Асоціативне поле пов'язано з грою, боротьбою, перемогою. Образ Героя сприймається як сильний, яскравий, відомий, красивий та привабливий.

З такою ж частотою зустрічається і інший варіант проекцій образу Анімуса – Філософ. Найяскравішими представниками саме цього типу проекцій виступають Г.Сковорода та І. Франко. Схожі асоціативні поля виникають і навколо деяких інших культурних діячів – Грушевського, Гмирі, Солов'яненко. Філософ, у несвідомому наших респондентів, це людина, що освідчена, бідна, розумна, геніальна, духовно багата. У діяльністному аспекті переважають висловлювання: писав, любив, працював, мандрував, помер.

Проекції образу Анімуса в татарських респондентів мають виразно Героїчний характер. До нього відносяться образи Вірастюка, В. Кличко, А.Шевченко. З їх образами пов'язані визначення – силач, богатир, переможець, мріяти, грати, перемагати, завойовувати. У відповідях російських респондентів теж присутні ці персонажі зі схожими характеристиками, але вони доповнюються образами «володарів» - Б. Хмельницького, Сагайдачного, Володимира Мономаха. Таким чином, можна проспостерігати етнічну специфіку сприйняття образу Анімуса – при наявності в усіх групах респондентів схожих ознак мужності, сили, здатності перемагати для українців надзвичайно важливим стає розум, філософська спрямованість означеного архетипу, в описах татар він постає насамперед гіпермаскулінним переможцем, а в росіян – мужнім та успішним володарем.

До архетипів духу відносяться мудрі пращури, що уособлюють духовно – моральну складову індивідуальності людини, і, навпаки архетип Божественної дитини *puer aeternus*, як символ майбутніх сподівань. Але Пуер, це більше, ніж просто дитина, це майбутній герой, мала дитина, що має понадлюдські можливості. В той же час легковажність, задоволення та гра також властиві цій Вічній Дитині. В українському світогляді існує усталені образи, що втілюють саме ці архетипи. Божественна дитина, герой багатьох народних казок – від Котигорошка до Івасика – Телесика. Цікаво, що в українській культурі ця дитина – хлопчик, на відміну від російської Машеньки.

В ході пілотажного дослідження деякі респонденти виокремлювали, ще один,

більш сучасний варіант, даного архетипу – це герой мультиплікаційного фільму Петрик П'яточкін. Наявність у відповідях саме цих героїв була властива насамперед українським респондентам. Як видно на рис.3. Дитина у уявленнях українських респондентів, це насамперед маленький Герой, наділений вже від народження необхідною силою, спритністю та хитрістю. Цікаво, що у відповідях татарських респондентів взагалі не зустрічалися проєкції даного архетипу, а в росіян в одному випадку було згадування про Петрика П'яточкіна в контексті навчання та неслухняності.

Архетип Мудрого Старого в українській культурі традиційно пов'язано з образом кобзаря, лірника, носія прадавніх легенд та балад. Віддзеркалювання даного архетипу можна помітити і в традиційних, особливо народних портретах Тараса Григоровича Шевченка на яких він постає в образі дуже літнього, сивочолого та сивовусого діда. Тарас Шевченко зустрічається у відповідях майже всіх респондентів незалежно від їх етнічної приналежності. В українців його образ має значно ширше коло ампліфікацій аніж у татар та росіян. Можна виявити захисну, креативну та сакральну функції, що притаманні архетипам духу і відображені в ампліфікаціях наших респондентів. Як в проєкціях на образ Л. Українки, так і Т. Шевченка (дещо меншою мірою ці проєкції торкаються менш значущих фігур) важливим аспектом є аспект страждання та подолання, своєрідний варіант «пораненого цілителя», який є важливим саме для українського етнічного несвідомого.

Досить специфічну функцію виконує у Юнгіанському світогляді архетип Трікстера, що співвідноситься автором з Гермесом, а його послідовниками з Локі зі скандинавської міфології. Цей архетип наділений можливістю швидких змін, жартів, омани та посередництва між світоми людського та сакрального. Цю фігуру зустрічають з радістю, але й з тривогою, коли вона не містить загрози, та з неприязню коли вона виступає на стороні супротивника. При всій двозначності та ненадійності цієї архетипічної фігури, вона є також невід'ємною частиною людського буття.

В українських казках та піснях не вдалося знайти українців, які б займали у народній свідомості саме це місце, але воно й не порожнє, бо його посідають в залежності від регіону України «хитрий Циган», або «хитрий Жид». З ними пов'язані застереження та опасіння, щодо омани, лихварства, крадіжок (Циган); і в той же час на їхню допомогу можна розраховувати у дійсно скрутному становищі. В ході емпіричного дослідження цю позицію посів Козак – Характерник, Мольфар. Для них властиві чаклунські вміння, здатність впливати на «потойбіччя» та спілкуватися з природними стихіями. Нечисленні згадування саме про цих персонажів притаманні лише українцям і взагалі не зустрічалися в росіян або татар.

Найглибшим внутрішнім архетипом є архетип Самості. Це уособлення єдності людини зі світом та з самим собою. Процес індивідуації, особистісного зростання сприймається як шлях пошуку рівноваги між протилежностями та усвідомлення Самості, істинної сутності кожної людини. Ймовірно, що не лише

в окремої людини (або навпаки, у суто загальнолюдському контексті), а й в межах етносу існує щось таке, що не усвідомлюється і рідко промовляється у вигляді чітких декларацій або політичних гасел, але дає можливість не розчинитись та не асимілюватись.

При дослідженні проєкцій архетипічних образів у групі євреїв було виявлено, що найчастіше згадуваною фігурою, проєкцією Персони є Моше-ребейну. Його згадувало 85% досліджуваних.

Проєкції образу Моше Ребейну носять гармонійний характер, у них врівноважено влосний розум та освідченість зі здатністю дослухатися до волі Всевишнього, лідерські прояви у поєднанні з турботою про людей.

На відміну від респондентів з інших етнічних груп, при дослідженні єврейської вибірки було помічено дуже ективні проєкції образу Тіні – наявність опису Гітлера (в 25% досліджуваних).

Він сприймається як носій негативних якостей та рис, але учасники дослідження коментували його появу у власних переліках наступним чином: «ми маємо пам'ятати, щоб це не повторилося. Він мимоволі сприяв єдності єврейського народу. Він частина нашої історії...». Цікавим є те, що навіть для такого «Тіньового» персонажу в наших досліджуваних з'являлася спроба розуміння та пояснення його дій. Можна виявити особистісний, дієвий, післядієвий та емоційно-оціночний компонент даної проєкції.

Проєкції Анімуса у його героїчному аспекті було спрямовано насамперед на Царя Давида, зустрічались також згадування про царя Соломона та більш сучасні владно – героїчні фігури: Бен Гуріона, Шимона Перца, Герцля.

Цар Давид характеризується як сильний, владний, мудрий, войовничий, але водночас поетичний, велелюбний, він перемиг, побудував, звабив. Така оцінка суто чоловічих властивостей героя була присутня частково лише в кримськотатарських респондентів. Це можна пояснити більшим збереженням традиційного світогляду саме в цих етнічних групах, через менший вплив християнського світогляду, у якому «тілесне» протиставлене «духовному», в цих культурах збереглося відчуття єдності владних, сексуальних та духовних аспектів Анімуса.

Схожими є проєкції на образи більш сучасних владних фігур (цікавим є те, що в єврейській вибірці досліджуваних не зустрічалося жодного згадування про сучасних українських, російських або ізраїльських політиків).

Владні фігури чітко поділялися на дві групи: політичні лідери, що сприяли становленню Ізраїля – Бен Гуріон, Герцель та духовні лідери, які ноближуються до архетипу Мудрого Старого: Баал Шем Тов, Гілель, Аківа тощо. Архетип Батьківської фігури переноситься на образ Авраама, а Матері – на образ Сари.

Висновки. Застосування методу ампліфікації може надати можливість виявлення неусвідомленого змісту етнічних архетипів. В результаті емпіричного порівняльного дослідження чотирьох груп респондентів (українців, кримських татар, росіян, євреїв) було виявлено наявність етнічної специфіки проєкцій архетипічних образів на уявлення про героїв та

персонажів. Було виявлено, що етнічні архетипи українців містять три базові характеристики: боротьби – непокори, страждання та творчо – філософського світогляду. Для росіян виявились важливими характеристики сили, влади, перемоги.. Архетипічні образи татар мали виразні характеристики Аніми та Анімусу (в його героїчному аспекті) та мотиви сили і боротьби. Архетипічні образи єврейських респондентів містили уявлення про владу, силу та, на відміну від усіх інших досліджуваних, виразні проєкції Тіні.

Література.

1. Гуггенбюль-Крайг А. Власть архетипа в психотерапии и медицине. СПб., Академический проект, 1997.
2. Стайн М. Принцип индивидуации: О развитии человеческого сознания М.: Когито-Центр, 2009 - 156с.
3. Стайн М. Юнговская карта души: Введение в аналитическую психологию М.: Когито-Центр, 2010. - 148с.
4. Фон Франц, М.Л. Процесс индивидуации. М.: Когито-Центр, 2010. - 148с.
5. Хилман Дж. Архетипическая психология. СПб.: Б.С.К., 1996. - 157 с.
6. Холлис Дж. Грезы об Эдеме. В поисках доброго "волшебника".М. Когито-Центр, 2010
7. Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. - 269 с.
8. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. - 320 с.

ОСМАНОВА Аліме Маметівна, к. психол. н., завідувач кафедри психології
Відкритого міжнародного університету розвитку людини Україна.

Uskut_84@i.ua

*Психологія системоутворюючих елементів картини світу в міфологічних
уявленнях кримських татар*

Людина у процесі психічної активності накопичує у своїй пам'яті та свідомості складну систему уявлень. Вони відображають не лише реальне та уявне довкілля, але й складний внутрішній світ людини, що не здатна постійно втримувати всю складну структуру змісту набутого через світосприйняття. Природним шляхом актуалізації цінностей, певних явищ тощо, їхня ситуативна чи етапно-життєва пріоритетність витісняє на периферію психічної активності значимі когнітивні надбання. Така об'єктивна реальність, яку заведено відносити до картини світу, існує поза волею людини, швидше, людина «допущена» до її осягнення, сприймання, віддзеркалення. Поняття «картину світу» близьке до «образу світу», означає форми відображення реальності у свідомості людини [3, с. 12].

Історична пам'ять, є унікальним різновидом психічного процесу (як пам'яті взагалі), що забезпечує через механізми селекції, акумуляції, трансляції колективного досвіду. Така природа історичної пам'яті може бути прирівняна до основних функцій традиції: якісний відбір, накопичення, відтворення колективного досвіду народу. У такий спосіб вона виступає провідним життєвим мотиватором, рушійною силою самовизначення свого буттєвого образу, системи стратегем як механізм самотворення особистості. Отже, історична пам'ять є самотньою інформаційно-енергетичною матрицею, осягнення якої є джерелом народження розвитку національної самосвідомості. Характерним для природи історичної пам'яті є тенденція опредметнення, одухотворення тих чи інших її складників і втілення в окремі, як правило, сакральні об'єкти, також в усні та письмові твори, в культурному, релігійному, господарському, державному ладові. Етнічна свідомість передбачає ідентифікацію особистості з історичним минулим свого етносу і акцентує на ідеї свого походження. Світовідчуття етносу має архетипову природу й становить базову складову ментальності. Воно відображено у символах спільного минулого, міфах, легендах, переказах тощо. Ця культурно-історична спадкоємність у житті етносу, як вже зазначалося, величина динамічна і мінлива. Неможливо розкрити загальні закономірності та специфічні особливості становлення та розвитку національної самосвідомості без етнічної культури. Вона є одним із визначальних чинників національної самосвідомості. Через культуру відбувається зв'язок людини з природою та міжнаціональні контакти.

У різних народів в міфах проглядається об'єднуючий початок, цілком зрозумілий з огляду на спільність психологічного статусу людиною давнини. Картина світу формується через етноцентричний погляд на окрему людину як

власність роду, але в той же час – як на суб'єкт, наділений фізичними силами і духом, здатного проникати у духовну сутність істотного, що володіє потенціалом, який виходить за межі видимих можливостей реальної природної людини. Розкриваючи психологію архаїчної людини, її картину світу і ціннісні орієнтації, міфологія як наука дає унікальний матеріал для дослідження національної ідентичності. Знання архаїчної людини про себе і про навколишній світ, виражене у міфі, дає ключ до пізнання глибинних, первинних властивостей психіки особистості. Етнопсихологія бере з міфів безцінний матеріал, що пояснює тенденції типових форм проявів людини у суспільстві та природному світі, його початкові акцентуації.

Два імпульси – прагнення опертися на кореневі основи людської природи або потребу власного пересотворення – опиняються в основі свідомості як окремої особистості, так і соціальних спільнот, у тому числі етносів. Більше того, тривалість існування етносу для його представників обумовлена функціонуванням і постійним вдосконаленням його внутрішнього змісту, що знаходить вираз у етнічній свідомості і самосвідомості, самооцінках, культурних цінностях, мові тощо. Прояв та зміна цих компонентів і складають життя етносу. Будь-який етнос виявляє себе як складну соціокультурну систему й характеризується, з одного боку, схожістю з іншими етнічними спільнотами, а з іншого – відокремлюють його серед них. До ознак, що виражають системні властивості етносу та вирізняють його серед інших, заведено відносити мову, традиційність, звичаєвість, життєві настановлення, ідеали етичного і естетичного тощо. Пройшовши через світовідчуття, світорозуміння, ці базові чинники складають ядро картини світу народу. Кожен етнос має свою, тільки йому притаманну картину світу. Це світобачення включає в себе "весь той комплекс основних уявлень про світ, за допомогою яких людська свідомість в кожному дану епоху переробляє в упорядковану картину світу хаотичний і різномірний потік сприйняття і вражень" [2, с. 215].

Здатність людини до культурного розвитку допомагає їй на основі усвідомлення своєї етнічної належності створювати складні системи індивідуальної і групової соціальної стратифікації. Це усвідомлення на всіх рівнях етнічної структури було наповнено "міфологічною біографією" [1], своєрідними колективними уявленнями про свою несхожість і відмінність від інших. Свідомість етносу включає до себе, перш за все, ціннісний аспект, в якому висловлюється вибірковість свідомості, його орієнтація на вироблені суспільством і прийняті суб'єктом ціннісні орієнтири, тобто свідомість включає ставлення суб'єкта як до цих цінностей, так і до самого себе, виступаючи таким чином як самосвідомість.

У етнічній картині світу, за твердженням дослідників, зокрема С. Лур'є, "незмінними виявляються лише логічно не з'ясовні, прийняті в етнічній картині світу за аксіому, блоки, що зовні можуть виражатися в найрізноманітнішій формі. На їхній основі етнос вибудовує нові й нові картини світу – такі, що

володіють найбільшими адаптивними властивостями на даний період його існування" [4, с. 289].

Формування етносвідомості виявляється передусім, у несвідомому процесі інтеріоризації 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 (Куєвда В. Т., 2007) [3, с. 9].

Так, традиційне духовне життя включає до себе широке коло явищ: систему вірувань, усну народну творчість, народні мелодії, художньо-прикладне мистецтво, народну мудрість тощо. Своєрідність того чи іншого народу відображається передусім у його традиційній культурі. Саме тому ймовірно, що більш повному та правильному розумінню психоетногенетичних проблем може сприяти дослідження багатовікової духовної культури кримських татар. При адекватному сприйманні дійсності, коли вона лише неосмислено проектується у свідомості (розум тут виступає у ролі посередника між «зовнішнім» і «внутрішнім»), психіка досить гостро реагує на актуальні для життєдіяльності людини проблеми: голод, хвороби, смерть тощо. У зв'язку з цим слова-маркери, що позначають відповідні стани, характеризуються граничною полярністю, що є одним з пояснень існування у міфології системи бінарних опозицій.

Міфи, що з'явилися у давнині, відображають світогляд давньої людини, були необхідною сходинкою у процесі пізнання навколишнього світу. Вони слугували основою для сюжетів і образів образотворчого мистецтва, народнопоетичної творчості та частково художньої літератури.

Архаїчна психологія родової людини з'єднала її з природним середовищем. Людина спонтанно створювала етнокультурне середовище, в якому вона слідувала законам розвитку біосферного, соціально-природного порядку, при цьому вона оволоділа так званою родовою екологічною свідомістю, що забезпечувало їй можливість існування в освоєних природних умовах.

Таким чином, вищевикладені факти дозволяють констатувати, що механізми становлення етнічної свідомості співвідносяться з проблемами етнічної картини світу, структурою етнічних інституцій, закономірностями функціонування внутрішньоетнічних груп, причинами і механізмами самоструктурування етносу. Процес формування етнічної свідомості починався з процесу усвідомлення родом самого себе як єдиного цілого. На початковому рівні відбувалося первинне закріплення за деякими елементами культури статусу доміантних родових рис і ознак. У культурі тим самим закріплюється певний знаковий набір, що становить її стійке внутрішнє ядро етнічних констант.

Якщо етнос як суспільство є носієм певної культури, що розуміється як адаптивна система, то культура в цьому випадку – є функціонально обумовлена структура, що має всередині себе явно виражені механізми самозбереження, що сприяють як адаптації членів суспільства до зовнішнього

– природного і культурно-політичного оточення, так і пристосування зовнішньої реальності до своїх потреб.

Визначальною характеристикою етнічної свідомості на початковому етапі виступає глибока віра людей у достовірність "міфічної біографії" етносу. Ознаки перших уявлень, що виникли у глибоку давнину, з часом зазнають у свідомості етносу численні перетворення, але не зникають безслідно, зберігаючись у завуальованій формі в окремих проявах і особливостях. У традиційній свідомості світ уявлявся строго впорядкованим та ієрархічним. Домінуюча культурна диспозиція розглядає всі елементи навколишнього світу як постійно взаємодіючу різноманітність, орієнтовану на підтримку єдності людини і природи. В рамках цієї картини світу представники етносу встановлювали зв'язок між "я" і "ми", "ми" і навколишнім світом.

Література:

1. Бичеев Б. А. Этнообразующие доминанты духовной культуры западных монголов (ойратов) [Текст]. Элиста : Калмыцкий государственный университет, 2003. 211 с.
2. Гуревич А.Я. Марк Блок и "Апология истории" // Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 215.
3. Куєвда В.Т. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Донецьк: Укр. культурол. центр, 2007. 236 с.
4. Лурье С.В. Историческая этнология : Учеб. пособие для вузов. М.: Аспект Пресс, 1997. 445 с.

Розділ 3: Трипільська, скіфська та протослов'янська цивілізації як ціннісно-сміслові підґрунтя створення образу майбутнього України.

ШИЛОВ Юрій Олексійович, к. істор. н., професор, вільний дослідник
ariyshiva@gmail.com

Шаманизм прародины ариев в археологических памятниках VII–III тыс. до н. э.

Рассматриваются изображения и захоронения Степного Поднепровья VII–III тыс. до н. э., а также их аналоги из прилегающих областей арийского мира.

Ключевые слова: шаман, бубен, колотушка, змея; «Веды», Матаршван, Рудра, йога; аратты, арии; святилище, курган; археологическая культура (а/к).

Тематика шаманства – в этнологическом, археологическом и пр. аспектах [11, 16, др.] – весьма обширна и многогранна. О древнейших его проявлениях в Степном Поднепровье и вообще свидетельствуют петроглифы пещеры «Мистерий» да гротов «Колдуна» и «Мамонта – Быка» (местонахождение 9) Каменной Могилы у пос. Мирное Мелитопольского р-на Запорожской обл., – восходящие к финалу верхнего палеолита [3; 18, с. 67–73].

Рассматриваемые здесь изображения VII–III тыс. до н. э. «Грота Быка» на вершине КМ [18, 32] были нанесены поверх предыдущих. В центре свода подземелья поместили птицеподобного шамана, попирающего волка (рис. 1: 1-Г) – и как бы развёртывающего течение 4-сезонного года. Оно представлено, ниже волка, крестообразно стоящими парами быков и волов (1-В), а затем – правее и выше шамана – шествием животных во главе с гиганским Волком (> Волос/Велес; зодиакальный Телец с традицией Мамонта-Ишкура>Ящера [3, 7, 32]), направленным к плитам с календарно-летописными метами (1-А-Б). Позже их дополняли поправками на очередные астрономо-календарные и прочие ситуации – этноисторическое изменение которых привело, очевидно, в конце IV тыс. до н. э. к смене хозяйственно-календарных систем. Второй календарь м/н 9 КМ, изображённый на стене грота левее шамана (1-Д), характерен для геометрической орнаментики гробниц кеми-обинской а/к – и обрамлён быком-Тельцом с плугом аратто-шумерского типа да парой коней, отвечающих арийским Ашвинам [18; 32]. Фрагментом календаря такого типа сопровождается сцена (1-Е) на выходе из «Грота»: жертвенные человек-и-конь (т. е. всадник [33]) лежат у подножия идола с копьевидной головой; перед ним изображён указанный фрагмент, а позади – посох-герлыга и свастика.

Пользование центральным святилищем м/н 9 КМ, почитание мифоритуала и продолжение его летописи [7, 18] стало основой 5-тысячелетней традиции. Ближайшие иконографическо-композиционные аналоги времён формирования кеми-обинской а/к обнаружены под одной из её гробниц, на общем кромлехе куро-аракского и трипольского погребений 3350 г. до н. э.

основы Велико-Александровского кургана (райцентр Херсонской обл.) [32] и на трипольской чаше-ковчежке 3200-3100 гг. (по М. Ю. Видейко [5]) из коллекции «ПЛАТАР».

Сцена на кромлехе (рис. 1: 2) свойственна зодиакам Шумера и других цивилизаций Месопотамии, – однако окрашенный охроу *Вол* довольно близок к «Быку» КМ (ср. 1-А-Б и 2-а-б), покрытый сажею *Вепрь* с клювоподобной мордой характерен для майкопской а/к Кавказского региона, а *Псы* – и для трипольской а/к. Проявлением шаманизма в данном случае можно считать останки человеческого жертвоприношения, чьи обломки костей захоронили у входа/выхода кромлеха – куда, на юг, направлено это полугодовое ‘шествие зверей’ зодиака.

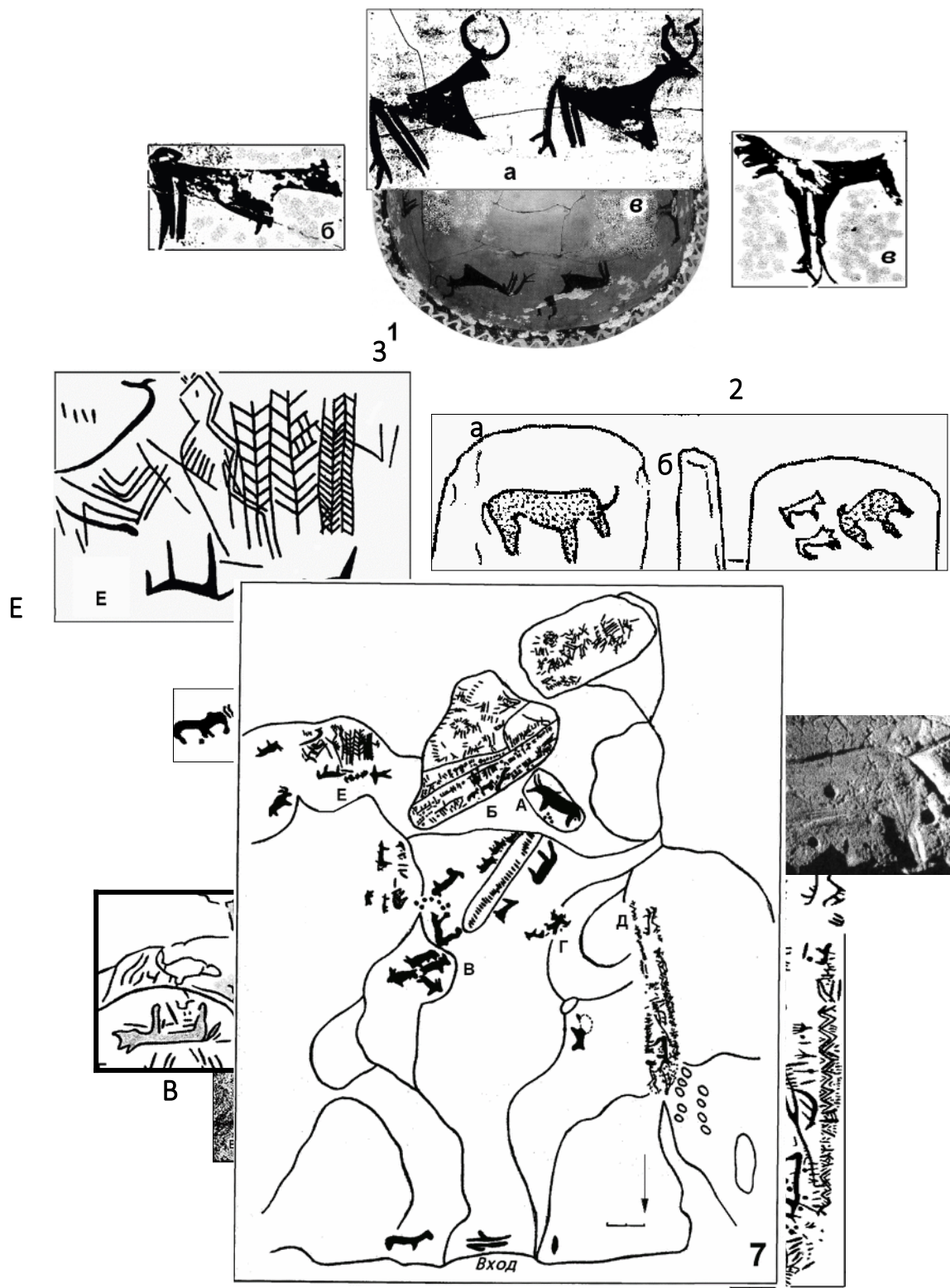
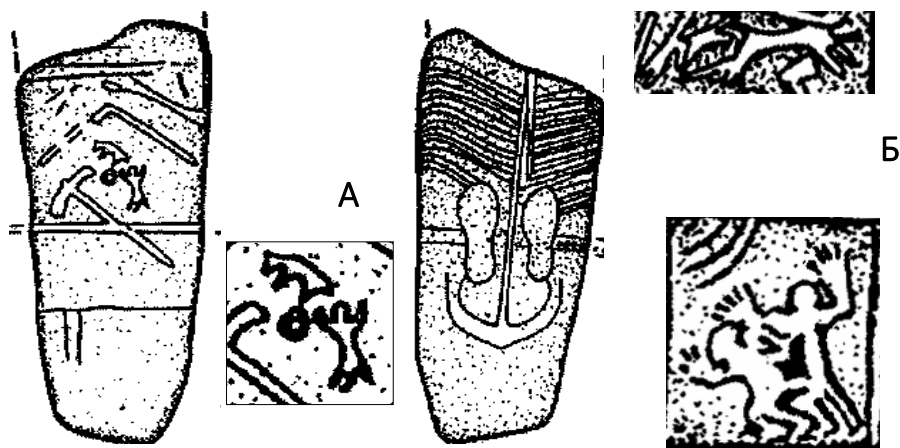


рис. 1. «Грот Быка» VII-III тыс. до н. э. Каменной Могилы (1) и его аналоги: 2 – зодиакальная сцена (*Телец*, шествующий за *Псами*, изгоняющими его антипода – *Вепря/Стрельца*) на плитах центрального кромлеха 3350 г. до н. э. вокруг пары погребений куро-аракской и трипольской а/к Велико-Александровского кургана; 3 – чаша-ковчезек 3200-3100 гг. до н. э. трипольской а/к, коллекция «ПЛАТАР».

На трипольской чаше из коллекци «ПЛАТАР» (рис. 1: 3) 4 сезона полного зодиака обозначили двумя парами быков-и-волов (ср. 1-В и 3-а). В первой паре хвосты животных оканчиваются ралами, а рога одного из них („осеннего“?) – предохранителями от бодания. Таков же один из волов („весенний“?) другой пары, а второй (по всем признакам, „зимний“) – без рала и нарощников. Сезонные пары разделены вставленными – в их круговое шествие – фигурами собаки и птицеподобного существа, в котором изготовитель и пользователи чаши-ковчезка могли поразумевать шамана (ср. 1-Г и 3-б-в).

Орнаментикой, подобной кеми-обинским календарям м/н 9 КМ (рис. 1: 1-Д-Е) покрыли боковые и тыльную сторону идола ‘Всеобъемлющего Отца существ’ Вишну Праджапати [32], найденного среди курганов у с. Керносовка Ново-Московского р-на Днепропетровской области [8]. На правом боку над поясом – знаком поверхности, ниже которой изобразили потустороннего (ночного, зимнего) быка-*Тельца*, – сцена соития (рис. 2: 2-В), где хвостатую мужскую фигуру расположили позади женской. Хвост больше выражен у фигуры на сцене лицевой стороны; тут шаман, видно, связан с созвездиями *Псов* – которых он, им уподобясь, преследует на четвереньках (рис. 2: 2-Б)... Здесь уместно подчеркнуть, что хвосты шаманов на рассматриваемых стелах – не собачьи (см. рис. 1: 2-б, 3-б; 3: 2; 4: 5-6; 7: 3), а волчьи (рис. 1: 1-Г; 7: 1-В). Не здесь ли истоки легенд про оборотней племени *невров* у границ Скифии?



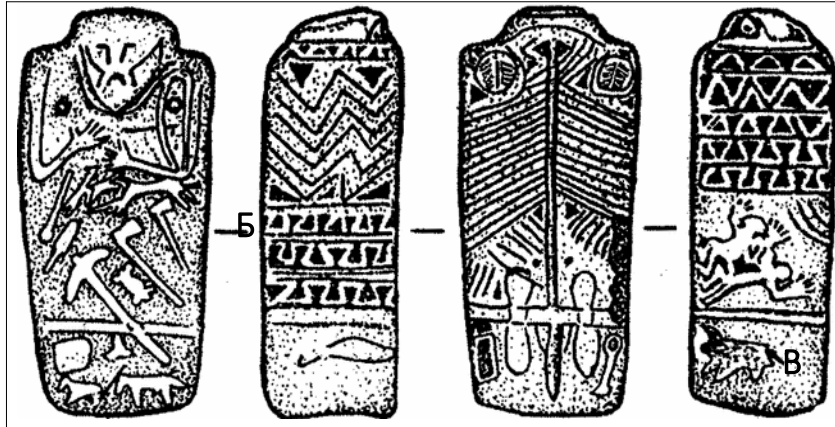


рис. 2. Изображения шаманов на антропоморфных стелах III тыс. до н. э., найденных на похоте среди арийских курганов у сёл Фёдоровка (1) и Керносовка (2).

Хвостатый шаман (преследующий в данном случае лошадь) наиболее выражен на идоле из святилища конца ямной а/к у с. Фёдоровка Карловского р-на Полтавской области [25]. Подобно предыдущему, это изваяние тоже стояло на кургане, откуда затем было сброшено. Здесь можно предполагать имитацию *пурушамедхи* – ‘человеческого жертвоприношения’ (см. ниже про фигуру I на рис. 3: 2), взамен которого голову отбили у идола. Во всяком случае, равнозначное ему у ариев ‘жертвоприношение лошади’ *ашвамедху* в святилище проследить удалось ([25, 32], см. также рис. 7: 1-Г). Следует подчеркнуть, что круг – изображённый между шаманом и лошадью – мог означать не только пупок изваянного Божества и Солнце, но также шаманский бубен (рис. 2: 1-А). Тут, подобно изображению на колотушке из к.б-1 у Соколово (рис. 3: 2), могли представить камлающего шамана; в иных же случаях (рис. 1: 1-Г; 2: 2-Б-В) акцентированы задачи и результаты камланий...

*

Появление курганов (к.) над немного предшествовавшими святилищами среднестоговской а/к ариев, испытавшими влияние миссионеров трипольской а/к *араттов*, – произошло в Степном Поднепровье и вообще около 5300-5000 гг. до н. э. В мифоритуалах памятников из устья Псла (левобережье верховья Порогов с его переправами у г. Кременчуг) археологам удалось выявить зарождение собрания арийских гимнов «Риг-Веда», а значит и самих ариев [31, 32]. В данном регионе обнаружено, помимо рассмотренных уже артефактов (рис.1-2), несколько выразительных погребений (п.) – с колотушками, бубнами и др. атрибутами шаманов. Древнейшим из них – очевидно, ямной а/к середины III тыс. до н. э. – является уникальное захоронение в культовой ямке кургана б-1 у с. Соколово

(Днепропетровская область, Орельско-Самарское междуречье Левобережья Днепра). Захоронили, вероятно, бубен и прилагавшиеся к нему изделия – но их органика (ткань, кожа, дерево) истлела, и раскопщики обнаружили лишь костяное навершие колотушки. На нём точечными уколами шила был нанесен рисунок – сюжетная композиция из как довольно реалистических, так и весьма символических изображений (рис. 3: 2).

Производившая раскопки З. П. Марина усмотрела в рисунке «сложный мифологический сюжет {...} с изображением человеческих фигур, птицы, лука и звездообразных знаков» [13; 14, с. 68]. Ключевой для понимания сюжета является фигура (I) шамана – камлающего спиной к зрителям, с бубном в правой и колотушкой в левой, поднятой к небу руке. Его антиподом выступает антропоморфная фигура (II) – женская, судя по подобию юбки. В отличие от шамана, она статична да обращена (лицом к зрителям? и) к земле, на что указывает воткнутая в неё крестообразная стрела (?); крестообразный же предмет над ней, в левой руке, сопоставим с луком. Сей *лук-со-стрелой* примыкает к шаману (см. рис. 2: 2), как дуальная пара его *колотушке-и-бубну*. Изображения между правыми руками фигур показывают, очевидно, небесные странствия *шамана* (I) и трансформацию его в *астрального двойника* (II). Материалом трансформации послужил ромбовидный знак под бубном, составленный из 1+(1+2) угловых крестиков, образованных 4 (в первом случае) и 5 наколами. При изображении фигуры II три крестика стали основами её головы, плечей и лука, а наименьший верхний – основой стрелы. Низ юбки между ног *двойника* II отмечен четвёртым 5-точечным крестиком, подобным знаку посередине позвоночника *шамана* I. Таким же значком отмечены плечи парящей *рожаницы* (анфас) – примыкающей к бубну. С иной стороны она примыкает к короне стоящей в профиль фигуры (беременной *женщины*?). Седьмой 5-точечный значёк связал её ноги со *змием*, чьи хвост и три головы (под ромбом) простёрлись между фигурами II и I. К хвосту хтонической змеи устремляется с небес *нёс*, а над её головами нависает сосуд-ковш в левой руке женщины. Второй, опрокинутый ковш, изображён над головой небесного двойника-II (рис. 3: 2)... Дуализм сих сосудов – ключ к пониманию астральных странствий шамана-I.

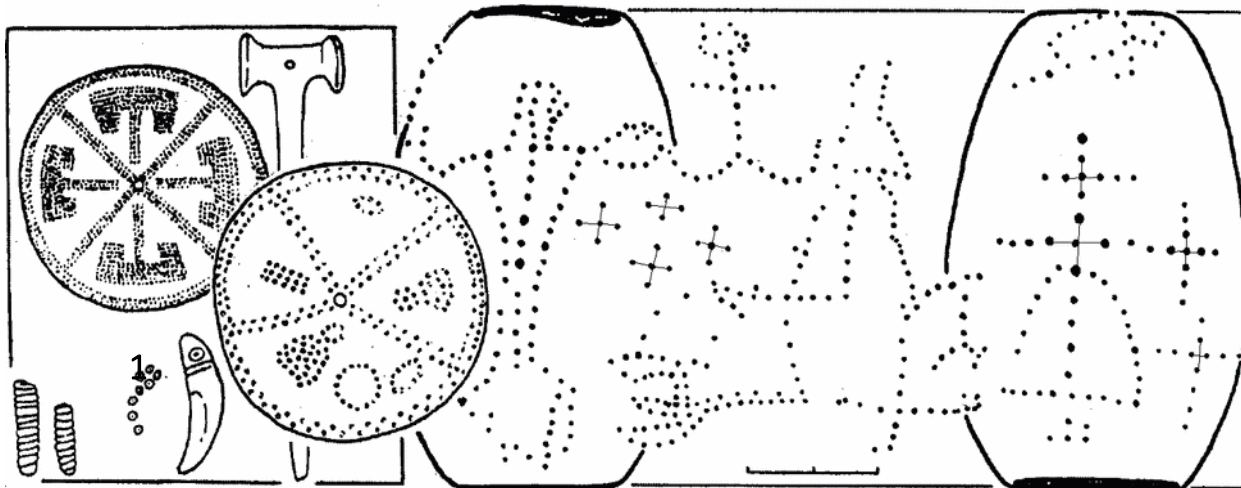


рис. 3. Амулет из позднемного п.9 к.36 у Отрадного (1) **с календарной символикой** и **навершие колотушки** из к.6-I у Соколово (2) **с изображением небесных странствий шамана (I) и его астрального двойника (II).**

Два противоположных положения „ковша” отвечают функционированию ведийской Бадхи-‘Бадьи’, вершащей коловорот между мирами потусторонних асуров и дэвов небесных – дождём изливающих на землян «живую воду», добытую умершими пращурами [6, с.156-162]. Не исключено, что годовой, 4-сезонный коловорот «Небесной Бадьи» означен на одной из медных полусфер, охвативших навершие (с символикой повозки-двуколки) костяной булавки из позднемного п.9 к.39 у с. Отрадное (Баштанский р-н Николаевской обл., [28, с. 44-45, рис.16: 19-22]). Вторая полусфера тоже разделена на 4 сектора (рис. 3: 1), чьи изображения – особенно пара антропоморфных фигурок – также сопоставимы с рисунками на колотушке. Которую, к тому же, напоминает сама булавка-амулет и множество её соответствий [32]. Схождение дополняют характерные для них пронизки из собачьих (см. выше!) клыков и фаланг, в количестве которых иногда удаётся выявить календарную символику – присущую и орнаментике прилагаемых к ним полусфер или же блях [27].

Рассмотрение составных частей уникальной композиции (рис. 3: 2) нужно продолжить поиском соответствий всему сюжету.

Итак, её мифологема отражена изображениями реалистическими да символическими. К первым тяготеют шаман, рожаница, пёс, – иконография которых традиционна для трипольской а/к, угасшей в 2600-2350 гг. до н. э. [5; 34, с. 97-102]. Остальные фигуры и способ нанесения всех характерны для изделий поздних ямной и катакомбной а/к примерно 2300-2000-1700 годов [32]. Поэтому соответствия мифу изображённого на колотушке из п.9 к.36 нужно искать, преимущественно, в *арамто*-трипольской «Веде словена» и *арийско*-ямной и др. «Риг-Веде» [2, 21; 34].

Вспомним, что сутью мифа является перевоплощение шамана-I в его женоподобно-астрального двойника-II, и что материалом этой трансформации послужил ромбовидный знак из 1+(1+2) угловых крестиков. Для петроглифов м/н 22 Каменной Могилы и др. (рис. 4: 3; рис. 6: 1) выяснено, что данная формула означала [33, 34] Майку и трёх её Богов-сыновей: Вишну, Сиву да Коледу. Не сюжетная, но смысловая параллель роднит Праматерь и её младшего, дважды рождённого сына «ВС» с персонажами II и I колотушки. Шаман в какой-то мере мог представляться «Коледой как младым Брахой» (> Брихаспати, Брахма-‘Молящийся’ «РВ»), а его двойник и другие женские персонажи (рожаница и беременная) – Майкой в трёх разных ипостасях, не случайно связанных с двумя положениями Бадхи-‘Бадьи’ «РВ».

Её и 'Матушку'-*Майку* (< укр. *майоріти*, *маячить* рус. > и.-арий. 'Иллюзия'-*Мāу́* (ж.) и *Мауа* (м.) > гр. *Μαῖα* 'Мать' и др.) единят пограничья потусторонних 'жизненных сил' асуров и небесных 'сияющих' дэвов [см. 17, 36]. Установлено [34, с. 41-42, 77-84], что образ *Майки* из м/н 22 КМ и др. – особенно из курганов аномальной зоны Кременчугского начала Днепровских Порогов – связывался ведическими мудрецами с «ведьминскими кругами» (< укр. *вiдьмацькі кола* < ведуны Коледы «ВС»): с мантийными каналами геофизиков. Считается, что они высверливаются в вещественной тверди Земли и других планет идущими к ним от Солнца потоками торсионного поля 'вращения' (ср. с кружениями ведьм и камлающих шаманов)... В общем получается, что указанные выше переходы между небесным–земным–потусторонним мирами отражали, в конце концов, погружение ведических жрецов (в том числе изображённого на колотушке из кургана 6-1 у Соколово) из вещественных проявлений в полевую основу материального мира ([33, 34; ср. 16], см. I >II на рис. 3: 2).

Принадлежа – по иконографии и времени – больше к арийской культуре с её доиндийскими ещё проявлениями «Риг-Веды» [32], дуальные мифологемы той культуры должны были получить в рисунке соответствующее выражение. Действительно, земной шаман-I и его женоподобно-астральный двойник-II наиболее отвечают паре 'Чоловек-Мужчина' (укр. *Людина-Чоловік*) Пуруши да Вираджд 'Сияние' (женского рода в санскрите). Из самопожертвы первого Боги, его расчленившие, сотворили Вселенную – а вторая сопутствовала жертвоприношению его, в ней же воскресшим [РВ X.90]:

{...} Пуруша – это Вселенная,	Из этой жертвы, полностью принесенной,
Которая была и которая будет.	Гимны и песни родились; {...}
Он также владеет бессмертием {...}	Месяц из (его) духа рождён,
От него Вираджд родилась,	Из ока Солнце рождено,
От Вираджди – Пуруша. {...}	Из уст – Индра и Агни {...}

Соответствия обнаруживаются археологами в мифоритуалах курганов и пр. там, где есть останки человеческих жертвоприношений ([31-34], см. о Велико-Александровском кургане: рис. 1: 2); позднейшей модернизацией мифологемы Пуруша–Вираджд является, быть может, сцена битвы Ориона с Артемидой за небесного Пса (воплощавшего душу Зевса, в мифологии Трои), изображённая в «Гроте Бизона» КМ (рис. 7: 3).

Если фигура-II колотушки достаточно сопоставима с 'Сиянием'-Вираджд, то отсутствие очевидных признаков жертвенного расчленения фигуры-I затрудняет её сопоставление с Пурушей. Более доказательно родство шамана-I со змием, хвостом и головами соединившим ноги фигур II и I. Трёхголовость змия в совокупности с пересечённой им женщиной (рис. 3: 2) близки к образу 'Набухающего в матери(-земле)' Матаришвана – который из потустороннего мира доставил человечеству «триглавого Агни» 'Огонь' [6,

17, 36]. С этой миссией в той или иной мере было связано, вероятно, камлание шамана – как нарисованного на колотушке, так и пользовавшегося ею.

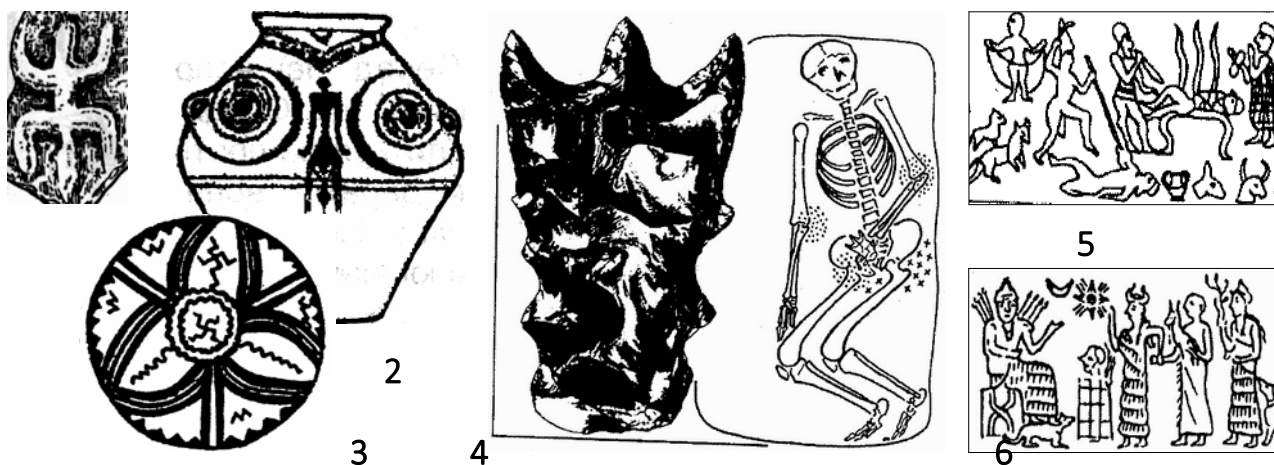


рис. 4. Становление (1-3), апофеоз (4), реминисценции (5-6) мифологем *Матаршвана* ведических ариев.

Изображены: *Майка и трое её сыновей* (3), рожаница (1) и титан (2); *Матаршван, возносящий Агни-триглава из потустороннего мира* (4); жертвоприношения людей (5, 6).

Сосуды 3500-2600 гг. до н. э. трипольской а/к (1– обломок из поселения Трушешти I, 2 – амфора из Бернашевки II, 3 – чаша из Усатово); 4 – п. 5 к.1 Васильевки; фрагменты храмовых печатей III-II тыс. до н. э. из Шумера (6) и арийско-хурритской Митанни (5).

Такая трактовка подтверждается мифоритуалом позднеямного п.5 к.1 у с. Васильевка Новотроицкого р-на Херсонской области [9]. Левая кисть скорченного покойника, уложенная на его таз, сжимала кремневый тризуб (рис. 4: 4). Трассологический анализ позволил определить изделие как жезл – чьё навершие «без каких-либо следов использования» (т. е. затёртости) вертикально крепилось ремешками к деревянной рукояти (археологами не найденной, истлевшей), которую окрасили охрой [Там же, с. 113]. Символика Агни-‘Огня’ проступает в искристом материале и форме тризуба, в красной окраске, а также в золе под тазом скелета. Согласно «Риг-Веде» [21, III.29: 14], Агни получил имя

Матаршван – когда он формировался в матери.

Порывом ветра он становился в (своём) движении.

Сей двуединный герой поднялся «из вод» (подземная влага могилы п.5 и фактура кремня тризуба), «из камня, {...} из деревьев» (навершие и рукоять жезла), «из растений» (рукоять и конфигурация всего жезла) [РВ II.1: 1]. Он, «трижды рождённый», проживает в «трижды трояких жилищах» и т. п. [X.45:

1-3, др.]. Значение Агни (и воплощавшего его жезла) полисемантически, т. к. «для всей вселенной Боги сделали Агни» и, в свою очередь [X.88: 1, 12],

С помощью его силы распространились Боги,
Чтобы нести вселенную (и) поддерживать её.

Проблема Матаршвана – «арийского Прометея» [6, с.147-155] – чрезвычайно глубока и обширна [34, с. 33-42]. С другой стороны, отражение его образа в изображении на рассматриваемой нами колотушке (рис. 3: 2) слишком невыразительно – для разворачивания здесь данной проблемы. Посему ограничимся сказанным да показанным (на рис. 3-4). А общий вывод – из рассмотрения рисунка на колотушке – таков: образ шамана и мифологема его миссии странника путями созвездий сочетали соответствия Матаршвану и Пуруше арийской «Риг-Веды».

*

Наиболее определённы три последующих могилы шаманов рубежа III-II тыс. до н. э., относящиеся к ингульской и катакомбной а/к.

«Захоронение шаманки» ингульской а/к п.4 кургана у г. Гребинка (Полтавская обл.) было определено В. В. Шерстюком [30] по наличию бубна и колотушки из дерева и кожи – уложенных между черепом покойницы 25-30 лет да колесом, которым закрыли лаз из входной ямы в подземелье. В нём найдено также два невыразительных сосуда, бронзовое шило и др. Скелет имел признаки «значительной прижизненной активности» без повреждений. А вот затем «тело умершей женщины перед погребением довольно длительное время находилось в состоянии разложения, вследствие чего при помещении его в могилу родственники умершей придали некоторым частям скелета правильную (с точки зрения ритуала) погребальную позицию сугубо искусственно» ([Там же, с. 14-18], определения антрополога А. В. Артемьева). Автор публикации сопоставляет – сославшись при этом на М. Элиаде [см. 16] – манипулирования трупом с тибетскими да иранскими обычаями, которые «позволяли диким животным и птицам есть мёртвые тела, чтобы таким образом поскорее превратить их в скелет. Причина этого кроется в вере о воскресении умерших из костей. Как свидетельствуют этнографические и исторические данные, древние племена полагали, что именно из костей происходит перерождение живых существ». О конкретике камлания позволяет судить «низка костяного мониста-чётки» между бубном и лицом шаманки, а также примыкающее к чёткам «своеобразное оружие»: кресало (из камешка железистого песчаника и кремешка) да астрагал мелкого парнокопытного – антипод одной из 29 монистин, которую изготовили из зуба-моляра мужчины возрастом 35-45 лет. 1+28+1 соответствуют месяцу лунного календаря, с поправкой на солнечный [27]...

Близкие рассмотренному, но позднекатакомбные п.9 к.2 у Семёновки и п.5 к.1 у Сосновки близки обрядами [19] и довольно специфичны в огромном

массиве однокультурных погребений Азово-Черноморских степей. Оба располагались у северной полы своих курганов, куда были обращены выходы из катакомб (тогда как обычно входы-выходы обращались в сторону юга); охра и следы подстилок в могилах отсутствуют; скелеты взрослых людей слегка скорчены и ориентированы на восток; отчленённые головы смещены к выходу правее погребённых (рис. 5). Такая манипуляция с головами покойников соответствует древневосточной формуле [см. 17, 36]: «за голову {воскресающего} – голову {убитого им демона загробного царства} тут оставляю»... Заметно, что оба захоронения устроены одним и тем же, весьма узким кругом людей – шаманов, наверное, – несомненным атрибутом которых явилась палка-колотушка, оставившая следы точечных ударов на бубне из лопатки быка. Их уложили над правым плечом п.5 (рис. 5: 2). А над левым поклали головы существ – отчленённую хорька да целого полоза, чей хвост поместили за согнутыми коленями человека; справа – от коленей к локтю – уложили ужа [19, с. 199-200]. При п.9 бубна и колотушки не обнаружено (могли истлеть?). За коленями, справа от таза «находились в анатомическом порядке позвонки двух желтобрюхих полозов, лягушки озерной и трёх степных хорьков» ([Там же, с. 203], рис. 5: 1).

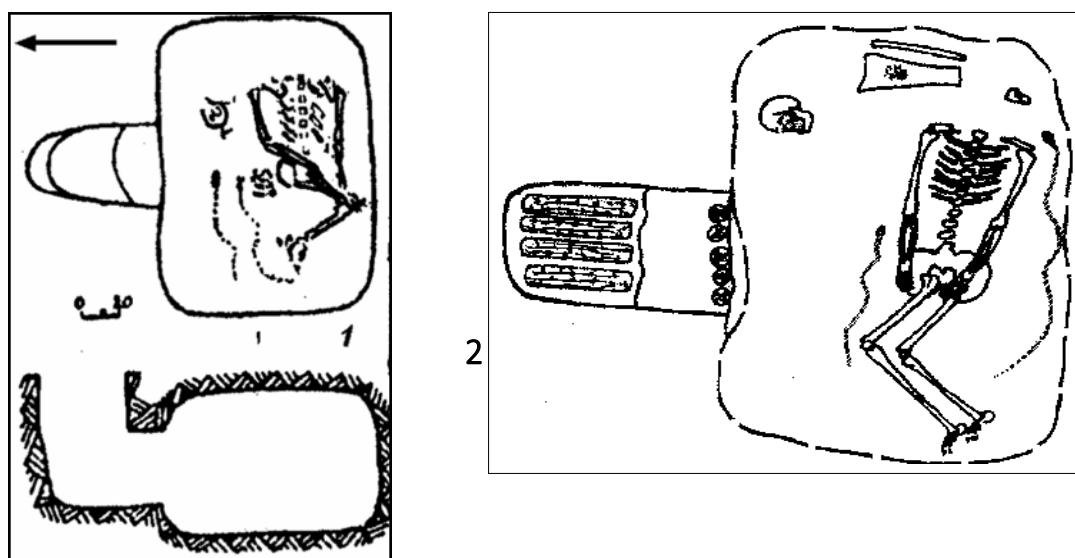


рис. 5. Погребение 9 кургана 2 у Семёновки (1) и п.5 к.1 у Сосновки, район Каменной Могилы

Погребения 5/1 и 9/2 расположены неподалёку от Каменной Могилы, их мифологемы обнаруживают аналоги среди её петроглифов. Нет данных полагать, что погребённые и изображения КМ «являются воспроизведением богини плодородия, охраняемой двумя змеями» [19, с. 159-161]. Подобные композиции распространены в Закавказье и Месопотамии – где на храмовых печатях и пр. им соответствуют не только «многочисленные изображения трёхчленных геральдических символов», но и довольно реалистические рисунки мужского божества в окружении двух змей, которое покоится (в реке

или яме, т. е. в потустороннем мире) у ног человеко- и грифоноподобных божеств с астральными символами ([1, с. 59, рис. 27: а; 3, с. 67-68], рис. 6: 3). Указанный Б. Д. Михайловым петроглиф из м/н 22 КМ (рис. 6: 1) сопоставлен Ю.А.Шиловы [34, с.78-81, рис.11] с сюжетом «Веды словена» о повторном Рождестве младшего из сыновей Праматери Майки – *Коледы*, именуемого также *младым Брахой* и *Третьим*. На позднеантичном изображении из болгарских Шумен его представили в трёхчастной короне и с крестовидным посохом, окружённым парой змей ([20], рис. 6: 4). Выявленная трансформация БОГА-Спаса-царя Коледы в Героя-змиеборца Индру [33, с. 12] – главного персонажа арийской «Риг-Веды» – сказалась, очевидно, на соответствующем переходе *Третьего* в *Триту*, змиеподобного предтечу Индры [17, т. 2; 36, с. 72-73, 202]. Сей переход отразился, вероятно, в изображении титана на сосуде из позднетрипольского поселения у г. Ржищев на Киевщине [5, т. II].

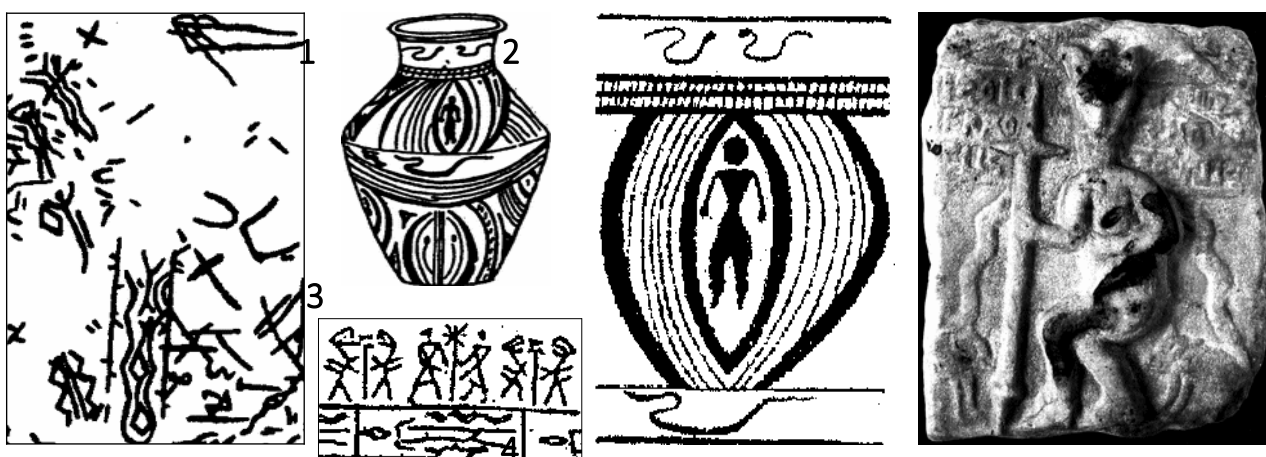


рис. 6. Мифологемы Рождества БОГА-Спаса-царя Коледы (1), Его апофеоза (4),

трансформации Коледы(-Третьего, брата Вишну и Сивы: см. 1) араттской «Веды словена» в Триту (2) арийской «Риг-Веды».

1 – фрагменты м/н 22 из Каменной Могилы; 2 – амфорка трипольской а/к из Ржищева;

3 – печать из Месопотамии; 4 – античное изображение из Шумен.

Змея под Тритой и пара меньших змей над ним (рис. 6: 2) отвечают йогической мифологеме *Кундалини*, которая – поднимаясь вдоль позвоночника (формирующегося эмбриона) – порождает «вены» Пингалу да Иду [6, с. 137-139]. Соответствующую семантику можно предполагать в иконографии *Майки* и *Коледы* м/н 22 КМ, где связь данной мифологемы с архетипами эмбриона и рождения довольно очевидна (рис. 6: ср. 1 и 2). А это проливает свет на суть (подсознательное проникновение в зачатие и роды!) камланий шаманов из соседствовавших с Каменной Могилкой погребений 9/2 и 5/1 (рис. 5).

Их мифоритуальные, а следовательно и сюжетные различия совместимы с этими двумя архетипами. С первым – отсутствием бубна и целостностью существ у таза п.9; со вторым – вздыманием змей к плечам погребённого 5, чьё место смещённой головы заменили головой хорька-«змееборца» и бубном, – что могло означать призыв к (воз)рождению, открывание возможностей (на небесах) и к нему, и к перерождению-обновлению. При этом нерасчленённые змеи в обоих погребениях сопоставимы с арийско-ведическими змеевидными «жизненными силами» – *асурами*. И в п.5 заметно их превосходство над расчленёнными: покойником-шаманом да хорьком, природным врагом змей.

Сочетание змей и хорьков в рассматриваемых погребениях сопоставимо в арийском пантеоне с 'Красным, Рыжим (укр. *Рудым*)' губителем-и-целителем *Рудрой* [17, т. 2, с. 388-389; 36]. Его связывали со 'змеями'-*рудрас*, кротоми, мышами, лягушками. В сопоставлении с п.9 и п.5 важны и второе значение имени Рудры-'Ревущего' (ср. с бубном из лопатки быка, вместо отчленённой головы), и специфическая связь могил с севером, открывающим «путь Богов» (в отличие от «пути предков» на юг), где 4+5 столбов – установленных наклонно и вертикально в могиле п.5 (рис. 5: 2) – отвечают брахманским представлениям о «деяти сферах небес» или «шагах обретающей бессмертие души» [22, с. 157-158]; а обезглавленность покойников (рис. 5) отвечает основному деянию Рудры – обезглавливанию старых божеств за то, что те забыли пригласить его на жертвоприношение (см. рис. 4: 5, 6).

Последнее отвечает этноисторическим различиям изначального пантеона ведических ариев среднестоговско-ямной и кеми-обинской а/к – от хурритских и фрако-протогреческих привнесений в тот пантеон со стороны носителей катакомбной да ингульской а/к.

Итак, мифоритуалам шаманов катакомбной а/к из арийских курганов 1 и 2 у сёл Сосновка да Семёновка на Запорожчине наиболее близок ведический культ *Рудры*. Мифоритуал инокультурного (ингульской а/к), однако также позднекатакомбного периода, погребения из кургана у города Гребинка на Полтавщине менее выражен – но тоже может быть соотнесён с 'рыдающими'-*рудрасами*, ведическими (и т. д., включая современную Индию, Украину и др.) плакальщицами на похоронах. На это указывает, отчасти, человеческий зуб в приложенных к её бубну чёткам.

* *

Ближайшие аналоги рассмотренным артефактам из Нижнеднепровской прародины представлены в прилегающих регионах арийского мира. Во всех случаях очевидным показателем шаманов являются бубны да колотушки; пример мифоритуально родственной пары погребений 9 и 5 из курганов у Семёновки да Сосновки (рис. 5) показал возможность замещения бубна лопаткой животного, а также сопряжённость шаманизма со змеями...

Наиболее выражены, среди опубликованных, такие аналоги:

На шаманство старика около 60 лет, погребённого в позднеямном п.4 к.4-I у Первомайска Волгоградской области [12, с. 102], указывает «большой изогнутый костяной скипетр с округлым навершием» – служивший, наверное, колотушкой (истлевшего в погребении бубна?). Найденные также в могиле кузнечные принадлежности, зернотёрка и проч. указывают на ведический образ 'Творца всего' Вишвакармана [17, т. 1; 36].

Позднейшая колотушка происходит из п.2 к.27 Павловского могильника (на Среднем Дону). Курган относился к рубежу катакомбной и бабинской а/к, отмеченному тут сложными человеческими и др. жертвоприношениями [24, с. 61]. В основе кургана было взрослое безынвентарное п.1, к которому подхоронили п.2 – содержавшее «отдельные кости детского скелета» (жертвы), жаровню из обломка сосуда, пару пастовых бусин в виде сдвоенных дисков, а также интересующее нас «булавовидное орудие». Помещение колотушки в п.2 следует считать не наделением ребёнка шаманскими функциями, а главным предметом жертвоприношения основному покойнику п.1. Данный комплекс XVII-XVI вв. до н. э. можно отнести к древнейшим проявлениям культа Диониса [17, т. 1; 32] (см. выше об ингульской а/к, которая сказала в формировании бабинской а/к)...

Древнейшая среди известных могил со змеями была единственной в кургане 9 к/г «Три брата» на Нижней Волге [23, с. 147-157] и относилась, очевидно, к новотитаровскому типу позднеямной а/к конца III тыс. до н. э. Здесь у ног скелета сидящего мужчины «на плотно-глинистой массе лежали скелеты 2 больших змей». Могильную яму перекрыли повозкой, а в насыпь кургана над ними поместили тягло – шкуры с головами, конечностями и хвостами двух быков. Выше устроили шалаш, которым перекрыли жертвенник с моделью кибитки, поместив в неё «маленький прозрачный камень беловатого цвета»; и др. Затем на вершине кургана разложили костёр... Символика тут довольно ясна: покойника(-шамана) наделили атрибутами «вознесения» из потустороннего мира в небесный, где воплощением «посланника» становился беловатый камешек, – что сопоставимо с дуальной парой шамана и его двойника на колотушке из к.6-I у Соколово (рис. 3: 2) да с погребением шаманки и зуба мужчины из кургана возле Гребинки [30]. Мифоритуал к.9 явно насыщен шаманскими представлениями, которые разворачивались между неким потусторонним «Троном» (со змеями и сидящим покойником) да небесным «Огнём».

В. Н. Даниленко правомерно указал на сходство погребения к.9 с петроглифами Каменной Могилы и Сюника, где изображены бычьи упряжки (в том числе и с покойниками), сопровождаемые змеями и астральными символами ([3, с. 66-68], рис.7: 2, 4). Эти аналоги дополняются изображениями на уступе могилы новотитаровского п.11 к.3-II у ст. Батуриная (Степное Прикубанье) [29, с. 20-21] и на чаше из храма рубежа II-I тыс. до н. э. в Хасанлу IV (Северный Иран) [4, с. 86-87, рис. 24].

В верхней части композиции на чаше из Хасанлу представлено три колесницы с восседающими Тельцом, Солнцем, Луной. Колесница первого представительнее прочих, её влечёт бык с изливающимся изо рта потоком. Под ним расположено самое примечательное изображение нижней части сосуда: Трон-змеи с трёх головами с восседающим на нём Божеством (ср. с рис. 3: 2). Исследователи обращают внимание на сходство мотивов с иранскими Тиштреей да Ардвиг-Сурой Анахитой – т.е. с 'Влажной Могучей Беспорочной' Богиней плодородия и 'Трёхзвёздным' Орионом-лучником, борцом с засухой ([10], см. также рис. 7: 3). Их признаки можно обнаружить и в центре изображений, однако более однозначно представлены они в лучнике со змеей над головой и в дважды повторенной женской фигуре: на льве со свастикой и в сочетании с парящей птицей. Подобным образом Ардвиг-Сура Анахита изображена и при п.11 к. 3-II: в виде змееголовой богини между птицей и влекущим рало быком... Завершая рассмотрение змей и пр. из к.9 «Трёх братьев» можно сказать, что при всей их близости к образу хеттского (а также лувийского и хурритского) Змия-трона, они тяготеют к иранской ветви арийской общности...

Змееборческие мотивы чрезвычайно выражены в раннесрубном к.6 у ст. Дурновской (в районе максимального сближения Дона и Волги). Основным покойником единственной в кургане могилы сопровождался три змея [15], спирально уложенными перед грудью, за спиной, между тазом и ступнями согнутых ног. Нож в правой руке взрослого покойника не оставляет сомнений в его змееборческой миссии – наиболее присущей Индре, главнейшему герою арийской «Риг-Веды»; в данном случае в нём заметна традиция предыдущего Триты (см. рис. 3: 2; 6: 2)...

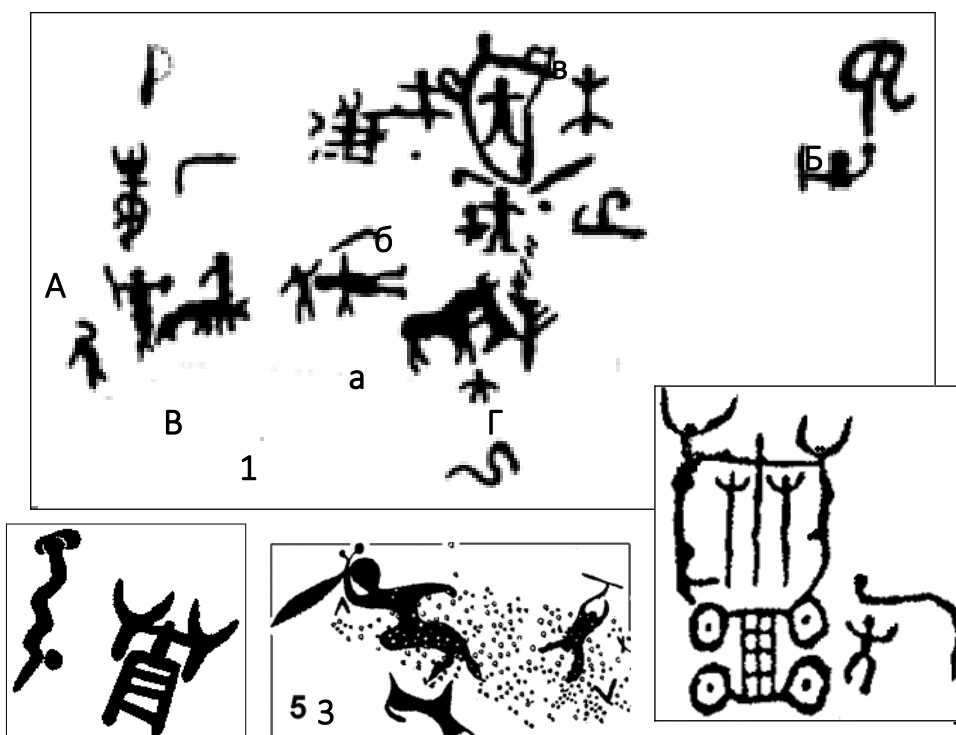


рис.7. Изображения шаманов (1: А-Б; 4), змей, быков и др.

в петроглифах IV-I тыс. до н. э.: 1 – Таш-Аир (Крым),
1, 3 – Каменная Могила (м/н 37 и «Грот Бизона»), 4 – Сюник (Закавказье).

Изображения шаманов (рис. 7: 1-А-Б) – с бубном и колотушкой в простёртых к небу руках, с астральным двойником над ними – сопровождают сцены (1-а-б-в) убийства, расчленения, возрождения погребённого в росписи крымского грота Таш-Аир [35, с. 260]. В основе сего 'жертвоприношения человека' пурушамедхи (см. о Пуруше относительно колотушки из к.б-I у Соколово: рис. 3: 2) – изображение жертвенного коня у Мирового Древа шаманов (рис. 7: 1-Г). Иконография указывает преддверие античного времени и сопоставима с бронзолитейным искусством кобанской а/к Кавказа рубежа эпох поздней бронзы и раннего железа во второй половине II тыс. до н. э. [26]. Соответствия сюжету есть в «Нартском эпосе» народов Северного Кавказа [17, т. 2], истоки которого обнаруживают влияния «Вед» араттов и ариев [34, с. 92-93]... Рассмотренные аналоги материалам арийской прародины охватывают степное междуречье Днепра и Волги, выходя в Крым и на Кавказ. Относясь к VII-II тысячелетиям до н. э., совокупность археологических данных углубляет этнологические данные [11, 16] – не только хронологически и территориально, но также в понимании ведической основы шаманизма [6, 22, 34].

* * *

Типология да топография «Грота Быка» Каменной Могилы и другие приведенные в статье материалы указывают не менее четырёх периодов развития местного шаманизма:

I охватил верхний палеолит, и традиция почитания его мамонтов охотниками прослеживается до рубежа мезолита и неолита VII тыс. до н. э. (рис. 1: 1-А-Б-В-Г);

II начат был в том же тысячелетии скотоводами и земледельцами (рис. 1: 2), апофеоз которых 5500/5300-2750/2600 гг. до н. э. воплотился в Аратту-и-Ариан – выраженных трипольской (1: 3; 4: 1-3; 6: 2) и среднестоговско-ямной а/к (3: 2; 7: 2) эпохи энеолита, а лингвистически – индо-европейской языковой общностью;

III связан с формированием в 3500/3350-2600-2350 гг. до н. э. кеми-обинской а/к (рис. 1: 1-Д-Е; 2; 6: 1) – синкретического союза странствующих жрецов трипольской, майкопской, куро-аракской, ямной а/к;

IV начался после окончательного угасания Аратты-«Триполья» и воцарения Ариана ямной (рис. 3: 1; 4: 4), катакомбной (5), ингульской, бабинской, срубной археологических культур 2600-1300 гг. до н. э. – за коими последовали киммерийцы и т. д. античной истории (7: 1, 3).

Заметна нечёткость этноисторических рубежей указанных периодов шаманизма и пр. Она сродни сменам, при некоторых сосуществованиях,

поколений носителей этнокультур, – сменам, кои можно проиллюстрировать примером:

... → сын-отец-дед **N** → сын-отец **n** → сын-внук-? **n** → ?

чьи матери–супруги–бабушки изначально принадлежали

к иным семьям, родам, племенам, а то и народам.

Шаманизм ариев их Поднепровской прародины особенно характерен для кеми-обинской а/к (см. III и рис. 1-2) – чье возникновение прослежено в окрестностях Каменной Могилы и Велико-Александровского кургана (100-60 км от берегов Днепра у поселения Михайловка IV-III тыс. до н. э. над переправой). Затем „кеми-обинцы” сосредоточились в Крыму, контактируя с носителями дольменных а/к до Кавказа и Западной Европы включительно [32, 35]...

Природа ведического (и прочего) шаманизма – общечеловечна и жизнеспособна, ибо углублена в полевую основу материального мира и в архетипы людей (о чем см. в [6, 11, 16, 33; 34, с. 33-126]).

Л и т е р а т у р а

1. *Афанасьева В. К.* Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве. – М.: «Наука», 1979. – 194 с.
2. Веда славян / пер. *В. Г. Барсуков*, комм. *Ю. А. Шилов*. – М.: «Амрита-Русь», 2013-2014. – 2 кн. – 240 и 464 с.
3. *Даниленко В. М.* Кам'яна Могила. – К.: «Наукова думка», 1986. – 152 с.
4. *Дьяконов И.М., Янковская Н.Б., Ардзинба В.Г.* Северная периферия нижнемесопотамской цивилизации IV-II тысячелетий до н. э. // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. – М.: «Наука», 1988. – Ч. II: Передняя Азия. Египет.
5. Енциклопедія Трипільської цивілізації / Гол. ред. *М. Ю. Відейко*. – К.: ТОВ «Укрполіграфмедіа», 2004. – 2 т. – 704 с., 712 с.
6. *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. – М.: «Наука», 1986. – 196 с.
7. *Кифишин А. Г.* Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII-III тысячелетий до н. э.– К.: «Аратта», 2001.– 872 с.
8. *Крылова Л. П.* Керносовский идол (стела) // Энеолит и бронзовый век Украины. – К.: «Наук. думка», 1976. – С. 36-46.
9. *Кубышев А. И., Нечитайло А. Л.* Кремневый скипетр Васильевского кургана // Новые памятники ямной культуры степной зоны Украины.– К.: «Наук. думка», 1988. – С. 107-118.
10. *Курочкин Г. Н.* К интерпретации некоторых изображений раннего железного века с территории Северного Ирана // СА, 1974. – № 2. – С. 34-47.
11. *Кызласов Л. Р.* Древнейшая Хакасия. – М.: МГУ, 1986. – 294 с.

12. *Мамонтов В. И.* К вопросу о социальной стратификации катакомбного населения Волго-Донского междуречья // Археология и история Нижнего Подунавья: Тез. Докл. II конф. – Рени, 1991. – С. 102-103.
13. *Марина З. П.* Курган ямного часу біля с. Соколове на Дніпропетровщині // Археологія, 1986. – Вип. 53. – С. 48-56.
14. *Марина З. П.* Некоторые аспекты социальной структуры и идеологии древнеямного общества // Степное Поднепрвье в бронзовом и раннем железном веках. – Днепрпетровск: ДГУ, 1981. – С. 66-72.
15. *Минаева Т. М.* Курганы эпохи бронзы близ станицы Дурновской в Сталинградской области // СА, 1959. – № 3. – С. 212-215.
16. *Мирча Элиаде.* Шаманизм: архаические техники экстаза. – К.: «София», 2000. – 480 с.
17. Мифы народов мира / Гл. ред. *С. А. Токарев.* – Москва: «Советская энциклопедия», 1991-1992. – Т. 1-2. – 671 с., 719 с.
18. *Михайлов Б. Д.* Петрогліфи Кам'яної Могили. – Київ: МАУП, 2004. – 292 с.
19. *Михайлов Б. Д.* Каменная Могила и ее окрестности. – Запорожье: «Дикое Поле», 2008. – 256 с.
20. *Попов С.* Българският Коледа във «Веда словена». – Варна: «Славена», 2010. – 300 с.
21. Ригведа / Перевод и ком. *Т. Я. Елизаренкова.* – М.: «Наука», 1989, 1999. – Т. I-III. – 768, 744, 560 с.
22. *Семенов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. – М.: «Наука», 1981. – 182 с.
23. *Синицын И. В.* Памятники предскифской эпохи в степях Нижнего Поволжья // СА, 1948. – Вып. X. – С. 143-160.
24. *Синюк А. Т.* Курганы эпохи бронзы Среднего Дона (Павловский могильник). – Воронеж: ВГУ, 1983. – 192 с.
25. *Супруненко А. Б.* Фёдоровский идол и курган. – К.–Полтава: ПП вид-во «Друкарня «Гротеск», 2011. – 84 с.
26. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI-X в. до н. э. – М., 1977. – 240 с.
27. *Чмыхов Н. А.* Принцип зодиакального (астрономического) датирования в археологии // Материалы по хронологии археологических памятников Украины. – К.: «Наук. думка», 1982. – С. 16-29.
28. *Шапошникова О. Г., Фоменко В. Н., Довженко Н. Д.* Ямная культурно-историческая область (Южнобугский вариант) // САИ, VI–3. – К., 1986. – 160 с.
29. *Шарафутдинова Э. С.* Новые материалы по эпохе энеолита и бронзы в Степном Прикубанье // КСИА, 1983. – Вып. 176. – С. 15-23.
30. *Шерстюк В. В.* Катакомбне поховання шаманки з Гребінки // Арх. Літопис лівобережної України. – Полтава: ВЦ «Археологія» ЦОДПА, 2008.– №1-2.– С.12-21.
31. *Шилов Ю. А.* Курганные древности окрестностей Комсомольска. – К.–Комс.: «Аратта», 2007. – 72 с.

32. Шилов Ю. А. Прародина ариев: обряды, история, мифы. – Москва–Киев–Минск: «Русская Правда», 2013. – 816 с.
33. Шилов Ю. А. Ноосфера и Спас. Идея и реалии СПАСА в скифской культуре. – К.: «Аратта», 2013. – 46 с.
34. Шилов Ю. А. Аратта – арийский сюжет. Завещание академика. – М.–К.–Мн.: «Русская Правда», 2019. – 144 с.
35. Щепинський А. О. Кемі-обинська культура // Археологія Української РСР. – К.: «Наук. думка», 1971. – Т. I. – С. 258-263.
36. Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. – М.: «Наука», 1980.– 232 с.

Ю. А. Шилов

Шаманизм прародины ариев

в археологических памятниках VII–III тыс. до н. э.

(Резюме)

Рассмотрены изображения, захоронения и вещи шаманов из святилищ да курганов Степного Поднепровья, а также их аналоги из прилегающих областей Аратты-и-Ариана (отражённых трипольской, среднестоговской, родственными им а/к). Реконструированы мифоритуалы, образы и сюжеты – нашедшие соответствия в араттской «Веде словена» и, особенно, в доиндийских пластах арийской «Риг-Веды». Эти реконструкции расширяют известную ранее территорию шаманизма, изучаемого этнологами, – археологически углубляя его историю до VII тысячелетия до н. э. (а древнейшими петроглифами Каменной Могилы – и до XII тыс., до финала палеолита).

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна, д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

yar.oxana@gmail.com

Етнокультурна міфотворчість, як основа творення образу позитивного спільного майбутнього в українських реаліях.

Основним завданням підрозділу є обґрунтування соціально-психологічної технології творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті. В ході вирішення цього завдання, ми акцентуємо взаємозв'язок етнокультурного образу світу та індивідуального образу світу суб'єкта; розглянемо алгоритм саморозвитку особистості в індивідуальному авторському міфі та подамо просторово-часову структуру акме-орієнтованих технологій.

Виклад основного матеріалу дослідження. Тенденція реміфологізації соціального життя в епоху глобалізації викликає ефект одночасного існування різних видів міфів: архаїчних, міфів масової культури, особистого та індивідуального авторського міфів, національного міфу. Тому системний підхід до міфотворчості в сучасних умовах повинен врахувати взаємозв'язок між різними видами міфів. Це відбилося у процесі створення акме-орієнтованих технологій.

На фоні деконструкції архаїчних міфів й створення нових міфологічних форм важливо дати визначення міфові як стану суспільної свідомості, який є сталим й, разом з тим, динамічним в різні епохи. Дійсно, кожна цивілізація у своєму ставленні до міфу проходить певні етапи. Спочатку – це дорефлексивне злиття, розчинення в міфі, потім – деміфологізація і, нарешті, реміфологізація – повернення до міфологічної картини світу на новому рівні, де в знятому вигляді в свідомості особистості перебувають всі попередні етапи. Але окрім суспільних інсталяцій міфу, актуалізуються індивідуальні форми міфотворчості, що впливають з суб'єктивних переживань світу.

На думку Л. Д. Бевзенко (2002, 2003), роль індивідуальності в епоху постмодерну зростає. При чому відповідальність з полюсу елітарного зміщується в повсякдення через те, що в критичній точці у вирішальний момент може опинитися будь-яка людина. Розглядаючи типи індивідуальних переживань світу та соціокультурну динаміку, дослідниця пропонує власну класифікацію на основі критерію структурування світу індивідом в суб'єктивному образі світу. Перший рівень – світ як цілісність, для якого характерне почуття ембріональної вродженої включеності в цю цілісність та переживання захищеності. Це – міфологічне структурування світу. Другий рівень – світ як опозиція суб'єкту. Протиставлення «людина – світ», що передає стан боротьби. На цьому рівні відбувається структурування світу шляхом бінарних опозицій. Це – логічне структурування. Третій рівень –

характеризується відчуттям хаотичності, відсутністю мети та смислу. На цьому рівні панує беззахисність, самотність, приреченість через відсутність структурування. Четвертий рівень – позначений відчуттям світу як цілісності, але вже з присутністю яскраво вираженої індивідуальності людини. Для нього характерні стосунки синергізма, співзвучності долі світу та індивідуальної долі. Провідною логікою структурування світу є логіка парадоксальності.

В теперішніх умовах можна констатувати наявність всіх чотирьох рівнів структурування суб'єктивного образу світу. Тобто, в індивідуальному досвіді людини присутні: по-перше, уявлення про структуру та зв'язки, просторово-часовий та причинно-наслідковий закони; по-друге, залишаються актуальними тілесна, емоційна та інтелектуальна готовність реагування на події світу – природного, соціального, духовного.

В цілому, коментуючи зазначену вище типологію, зауважимо зв'язок рівнів структурування світу з розвитком людини в онтогенезі. Якщо на першому етапі актуальним є цілісне світовідчуття, в якому дитина ще не виокремлює власної індивідуальності. То на другому етапі, замість втраченого цілісного переживання світу, виникає вкрай спрощений спосіб його структурування: дихотомія суб'єкта та об'єкта. В цій логіці порядок заснований на простих раціональних, формально-логічних побудовах. Зі світу зникає символічна багатовимірність і вкорінюється знакова бінарна опозиція. Пізніше стає характерним кризовий розвиток з його вибудовуванням нового «Я» з хаосу й невизначеності внутрішнього світу. Виникає запитання, як з цього хаотичного мозаїчного світу знову створити цілісність і якою вона може бути? Ми солідаризуємося з Л. Д. Бевзенко (2002) у тому, що це – динамічна, парадоксальна цілісність. До людини, яка досягнула граничне відчуття власної індивідуальності, знову повертається інтуїція включеності в Універсум. В цьому переживанні синтезується індивідуальне та колективне, поєднуючись у діалектичне ціле: перебіг подій у світі безпосередньо позначається на самій людині і, навпаки, всі події індивідуального життя переживаються як резонансні до станів світу.

Парадоксальна природа цього відношення полягає в тому, що воно включає гостре, навіть болюче усвідомлення власного «Я» як окремої та унікальної сутності та стремління вийти за межі цієї індивідуальної організації, бути єдиним з Усім. Е. Фром (1992) співвідносить такий стан з релігійним настановленням, яке водночас постає як найбільш повний досвід індивідуальності і як його протилежність. Це гордість, цільність і в той же час смиренність, що постає в переживанні себе як лише візерунка на тканині Універсуму. Логіка парадоксальності відкриває нові можливості соціальної інтеграції: людина як активна сила отримує можливість в певні біфуркаційні моменти одним своїм вчинком повернути події в певному напрямку. Ця нова цілісність вже не гарантує людині того захищеного ембріонального стану, який був присутній в першому модусі структурування світу. Досвід багатотисячолітнього руху культури призвів до необхідності нової цілісності,

яка знімає в собі дихотомічність та перевершує її, до необхідності постання глобального міфу.

Особистість, яка соціалізується в певній культурі, спонтанно інтеріоризує смисли, закладені в певній етнокультурній матриці. Суб'єкт уже здатний вибірково ставитись до соціалізаційного впливу культури, залишаючись конгруентним індивідуальному досвіду, автентичним у породженні сенсу, автором власного життя. Саме на цьому етапі самоактуалізації особистість пізнає світ і себе через пікові переживання, отримуючи досвід глобального світовідчуття.

Пікові переживання як відкриття індивідуалізованого сенсу буття і разом з тим універсального сенсу, заломленого в ціннісно-смысловий простір етнокультури свідчать про особливий суб'єкт-суб'єктний рівень взаємодії творчої особистості з трансцендентним. В релігійних уявленнях певної етнокультурної спільноти, де сконцентрований досвід пікових переживань, найбільш повно розкривається глибинна сутність етнічності як соціетальної матриці, що породжує відповідний етнічний антропотип. Наприклад, психологічно-імманентний образ Бога в православ'ї акцентує героїку страждань Христа, таким чином пропонуючи страждання як атрактор, в якому віддзеркалена ексекютивність слов'янської душі.

Ймовірно, що самотрансценденція суб'єкта-міфотворця за межі дії соціетальної матриці етнічності в пікових переживаннях, дозволяє йому осягнути індивідуальні смисли, які оформлюючись у цілісність індивідуального авторського міфу, транслюються в культуру і стимулюють етнокультурну спільноту до трансформації традиційних цінностей.

Обґрунтуймо змістовий і функціональний взаємозв'язок суб'єктивного образу світу з етнокультурною міфотворчістю особистості та підкреслимо творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті. Згідно з сучасними уявленнями, розвиток особистості полягає в організації й інтегруванні людиною свого внутрішнього світу. Це шлях до себе, шлях самопізнання і самоусвідомлення. Власне кажучи, психічний розвиток тільки тоді стає розвитком особистості, коли супроводжується рефлексуванням власного досвіду. З цього моменту людина сама визначає напрямок свого розвитку, контролює його і несе за нього відповідальність. Однак, розвиток особистості не може бути зведено тільки до рефлексії. Особистісний розвиток здійснюється також у площині активної діяльній взаємодії людини з навколишнім світом. Результатом цих двох процесів є синтезування суб'єктивного образу світу, діалектика якого відповідає діалектиці становлення особистості.

В основі образу світу – космічні і соціальні категорії культури, вони ж категорії ментальності, відображені у свідомості. Сітка координат свідомості складається з системи концептів-міфологем, таких як «порядок», «справедливість», «воля», «необхідність», «краса», «істина» і т. ін. Через

здатність міфологем до розгортання й розвитку в індивідуалізованому варіанті для кожної особистості категоріальний план свідомості конкретного індивіда набуває певного суб'єктивного емоційно забарвленого вигляду.

Виходячи з цього, можна припустити, що суб'єктивне переломлення або розширення категоріального складу колективної свідомості через включення нових міфологем поступово призводить до реальних змін у житті етнокультурної спільноти. Саме так реалізується конструювання спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті.

Ці зміни відбуваються завдяки впливові лідерів, що мають високий рівень суб'єктивності. Їхній суб'єктивний образ світу істотно обумовлює відтворення етнічної ментальності та культурних традицій у наступних поколіннях, насамперед через його духовну інтенціональність та емоційне резонування з етнокультурним образом світу.

На думку Т. М. Титаренко (2003), будучи суб'єктивним, образ світу водночас несе в собі загальнолюдський зміст, відтворює еволюційний шлях, пройдений родиною, нацією, культурою, концентрує набутий досвід і нереалізовані потенції, про які людина навіть і не підозрює.

Виходячи з цих міркувань, можна припустити, що суб'єктивний образ світу вступає в складну взаємодію з етнокультурним образом світу в індивідуальному авторському міфі. Це дає підстави для аналізу трансформації цінностей та смислів етнокультурної спільноти під впливом індивідуальних авторських міфів видатних особистостей.

Кожна етнокультурна спільнота гостро відчуває потребу в таких особистостях, насамперед, для здійснення гармонійної та своєчасної трансформації колективного образу світу в динамічних соціально-історичних умовах.

Прикметна риса власників суб'єктивного образу світу – цілеспрямоване самопізнання й активний напружений пошук індивідуального сенсу існування в світі. Свідомість такої людини проникла для глибинних несвідомих архетипових вмістів й зберігає при цьому внутрішню цілісність та інтенціональність.

Суб'єкти етнокультурної міфотворчості вже самим фактом свого існування та суб'єктивним поглядом на світ створюють духовно заряджене поле самовдосконалення в певній спільноті. Вони демонструють особливу значущість етнокультурного образу світу для конкретної людини, беруть його за основу власної життєтворчості та позиціонують як свій екзистенціальний проект.

Індивідуальна авторська міфотворчість може бути розглянута як перетворення процесу пізнання в самопізнання та самоініціацію суб'єкта в культурі.

Розуміння суті, що дає можливість суб'єктам-міфотворцям будувати прогнози на майбутнє в невизначених ситуаціях, репрезентує глибинний рівень образу світу, що безпосередньо пов'язаний з архаїчною міфологією й архетипами колективного несвідомого.

Звідси випливає припущення стосовно того, що процес саморозвитку творчої особистості в етнокультурній міфотворчості супроводжується створенням нових обрядово-ритуальних форм – індивідуальних авторських міфів, що дозволяють більш повно осягати закладену на архетипових рівнях етнокультурну потенційність і є своєрідною самоініціацією особистості в сакральний простір культури.

Подемо просторово-часову структуру творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті. Перший етап – самоконструювання «Я» на основі колективного несвідомого слов'ян в обрядовому спільному вчинку. Вихідним положенням пропонованого етапу стало наступне. Колективне несвідоме давніх слов'ян виступає основою самоконструювання «Я» і, в залежності від запитів конкретних особистостей, фасилітує їхню самоактуалізацію, саморозвиток та самоздійснення. Такий погляд дає можливість зберегти цілісність «Я» та «Ми» в умовах трансформації українського суспільства. Цей етап акме-орієнтованого розвитку особистості із залученням психо-історичної реконструкції.

Основний акцент виставляється на зв'язку колективного несвідомого та етноархетипів з самоактуалізацією, саморозвитком та самоздійсненням особистості завдяки принципу карнавальності. Ми звернулися до міфологем богів та богинь слов'янського пантеону через те, що найяскравішим виявом архетипових енергій є ідея зв'язку людини з божеством, а поділ на чоловіче та жіноче, присутній в язичницьких пантеонах, пов'язаний зі взаємодією природних стихій і якостей творіння. Тобто міфологеми богів, як культурних героїв слов'ян, активізують ідею життєтворчості та взаємодії чоловічого та жіночого первнів. У психіці сучасної людини все яскравіше відчувається андрогінний акцент, тому в сьогоденних реаліях чоловіче та жіноче потребують не розведення, а продуктивного синтезу задля індивідуації особистості. Це слушно запроваджувати на основі взаємодії з колективним несвідомим. В якості ключової ми пропонуємо міфологему Веселки як потужний ресурс єднання на кількох рівнях: свідомості з несвідомим, чоловічого та жіночого як архетипів та рольових позицій.

В пропонованому етапі, технології, а саме в обрядовому спільному вчинку також задіюється психорезонанс з музичними архетипами давньослов'янської традиції, що має яскраво виражений катарсичний потенціал. Ключову роль в цьому зіграв архетип «Славління», який характерний для святкових обрядових дійств слов'ян, що долучалися, таким чином, до світу богів. В «славлінні» відбувається суб'єктивна семантизація «плинних смислів» особистого несвідомого, пов'язаних з конструюванням індивідуального авторського міфу кожного з учасників. Це зумовило резонансну взаємодію зі смислами інших учасників та актуалізувало екзистенційний проект особистості, що метафорично передавалося у «розгортанні власного талану». «Талан» у даному разі – це особиста обдарованість, відчуття власного покликання,

діяльнісний та перетворювальний потенціал особистості, її мотивація до вчинку самоідентифікації з традицією до індивідуальної авторської міфотворчості на її основі. Метафоризація процесу «розгортання власного талану» відбувалася протягом групової взаємодії в обрядовому дійстві, але кульмінацією стало плетіння талісману у вигляді орнаменту з різнокольорових ниток, які «благословляла» богиня Макошь. Таким чином, актуалізувалася міфологема Веселки.

Ця міфологема, як медіація між сучасними та давніми слов'янами постала у власноруч створеному учасниками цього етапу артефакті, що поєднував різні кольори в індивідуальний неповторний візерунок. Власне, завдяки міфологемам Талану та Веселки, відбулося потенціювання індивідуальних уявлень про майбутнє, які символізувалися вподобаними кольорами ниток. Це, по суті, творення смислів, що збагачує не тільки суб'єкта, але й проінтерпретовану ним слов'янську давнину. Такий підхід до саморозвитку особистості в культурно-історичному просторі містить терапію народною творчістю.

Етнотерапія: сприяє трансляції культурно-історичних смислів в індивідуальних авторських міфах учасників, а також опрідметненню індивідуальних смислів в груповому дійстві. Творення індивідуального авторського міфу як післядія обрядового спільного вчинку оприявнювалося у плетінні власного оберегу-талісману.

Міфодрама, що розгорталася у груповій взаємодії пожвавлювала міфологеми творення Світу та «творення власної долі» з ниток Макоші, що сприяло усвідомленню суб'єктності та мотивувало учасників тренінгу на розвиток творчого потенціалу.

Психо-історична реконструкція передбачала діалог з міфологемами Лади (злагода, сімейне благополуччя, любов), Дажбога (захисник, мужній воїн, прабатько слов'ян), Живи (цілюща енергія, зв'язок з предками), Макоші (доля, передзаданість) з метою трансформації їх культурно-історичних смислів в індивідуальному авторському міфі та вироблення нової міфологеми для консолідації спільноти в сучасних умовах. Цією міфологемою стала Веселка Єдності.

Наступний етап технології творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті – це історичне самопроекування особистості на основі етнокультурної міфотворчості. Для цього ми залучили ідею автобіографічного нарративу як способу оприявнення індивідуального авторського міфу.

Автобіографічний нарратив «Один день в епосі...» знімав багатозначність на користь «тут-і-тепер» зробленого суб'єктом певної епохи з її культурно-історичним простором і тим самим виконував когнітивні та терапевтичні функції. Ціннісно-смысловий резонанс з вчинками та почуттями людей з іншої епохи спонукав учасників цього етапу групової взаємодії до індивідуального

авторського міфотворення, потенціувальний ресурс якого полягав в самоперевершенні та самоконструюванні «Я».

На основі положень соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості ми застосували психологічні прийоми трансляції та трансформації культурно-історичних смислів у наративах та діалогах, а також прийом створення міфологічних артефактів-посередників між епохами та колективне синтезування символу як універсального артефакту, що конденсує досвід багатьох епох.

Алгоритм пропонованого етапу технології передбачає застосування механізмів актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості, а саме, психо-історичної реконструкції, як діалогу смислів учасників зі смислами різних історичних епох; психорезонансу як поживлення особистого несвідомого через музичні твори окремих епох; катарсису, як опрацювання тінювих вмістів особистого та колективного несвідомого, що проектувалися в культурно-історичний простір іншої епохи; символотворчості і смислоутворення на основі образів і міфологем різних історичних епох. Психо-історична реконструкція оприявнювалася переважно на етапі створення наративу «Один день в епосі...». Механізми психорезонансу, катарсису, символотворчості та смислоутворення в свою чергу працювали в ході та в післядії спільного вчинку етнокультурної міфотворчості, який інтегрував всі ці механізми.

Ключовим мотивом групової роботи була ідея спільновчинкової взаємодії учасників даного етапу як представників різних епох: античної, середньовічної, епохи Відродження, Просвітництва та сучасної епохи з метою досягнення специфічних для них культурно-історичних смислів у діалогах та синтезування нових ціннісно-смилових орієнтацій на перетині смислових полів різних культур.

Плинні смисли особистого несвідомого окремого учасника, резонуючи зі смислами інших, поживляли самоконструювання «Я» на основі особистого міфу, що спонукало до індивідуальної авторської міфотворчості. Основний психодраматичний конфлікт зосереджувався навколо «темних» та «світлих» прикмет певної епохи, зокрема поставав в опрацюванні проблеми «культура – варварство», що актуальна у всі історичні періоди. Психодраматичне «проживання» цієї проблеми в різних епохах поживляло творення суб'єктивних смислів, стимулювало учасників до самоініціації в культурі.

Висновки. Соціально-психологічна концепція творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті базується на наступному поняттєвому апараті.

Образ майбутнього артикулюється тільки у поняттях попереднього досвіду, тому що категрія часу може бути дана лише в безпосередньому чуттєвому досвіді. Таким чином, образ майбутнього може бути сприйнятий у всій повноті через уяву.

Отже, образ майбутнього це континуум цінностей і смислів у психіці індивідуального та колективного суб'єкта. Він не має автономії і власної сутності, відмінної від суб'єкта, що його створює. Образ майбутнього ситуативно відтворюється когнітивним зусиллям і чуттєвим уявленням під впливом внутрішніх інтенцій і зовнішніх мотиваційних спонукань.

Історична пам'ять – це соціально-психологічний феномен колективного та індивідуального відтворення (усвідомлення) минулого досвіду, що має архетипну природу, опосередковується сьогоденням та виконує функцію моделювання майбутнього спільнотою та особистістю, сприяючи трансформації їхньої свідомості в процесі націєтворення.

Етнокультурна міфотворчість особистості – це процес створення суб'єктивного міфологічного простору (індивідуального авторського міфу), який корелює з певним типом культурно-історичного, етносоціального та екзистенціального досвіду. Саме створення індивідуального авторського міфу як трансцендентний акт цілісного самоосягнення власного призначення, задовольняє потребу культурно-історичного освоєння часу, розгортання потенціалу особистості як суб'єкта історії та культури.

Широкий дослідницький контекст творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті спонукає до узгодження різноспрямованих поглядів на неї у соціально-психологічній концепції, яка пояснює та прогнозує етносоціальні та психологічні прояви міфотворчості в епоху глобалізації, а також самоактуалізацію, саморозвиток та самоздійснення особистості в глобалізаційній культурі. Саме на цій теоретичній основі вибудовувалися етапи творення спільного образу майбутнього в процесі міжгрупової взаємодії етнокультурних груп у складній соціальній ситуації конфліктної історичної пам'яті, які можуть бути розглянуті як інновації в процесі підготовки студентів-гуманітаріїв. Рух технологічного інструментарію етнокультурної міфотворчості відкриває перспективи використання в галузі соціальної роботи. Ключову позицію в них займає діалог, що реалізується в інтра- та інтерсуб'єктній сферах особистості. При чому процесуальність як онтологічний атрибут діалога оприявнюється у процесуальній природі наративу, у взаємопереходах зовнішнього і внутрішнього планів особистості. В цій концепції наголошується, що міф, як система мислення й досвіду, яка спирається на психологічний баланс свідомої та несвідомої сфери особистості, виступає медіатором між реальним та потенціальним «Я», між модусами «Я» та «Ми», між минулим, теперішнім і майбутнім.

Список використаних джерел

Бевзенко, Л. Д. (2003). Постнекласическая наука – возможность социальных проекций. *Нелинейная динамика и постнекласическая наука*. М.: Изд-во РАГС, 247–256.

- Бевзенко, Л. Д.** (2002). *Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций*. К. : ИС НАНУ.
- Фромм, Э. (1992). *Душа человека*. М.: Республика.
- Титаренко, Т. М. (2003). [Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності](#). – К. : Либідь.
- Яремчук, О. В. (2011). Карнавальність як принцип актуалізації етнокультурного міфотворчого потенціалу особистості. *Психологія особистості*. №1 (2), 200-210.
- Яремчук, О. В. (2012). Культурно-історичний простір самоконструювання «Я». *Проблеми загальної та педагогічної психології*. Т. XII, Ч. 3, 441-447.
- Яремчук, О. В. (2013). *Психологія етнокультурної міфотворчості особистості*. Одеса: Фенікс.
- Яремчук, О. В., & В.О. Ключикова-Цобенко (2012b). Конструювання смислового простору самоусвідомлення в діалозі з язичницькою культурою слов'ян. *Психологічні перспективи. Спеціальний випуск: Актуальні проблеми психології малих, середніх та великих груп*. Т. 2. Проблема цілісності суспільства, групи та особистості, 159–166.
- Яремчук, О. В., & Фокіна, В. О. (2012). Чоловіче та жіноче в давньослов'янській традиції як ресурс цілісності «Я» та «Ми». *Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави*. Вип. 13, 183-195.
- Яремчук, О. В., Ключикова-Цобенко, В. О (2012a). Історичне самопроекткування суб'єкта культуротворчості (творча майстерня «Один день в епосі...»). *Проблеми загальної та педагогічної психології*. Т. XIV, Ч. 2, 434-441.

ЗАВАЛІЙ Олександр Іванович, здобувач відділу філософії та історії релігії
Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
zavke@ukr.net

*Спадщина Трипільської цивілізації: можливості та перспективи для
релігійного майбутнього України*

В цій роботі, розглядаються можливості, перспективи та майбутнє українського етносу з «орієнтацією» на спадщину трипільської цивілізації. Особливу увагу приділено релігійній спадщині, яка дісталася українцям від трипільців. Визначається, що концепція «духовної спадщини трипільців» має великий потенціал для українців і всього цивілізаційного світу, насамперед в її можливостях «космічної» віри.

Ключові слова: Трипільська культура, цивілізація, релігія, Храм, етнос, спадщина.

Трипілля – це найбільш «довгоживучий» доісторичний цивілізаційний організм в Європі, який проіснував близько трьох тисячоліть, починаючи з 5 500 р. до н.е. й переходячи в нову історичну фазу десь у 2 700 р. до н.е. Це одночасно й одне з найбільших на свій час людських об'єднань. За весь час існування їх налічується до 2 мільйонів осіб [5].

На території України відкрито близько 2 300 місць стародавніх поселень трипільців в 19 областях України. Ці поселення були достатньо великими, займаючи площу від 3 до 450 гектарів чорноземної землі, демонструючи стабільне концентрично-колоподібне планування з незабудованими центрами. Територія трипільської ойкумени займала 250 000 км² [8, с. 25], що в порівнянні з сучасним світом більше території Великої Британії (242 495 км²). У трипільських протомістах могли проживати одночасно від 5 до 20 тисяч людей. На сьогодні «трипільські мегасайти» (за визначенням Даремського університету) знаходяться в центрі дебатів з приводу виникнення урбанізму в доісторичній Євразії [8, с. 533]. «Не будемо тішити себе ілюзіями: На всьому євразійському континенті в 5-4 тисячолітті до нашої ери Трипільські «мегасайти» були абсолютно унікальним явищем за своїми розмірами та масштабами... Ми не повинні забувати про безпрецедентну природу Трипілля – ніколи не бачену в євразійській предісторії» [8, с. 60, 65] – зазначають британсько-німецькі вчені в монографії «Early Urbanism in Europe. The Trypillia Megasites of the Ukrainian Forest-Steppe» / «Ранній урбанізм у Європі. Трипільські мегапоселення українського лісостепу». Нині вже важко знайти людину, яка б нічого не чула про Трипілля, а сучасні вчені все частіше звертаються до цивілізаційних процесів величезного доісторичного народу з самого центру енеолітичної Європи.

Одними з найцікавіших трипільських тем є релігія, астрономія та космологія, календар, соціальна організація, етнічні та мовні особливості,

процеси урбанізації, торгівля та обмінні операції, впливи на Природу, походження і занепад культури та визначення їх можливих нащадків.

За останнє десятиліття в дослідженнях трипільської етнокультурної спільноти відбулися революційні результати. Українські терени зберігали в собі Храми Трипільської культури, перший з яких був відкритий на поселенні Небелівка у 2012 р. і відразу став найбільшим та найскладнішим відомим храмовим комплексом території енеолітичної Європи [2, с. 231-233], [7, с. 70]. У 2016 р. під час польових розкопок трипільського протоміста Майданецьке були зроблені додаткові магнітні зйомки місцевості, після чого було виявлено одразу три храмові забудови [6]. Про знахідку повідомив український археолог Михайло Відейко. Він же з групою археологів розкопав Трипільський Храм неподалік села Копачів Обухівського району, Київської області [1]. В Тальянках – найбільшому протомісті неолітичної Європи та всього культурного комплексу Кукутень – Трипілля, геомагнітна зйомка показала в самому центрі поселення колоподібну структуру, яку попередньо віднесли до храмової забудови [3]. Досі об'єкт чекає на свої розкопки. Магнітні дослідження на трипільських поселеннях Мошурів, Тальне 3, Смаглієві Берега, Вітівка, Глибочок, Доброводи, Тростянчик, Тальянки, відкрили низку величезних споруд, які за попередньою оцінкою являються Храмами [4]. Відтак, на сьогодні в Україні розкопано щонайменше п'ять трипільських храмових комплексів, зафіксовано ще не менше восьми сакральних об'єктів і накопичення матеріалів постійно продовжується.

Пам'ятаючи афоризм Дж. Фрезера про те, що вся культура походить з Храму, ми вважаємо, що перспективи відкритого духовного пласту, який не можливо ні підробити, ні переписати, для України та всього цивілізаційного світу є непересічними.

Моральні норми трипільської релігії відображають насамперед цінності землеробського етносу, з якого й постав українській народ. Це культи, які формують святість Всесвіту, навколишнього середовища, Неба з Землею, формують екологічне мислення та відповідну поведінку: культ Космічного обертання, культ Батька Неба з Матір'ю Землею, які поєднанні священним шлюбом, культ Дерева, тварин, культ Храму як точки дотику зі Всесвітом.

Відродження «космічної релігії» (за М. Еліаде) в умовах глобальної екологічної кризи може бути неодмінною запорукою морального й духовного оновлення. Відкриття «незнаного віровчення» глибиною в 7 тисячоліть, повинно стати для європейської цивілізації XXI ст. тим самим, чим для минулих століть стало відкриття ведичної культури.

В такому стані справ Україна може постати колискою найдавнішої організованої природної релігії світу, колискою нового світла Божої правди, після безконечних терпіннь та знущань. Це може забезпечити етнічну спільність і індивідуальність, стабільність народів, які походять від індоєвропейського кореня і не тільки.

Чи зможе народ виплекати еліту, яка інтелектуально осилить прадавні загадки та зуміє прокласти шлях до нового Храму, звести його зі спадщини та устремліль? Питання майбутнього, а можливості та перспективи від своїх далеких предків українці вже отримали.

ДЖЕРЕЛА І ЛІТЕРАТУРА

1. Археолог розповів про унікальний трипільський храм на Обухівщині. [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://obukhiv.info/categories/archive/arkheolog-rozpoviv-pro-unikalnii-tripilskii-khram-na-obukhivshchini/>
2. Відейко М. Ю. Етносоціальні трансформації у центральній та південно-східній Європі V-IV тис. до н.е.: дисертація на здобуття наук. ступеня доктора історичних наук: 07.00.005 / Михайло Юрійович Відейко. – К., 2015. – 462 с.
3. Відейко М. Лекція для програми "Суспільний університет" 18.05.2016 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=N5yB3gLOILO&feature=youtu.be>
4. Завалій О. Найдавніші трипільські храмові комплекси України. [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <https://spadok.org.ua/trypilska-kultura/naydavnishii-trypilski-khramovi-kompleksy-ukrayiny>
5. Трипільська культура. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D1%80%D0%B8%D0%BF%D1%96%D0%BB%D1%8C%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0_%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0#cite_note-1
6. Трипільські розкопки в с. Майданецьке / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=McVDcYc_WwY&feature=emb_title
7. Cucuteni and ancient Europe. The collection of scientific works № 414. – Kyiv, 2016. – 134 p.
8. Early Urbanism in Europe. The Trypillia Megasites of the Ukrainian Forest-Steppe. – Published by De Gruyter Poland Ltd, Warsaw/Berlin, 2020 – 600 p.

Розділ 4: Політика і цінності в процесі формування соціально-історичної пам'яті в сучасній Україні і Європі

МАРДОСА Йонас, професор, доктор гуманитарних наук (Литва, г. Вильнюс)
j.mardosa@gmail.com

Колхоз и колхозники: юмор в нарративах про начальный период колхозного строя в Литве

Коллективизация сельского хозяйства в Литве являлся сложным и противоречивым процессом, имеющим различные формы и содержание сопротивления. В тексте мы хотели обратить внимание на нарративы устной истории (oral history) [8, с. 579], которые затрагивают жизнь «советского» села. Интересными являются тексты, которые отражают воспоминания сельских жителей о реалиях жизни колхозов и колхозников в начальной стадии колхозного строя в Литве – в первые десятилетия второй половины XX века, так как коллективизация сельского хозяйства в Литве была завершена в 1952 г. [6, с. 209].

Источниковедческую базу статьи составляют нарративы примерно 150 респондентов, записанные в конце XX – начале XXI века. Также использован и в постсоветский период записанный учеными антисоветского содержания фольклор.

Возникновение антиколхозного фольклора можно рассматривать в контексте оппозиции *свой - чужой*. Сама советская власть принесенная *чужым* строем, силой и все ее меры, как и служившие этой власти люди даже соседи становились чужими, не говоря о привезенных не известно откуда районными деятелями руководителей разного уровня. Противники советской власти представители оппозиции *свой* защищали землю, имущество от колхозного голода и насилия советской власти в стороне которых стояли коммунисты, председателя колхозов, бригадиры и поэтому ими создана колхозная действительность становилась темой насмешки, анекдотов и т.п. До конца советской власти, название колхозник, как и тракторист, доярка сохранили изначальную унижительную семантику. Таким образом в частности отражает психологическое настроение сельского населения. В то же время к должностям председателя, бригадира и партсекретаря клеились различные ярлыки как чужим селу лицам.

Полученный во время опроса бывших колхозников материал можно разделить на три группы: поэтические тексты, песни и анекдоты. В статье остановимся на поэтических текстах и песнях, которые составляют особый слой фольклора середины XX века. Прежде всего хочу обратить внимание на обстоятельства возникновения фольклора политического характера. Исходя из того предположения, что в нарративах представленный фольклорный материал является своеобразным отражением исторического периода и его реалий, которые также являлись инструментом в борьбе с принудительным

процессом коллективизации. Поэтому фольклорными становятся толкования и интерпретации событий и явлений охватывающие образование и начальный период существования колхозов.

Имеющийся полевой материал позволяет судить об стремительном распространении антиколхозных и антисоветских песен, коротких стишков по всей Литве, несмотря на реальную угрозу ссылки или даже лагерного заключения его носителей. В этой связи важно отметить с точки зрения исторической психологии интересный аспект нарративов. Середина XX века был период активного противостояния приверженцев независимости и коллобационистов. В борьбе с обеих сторон были поступки, которые не всегда оценивались положительно. Однако существовало обширное количество песен про партизан и ссыльных, которых записывать запрещали, а случайные записи были закрыты в спецфонде [9, с. 325-326]. Табу на сбор такого фольклора существовало весь советский период. С другой стороны важно отметить, что партия ожидала воплощения народом событий в селе созданием советского фольклора. Поэтому были попытки требовать у фольклористов в экспедициях записывать «советский фольклор» не имели успеха - просто такого не было [1, с. 109-120; 3, с. 98-108].

Житейская парадигма юмористического фольклора - гримасы насильственно наложенного на село несчастья в образе колхозов с безграмотными пьяницами руководителями, парторганами и бездарными бригадирами. Не случайно переработка шуточной народной песенки «Петух и курица» стала основой для появления многих вариантов куплетов. Напр. песенка в стиле частушки звучит так «Лежит Сталин в овраге, держит нищего в объятье, что хотите, то творите, лишь в колхоз не гоните» [2, с. 104]. Тема трагических реалий колхоза и работы без зарплаты запечатлена в переработке романса «Не уходи, не уходи из села». Многие варианты текстов оканчиваются на грустной ноте. Работа без зарплаты - «за трудодни нет зерна, получим мякина» или «картошка осталась на поле, овес погибает, за трудодни нет зерна» и похожие варианты. В конечном итоге как анекдоты звучат рассказы, что в конце года за весь труд во время отчетного собрания показывали фильм [8, с. 405]. Состояние ставшего колхозником крестьянина отражается в различных вариантах песни «Идет колхозник, на плечах грабля». Также, «Рвется штаны и юбка, колхознику страшно, седина в висках, за трудодень кило» или «идет колхозница за льном и заглядывает в стороны, где получить еды». В таких текстах запечатлена колхозная действительность: финансовое состояние хозяйств было плачевное, большая бесхозяйственность и в 1953 г. по официальной статистике за трудодень половина колхозов не выдавала денег и только по от 0,5 до 1 килограмма зерна [4, с. 442].

Специфика проживания в колхозном селе отражается в многочисленных нарративах. В их содержании место имеют куплеты про новое для советской Литвы явление - плановое хозяйство. Люди не могли в пределах разума понять, как можно запланировать из свиньи получить напр. 10,5 поросёнка

или 0,8 теленка. Такие тонкости планового хозяйства еще при образовании колхозов стали поводом для сочинения стихов, которые в дальнейшем стали многовариантными песнями. В данных поэтических сочинениях находит место и творческая переработка традиционных форм фольклора: например, использованы мотивы сказки про разговор животных в Рождественскую ночь. Устами животных в юмористической форме изображена жизнь колхозов и колхозников в которой эти персонаже участвуют. В сатирической форме курица, гусь, баран, кабан раскрывают реалии колхоза в которые втолкнула село политика компартии. Не случайно курица жалуется, что «запланировано и нанесено, как слышно из Кремля, по три с половиной яички за день снести», а гуси продолжают, что «старик из Кремля обещана тонна пух и перья». Хуже всего барану, который блеет, что «указанно ему за сутки сотворить четыре сотни ягнят». Проблемы имеет и кабан, лишь одна коза, муж которой погиб как истребитель (истребитель, участник обряда коллаборантов наемников из гражданского населения для борьбы с резистентами), радуется властью. Однако сама картина колхоза запечатлена пессимистично, так как сдохла корова и к «началу весны останется лишь плача вши». Данное существо нашло место и в переработке «Катюшы» - «Уже поседел затылок Сталина, широко разошлись вши, а самая большая шла через затылок, гуляла краем уши». Таким образом, устами животных в сатирической форме курица, гусь, баран, кабан раскрывают реалии колхоза в которые втолкнула село политика компартии. В различных вариантах текста имеются текстуальные различия, однако в каждой смысловой стержень содержания сохраняется [7, 411]. Интересной чертой является применение жанра русских частушек в борьбе с советским строем, поэтому многие куплеты сочинены в стиле частушек. Возможно, что жанр и сам способ сочинения пришел по советским фильмам, межличностным контактам. В различных местах Литвы имеются похожие по содержанию тексты. В Северо-южной части Литвы они звучат так, «Мама мамочка, бригадира полюбила, бригадир сидит в седле, всех баб ругает, за то я его люблю». В другом конце (юго-западе) Литвы в записанном длинном тексте «у бригадира много времени, вокруг стог баб гоняет, вот за что его полюбил». «Колхозник лежит в овраге, бутылка в его кармане; агроном сегодня кило, а завтра привезет телегу; у водителя одна рука на руль, а левая за...; у председателя живот растет, у колхозника штаны падают и т.д. Таким образом, в тексте отражаются специфические черты представителей различных колхозных профессий. В куплетах отражается свободный перевод русской городской «поэзии» советских времен про любовь девушки к представителям различных городских профессий „Мама, я летчика люблю, мама, за летчика пойду. Летчик высоко летает, много денег получает, вот за это я люблю“ и т.д. Очевидно, что литовский текст приспособлен к сельским реалиям и приобрел антисоветский образ [7, 413]. Часто песни и куплеты сочинены по тематике народных песен. Знакомые мелодии, хотя и перефразированные тексты способствовали восприятию их

содержания [5, с. 7-50]. На наш взгляд, несмотря на происхождение стихов, фольклором они становились лишь тогда, когда тексты и мелодии распространялись устным способом и передавались из поколения в поколение. Такой основной принцип живучести традиционного фольклора. Однако в нарративах прослеживается иной дискурс существования политического фольклора. Он имеет особенность, - сочиняется и существует на основе актуальности темы, поэтому сохраняется в памяти не больше двух поколений. Внуками уже не известны такие стихи или песни, так как им не понятны отраженные в фольклоре реалии и психологическое состояние сельского населения. Поэтому нами, как и фольклористами записанные напартивы про колхозное село сохранились фрагментарно, отрывками и поэтому восстановить в большем объеме фольклорную картину колхозного строя того времени сложно. Тем более, что сбор такого фольклора, как уже отмечали, начат практически после развала колхозного строя, когда отношение старшего поколения к колхозам уже приобрела даже положительную форму (однако не к статусу колхозника) [7, с. 396]. В представленном фольклоре исторические события являются импульсом для их фольклорной интерпретации. Через конкретные персонажи и с коллективизацией связанные реалии представляется обобщенный вид того времени, вырисовывается подход людей к конкретным политическим, экономическим и даже моральным актуариям. И, хотя с улучшением экономического и социального положения в колхозах менялся объем и содержание фольклора, он сохранил политическую направленность. Подводя итоги исследования можно утверждать, что представленные тексты интересны не только с точки зрения исследований фольклора, его источниковедческой базы и содержания. Юмор в нарративах дополняет новыми чертами образ сложного и противоречивого периода жизни народа. Куплеты, стихи, хотя по содержанию свободно интерпретируют реальности, они дополняют новыми чертами представление про жизнь колхозов и колхозников. В фольклорных текстах использованы мотивы стихов литовских поэтов и народных, даже советских песен, в которых сохраняется традиционный каркас и лейтмотив, в то время как содержание отражает колхозные будни. Вариативность такого фольклора позволяет судить, что изначально он был авторским, но с течением времени политическая, социальная и экономическая почва создала импульс для появления юмористических интерпретаций и появления разновидности текстов. Через конкретные персонажи и с коллективизацией связанные реалии возник повод для сочинения юмористического образа «строителей социализма». Оценочный характер в нарративах колхозного строя и связанных с колхозной жизни реалий, в юмористической форме наглядно показал погубительный для села процесс и извращенную суть колхозной действительности. И хотя с улучшением экономического и социального положения в колхозах менялся объем и содержание фольклора, юмор стал ценным образцом ментальных

трансформаций людей переходного периода с хозяина к всесторонне зависимого от власти колхозника и сохранил политическую направленность.

Литература и источники

1. Aleksynas K. „Tarybinės tautosakos“ paieškos 1945-1947 metais. *Tautosakos darbai*, 1992. T. I (VIII), p. 109-120.
2. Aukštaitis J. *Prie Piršeno ir Alaušų: Balninkai*. Vilnius, 2008.
3. Kazlauskienė B. Iš tautosakos skyriaus veiklos pokario laikotarpiu. *Tautosakos darbai*, 1992. T. I (VIII), p. 98-108.
4. *Lietuva, 1940-1990: okupuotos Lietuvos istorija*. Vilnius: Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimo centras, 2007.
5. Lietuvių liaudies dainynas, t. XIX: Karinės-istorinės dainos, kn. 5. Vilnius: Lietuvių tautosakos ir literatūros institutas, 2005.
6. Lietuvos TSR istorija. T. 4, Vilnius: Mokslas, 1975.
7. Mardosa J. Kolūkinio gyvenimo folklorizacija etnografiniuose ir istoriniuose naratyvuose. *Homo narrans: folklorinė atmintis iš arti. Kolektyvinė monografija*. Vilnius: Lietuvių tautosakos ir literatūros institutas, 2012, p. 393-426.
8. *The social Science Encyclopedia*. 2nd ed. Edited by A. Kuper, J Kuper. - London- New-York, 1979.
9. Ulys A. Kaip rinkau tautosaką ir kaip buvo įkalinta uliūnietiška daina. *Uliūnai*, Vilnius: Lietuvos kraštotyros draugija, 1993, p. 320–326.

ШУСТЬ Василь Володимирович, к. пед. н., доцент, доцент загальноуниверситетської кафедри фізичного виховання, спорту і здоров'я людини Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського
schust@i.ua

Зміна ціннісно - смислових основ в контексті формування національної ідентичності

Ціннісні орієнтації тієї чи іншої епохи беруть участь у формуванні типу особистості, її поведінкових і ментальних навичок, в цій ролі пронизують собою всю культуру. При цьому кожна нація має свої традиційні цінності, для яких характерні стабільність і певний консерватизм. Традиційні цінності народу відіграють особливу роль - вони "формують те нерозчленоване осереддя, притаманне кожній національній культурі, завдяки якому, власне, й говорять про певну специфіку того чи іншого етносу - "душу народу", його культуру, психологію, ментальність" [1.: 24].

Ціннісно – історичні концепти є породженням конкретної культури суспільства, які існують в силу того, що люди згодні діяти так, начебто вони існують, чи згодні діяти певним умовним правилам [2.].

Поняття "цінності" та "традиційні українські цінності" отримує широке висвітлення у текстах соціально-політичного дискурсу в Україні. Це пояснюється цілою низкою факторів.

Перш за все варто зазначити, що сьогодні існує соціальна потреба в науковому обґрунтуванні духовних ціннісних основ як передумови безпеки українського суспільства в умовах кардинальної зміни ціннісних орієнтацій та загострення глобальних небезпек. Реальний стан духовності українського суспільства є критичним. Про це свідчать величезна кількість виступів, статей і аналізів у соціально-політичному дискурсі країни. Політичні цінності стають соціальним конструктом, діють тільки тоді, коли використовується в освітніх моделях в якості напрямного й пояснюючого дії людей елементу.

Коли ми говоримо про традиційну культуру, те маємо на увазі культуру суспільств, соціальна структура яких заснована на традиційних духовних цінностях, що мають досить тривалу історію цивілізованого розвитку. Це суспільства з більш-менш безперервною й тривалою традицією формування національного менталітету й способу життя.

Теза про це протистояння цінностей відображає тільки верхівку айсберга. Насправді ситуація із ціннісними орієнтирами в сучасному світі набагато складніша. Більше глибокий розгляд проблеми показує, що саме поняття "традиційні цінності" є збірним, умовним, абстрактним. Строго кажучи, цінності людини завжди актуальні, вони повинні орієнтувати людину в сучасних її реаліях. Повинні допомагати їй жити змістовно, осмислено й відповідально, а не спричиняти роздвоєння її свідомості й поведінки, коли внутрішній світ людини організований на традиційних цінностях, а його реальне функціонування в сучасному суспільстві - на інших, часто протилежних

першим. Таке існування людини трагічне й конфліктогенне. Виникаюча при цьому ціннісна протрація особистості не сприяє активній життєвій позиції, виробляє апатію й соціальну фрустрацію.

Протиріччя між традиційними й сучасними цінностями знаходиться не між ними, воно перебуває в системі саме сучасних цінностей, не дозволяючи їм укорінитися з достатньою підставою ні в особистісній, ні в суспільній сферах. Скільки-небудь цілісна система цінностей сучасної людини відсутня, як на Заході, так і на Сході. Практично це можна бачити всюди: терористи, апелюють до системи релігійних цінностей, що виправдовує їхні дії, свідомо або несвідомо роблять підміну релігійних цінностей актуально-політичними цілями, і діють, уже зі змісту останніх. Все це, переконливо демонструє ціннісну анархію в сучасному світі, що для зручності й виправдання йменується плюралізмом, але означає тільки одне: сучасний світ втратив ціннісні підстави своєї життєдіяльності. Звідси фрагментарність і непослідовність; умовність політичних союзів і регіональних об'єднань; волюнтаризм, відсутність стабільності й критеріїв у політиці; абсолютна маніпуляція гігантськими масами людей; надзвичайна й не виправдана влада ЗМІ й т.д.

Аналіз історії пострадянської України дозволяє зробити висновок: війни в їх звичному розумінні зараз не потрібні, якщо до воєнних дій і вдаються, то зовсім з іншими цілями, ніж раніше; ті результати, до яких раніше приводили війни, зараз цілком досягаються руйнуванням систем цінностей супротивника, і останній перетворюється при цьому навіть на союзника.

Не тільки традиційні цінності зазнали удару перед викликами сучасності, що в принципі зрозуміло: вони склалися в зовсім іншій культурній, соціально-політичній й економічній атмосфері, також цінності, породжені більш близькою нам епохою, цінності, що концентруються навколо ліберальних і демократичних концептів й ідей - і ці цінності є ілюзорними, як це демонструє новітня історія. Європейські країни, що нібито живуть відповідно до цих цінностей, реально живуть зовсім інакше, звівши деякий позитивний зміст цих цінностей до голого егоїзму, що межує із тваринними інстинктами.

Підтвердженням цієї думки є політика стосовно мігрантів з країн, постраждалих від так званої "Арабської весни", що наступила не без військової та політичної підтримки європейських країн. Ліберальні цінності, будучи доведені до граничного їхнього практичного втілення, перетворюються в засіб руйнування суспільства, що їх породило – масові заворушення в Парижі, спричинені вихідцями з африканських країн є тому прикладом.

Подібне ставлення простежується і у наявній серед європейських лідерів "втомі від України", і в значно жорсткішій міграційній політиці щодо українців після перемоги "Євромайдану" та "Революції гідності", у підписанні угоди щодо "Північного потоку-2", у відвертому "спонуканні до миру" із сепаратистами на сході України.

Однак, варто завважити побутування в інформаційному просторі України сентенції на кшталт російського "нет худа без добра" в контексті втрати

контролю над Кримом та частиною Донбасу – регіонами, недостатньо заселеними етнічними українцями. Етнічність виступає організуючим соціальні взаємодії елементом. Вона виступає як пояснюючий характер і практику інтеракції елемент, що ґрунтується на зовні сприйманій природності й об'єктивності залежності соціально-культурних характеристик від етнічної ідентичності. Відтак політичними психологами і політтехнологами прогнозується народження "справжньої української політичної нації" натомість колишньої "несправжньої", з "чужорідним російським етнічним елементом". Вчені виокремлюють три механізми, що пояснюють функціонування етнічності як соціального конструкту [5.]. Механізми існують у відповідних полях: дискурсивному, полі щоденної практики, полі конструювання соціальних меж. У дискурсивному полі етнічність визначається зусиллями елітних груп і груп експертів. Вони мають символічну владу номінацій, роблять соціальні класифікації й конструкти. Етнічні конструкти інтегруються в масову свідомість, стають соціальними репрезентантами й елементами загального знання. На їхній підставі виробляється об'єктивна реальність, якою керуються автори в повсякденній взаємодії. Так, конструкт етнічності знаходить діючу силу в настику дискурсивного й полі повсякденної практики.

Процес побудови етнічних меж включає три процеси: ідентифікація індивіда як чужого групі; типізація й об'єднання групи чужих на підставі одного або декількох сприйманих як їх "загальних" характеристик; побудова на їхніх підставах етнічної границі, що відокремлює групу від етнічно чужої, одночасно окреслює обмежений спектр можливих практик для чужих.

Перманентну кризову ситуацію в українському суспільстві тепер уже далекого 2006 року, на думку В.В. Горлинського, актуалізували наступні чинники:

- криза світоглядних засад, зумовлена зламом старих та не сформованістю нових стратегічних пріоритетів на пострадянському просторі;
- поляризація ідеологем і відповідних цінностей в українському суспільстві, що виражається в різноспрямованості геополітичних векторів його розвитку та може сприяти розколу нації;
- поява інформаційних технологій для маніпулювання свідомістю громадян в інтересах окремих політичних та інших груп;
- духовна маргіналізація, відсутність духовно-релігійної, культурної та громадянської самоідентифікації значної частини населення і зростання на цьому тлі впливу нерелігійних псевдодуховних організацій, тоталітарних сект, громадянська індиферентність населення;
- вимивання національних і традиційних цінностей українського народу та нав'язування масовій свідомості примітивних утилітарних смислів споживання і репродуктивного існування як наслідок глобалізаційного процесу [6.; 1].

Як бачимо, і через 14 років ситуація мало в чому змінилася.

Унаслідок переходу суспільства в фазу інформаційного розвитку і підвищення ролі інформаційних технологій, вважають В.П. Горбулін, А.Б. Качинський,

економічний та технологічний прогрес і безпека суспільства дедалі більше визначатимуться духовно-інтелектуальним розвитком соціуму [7.; с.16]. Інформаційну й духовну сфери аналітики сьогодні розглядають як поле бою нового типу війн - духовно-моральних, які ведуть за цінності та інтереси. Така війна, вважає Л. Шершньов, "б'є по сутнісній основі людини, її культурному ядру моральності, ментальності" [8.; с.2].

У психологічних працях до системи світоглядно-ціннісних орієнтацій індивіда відносяться певні сенсожиттєві настанови, система ідентифікацій, тобто ціннісні ознаки, які слугують критерієм для ототожнення суб'єкта з певними суспільними, професійними, культурними й історичними групами; також морально-етичні норми, цінності і уявлення, зокрема, про "добро" і "зло", справедливість, право, обов'язок, місце індивіда у суспільстві [9.; с.27]. Іншими словами, світоглядно-ціннісні орієнтації і індивіда, і суспільного суб'єкта є чинником, що визначає зміст ідентифікації та критерії відбору ознак, за якими відбувається така ідентифікація.

Багато труднощів і проблем у суспільно-політичному розвитку постали перед українським суспільством і через процеси глобалізації, і через недостатньо чітку ідентифікацію населення країни як українців, і недостатнє ототожнення громадян України з певною нацією, культурою, ідеологією. Як зазначають науковці, найбільші труднощі, що постали перед Україною в сфері національної безпеки полягають у наступному: "Повільні процеси набуття української національної ідентичності, поляризація суспільства за культурно-мовною та ідеологічною ознаками, відсутність спільних для всього населення України політико-ідеологічних цінностей, міжетнічні та міжконфесійні тертя і конфлікти, недовіра до влади, низька правова культура, аполітичність і недостатня громадянська свідомість населення тощо" [9.; с.27].

Зміна ціннісних систем в українському суспільстві, які складала основу суспільства і держави, передбачувалася науковцями ще десятки років тому назад. "На зміну радянській системі декларації сурогатно-колективних, патерналістських цінностей, яка існувала кілька десятиліть, формується нова система цінностей, яка передбачає чітку орієнтацію українців на європейські цінності, на значні ціннісні досягнення українського народу, на моральне оздоровлення суспільства, зростання значення цінностей та культури громадянського суспільства в загальному розвитку української політичної нації порівняно з цінностями держави" [11.; с.75].

Ще в 2004 році з Г.П. Дашутін та М.І. Міхальченко зазначали, що "для України пошук нової системи ідеалів і орієнтирів є сьогодні складним, але важливим завданням. Без цього пізнавального і світоглядного пошуку неможливо розробити програми економічних, політичних, освітянських та інших реформ, подолати системну кризу, яка розхитує суспільну будівлю" [12.; с.12]. Як бачимо, у 2020 році пошук нової системи ідеалів та орієнтирів є ще більш складним та ще більш важливим завданням.

Криза ознак ідентичності полягає у відсутності або знеціненні серед певної категорії населення конкретних ознак, навколо яких мала б формуватися така ідентичність. Невирішеність завдання з формування української громадянської нації й, відповідно, української національної ідентичності полягає у відторгненні більшою частиною населення тих цінностей, які держава досить довгий час пропонує як засіб консолідації.

Література

1. Кочетков В.В. Психология межкультурных различий. - М.: ПЕР СЭ, 2002. - 232 с.
2. Википедия. Концепт. <http://ru.wikipedia.org/wiki/Концепт> [ru.wikipedia.org/wiki](http://ru.wikipedia.org/wiki/Концепт)
3. Орлов Ф.И. Социальные издержки глобализации // Социологические исследования. №7. 2001. С. 13-22.
4. Кон И.С. Дружба. Этико-психологический очерк. / И.С.Кон // М.: Политиздат, - 1980.- 80 с.
5. Осипов А. Механизмы институционализации этничности // Сообщества как политический феномен / [Н.В.Борисова и др.]; под ред. П.В.Панова, К.А.Сулимова, Л.А.Фадеевой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 202- 221.
6. Горлинський В.В. Духовні координати безпеки суспільства. -http://www.niisp.gov.ua/vydanna/panorama/issue.php?s=prnbl1&issue+2006_1
7. Горбулін В.П., Качинський А.Б. Методологічні засади розробки стратегії національної безпеки України // Стратегічна панорама. - 2004. - №3. - С. 15 - 24.
8. Шершнев Л. И. Россия и Мир : Движения к новой безопасности в XXI веке / Безопасность. Информ. сб. Фонда нац. и междунар. безопасности. — М., 2000, № 1—12 (52) — С. 10.
9. Пироженко В.О. Гуманітарна складова національної безпеки: предмет дослідження та коло основних проблем / В.О. Пироженко // Стратегічна панорама. - 2005. - № 2. - Режим доступу: http://www.niss.gov.ua/vydanna/panorama/issue.php?s=prnb1&issue=2005_2
10. Жулинський М. Україна: випробування свободою, або чим зумовлюється прогрес нації // Дзеркало тижня № 38 (513) 25 вересня - 1 жовтня 2004.
11. Кобля М.М. Цінності державного управління. Режим доступу: <http://www.academy.gov.ua/ej/ej1/txts/KOBYLA.htm>
12. Дашутін Г.П., Михальченко М.І. Український експеримент на терезах гуманізму / Г.П. Дашутін, М.І. Михальченко // - К.: Парламентське видавництво, 2001. - 335 с.

ФІНЬКО Антон Євгенович, к. філос. н., науковий співробітник відділу філософії Інституту філософії і Г.С.Сковороди НАН України
anton@kcpik.org.ua

Історична пам'ять і колоніальний синдром

У жовтні 2020 р. виповнюється річниця із дня події, що мала чималий зовнішньополітичний розголос, при цьому, скажімо так, не надто сприяючи зміцненню клімату довіри між однією із ключових держав «старої Європи» та східноєвропейськими країнами. 31 жовтня 2019 р. в контексті обговорення проблем міграції президент Французької республіки Е.Макрон зробив наступну заяву в інтерв'ю «Valeurs Actuelles»: «Я віддаю перевагу легальним іммігрантам із Гвінеї чи Кот-д'Івуару (...) замість нелегальних українських чи болгарських каналів»².

Резонансна сентенція французького лідера вочевидь упосліджувала східних європейців з огляду на те, що сприяла формуванню щодо них негативних етностереотипів. Адже згадуючи про «нелегальні канали» (у політнекоректному перекладі: «банди»), французький лідер загалом затаврував представників двох слов'янських національних спільнот як осіб, схильних до нехтування законом, не зважаючи й на те, що Болгарія є членом ЄС. Водночас ця заява надсилала інший сигнал: між колишніми європейськими колоніальними метрополіями та їхніми колишніми колоніями, незважаючи на викликані процесами колонізації і деколонізації вагомі психологічні травми, можуть існувати особливі відносини, що здатні взяти гору в окремих випадках над міркуваннями загальноєвропейської солідарності.

За декілька місяців після цієї резонансної заяви французький лідер змушений був знов висловитись щодо подій, у яких була замішана слов'янська кров. Вони стосувались антитерористичної операції «Бархан», яку Франція здійснювала в країнах Сахелю (Малі, Чад, Буркіна-Фасо, Нігер, Мавританія) у протистоянні із джихадистськими угрупованнями. У повідомленні поінформованого українського джерела ці події розгортались наступним чином: «Вдень 23 квітня [2020 р.] в ході проведення військової операції проти терористів в малійському Ліптаку на саморобному вибуховому пристрої підірвався бронеавтомобіль французького контингенту військ. Три людини, що отримали поранення, гелікоптером NH90 Cauman під прикриттям Eurocopter Tiger були евакуйовані в Гао. Двоє з них, стан яких оцінювався як важкий, були доставлені у військовий госпіталь Персі під Парижем, де від отриманих поранень 1 травня помер капрал 1-го кавалерійського полку Іноземного легіону ЗС Франції Дмитро Мартинюк. Дмитро народився у 1991 році в місті

² L'Ukraine et la Bulgarie critiquent les propos de Macron dans Valeurs Actuelles //www.valeursactuelles.com/politique/lukraine-et-la-bulgarie-critiquent-les-propos-de-macron-dans-valeurs-actuelles-112456

Волочиськ Хмельницької області. На службу до Іноземного легіону вступив у вересні 2015 року»³.

Цього разу Е.Макрон відгукнувся інакше, вже не згадуючи про криміналізовані слов'янські «мережі». У комюніке Єлісейського палацу наголошувалось: «Президент Республіки із глибокою шанобою схиляється перед жертвою цього легіонера Першого іноземного мотострілецького полку, пораненого за виконання своєї місії. Він висловлює найщиріші співчуття його сім'ї та близьким»⁴. У столиці Французької республіки було проведено урочисту траурну церемонію: кортеж автомобілів разом із тілами Д.Мартинюка та загиблого разом із ним Кевіна Клемента повільно проїхав центром міста, діставшись через міст Олександра III до паризького Палацу інвалідів, де розташований музей збройних сил і поховані визначні французькі військові. Всі ці події нагадують нам, що відносини між західноєвропейськими експрополіями та їхніми колишніми колоніальними завоюваннями відзначаються надзвичайною складністю. Бувша метрополія в особі Франції прагне й нині відігравати чільну роль у багатьох регіонах свого домінування колоніальних часів на кшталт Сахелю. При цьому між колишніми полюсами протистояння в ряді випадків утвердилась своєрідна «спільність історичної долі», сформована на засадах амбівалентних стосунків, що можна охарактеризувати як «ворог мій – брат мій». Це спостерігається переважно тоді, коли із міркувань престижу та чи інша метрополія на кшталт Франції провадила за колоніальних часів на територіях завоювання інтенсивну політику поширення власної мови та культури, залучаючи місцевих мешканців до власного культурного простору (протилежний приклад, на наш погляд, становить Португалія, яка в рамках реалізації розробленої Жилберту Фрейрі політики «лузотропікалізму» зазнала невдачі із культурно-асиміляційними заходами, коли, як зазначають експерти-країнознавці, за даними опитувань початку 70-их років ХХ ст. 95% корінного населення її колоній – Анголи та Мозамбіку – не змогли відповісти на питання, що таке Ліссабон).

Франція нині очолює «Франкофонію» – міжнародну організацію, що об'єднує 58 франкомовних країн, серед яких чимало колишніх французьких колоній, де французька мова лишається надзвичайно поширеною. В умовах, коли французький капітал здійснює лінію на залучення іноземної робочої сили, франкомовні іноземці із колишніх колоній виявляються набагато більш «своїми», ніж представники багатьох європейських країн. До того ж із погляду історичної пам'яті варто нагадати, що сотні тисяч мешканців колоній брали участь у Першій та Другій світовій війні на боці своїх колоніальних метрополій. Зважаючи на все це, соціально-психологічні зв'язки між спільнотами колишніх метрополій та колоній можуть виявлятися вельми інтенсивно.

Так само Великобританія перебуває на чолі Британської співдружності націй, до складу якої належить багато її колишніх колоній. Зміцнення взаємодії із

³ Віктор Ягун // www.facebook.com/yagunv/posts/2959437830771346

⁴ Було всього 29 років: Україна втратила відважного бійця // www.politeka.net/uk/incidents/264028-bylo-vsego-29-let-ukraina-poteryala-otvazhnogo-boyca-vrachi-boryutsya-za-zhizn-ego-tovarishcha

країнами Співдружності розглядається нині як один із важливих пріоритетів Великобританії після «брекзиту».

Це спостерігається на тлі ситуації, коли Європейський Союз не провадить власної політики щодо формування загальноєвропейської культурної ідентичності. За наголосом на «європейських цінностях» часто-густо може приховуватись послаблене відчуття культурної євроєдності. Впадає в око, що в країнах ЄС більше майже не прищеплюється класична європейська гуманітарна традиція, що ґрунтується на вивченні «мертвих» давніх античних мов. Прагнення асоціацій латиністів нагадати про особливу вагу власного предмету в умовах євроінтеграції в умовах євроінтеграції як загальноєвропейською цінності наразились на цілковите мовчання керівних інстанцій Євросоюзу. Навіть на банкнотах «євро» наведені суто уявні історично «стерилізовані» «пам'ятки» архітектури. У цих умовах міністр національної освіти Французької республіки у 2012-2014 рр. Н.Валло-Белькасем вчинила спробу цілковитого скасування викладання греко-римської словесності у освітній системі, зауваживши, що ці мови може заступити арабська, тобто мова ряду країн, що раніше перебували у сфері колоніального впливу Франції. Наведемо як одне із можливих пояснень такого стану речей міркування, що пролунали під час обміну думок із питань загальноєвропейського патріотизму в рамках дискусії «Європа: політика, право, демократія» між автором цих рядків і французьким економістом і філософом Жаном-Клодом Казановою – автором таких праць як зокрема «Шість способів бути європейцями» (1990 р.) та «Конструювання Європи» (2004 р.). У цій дискусії було відтворено формулу А.Токвіля: «демократії не подобається історія».

А.Фінько: «Тут було порушено питання європейського патріотизму. Однак європейський патріотизм і європейська ідентичність в історії завжди мали одне стале підґрунтя, одне джерело. Це викладають в університетах, ліцеях та гімназіях як класичну гуманітарну традицію. Сьогодні в Європі спостерігається відмова від цієї спадщини. (...) Вам не здається що європейська спадщина мертва і ми обговорюємо, на превеликий жаль, тільки минуле і що європейська ідентичність без спільної культурної ідентичності неможлива? Невже ЄС сформувався без культурної основи?»

Жан-Клод Казанова: «Ви маєте рацію, заторкуючи дуже важливу проблему. Це те, що свого часу завбачував Токвіль, коли казав, мовляв, демократії не до вподоби історія, не до вподоби минуле, позаяк минуле завжди покладає нерівність, диференціює, розрізняє. Ми бачили це, коли дехто намагався визначити Європу через історію, мовляв, Європа — це Афіни, Рим та Єрусалим. Утім, таке визначення, звісно, не увійшло до жодної Конституції, та й загалом суспільна думка налаштована проти цього. Якщо Європу визначити вертикально, історично, це суперечитиме іншим вертикалям. Різність може означати нерівність, тож нова релігія — релігія людства — не сприймає такої ідеї. Єдина країна, яка підтверджує її, — це Ізраїль. Ізраїль нараховує тридцять

століть історії і визначає себе як союз між давніми й сучасними євреями. Це породжує ворожість до Ізраїлю, як відкрити, так і приховану»⁵.

Слід зазначити, що за часів існування створених європейськими державами колоніальних імперій відносини за лінією центр (метрополія) – периферія (колонії) відзначались часто-густо неабиякою напруженістю. Це стосується не тільки зносин метрополії із колонізованими корінними народами, а й часом зносин центру із європейцями-колоністами. Іноді метрополія намагалась поставити колонії в упосліджене становище порівняно із метрополією. Таким способом колоністи могли фактично витискатись із власної нації.

За класичний зразок у даному разі може правити ситуація 1765 р., коли британські законодавці ухвалили дискримінаційний щодо власних північноамериканських колоністів Акт про гербовий збір, а далі запровадили знову ж таки дискримінаційні митний збір на скло, папір, чай та ряд інших товарів. Такі заходи сприяли господарчому розвитку метрополії на шкоду колоністів і водночас розколювали британську спільноту, зрештою підштовхнувши північноамериканців на антиколоніальне збройне повстання. Однак так само можна навести й історичні приклади протилежного ґатунку, коли серед колоністів зміцнювались настрої на користь сецесії, навіть якщо метрополія виявляла лояльність щодо власних переселенських контингентів. Загалом у даному разі можна встановити наступну соціальну закономірність: *у разі, якщо колоністи складали переважну й стали більшість щодо корінного населення, то з часом колонія «зраджувала» інтереси метрополії, якщо ж, навпаки, корінних мешканців було більше, ніж поселенців, то з часом метрополія «зраджувала» інтереси колоністів.* Багато важила в даному разі та обставина, що широкі низові верстви населення метрополії, на відміну від войовничих і залучених у поділу сфер впливу у світі національних еліт, здебільшого не виявляли зацікавленості у тому, щоб брати участь у збройній боротьбі за розширення чи збереження колоніальних імперій. У той час як колоністи були зацікавлені у збройному захисті з боку метрополії, мешканці метрополії, навпаки, виявляли нехіль стосовно непопулярної військової служби за її межами, що спричиняло розкол всередині колоніальної нації. Щоб розв'язати цю проблему у Франції, наприклад, було створено Іноземний легіон, який із перших своїх початків лаштувався на збройну боротьбу в Алжирі та інших колоніях, рекрутуючи до своїх лав вихідців з поза меж Франції. Нагадаємо, що історично саме в складі цього з'єднання загинув у Малі Дмитро Мартинюк із Хмельниччини.

Вельми промовистим з цього погляду є приклад національно-визвольної боротьби саме в Алжирі, що набула надзвичайно драматичною характеру. Як відомо, ця колонія відзначалась значною кількістю європейських поселенців (1 025 000 чол. станом на кінець 50-их років), відомих як «п'є-нуари» («чорноногі»).

⁵ Філософська думка. – 2017. – № 5. – С. 25-26.

Останні утворили своєрідну культурну спільноту, відрізняючись рядом специфічних етнокультурних ознак від населення метрополії. Спостерігачі зазначають, що у «чорноногих» відмінна від решти французів кухня, що ґрунтується не на вершковому, а рослинному маслі. Їм притаманних ще ряд властивостей, запозичених у арабоберберських автохтонів. Чимало європейських п'є-нуарів народилось у Алжирі і навіть ніколи не відвідували метрополію. Багато із них належали до сімей, які оселились у Алжирі ще всередині XIX ст. Серед найвідоміших «чорноногих» можна назвати економіста-мондіаліста і «хрещеного батька Е.Макрона» Жака Атталі, філософів Альбера Камю, Жака Дерріда, Жака Рансьєра і Луї Альтюссера, модельєра Ів-Сен Лорана, актора Данієля Отея, мера Парижа Бертрана Деланое. Альбер Камю, дія головного роману якого «Чума» відбувається у населеному значному мірою тоді «чорноногими» алжирському Орані, вважав, що йому найбільше поталанило через народження в Алжирі і що він не написав нічого, не пов'язаного так чи так із алжирською землею. У листопаді 1954 р. корінне арабо-берберське населення розпочало збройну боротьбу проти колоніальної влади, що відзначалась надзвичайно драматичним і кровопролитним характером. Попервах влада метрополії чинила інтенсивну протидію національно-визвольній боротьбі, однак із часом дійшла виноску про необхідність залишити Алжир. У вересні 1959 р. французький лідер Ш. де Голль визнав право корінного населення на самовизначення. Це викликало збройне повстання з боку ряду французьких військових та частини п'є-нуарів проти влади метрополії, що із часом трансформувалась у терористичну боротьбу праворадикальної структури ОАС, внаслідок якої французії за походженням гинули від рук своїх співвітчизників. Евіанські переговори 1961 р. спричинились до визнання незалежності Алжиру, що й собі зумовило подальше повернення п'є-нуарів на землі предків у метрополії.

Значна частина «чорноногих», що реемігрувала до Франції, сприйняла ситуацію як зраду власних інтересів. За приклад у цьому плані можуть правити висловлювання одного із вимушених французьких реемігрантів-п'є-нуарів, який фіксує наявність напруження у стосунках населення метрополії та колоністів французького походження на етапі ще до початку національно-визвольної боротьби в Алжирі і водночас нарікає на втрату майна на залишеній алжирській землі: «А знаєте, якої мені завдали образи? Коли розпочалась війна із німцями, я пішов до армії добровольцем. Служив у Алжирі. Брав участь у боях в Італії, відтак у Франції, у Німеччині. Вісім років віддав армії. А коли став звільнятись, мені вручають чек. На десять тисяч франків. За що, питаю? Як за що, ви ж із Алжира, значить, найманець. Що ж дивного, якщо потім нас зрадили! Всього майна позбавили. Помру – не вибачу»⁶.

⁶ Зыков С. О Франции и французах. – М.: Политиздат, 1978. – С. 45.

Певна річ, серед п'є-нуарів були представлені люди різних поглядів, зокрема духовні лідери лівої Франції – А. Камю та Л. Альтюссер. Однак через ту обставину, що етнокультурні інтереси цієї спільноти в умовах конфлікту із повсталю арабо-берберською спільнотою взяли на себе представляти діячі праворадикального табору на кшталт представників ОАС, а ліві політичні сили виявляли прихильність до боротьби корінного населення за незалежність, «чорноногі» об'єктивно підштовхувались у правому напрямі. Питомою із цього погляду є еволюція поглядів Моріса Мейсоньє – головного ката французького Алжиру. Цікаві свідчення з цього погляду його сина Фернана, зафіксував антрополог Жан-Мішель Бессет. Попервах Моріс Мейсоньє, незважаючи на посаду, дотримувався суто лівих, власне, комуністичних поглядів, регулярно надсилаючи частину своєї зарплати страйкуючим робітникам. А проте з того моменту як ліві політичні сили залучились до підтримки антиколоніального руху, він у скрусі відійшов від лівого активізму⁷.

Із погляду політичної психології, напевне, вагомою є та обставина, що саме п'є-нуари, що повернулись до метрополії, та їхні нащадки утворили кістяк кадрового складу та електоральної підтримки правопопулістського Національного фронту Франції на чолі із сім'єю Ле Пен. Наведемо показові свідчення, зокрема щодо історичної пам'яті, надані 2017 р. журналістці Анн-Сільвен Шассані мером французького міста Безьє Робером Менаром, близьким до Національного фронту: «Менар вірить у теорію великої заміни – популярну серед вкрай правих версію, що білих французів із середнього класу заміняють на вихідців із Північної Африки (За оцінкою Rew Research Center, у 2010 р. французьких мусульман нараховувалось біля 5 млн., або менш 10% населення). На відміну від колишнього оплоту соціалістів – індустріальної півночі Франції, де Національний фронт тільки нещодавно почав завойовувати позиції – партія давно має стійку виборчу базу на півдні країни, особливо серед великого прошарку чорноногих... – біля 1 млн. французів із Алжира, котрі були змушені уїхати на батьківщину після того як країна у 1962 р. отримала незалежність. Багатьох із них привабила риторика засновника Національного фронту Жана-Марі Ле Пена, який воював в Алжирі і поділяв їхнє обурення, коли Шарль де Голль вирішив розпочати переговори про незалежність із колонією, якою Франція керувала 132 роки. «Чорноногі» привезли із собою сильні антиарабські настрої, розповідає депутат муніципальної ради Безьє від соціалістичної опозиції Франсуаз Арно-Россіньоль. Вона була шокована, коли два десятки років назад перебралась сюди із центральної Франції: Люди були відкритими расистами». Сім'я Менара сама належить до «чорноногих». У алжирське місто Оран його предки переїхали за 100 років до його народження, в 1853 р. Але коли Менару виповнилось дев'ять, сім'я змушена була тікати. Він згадує, як його возили на батьківській машині із школи під час війни: в багажнику була схована зброя, а старші брати були ладні у будь-яку мить дати бій (його батько належав до

⁷ Мейсоньє Ф. Речи палача. – СПб.: Питер, 2004. – С. 33-34.

ОАС...). Спочатку сім'я осіла в комуні Брюск, а потім перебралась до Безьє, де їхнє життя виявилось наповненим приниженням. У школі Робера охрестили «брудним арабом». Сім'я животіла, торгуючи випеченими матір'ю пирогами. Дні поспіль вони говорили про Алжир»⁸.

Ще одна соціальна особливість, пов'язана із антиколоніальними рухами, полягає в *тому національно-визвольна боротьба на землях колоній часто-густо розгорталась одночасно із de facto громадянською війною серед населення колонії*.

Наприклад, боротьба за незалежність на землях нинішніх Сполучених Штатів становила собою, з одного боку, антиколоніальне повстання мешканців колоній проти британського панування, а з іншого боку, вона являла громадянську війну між антибританськими колоністами та колоністами-«лоялістами», які зберігали вірність британській короні. В Алжирі, з одного боку, спостерігалось збройне зіткнення Фронту національного визволення Алжиру (ФНВА) із французькими колоніальними силами, а з іншого боку, тривали бойові дії між ФНВА та «харкі» – збройними угрупованнями арабо-берберського корінного населення, лояльними до французької метрополії. Згідно з оцінкою, 150 тисяч «харкі» загинуло у протистоянні із ФНВА.

Доля «харкі», які залишилась на власній вітчизні після здобуття незалежності складалась часто-густо вельми драматично. Ті ж «харкі», які дістались до французької метрополії, на тривалий час були інтерновані у міграційних таборах, а далі із запізненням отримали статус ветеранів війни; тільки в 2012 р. півмільйонна община «харкі» діждалась офіційних вибачень з боку держави. На захист їхніх інтересів висловився у праці «Що таке Франція?» Фернан Бродель, який свого часу викладав в Алжирі. Ті ж харкі, які цілком перейняли французьку культуру та католицьку віру, отримали назву «евольве». Під час візиту президента Французької республіки до Алжиру в грудні 2017 р., під час якого Е.Макрона супроводжував історик Бенджамін Стора, Єлісейський палац, як зазначають спостерігачі-арабісти, запропонував алжирській стороні своєрідну оборудку історичної пам'яті, в рамках якої визнання Францією злочинів колоніальної доби пропонувалось «обміняти» на дозвіл повернутись до Алжиру всім, незалежно від їхньої позиції піл час колонізації, себто харкі та п'є-нуарам.

Вельми драматична історія із існуванням та поваленням колоніального режиму доводить, *що між полюсами в рамках відносин «колишня метрополія – колишня колонія» можуть на засадах культурного симбіозу за принципом «ворог мій – брат мій» утворюватись специфічні амбівалентні двоскладові симбіотичні «спільності історичної долі» або спільності «пролитої крові»*. Незважаючи на непримиренність антиколоніальної боротьби, не можна сказати, що французьке та алжирське суспільство в

⁸ Шассани А.-С. ЕС не ответственен за все беды Франции // www.vedomosti.ru/politics/characters/2017/04/24/687005-es-bedi-frantsii

культурному плані є цілком ізольовані один щодо одного. Французька мова зберігає потужні позиції в Алжирі, де існує власна вагома франкомовна літературна традиція. Незважаючи на наголошений антиарабізм, спільнота колишніх «чорноногих» та їхніх нащадків у Франції має відмінності від решти французького населення, запозичені у арабоберберського світу, й загалом історичну пам'ять і культурну ідентичність Франції навряд чи можна уявити поза відносинами із Магрибом та Сахелем. Водночас очевидно, що, незважаючи на це, французьке суспільство досі не змогло дати раду із міграційною політикою і політикою інтеграції, так само як і розв'язати проблеми, викликаними радикальним ісламом.

Маємо також зазначити, що, на нашу думку, формування симбіотичних спільностей історичної долі» або спільності «пролітої крові» можна спостерігати і в доколоніальний та домодерний період. За приклад в даному разі може правити досвід Київської Русі у відносинах із тюркським кочовим світом. Зіткнувшись попервах із тюркською кочовою навалою, Русь із часом встановила воєнно-політичне співробітництво із половецькою знаттю та «чорними клобуками».

ГАРДАШУК ТАТЬЯНА, док. філос. н., науковий співробітник відділу філософії
Інституту філософії і Г.С.Сковороди НАН України
gardashuk@kcpik.org.ua

Екологічний колоніалізм: історична пам'ять і сьогодення України

Екологічний колоніалізм (environmental colonialism) визначають як залежність між колоніальним становищем країни (етносу, нації), станом навколишнього середовища та природними ресурсами. Дослідження екологічно колоніалізму (the environmental colonialism studies) фокусуються на аналізі широкого діапазону колоніальних практик, які впливають на довкілля корінних народів і місцевих громад, а також на екологічних, політичних, етичних та соціально-економічних наслідках цих практик. До цього переліку входять такі питання:

розподіл і перерозподіл природних ресурсів, наслідки обмеження доступу корінного населення та місцевих громад до природних ресурсів, зміни пропорцій видобутку та використання тих чи тих ресурсів та користування; зміна структури природокористування та економіки загалом, включно з руйнуванням традиційних форм та місцевих практик природокористування; додатковий тиск зовнішніх ринків на природокористування; винищення місцевих видів і занесенням інвазійних видів; поширення захворювань; зміна способу життя місцевого населення та структури споживання. Значна увага приділяється методології подолання негативних наслідків екологічного колоніалізму.

Дослідження зав'язків між політикою колоніалізму, антиколоніальним рухом і довкіллям дозволяє глибше зрозуміти природу сучасних екологічних і пов'язаних з ними соціально-економічних проблем, а також окреслити шляхи подолання екологічних криз, відтворення довкілля та оптимізації природо- та ресурсокористування.

Колоніальне становище країни, народу чи нації визначається ставленням до них з боку колонізатора: 1) **як до джерела ресурсів**, коли природа редукується до товару, який користується підвищеним попитом на ринку, тоді як для корінних народів і місцевих громад автентична природа, окрім задоволення базових потреб, має значно ширше значення (сакральне, релігійне, символічне, естетичне тощо). Це має наслідком зміну традиційних і місцевих практик природокористування та структури населення, порушення екологічної рівноваги, економічної сталості і господарської адаптивності; 2) **як до реципієнта екологічних ризиків**, коли колоніальні та периферійні землі розглядаються як місце для розміщення шкідливих виробництв, джерело дешевої робочої сили та можливості заощадити на стандартах охорони праці та очікуванні меншого спротиву екологічно небезпечним виробництвам з боку колоніального чи постколоніального населення. Це призводить до забруднення та деградація довкілля, тяжких техногенних катастроф з великими людськими жертвами й шкодою довкіллю (Бхопальська трагедія 1984 р.; Чорнобильська катастрофа 1986 р. та ін.).

Аналіз особливостей природокористування в Україні в складі Російської імперії та СРСР свідчить про її колоніальний стан, що відповідає таким ознакам як використання її в якості джерела ресурсів та робочої сили; реципієнта екологічних ризиків та забруднень; зміна структури населення та типів природокористування.

Екологічний спротив, який став вагомою рушійною силою у відновленні державної незалежності України, свідчить про зв'язок між експлуатацією природи й експлуатацією корінного населення (етносу, нації) та про єдність боротьба за звільнення з-під колоніального гніту та за право на якісне життя в безпечному довкіллі.

Водночас, слабкість державних інститутів, громад і структур громадянського суспільства, нерозвиненість та нестабільність економічної системи має наслідком те, що Україна досі є вразливою перед тиском зовнішніх ринків, що негативно позначається на природі й природних ресурсах, всій соціально-економічній системі та екологічній безпеці держави.

Розділ 5: Політична культура історичної пам'яті як чинник трансформації українського суспільства

ВАСЮТИНСЬКИЙ Вадим Олександрович, д. психол. н., професор, президент Асоціації політичних психологів України, г. н. с. лабораторії психології мас і спільнот Інституту соціальної та політичної психології НАПН України

vadymvas55@gmail.com

Зовнішні етнічні чинники типів української політичної ментальності

Події останніх десятиріч в Україні, результати кількох президентських та парламентських виборів виразно засвідчили принциповий поділ українського суспільства на дві частини: у західних і центральних регіонах переважають патріотично-проєвропейські та демократично-реформаторські погляди громадян, а на Сході й Півдні з ними конкурують погляди проросійські та антиреформаторські.

Такого типу відмінності було неодноразово зафіксовано в психосемантичному моніторингу масової політичної свідомості жителів України, що його з 1994 року проводять Інститут соціальної та політичної психології НАПН України і Асоціація політичних психологів України.

Громадсько-політичні процеси в Україні, а надто перший і другий Майдани привертати пильну увагу міжнародної спільноти. Ще 2004 року польська громадська думка спостерегла цікавий ефект. Симпатії української революції в Польщі звернули увагу на ту обставину, що територіальний поділ України, який означився за різницею політичного вибору, великою мірою збігається з історичними межами, яких сягали колись в Україні володіння Польського королівства та Речі Посполитої.

Під час різних виборів за В. Ющенка, Ю. Тимошенко, П. Порошенка, що мали імідж демократичних кандидатів, та за очолювані ними партії голосували жителі регіонів, що колись протягом тривалого часу перебували в складі Польщі. Натомість у регіонах, що Польщі не належали, перевагу різною мірою отримували зорієнтовані на Росію В. Янукович.

Відтак напрошується думка про очевидний вплив польського чинника, і не лише на результати виборів, а й загалом на стан масової політичної свідомості та, ширше, ментальності громадян України в різних її регіонах.

Такий вплив справді був і є. На більшій частині території України, поза чинниками суто українськими, завжди найбільше конкурували впливи російські і польські. Інші ж – литовсько-білоруські, словацько-чеські, німецькі, австрійські, угорські, молдовсько-румунські, болгарські, турецькі, татарські, кримськотатарські тощо – мали більш периферійний і тимчасовий характер.

Наведений нижче опис історичних періодів є надто схематичним, аби правити бодай навіть за короткий екскурс у минуле. Його метою є лише актуалізація певного історичного контексту.

Первісно український етнос формувався на теренах, що належали до Давньоруської держави. (Утім, можна сказати й инакше: Давньоруська держава утворилася спочатку на теренах, заселених тодішніми русинами – майбутніми українцями). Обриси національної території мінялися, часом навіть істотно, але центр – середнє Придніпров'я, до якого тяжіла решта українських земель, був незмінно тим самим.

Згодом Закарпаття надовго відійшло під Угорщину, за Буковину й Бессарабію боролися Туреччина, Молдова і Румунія, на Крим та інші південні степи претендували турки й татари. Але протягом кількох століть основна українська територія була ареною саме російських і польських спорів.

До середини XVII ст. польські впливи переважали, зокрема й тому, що власне російських тоді ще не було. Від часів Хмельниччини Лівобережна Україна (Чернігово-Сіверщина та Переяславщина (Полтавщина) стала належати до Росії. Під кінець XVIII ст. від Польщі до Росії відійшла й більша частина Правобережжя (Київщина, Поділля, Волинь). Водночас західноукраїнські землі Східна Галичина, Буковина та Закарпаття ввійшли до складу Австро-Угорщини. Протягом відносно короткого історичного періоду між двома світовими війнами різні українські території належали до Росії (у постаті Радянського Союзу), Польщі, Чехословаччини, Румунії. А вже із середини XX ст. вся теперішня територія України стала радянсько-підросійською.

У результаті таких історичних перипетій на питомо українській етнічній території (що охоплює тепер центральні, північні та західні регіони України) утворилися три основні, найчисленніші типи української ментальності, які мають свої особливості (хоча вочевидь у їхніх характеристиках переважають спільні українські змісти). Чи не найбільше такі регіональні ментальні відмінності було спричинено різними співвідношеннями польсько-російських політичних впливів. Із різницею приблизно по 150 років окремі території послідовно переходили з-під польського домінування під російське: спочатку Лівобережжя, далі Правобережжя, а потім і більша частина західноукраїнських земель.

На сьогодні ці відмінності найочевидніше простежуються у сфері політико-ідеологічних постав. Масову політичну свідомість громадян України найістотніше диференціюють два чинники: «реформаторські – антиреформаторські постави» і «антиросійські – проросійські постави», як це зафіксовано в розробленій на підставі моніторингу моделі політико-семантичного простору сучасного українського суспільства (див., напр., Психологія масової політичної свідомості та поведінки / Відп. ред. В. О. Васютинський. – К.: ДОК-К, 1997).

У цій моделі простір, обмежений векторами антиреформаторства і антиросійськості, займають групи респондентів із Правобережного Центру (Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Хмельницька, Черкаська області) та Північного Сходу (Полтавська, Сумська, Чернігівська області). При цьому першим притаманне мінімальне переважання антиреформаторських

настроїв над реформаторськими та помірні патріотичні (за сучасних умов – антиросійські) постави, а другі посідають яскраво виражені антиреформаторські і слабко виражені патріотичні позиції.

Позиції респондентів-киян та жителів західного регіону досить упевнено розмістилися в «реформаторськи-антиросійському» сегменті моделі. Особливо відповідні постави властиві галичанам (Івано-Франківська, Львівська, Тернопільська області), а дещо меншою мірою – мешканцям інших областей (Волинська, Закарпатська, Рівненська, Чернівецька).

Цікаво, що з такими відмінними політико-ідеологічними позиціями населення Центрально-Північної та Західної України до певної міри корелюють ставлення жителів відповідних територій до Польщі і поляків. На жаль, емпіричних досліджень у цій сфері є поки що небагато, тому висновки можна робити радше на підставі непрямих оцінок даних, які стосуються до тих чи тих сторін ментального та політико-ідеологічного життя регіонів.

Саме в такий спосіб було виснувано положення про наявність трьох типів ставлення українців до поляків, кожний із яких домінує на описаних теренах та корелює з масивом інших постав і ставлень. (Описані нижче особливості зумисне загострено, аби підкреслити наявні відмінності, що не є, проте, аж надто визначальними).

На Лівобережжі (Північний Схід), де досвід безпосередньої взаємодії з поляками є найменший, у ставленні до них домінує *недовіра*, сприймання їх як чужинців, що дотримуються зовсім інакшого способу життя і не становлять вартого наслідування прикладу.

На Правобережжі (Правобережний Центр), де польських слідів залишено набагато більше, образ поляка найсильніше асоціюється з образом такого собі «пана» – заможного і владного, який викликає, зокрема, *заздрість*.

На Заході, де між українцями і поляками протягом історії особливо напружено стояло питання про етнічну та політичну належність територій, однією з відчутних складових ставлення до поляків є *ворожість*.

Що стосується жителів Сходу й Півдня України, то їхні позиції розташувалися вздовж вектора, який фіксує проросійські постави. При цьому найбільш антиреформаторськи налаштованими виявлялися жителі східних областей із Донбасом включно (Дніпропетровська, Донецька, Запорізька, Луганська, Харківська), а найменш – кримчани (АР Крим та місто Севастополь). Представники південних областей (Миколаївська, Одеська, Херсонська) виявили тільки незначне переважання настроїв антиреформаторських.

Саме такі настрої й спонукали частину жителів Південно-Східної України (що є великою мірою або переважно російськомовними), голосувати за В. Януковича, а згодом підтримати російську воєнну агресію проти України.

На тлі таких поглядів польське питання виявляється для мешканців південно-східних регіонів набагато менш принциповим, ніж для центрально-північних і західних, причому як політично, так і психологічно. Чи не найважливіша причина цього криється в тій історичній обставині, що ці терени, за малими

винятками, ніколи не належали до Польщі. За часів Речі Посполитої, коли та вела боротьбу з Росією за панування в Україні, вони не були ні польськими, ні російськими, а малозаселеними степовими просторами, за які конкурували різні кочові племена, а згодом і держави – Кримське ханство, Туреччина, а вже потім і Росія.

Росія перемогла, і протягом XVIII-XIX століть, ідучи за російською експансією, українці заселили ці землі. Проте це заселення не було таким етнічно монолітним, як на давніх українських територіях, а вельми мішаним, насамперед українсько-російським, хоч і з переважанням української основи. Відтак певну недостатню «українськість» жителів південно-східних регіонів було наперед зумовлено історією колонізації степових просторів.

Ментальність місцевого населення формувалася під впливом носіїв української ментальності з Лівобережжя й Правобережжя (західна частина українського етносу зробила тут порівняно невеликий внесок), а також носіїв ментальності російської з натоді віддалених російських територій, як і чисельно менших груп інших етносів – болгар, греків, турків, вірменів, молдован, татарів та ин.

Наведені дані досить виразно ілюструють і до певної міри пояснюють справді істотні та вельми принципові відмінності між масовою політичною свідомістю «двох Україн», що становить натеper головну соціально-політичну проблему українського суспільства. Сьогодні спостерігаємо дедалі помітнішу патріотичну консолідацію україномовних регіонів від Заходу до Північного Сходу. Відповідні тенденції проникають і на Південь та Схід, де вони поєднуються і водночас конкурують з інтенсивними процесами регіональної консолідації «російськомовної України» на противагу україномовній.

Можна сподіватися, що врешті-решт переважать перші, а проте не слід ігнорувати й других, розуміючи вагомість їхнього історичного, політичного та психологічного замовлення.

ЛИТВИН-КІНДРАТЮК Світлана Данилівна, к. психол. н., доцент, доцент кафедри соціальної психології та психології розвитку ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.

lytvynkindr@ukr.net

Модний вінтаж та ретро-стиль як засоби стабілізаційної комеморації в контексті екологічної кризи

В контексті глобалізаційних процесів та естетизації поведінки особистості в сфері послуг в зарубіжній та українській соціальній психології простежується своєрідний Ренесанс проблематики моди та модної поведінки. Значний інтерес тепер викликають дослідження структури модної поведінки чи системи моди, які вже довели ефективність застосування структурно-системного підходу на цьому терені. Водночас на тлі екологічних негараздів, вичерпанні ресурсів та явищ перевиробництва в економіці дедалі частіше культурологи, дизайнери разом з соціальними психологами звертаються до генетичного аналізу моди та модної поведінки, які спрямовують вістря аналізу в бік поколінневої проблематики та вивчення історичної пам'яті.

Фахівці в царині культурології моди та дизайну нині замислюються над питаннями модної темпоралістики, аналізують динаміку та логіку розгортання модних трендів, їхньої циклічності, відтак стають на позиції генетизму та історизму у цій царині, зокрема студій постмодерністського історичного еkleктизму [2]. Так, Н. Чупріна і Є. Охріменко доводять, що постмодернізм тяжіє до реконструктивних стратегій у сфері моди, що реалізуються у сфері повсякденності [6]. Ці стратегії обираються як споживачами, так і у різний спосіб реалізуються в творчості фахівців індустрії моди. Постмодерна ретроспектива та ретро-стиль не лише урізноманітнюють образи моди, а й запобігають своєрідному «емоційному вигоранню», збайдужінню у процесі їхнього естетичного сприймання постмодерною публікою.

В сучасному мистецтвознавстві явище темпоральності моди вивчається насамперед з позицій системного підходу. Йдеться про студії динаміки модних трендів індустрії моди, а саме: ретротренди та футуротренди [1]. Вважається, що у контексті впливу соціокультурної системи на моду як систему її ретротренди асоційовані з традицією та інтеграцією цієї системи, а футуротренди моди пов'язують з новацією, насамперед, активацією механізму диференціації. До основних видів ретротрендів відносять наступні: історизм, «історичне етно», екологічну модифікацію етнонапрямку, вінтаж. Науковці вивчають як втілюються принципи цих ретротрендів в творчості провідних дизайнерів світу.

Результати досліджень історизму моди розкривають культурно-естетичні закономірності й механізми темпоралістики в сфері індустрії моди. Натомість соціально-психологічні механізми цих процесів, які стосуються як її творців, так і споживачів, залишаються за лаштунками міждисциплінарного дискурсу. На нашу думку, феномени модної темпоралістики можуть бути описані в мережі

соціально-психологічних понять та термінів на засадах положень про «стабілізаційну комеморацію» засобами моди. Для з'ясування особливостей цього процесу слід уточнити саме розуміння змісту концептів «модна поведінка» [3] та «історіогенез особистості» [4].

З соціально-психологічного боку модна поведінка – це історична регулярна практика, яка володіє соціокультурним та художньо-естетичним змістом та формою в контексті системи моди. З погляду вікової динаміки модна поведінка особистості слугує засобом її індивідуалізації на етапах досягнення особистісної зрілості. Стандартизованість, періодичність поведінки учасників моди дозволяє віднести цю форму, попри її примхливість, до впорядкованої поведінки. Не викликає сумнівів і ритуалізм у презентації модних взірців. Ми виходимо з того, що історіогенез особистості може досліджуватися в межах двох основних способів організації психолого-історичного пошуку – синхронічної та діахронічної. Діахронічні стратегії організації дослідження в соціальній психології представлені низкою варіантів та видів аналізу, де комеморативні стратегії представляють спосіб поєднання історіогенетичного та синхронічного способу реконструкції соціальною спільнотою, представниками певного покоління, минулого в сучасності водночас. Функція такої реконструкції полягає насамперед у стабілізації соціально-психологічних процесів в межах спільноти в певний історичний період.

В сучасних культурно-історичних умовах загрозу для людства складає планетарна кліматична криза. У всьому світі значна увага приділяється реалізації основних положень Концепції сталого розвитку, її економічної, екологічної та політичної складових. У Доповіді Г. Г. Брунтланд була не лише згадана, а й вперше послідовно обґрунтована ідея всебічно збалансованого, всесвітнього сталого розвитку (sustainable development). У цьому документі було постульовано, що міжнародна співпраця з питань сталого розвитку має бути спрямована на інтеграцію трьох його компонентів – *економічного розвитку, соціального прогресу й охорони навколишнього середовища*. Важливою стороною реалізації положень Концепції сталого розвитку в повсякденному житті особистості є екологізація споживання. Йдеться про розумне скорочення і повернення до речей тривалого користування (Slow Fashion («повільна мода»). Цей модний напрям стрімко набирає популярності на Заході в середовищі всіх учасників моди – творців та споживачів. У столицях моди відкриваються екологічні бутіки, які продають перекроєний одяг «вінтаж».

З соціально-психологічного боку модний вінтаж виступає швидше індивідуальною відповіддю особистості та спробою стабілізації власного споживання на засадах долучення до колективної пам'яті в контексті різних форм екозбереження. Натомість ретростилі – це естетизовані соціально-типізовані відповіді творців моди в дусі постмодерного історичного еkleктизму. Ретростилі володіють виразною міжпоколінневою комеморативною орієнтацією, яка, проте, виходить далеко за межі реального

досвіду міжпоколінної взаємодії сучасної особистості. Відтак ретротренди й ретростилі слугують швидше інтеграції поколінь, а ніж стабілізації соціальної взаємодії.

Загалом в умовах кліматичних змін та соціокультурних трансформацій система моди реагує на соціокультурні процеси у такий спосіб: у її структурі як творці, так і споживачі поступово надають перевагу інтегративним та стабілізаційним процесам на протигагу диференціації та інновації. Перед у цьому процесі ведуть соціально-психологічні механізми комеморації.

1. Білякович Л. Темпоральність у структурі модних тенденцій: сутність, динаміка, прогнозування *Вісник Львівської національної академії мистецтва* 2018 №36. С. 226-244.
2. Білякович Л. Пенчук О. Інтерпретація костюма другої половини ХХ століття в дизайні жіночого одягу 1950-2010 рр.: образні та формально-конструктивні особливості *Актуальні питання гуманітарних наук*. Вип. 30. Т.1. 2020. С. 60-70.
3. Литвин-Кіндратюк С.Д. Соціокультура модної поведінки особистості: психолого-історичний аналіз. *Українська культура: минуле, сучасність, шляхи розвитку. Культурологія*. 2018. № 29. С. 97-104.
4. Литвин-Кіндратюк С.Д. Методологічні засади діахронічного аналізу розвитку особистості в психології *Психологія особистості*. 2019. №1. С. 45-54.
5. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять; [пер. з фр. А. Рєпи]. К.: ТОВ «Видавництво «КЛІО», 2014. 272 с.
6. Чупріна Н.В. Охріменко Є.А. Розвиток тенденцій ретроспективності в індустрії моди ХХ – початку ХХІ століть *Вісник КНУТД*. 2015 № 3. С. 282–291.

ДОВГАНЬ Наталія Олександрівна, к. психол. н., старший науковий співробітник лабораторії політико-правових відносин ІСПП НАПН України

1511ndovgan@gmail.com

Соціально-психологічний простір поколінь: поле культури

Вибудований **соціально-психологічний простір** поколінь є результатом фігуративних зв'язків – імплікації акторами досвідів різних історичних реалій, в яких покоління у взаємодіях на локальних і глобальних рівнях передають / утворюють смисли буття (культуру, інформацію). Розгортаючи вектор аналізу поколінь (*мережи когорт* людей, що мають єдиний соціокультурний досвід, об'єднаних роками народження і історичним контекстом становлення) на конкретизацію сутності **соціально-психологічного простору** було визначено за необхідне здійснення аналізу культурної складової ментальності – *динамічного поля культурного співіснування* поколінь. Цей фокус *співіснування* було розкрито за допомогою аналізу інтенціонально-сислової взаємодії культур поколінь. Як такої, що знаходить прояв у загально прийнятих формах поведінки, сприйманні дійсності, у поєднанні раціонально-життєвого і інтуїтивно - особистісного, індивідуального і загально покоління, свідомого і несвідомого. Взаємодії культур, які представляють запис уявлень про життєву реальність минулого і настановлення для майбутнього, загальний спосіб світосприймання мереж. У дослідженні *культура поколінь* була представлена у формі ретранслятору не тільки контекстуально характерних практик, а й спрямувань світогляду акторів; у якості соціально-психологічної парадигми накоплення, наслідування, збереження традицій; означена формуючим впливом на види і форми фігуративних зв'язків контекстуально вибудованих картин світу акторів [2; 3]. Необхідно вказати, що *культуру* поколінь, при врахуванні соціокультурної мінливості, було прийнято такою, що вибудовується на основоположних контекстуально дієвих константах соціокультурного стилю акторів. А поєднання змінного соціально-історичного і, умовно, незмінного культурно-основоположного у процесах реконструкції *культурних смислів* минулого і конструюванні смислів майбутнього було прийнято передумовами утворення новітніх форм відносин, буття.

Відповідно, якщо *культурні смисли*, апріорі, могли бути означені, як такі, що формуються поколіннями, для артикуляції психологічної основи конструювання соціокультурної взаємодії поколінь **метою** роботи було вирішення наступних питань:

1. представлення особливостей формування смислів, їх трансляції і збереження;
2. визначення контекстуально зрозумілих акторам культурних засобів вираження смислів;

3. розведення культурних смислів на контекстуально актуальні (локальні) для поколінь-сучасників і глобальні культурні смисли, дієві у безмежному поколінному ланцюгу.

Отже, якщо за авторською концепцією поколінь *смисли* побудовані акторами було визначено за доцільне використовувати як *змістовні одиниці культури*, а утворені на запити часу *культурні тексти* представляти продуктами соціокультурного досвіду і відображенням реальності динамічних полів, то, пошук відповіді на ***перше питання*** здійснювався у площині процесів смислового поля культури – "контекстуального формування" смислів, їх відтворення і збереження у пам'яті поколінь. Адже, смисли у культурних текстах враховувались змістовністю взаємодії в системах "покоління – покоління" і "покоління – оточуючий світ". Передуючи розгортання питання *смислоутворення поколіннями* було використано теоретичні фільтри культурогенезу запропоновані А. А. Пелипенко, дієві на різних етапах соціально-історичного розвитку [6]:

- Виокремлення функціональних смислових елементів із інформаційного соціокультурного "шуму", тобто означення смислів, які презентують покоління.
- Врахування на локальному і глобальному рівнях особливостей агрегованої психіки поколінь у партиципаційних ситуаціях (спів-участі) та означення дієвих новоутворених смислових структур і культурних артефактів.
- Аналізу використовуваних засобів взаємодій на локальних і глобальних рівнях і адаптивності мережі до контекстуальних умов.

За таким поглядом, саме конвертація психологічних програм суспільства через соціокультурні фільтри відкривала інформацію щодо формування феномену – *культурного смислу* – одиниці культурного самоструктурування поколінь.

Давала можливість розглянути смисли як "*продукти культури*", що протягом життя акторів набувають форм ідеаційних конструктів, пов'язаних з об'єктами реальності. Продукти культури, в яких пам'ять поколінь залишає важливі для неї артефакти минулого, й артикулює *коди культури*, тобто "згорнуті" уявлення про реальний світ, знання, правила і норми, відповідні контекстуальному досвіду [2; 6; 7]. Адже саме залучаючись до досвідів опонентів, покоління отримує можливості "осягнення" інформації культурних текстів минулого / сьогодення. При цьому, *декодування* – усвідомлення контекстуальних уявлень "інших", і *аккультурація* – обмін культурними смислами забезпечують збереження *культурних текстів* у пам'яті поколінь необмежений час.

Саме тому, полем реалізації смислів були означені *динамічні поля культури поколінь*. У яких окрема покоління мережа презентує контекстуально утворені смислові коди і, одночасно, руйнує єдність культурних елементів мереж сучасників. Це говорить про те, що потомки "збирають" за оновленими зразками "свої" смислові "пазли" контекстуального модусу, а знецінені елементи культури "інших" поколінь використовуються сучасниками у нових конфігураціях відповідно осучаснених культурних форм і нових смислів. Це

говорить про те, що утворення смислів відбувається у локальних мережевих процесах, саме як розгортання інтроспективних соціокультурних можливостей поколінь. Але, з часом, агреговані психічні образи втрачають обмеження локального використання, переплітаються із культурними підпросторами старших поколінь і набувають *значення культури історичного часу*, усвідомленої, прийнятої поколіннями-сучасниками.

Щодо особливих психічних утворень (усвідомлених смислів, співвіднесених з подіями минулого і майбутнього), необхідно зазначити, що патерни сприймання світу, отримані від предків, попри всі соціально-історичні пертурбації "первинної" базової культури, залишаються, практично, незмінними. Саме ці, отримані (успадковані) і надбанні "відгуки" пам'яті, як ретранслятори культурного досвіду минулого й можуть бути означені *культурним кодом поколінь*. Сутність якого, не є матеріальною, а саме ідеаційною, і може бути розкрита через культурні конструкти уявлень про реальність, інформаційне наповнення, культурні смисли міфів, ритуалів, символів, тощо, які історично фігурують у поколінному ланцюгу.

У відповіді на **друге питання**, необхідно зупинитись на формах, зручних для використання, трансляції і збереження *культурних смислів*: (1) *кодуванні*, як перетворенні уявлення про реальний світ у *тексти*, що виконує функцію доведення до сучасників сутності історичного часу; (2) *декодуванні* – інтерпретації текстів, відповідно вихідних інтенцій. Адже, у практиках міжпоколінної взаємодії *тексти* покоління означають контекстуальну реальність смислового поля культури. Але, декодування перенесеного досвіду у текст має обов'язковою умовою використання комунікатором і реципієнтом єдиних принципів розкриття змісту, тобто тотожного світосприймання, культурних правил і норм, єдиного історичного досвіду, що в умовах відсутності незмінної системи кодів є неможливим для здійснення і означає додаткові варіації інтерпретацій текстів. Тобто, у вибудовуванні культурних текстів автор – актор використовує утворену життям систему знань, правил, норм – культурний код, а у декодуванні актор – реципієнт прочитає тексти або з позиції "свого" часу, чи з позицій умовно наближених до часу автора. При цьому, культурний код текстів, як гнучка система осягнення реальності, реалізує смислову функцію культури. По-перше, у соціальних відносинах: налагодженні оновлених форм соціальних зв'язків; наданні можливості реалізації мережевої партиципації (причетності до "інших"); здійсненні смислової ресоціалізації (презентації смислів "іншим"). По-друге, у екзистенційному ракурсі життєвих переживань, ціннісному навантаженні смислів. І по-третє, в артикуляції смислів як продуктів соціокультурної структури – першоджерел культури поколінь [6, с. 308], де тексти поколінної культури отримують "нове народження" у іншого покоління, відповідно світогляду і контексту життя, а смислове наслідування стає продуктом пам'яті. Можна зазначити, що, відповідно історичного контексту, культурні тексти

набувають оновлених смислів, або, навпаки, їх втрачають, трансформують зміст, переходять у інші системи декодування.

Відповідно того, що у текстуальних пертурбаціях покоління, як творець і інтерпретатор у декодуванні текстуальних продуктів сучасників, стикається з перешкодами, що стоять на заваді розуміння первинних авторських смислів, були виокремлені фокуси психологічного аналізу. А, саме, (1) культурних форм і видів фігуративних взаємодій і (2) соціокультурних стилів середовища, що є нормотворчою системою відліку актуальних у часопросторі інтенцій. Проведене дослідження обґрунтувало розведення культурних кодів поколінь-сучасників і кодів отриманих у культурну спадщину, традиційну і незмінну, відображену у *поколінній культурній пам'яті*. На підставі чого, відповідь на **третє питання** щодо часової функціональності культурних смислів була артикульована у ментальній площині. *Пам'яті* не окремої особистості, а *пам'яті* покоління, що забезпечує трансляцію локального досвіду у глобальний простір за допомогою мови культури і культурних смислів. Услід за J. Assmann M. Halbwachs, P. Nora *культурну пам'ять поколінь* було представлено засобом актуалізації смислів у поколінному часопросторі, у ракурсах довготривалих і, умовно, короткочасних процесів нашарування, організації і збереження поколінного досвіду, трансляції культурної основи і утворення актуальних форм культурних поколінних смислів. Було визначено, що у ситуаціях взаємодій транслуються накопичені смисли (далекого минулого і культурно актуальні для поколінь-сучасників), відбувається текстуальне *кодування* (уявлень про реальний світ) і *декодування* (введення смислів минулого у "нову" реальність («retrieval»)) культурних проявів [1, с. 21].

Таким чином, за проведеним дослідженням динамічного поля культурного співіснування поколінь були зроблені висновки:

По-перше, в історії поколінь епохальні події, що відбуваються протягом життя є елементами темпоральної конструкції.

По-друге, історія поколінь представляє комплекс фактів, зовнішньо-соціальних впливів, що утворюють коридори можливих, суспільно "дозволених" для акторів суспільних позицій, практик, габітусів.

По-третє, дія історичних поворотів усвідомлюється сучасниками лише з перебігом часу відповідно їх невід'ємності від супільних рухів і переживань, наслідків контекстуальних струсів.

Враховуючи, що безперервний ланцюг наслідування / передавання ментального культурного коду є процесом, що вибудовується на двох "китах" – (1) *актуальних* в історичному часі модусах, що діють у спектрах соціальних зв'язків і (2) умовно стабільних у часі соціокультурних значеннях, можна наголосити, що у ланцюгових соціокультурних процесах ментальність поколінь відображує "прийняття патернів", кодів існування індивідів у суспільстві. Виокремлює значення смислового культурного простору, утвореного з неприродних явищ (артефактів), знаків (сприйманих об'єктів) та психічних

утворень, що репрезентують смислове наповнення ментальності посередництвом культурних кодів:

Література:

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман . — Пер. с нем. М. М. Сокольской. - М: .Языки славянской культуры, 2004.-368 с.
2. Гуревич П. С. Ментальность. Менталитет / П. С. Гуревич, О. И. Шульман // Культурология. XX в.: энциклопедия. Т. 2. - СПб., 1998.
3. Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии / А. Я. Гуревич // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. М., 1989. Вып. 1.
4. Гуревич П. С. Ментальность. Менталитет / П. С. Гуревич, О. И. Шульман // Культурология. XX в.: энциклопедия. Т. 2. - СПб., 1998. - С. 24-26.
5. Нора П. Франция – память / П. Нора, М. Озуф [и др.]. СПб., 1999 . — 328 с. Ластовский А. Специфика исторической памяти в Беларуси: между советским прошлым и национальной перспективой / А. Ластовский // [Электронный ресурс] : Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии, 2009, № 4. — Режим доступа : <https://polit.ru/article/2010/07/19/belorus/> Каминская Е. А. Культурные смыслы традиционного фольклора / Е. А. Каминская // [Электронный ресурс] . — Режим доступа : <http://docplayer.ru/61925108-Udk-008-e-a-kaminskaya-kulturnye-smysly-tradicionnogo-folklor.html>
6. Пелипенко А. А. Постигание культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл / А. А. Пелипенко. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 608 с;
7. Сергеев Д. В. Атрибуты и характеристики культурного смысла / Д. В. Сергеев // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н. Г. Чернышевского. Серия «Философия, культурология, социология, социальная работа. 2012. № 4 (45).
8. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. / М. Хальбвакс // [Электронный ресурс] : Неприкосновенный запас 2005, 2-3 (40-41). — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>
9. Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Э. Б. Тайлор // [Электронный ресурс] : Популярная историческая библиотека. — Режим доступа : http://yanko.lib.ru/books/sacra/taylor=mif_i_obryad-a.htm [Сергеев Д. В. Становление объектно-предметного поля культурной семантики / Д. В. Сергеев // [Электронный ресурс] . — Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-obektno-predmetnogo-polya-kulturnoy-semantiki>

КОРОБАНОВА Ольга Леонідівна, наук. співроб. лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України
fenixolga7@gmail.com

Групові феномени і групова суб'єктність в контексті історичної пам'яті

Історична пам'ять знаходить прояв як в індивідуальному, так і у груповому контексті. Погляди на групу розвивалися від групи як сукупності учасників, що відчують певну єдність, до поглядів на групу як групового (колективного) суб'єкта, який здійснює взаємодію у соціальній системі. Групи і колективи високого рівня розвитку діють злагоджено, а їх самоорганізація полягає у тому, що взаємопов'язані та взаємодіючі члени групи перетворюють ситуації і саму групу, яка відчуває себе джерелом дій і перетворень та діє як «єдине ціле». Суб'єктність в особистісному контексті, є властивістю суб'єкта керувати своїми діями, реально-практично перетворювати свою діяльність, планувати способи дій, реалізовувати програми, здійснювати зважені життєві вибори, керувати власним життям, здійснювати зміни у світі, а також бути незалежним у соціальних та міжособових стосунках. Як стверджує З. С. Карпенко (2006), суб'єктність людини – це формовий її інтенціонального воління з використанням психофізіологічних ресурсів організму і можливостей соціокультурних контекстів.

Відчуття такої групової суб'єктності/ полісуб'єктності у складі групи надає групам певних переваг, зокрема, можна припустити, що коли група виступає, як груповий суб'єкт або соціально-психологічна єдність, роль історичної пам'яті є значною. Історична пам'ять виконує функцію зв'язку з минулим, з історичним досвідом спільноти.

Така психологічна атмосфера в групах, де учасники відчувають власну залежність від групової думки та підпорядкованість груповим інтересам внаслідок розвиненої групової ідентичності, стає підґрунтям для прояву різноманітних групових феноменів, які відносимо до категорії «людина-у-групі», таких, як соціальна фасилітація, соціальні лінощі або ефект Рінгельмана, феномен деіндивідуалізації, феномен позитивного зсуву ризику, феномен бевзя, групове мислення, конформізм, образ групи, феномен свідка, що не втручається, тощо. Можна припустити, що вказані групові психологічні феномени в історичному контексті сприяли об'єднанню стародавніх людей в групові утворення, що, безумовно, полегшувало в історичному контексті їх існування. Таким чином, подекуди тригером виникнення групових феноменів стає колективна історична пам'ять.

Разом з тим, особистість як соціальний індивід – полісуб'єкт (З. С. Карпенко, 2006). Вважаємо доцільним розглядати групу як полісуб'єктне утворення, як поле взаємодії суб'єктів, у якому кожен член групи важливий. Коли група є полісуб'єктною, психологічний час зміщується у теперішнє та майбутнє. За таких умов взаємодія кожного учасника групи наближається до полісуб'єктної, характеризується підвищеним рівнем самосвідомості в ситуації «тут и тепер»

та надає можливість проявитися комунікативній компетентності, толерантності та прийняттю, розвитку ресурсів совладання зі складною ситуацією. Таким чином, полісуб'єктність учасників групи створює умови взаємодії, за яких групові феномени не проявляються. Серед таких – ситуації, які створюють умови узгодження окремих дій членів групи у спільній діяльності, тобто в ситуаціях, в яких видно внесок кожного члена групи у спільний результат. В групі як полісуб'єктному утворенні учасники максимально розкривають свої інтенції, беруть участь у плануванні, у перетворювальній діяльності, тобто, фактично, прогнозують і творять майбутнє вже зараз. За таких умов встановлюються і розвиваються гнучкі та резілієнтні соціально-психологічні та особистісні межі членів групи, підтримані повагою один до одного, толерантністю, набуттям конгруентного феноменологічного досвіду групової взаємодії, і це сприяє іншим «бути самими собою».

Отже, групові прояви індивідуальної суб'єктності (або полісуб'єктності) є підґрунтям явищ групового свідомого-несвідомого і визначають, які саме ідентифікації вийде на перший план, буде «на часі».

Так, зауважимо, феномени, у яких група діє як цілісність, зокрема, референтність, групова відкритість, групові стереотипи та упередження, групові настановлення, груповий егоїзм, гордість групи, соціальні лінощі, нівелюють суб'єктність учасників групи. Загалом суб'єктність людини, яка діє в рамках групових психологічних феноменів, прихована, «змазана», і саме це дає підґрунтя виникненню того чи того феномена. Зокрема, феномен деіндивідуалізації при переході до онлайн взаємодії в умовах пандемії, більш виражений за «розмитою» суб'єктності.

Історична пам'ять, як і пам'ять взагалі, вибіркова і суб'єктивна, а також тяжіє до спрощень, бере участь в конструюванні ситуацій, в процесі осмислення простору комунікації, враховує групові інтереси і цінності. Отже, складні ситуації знаходять суб'єктивний прояв через переживання, інтерпретацію обставин та конструювання образу тієї чи тієї ситуації учасниками у контексті життєвого досвіду. Відбувається конструювання ситуацій в процесі їх осмислення та використання в якості поля взаємодії. Суб'єктність людини, набуття нею досвіду соціальної взаємодії, допомагає їй реалізовувати вплив на процеси в різних ситуаціях соціуму.

Література.

1. Горностай П. П. Группа как субъект: соотношение понятий «групповая идентичность» и «идентичность группы». Психологічні перспективи. Спеціальний випуск: Актуальні проблеми психології малих, середніх та великих груп. - Т. 1. Особистість і мала група. - 2012. - С. 113-121.
2. Карпенко З. С. Картографія індивідуальної суб'єктності: пост-постмодерністський проект. // Людина. Суб'єкт. Вчинок. Філософсько-психологічні студії /За заг. ред. В. О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – С. 157 – 175.

ГУНДЕРТАЙЛО Юлія Данилівна, молодший науковий співробітник лабораторії соціальної психології особистості ІСПП НАПН України

juligundertaylo@gmail.com

Соціально-психологічний супровід ВПО: формування місцевої ідентичності

Військовий конфлікт на теренах України приніс у суспільство цілий ряд суттєвих змін. Одною з них є виникнення окремого прошарку людей, які безпосередньо зазнали впливу травмуючої ситуації. Зокрема Міністерством соціальної політики України станом на жовтень цього року зареєстровано близько 1,4 мільйона внутрішньо переміщених осіб (ВПО). Відповідно гостро стоїть питання соціально-психологічного супроводу ВПО у переході від війни миру.

Ми розглядаємо соціально-психологічний супровід ВПО як комплекс специфічних довготривалих й системних заходів психологічної підтримки та соціального сприяння інтеграції осіб в місцеві спільноти в умовах переходу від війни до миру. Проблема інтеграції ВПО у територіальні громади є значною, так як лише 22% ВПО (Звіт національної системи моніторингу ситуації з внутрішньо переміщеними особами. Червень 2019 року, с.36) повідомили про намір повернутися після закінчення конфлікту в місце свого проживання до переміщення. За даними цього ж дослідження «... ВПО продовжують мати міцніше почуття приналежності до громади у своєму колишньому місці проживання, ніж до громади в нинішньому місці проживання. Загалом про «дуже сильне» або «сильне» почуття приналежності до громади в попередньому місці проживання повідомляли 41% ВПО, у порівнянні з 28% – до громади в нинішньому місці проживання...» (там же, с. 47). Аналіз регіональних програм інтеграції ВПО (Люк І, 2019) показав, що є цілий ряд завдань, які залишаються поза увагою місцевої влади. Зокрема, в певних областях не плануються заходи з соціально-психологічної підтримки ВПО, а там, де кількість ВПО менше 5% взагалі частіше за все ця група стає «невидимою», тобто там не можливо (за відсутності докладної звітності) оцінити стан реалізації плану заходів щодо ВПО. Таким чином, проблематика соціально-психологічного супроводу ВПО на новому місці проживання потребує уваги психологічної спільноти.

Сучасні підходи до психосоціальної підтримки ґрунтуються на розвитку резильєнтності громади і особистості (A community-based approach in UNHCR operations, 2008). Експерти зазначають, що ВПО потребують розширеного, комплексного, травма- і гендерно-чутливого реагування суспільства на їхні потреби (Гундертайло, Ю. Д., 2017). Важливо, щоб система підтримки була клієнтоорієнтованою, міждисциплінарною та координованою, тобто опиралася на контексти часу і місця, країни, конкретної громади та організації й враховувала міжособистісні стосунки та особливості особистості, що отримує соціально-психологічну підтримку.

Важливою складовою інтеграції ВПО є формування нової соціальної ідентичності, до складу якої входить просторова ідентичність - відчуття належності до певного місця та/або спільноти, що привласнює собі це місце. Місцева ідентичність (тобто, ідентичність із місцем) є культурною цінністю, яку поділяє спільнота, колективним розумінням соціальної ідентичності, сплетеної із символічним значенням місця. - вказує Лазаренко В. О. Авторка доводить, що конструювання просторової ідентичності має нарративну природу, відповідно у процес соціально-психологічного супроводу ВПО важливо включати процес переосмислення життєвих подій, переписування та перерозповідання нарративу переселення уже в контексті конкретної місцевості та громади.

Самовираження у творчому процесі арт-терапії надає простір, час та можливість для проживання внутрішніх суперечностей особистості, завдяки чому людина вже може усвідомлювати та обирати інші варіанти реагування та поведінки. Такі процеси у психіці людини приводять до вирішення внутрішньопсихічних конфліктів і сприяють розвитку особистості (Копитін , 1999). Грановська зазначає, (Грановська, 2006), що новий погляд на власну історію допомагає особистості змінити ставлення до світу та своє життя. Особливо актуальними стають особливості арт-терапії у процесі психосоціальної підтримки у ситуаціях гуманітарних криз, адже у цього виду психологічної допомоги немає протипоказань. Арт-терапія є дуже гнучкою і може бути застосованою у будь-яких позакабінетних формах роботи, як у індивідуальному, так і груповому форматі. Одним з таких напрямків є музейна арт-терапія.

Музеї є культурно-історичним ресурсом місцевої громади, що поки що на наш погляд, не використовується в Україні повною мірою. Місцеві музеї як правило зберігають історію і культуру громади, та можуть стати не лише культурно-просвітницьким центром, але й терапевтичним простором (Lynn Froggett & Myna Trustram , 2014), що може сприяти психосоціальній підтримці ВПО.

Музей є особливим простором з специфічним предметним простором, що містить історичні артефакти, які асоціюються з даною місцевістю і місцевою громадою. Тому взаємодія в цьому середовищі є такою, що дозволить ВПО відчувати, що вони є частиною історично-культурного процесу, і відповідно, трансформувати власну місцеву ідентичність.

Література.

1. Звіт національної системи моніторингу ситуації з внутрішньо переміщеними особами. Червень 2019 року [Електронний ресурс] / Міністерство соціальної політики України та ін. ; підготовлено за фінансування Європейського Союзу. – 2019. – 70 с. – Режим доступу: http://iom.org.ua/sites/default/files/nms_round_14_ukr_web.pdf
2. Гундештайло Ю. Д. Арт-терапевтичні методики в довгострокових програмах соціально-психологічної інтеграції внутрішньо переміщених осіб у

місцеві громади // Простір арт-терапії : зб. наук. ст. / УМО, 2017; ГО “Арт-терапевтична асоціація”, 2017 ; редкол.: Лушин П. В., Чуприков А. П. та ін. – К. : Золоті ворота, 2017. – Вип. 1(121).

3. Люк І. Регіональні програми інтеграції внутрішньо переміщених осіб в Україні у 2018-2019 роках. Звіт за результатами моніторингу. Режим доступу: https://radnyk.org/reports/monitoring_2018-2019.pdf

4. Лазаренко В. О. (2017) Наратив як засіб переосмислення життєвих подій у контексті проблеми адаптації особи до наслідків воєнного конфлікту- Проблеми політичної психології, 5 (19)- 25-33.

5. Грановская Р. М. Творчество и конфликт в зеркале психологии / Грановская Р.М. – СПб.: Речь, 2006. – 416 с.

6. Lynn Froggett & Myna Trustram (2014) Object relations in the museum: a psychosocial perspective, *Museum Management and Curatorship*, 29:5, 482-497

Розділ 6: Взаємозв'язок тоталітарних ідеологій та колективної психотравми

ГОРНОСТАЙ Павло Петрович, д. психол. н., професор, головний науковий співробітник лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

pavelgorn13@gmail.com

Тоталітарні ідеології як підґрунтя історичних травм

У світі зараз відбувається цивілізаційна криза, явні ознаки якої спостерігалися ще в епоху холодної війни 60–80-х років ХХ століття. Сучасна ситуація – це його розпал (хоча, можливо – ще не кульмінація). Розгортання кризи може призвести до набагато серйозніших потрясінь, ніж ті, що відбуваються зараз. Кризові процеси спостерігаються за різними векторами – перш за все в економіці. Відбуваються доцентрові тенденції в Євросоюзі, загострюються проблеми безпеки, пов'язані з тероризмом, ситуацією з біженцями. Спостерігається криза світової ідеології.

Нинішню ситуацію можна порівняти з попереднім цивілізаційним кризою, яка відбувалася в 30–40 роки ХХ століття і закінчилася Другою світовою війною і Нюрнберзьким трибуналом. Тоді Ліга Націй, створена як основний інститут колективної безпеки після Першої світової війни, показала свою неспроможність у вирішенні кризи і була розпущена.

Замість неї було створено Організацію Об'єднаних Націй, яка зараз йде по шляху своєї попередниці, також демонструючи повну імпотенцію у вирішенні глобальних питань миру на Землі. Так, в головному після Генеральної Асамблеї органі ООН – Раді Безпеки одним з п'яти постійних членів з правом вето бере участь держава, що є найстрашнішою загрозою війни і нестабільності в сучасному світі. Вся система колективної безпеки виявилася паралізованою перед лицем загрози, яка походить від одного з її членів, що ігнорує прийняту більшістю систему цінностей.

Чим закінчиться ця криза, поки невідомо. Прогнози різні, аж до самих песимістичних. Всі минулі світові кризи закінчувалися, як правило, великими війнами. Імовірність війни велика, якщо врахувати, що уроків історії, як правило, ніхто не виносить. Але, хочеться вірити, що рано чи пізно людство навчиться йти шляхом самозбереження, принаймні, в ряді стратегічних напрямків. Але поки що світ переживає гостру кризу в області колективної безпеки (в сфері ядерних озброєнь, інформаційної та юридичній сферах).

Важливим механізмом організація життя великих груп людей є ідеологія як носій системи цінностей, що регулюють взаємовідносини соціальних і державних суб'єктів на різних рівнях. Але ідеологія може ставати джерелом жахливих злочинів, як основа ідеологічного

тоталітаризму. Прикладами таких ідеологій є релігія, яка породила репресивний апарат придушення інакомислення; націоналізм, у надрах якого вирости нацизм і расизм; комунізм, у своїй найвищій мірі втілений в більшовизмі та його різновидах (сталінізм, маоїзм тощо).

Всі ці ідеології містять багато позитивних цінностей. Але, стаючи основою тоталітаризму, вони допускають і виправдовують масові злочини, головні з яких – геноцид і війна. Геноцид – це вже не просто придушення однієї групою людей – іншої. Це найстрашніше з усіх злочинів людства, але скоєне під нібито «благими» намірами – якоїсь «справедливості» і «доцільності». Геноцид є однією з найстрашніших колективних травм, яка дуже важко піддається зціленню.

Ми недооцінюємо небезпеку ідеології, що допускає насильство, а тим більше – вбивство, нехай навіть і «на благо ідеї». А якщо при цьому жертвами призначаються ні в чому не винні люди тільки за приналежність до національних, релігійних, соціально-класових груп чи інших політичних поглядів – це не можна виправдати жодною «доцільністю».

На рівні індивідуальної поведінки людини такі маніакальні ідеї є об'єктом пильної уваги кримінології та кримінальної психології. Нав'язлива ідея вбити іншого характеризує серійних вбивць і маніяків – особливо небезпечних серед злочинців. Таких людей не можна вважати психологічно здоровими, а найбільш важкими випадками займаються патопсихологія і психіатрія. Ідеологія, яка припускає вбивства мільйонів, також не може вважатися здоровою, як і суспільство, що цю ідеологію сповідує. Воно повинно вивчатися особливою наукою – патосоціологією, а подібна ідеологія повинна бути визнана особливо небезпечною.

Зрозуміло, не всякий геноцид пов'язаний з ідеологією. Іноді він «виправдовується» захопленням нових територій або інших ресурсів, що, зрозуміло, не робить його менш злочинним. Але коли він породжується ідеєю, боротьбою за «чистоту» рядів її носіїв, це – жахливо. У кримінальному праві найстрашнішими злочинами вважаються не ті, що мають корисливі мотиви, а здійснюються «з-за ідеї»: ритуальні вбивства, серійні злочини, жертвами яких стають випадкові люди, з якимись ознаками, що мають значення для маніяка, а також – тероризм, який також спрямований на абсолютно невинних людей і часто має «ідейне» підґрунтя.

Точно так на рівні великих груп людей злочини з ідеологічних міркувань повинні бути визнаними найтяжчими з усіх існуючих, що призводять до тяжких колективних травм. Відповідальність за них повинні нести причетні до цього соціальні суб'єкти: державні структури, релігійні організації, політичні партії. А «ідейна» причина вбивства повинна розглядатися, як обтяжуюча обставина.

Жодна ідеологія не існує тільки в текстах, викладених на папері або в електронному вигляді, їх носіями є люди. Говорячи про ідеологію, ми маємо справу переважно з свідомістю і несвідомим великих груп людей. Одним з перших, хто досліджував психологію великих груп, був французький психолог і соціолог Гюстав Лебон (1895). У своїй книзі «Психологія народів і мас», написаній у 1895 році, він досліджував особливості масової психології, однієї з форм якої є психологія натовпу. Розглядалися процеси знеособлення людини в натовпі, імпульсивність його поведінки, сугестивність, прагнення фанатично слідувати за лідером, переважання емоцій над розумом, аж до повної відмови думати і багато іншого. На ідеї Лебона посилався Зигмунд Фрейд (1911) у своїй праці «Масова психологія і аналіз людського "Я"», опублікованій в 1921 році.

Існують характерні особливості психології великих груп людей (в тому числі і несвідомі), що роблять можливими такі соціальні трансформації. Німецький психолог Еріх Фромм (1941) назвав одну з них «втечею від свободи», присвятивши цьому однойменну книгу, що вийшла в 1941 році. У ній він вперше проаналізував психологію нацизму і описав три основних механізми «втечі від свободи»: авторитаризм, руйнівність і автоматизуючий конформізм.

Слід також зазначити, що критику тоталітарної природи соціалістичної ідеології з'явилася ще задовго до більшовизму і сталінізму в книзі вже згаданого Гюстава Лебона (1896) «Психологія соціалізму», написаній ще в 1896 році.

Ці особливості є живильним середовищем для розквіту тоталітарної ідеології, яка проголошує пріоритет основної ідеї над усіма іншими цінностями, включаючи і загальнолюдські. У такій ідеології група (нація, клас, релігійна спільність, партія) завжди ставиться в центр картини світу, а окрема людина оголошується лише засобом досягнення групових цілей. Має значення тільки особистість лідера групи (вождя, фюрера, керманіча, месії), його звеличують до «культу особи» при тотальному знеособленні мас.

Для ідеалізації системи весь негатив приписується ідеологічним супротивникам або внутрішнім «ворогам», на яких обрушуються агресія, що накопичується від невдоволення системою. Ворогами в різні часи «призначалися»: єретики, відьми, невірні, вороги народу, троцькісти, буржуї, інтелігенція, куркулі, євреї, негри, націонал-зрадники, ліберали, бандерівці (список можна продовжувати скільки завгодно). Боротьба з внутрішніми і зовнішніми ворогами оголошувалася священною, перетворювалася в необхідний атрибут існування всякої тоталітарної системи.

Ідеологічний тоталітаризм особливо небезпечний тим, що це – не просто декларація, не просто текст. Ідеологія формує масову

психологію, вона «знімає» відповідальність з людини за злочини, «виправдовує» його у власних очах і очах оточуючих. Цим пояснюється поведінка, абсолютно неприпустима в інших умовах, коли винні в смерті переконані, що здійснюють «суспільно правильні дії». Вбиває на благо ідеї не злочинець, а праведник. Якщо ж за цим наступає справедливе засудження, можна почути типове виправдання: «Ми тільки виконували свою роботу (виконували наказ тощо)». Не просто взяти на себе персональну відповідальність, якщо до цього всю відповідальність «брала» на себе ідеологія.

«Ідеологічні злочини» здійснюють не тільки люди з викривленою психікою (хоча таких вони привертають в першу чергу), а й психологічно здорові індивіди. «В миру» вони часто є зразковими сім'янинами, люблять своїх дітей, піклуються про батьків, регулярно моляться в церквах або мечетях. Мотиви їх поведінки лежать не в особливостях індивідуальної психології, а в закономірностях соціальних систем. Психологія індивіда в абсолютно спотвореному «правовому» полі може змінюватися до невпізнання, при цьому ніяка клінічна психодіагностика не виявить порушення. Патологію тут потрібно вбачати на рівні соціології, в поведінці великих груп людей, в масовій психології. Політичні та юридичні механізми профілактики цих злочинів повинні бути спрямовані на соціальних суб'єктів (насамперед – на ідеологічні інститути), а не лише на індивіда, зрозуміло, не знімаючи відповідальності з останнього.

Сучасна цивілізація все ж винесла окремі уроки, один з яких – це засудження нацизму і расизму як злочинних ідеологій. Політичне рішення тягло за собою і юридичну відповідальність за етнічну і расову нетерпимість. Цей урок дався дуже нелегко, ціною визнання німцями колективної відповідальності за злочини нацистського режиму і подальшого подолання ганьби і спокутування провини, причому – не тільки психологічного. Однак, до цього часу не отримала достатньої правової і політичної оцінки інша тоталітарна ідеологія – комунізм. Також не були на належному рівні оцінені складові релігійних ідеологій, які мали відношення до геноциду, незважаючи на те, що історія цього питання сягає глибокої давнини – ще в язичницькі традиції людських жертвоприношень. Принаймні – слід засудити її радикальні течії, які прямо або побічно допускають геноцид (перш за все – релігійний фундаменталізм), які прагнуть відстоювати догмати релігії і придушувати інакомислення будь-якими засобами, аж до фізичного знищення «невірних». Сьогодні Європа і весь світ переживає кризу перед загрозою тероризму, точніше, терористичних війн, що проводяться під релігійними прапорами ісламу. Проблема тероризму тісно перетинається з проблемою мусульманських біженців, до вирішення якої сучасний світ виявився не готовий.

Сучасна політика Росії, як одного з головних джерел небезпеки для сучасного світу, також має ідеологічні коріння. При уявній відсутності ідеології можна все ж стверджувати про особливу «ідеологію путінізму», як дивовижного сплаву всіх перерахованих різновидів ідеологічного тоталітаризму – комунізму (сталінізму), націоналізму (ідеї «руського міра» і «Москва – Третій Рим») і релігійного фундаменталізму (перш за все – православного; з'явилося навіть таке поняття, як «православний фашизм»).

Ця ідеологія являє собою суму всього самого реакційного в цих ідеологіях, квінтесенція агресивності та ксенофобії. Така «гібридна» ідеологія виявилася не просто життєздатною – вона, на хвилі інформаційно-психологічної обробки свідомості мільйонів людей реально породила «нову людину» і «нове суспільство» – мрію всіх деміургів минулого – від Маркса до Мао Цзедуна, що так і не зуміли довести її до кінця. На цей раз «Інформаційний Франкенштейн» (Горностаї, 2015) виявився на подив живучим.

З усього наведеного можна зробити висновок, що допоки світ не визнає небезпеку тоталітарних ідеологій, що виправдовують війни, геноцид і тероризм, ця загроза буде існувати і створювати небезпеку миру і життю великих груп людей. Слід пам'ятати, що Друга світова війна була розв'язана спільно нацизмом і більшовизмом, але перемога над нацизмом привела до засудження лише цієї ідеології. Більшовизм (точніше – сталінізм), як один з переможців у складі антигітлерівської коаліції уник засудження і покарання («переможців не судять»). Тоталітарні ідеології (не лише нацизм, а й більшовизм, релігійний фундаменталізм та їх різновиди) мають бути засудженими і забороненими зараз, а не після великої трагедії, якою може стати нова світова війна. Розуміння цих речей – запорука миру на Землі і запобігання отримання колективних травм великими групами людей.

Література

Горностаї П. П. Информационный Франкенштейн, или Реальные последствия информационной войны // «ИнформНапалм», 23 февраля 2015 г. [Электронный ресурс] Режим доступа:

<https://informnapalm.org/6302-informatsyonnyj-frankenstein>

Лебон Г. Психология народов и масс / пер. с фр. – СПб: Макет, 1995.

Лебон Г. Психология социализма / пер. с фр. – Москва; Челябинск: Социум, 2016.

Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // «Я» и «Оно»: Труды разных лет. – Тбилиси: Мерани, 1991. – Кн. 1. – С. 71–138.

Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1989.

БЕВЗ Тетяна Анатоліївна, д. іст. н., професор, гол. наук. співроб., г. н. с. відділу соціально-політичної історії Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України

bevzta@bigmir.net

Регіональні політичні еліти Сумщини у процесі формування історичної пам'яті регіону (на прикладі процесів декомунізації)

Політика регіональної ідентичності обумовлена культурою регіональних еліт, їхніми уявленнями про минуле і майбутнє регіону, країни. Складовими національної ідентичності є національна самосвідомість, менталітет, історична пам'ять, національні традиції, етнонаціональні образи, цивілізаційна належність, міфи. Отже, історична пам'ять є важливим елементом національної самототожності, одним з головних компонентів формування національної ідентичності. Українська держава формує свою ідентичність, яка презентує її історичну та соціокультурну окремішність як серед громадян своєї країни, так і в світі. А політичне керівництво і, відповідно, політичні еліти, з одного боку, «можуть створювати сприятливий ґрунт для зростання множинних та взаємодоповнювальних ідентичностей», а з іншого – «здатні стимулювати зростання полярних і конфліктних ідентичностей» [1].

Регіональні політичні еліти часто сприяють зростанню полярних і конфліктних ідентичностей. Розглянемо це на прикладі процесів декомунізації, які є складовою політики пам'яті, в області та містах Сумщини. Зазначимо, що декомунізація – це відкриття забороненої комуністичним режимом правди, а не «переписування історії». Як слушно зазначав, Т. Кузьо: «немає пам'яті – немає ідентичності, немає ідентичності – немає нації» [2].

Початок процесам декомунізації був закладений ще у серпні 1991 р. Після поразки ДКНС, співзасновник Народного Руху України в Сумській області, депутат обласної ради I скликання, ідеолог декомунізації органів влади міста Суми після падіння ДКНС В. Казбан виніс на сесію міської ради проект двох рішень. Перше – про повернення вулиці Леніна первісної назви – Петропавлівської, ухвалили; друге – про знесення пам'ятника Леніна перед будинком міської ради, не затвердили. Однак, у вересні 1991 р. було ухвалено дуже важливе рішення «Про департизацію органів та установ, які розташовані на території міста Суми». Депутати особисто відвезли документ в обласні управління МВС та КГБ, які організували швидку ліквідацію парткомітетів у структурі всіх міських установ.

Упродовж наступних років питання декомунізації, зокрема, знесення пам'ятників Леніну, не перебували у центрі уваги представників регіональної політичної еліти. Нова політика пам'яті Президента В. Ющенка винесла це питання на порядок денний. На Сумщині, як і в інших областях України, розпочався демонтаж пам'ятників Леніну: Недригайлів (26.10.2007), Миколаївка Білопільського району (30.03.2008), Суми (18.11.2008), Терни

Недригалівський район (09.03.2009), Буринь (22.04.2010), Охтирка (15.03.2013).

Сумська міська рада на сесії 27 лютого 2013 р. більшістю голосів підтримала пропозицію міського голови про знесення в місті всіх пам'ятників Леніну. За пропозицію проголосували 43 з 75 депутатів міськради [3]. Міський голова Сум Г. Мінаєв виступав за створення музею радянського минулого в Україні й одночасної ліквідації радянських пам'ятників у країні.

Нова фаза у «війні за пам'ятники» розпочалася із подіями у північно-східній частині України: 15 лютого 2013 р. з ініціативи й за активної участі представників ВО «Свобода» був знесений пам'ятник Леніну в Охтирці Сумської області [4]. На початку 2016 р. голова ОДА видав розпорядження «Про реалізацію закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) режимів в Україні в Сумській області», яким були затверджені відповідні заходи на території області. У травні 2016 р. було підписано декілька розпоряджень щодо перейменування населених пунктів у області та об'єктів топоніміки в Сумах.

Розпорядженням міського голови Сум О. Лисенка 19 лютого 2016 р., дотримуючись термінів закону, було перейменовано 53 вулиці, 3 проїзди, 4 сквери та 25 провулків [5]. Під час сесії Сумської міської ради наприкінці лютого 2016 р., при оголошенні депутатського запиту стосовно перейменування вулиць у Сумах, депутат Ю. Перепека вручив сумському міському голові О. Лисенку металеву відзнаку з написом «Шкідник року» [6], демонструючи таким чином спротив декомунізації. У травні 2016 р. були підписані кілька розпоряджень щодо перейменування населених пунктів у області та об'єктів топоніміки в Сумах. Були змінені назви 85 топонімів – вулиць та провулків, проїздів та скверів міста Сум. *Очільник області, озвучуючи позицію більшості представників регіональної еліти зазначав, що «Сумська область, як і вся Україна, має позбутися комуністичних символів. На карті не буде жодних ленінських або кіровських сіл, вулиць Леніна. Не буде жодних монументів комуністичним окупантам і державним терористам. Час тоталітарних режимів іде в минуле»* [7].

Однак, єдності і одностайності у питаннях декомунізації серед представників регіональної еліти Сумщини не було. Депутати міської ради Ігор та Юрій Перепек, экс-регіонали (нині члени Політичної Партії «Опозиційний блок»), ініціювали на початку березня 2016 р. в Сумах акцію щодо збору підписів проти перейменування вулиць у межах закону про декомунізацію [8], поширюючи антиукраїнські коментарі про «безпідставну декомунізацію» та «утиски» щодо російськомовного населення [6]. Це давало ґрунт для їх активного цитування проросійськими ЗМІ самопроголошених ЛНР та ДНР. У місті Суми проросійські громадські організації «Союз русского народа», БФ «Вічний вогонь», «Русский культурный центр», «Помни имя свое», «Организация юных разведчиков Сумщины» також чинили спротив і здійснювали акції проти декомунізації. Натомість, активісти патріотичних

організацій Сумщини вимагали перевірки фактів сепаратизму, називаючи спротив декомунізації – «латентним сепаратизмом», «ментальною боротьбою», спробою втримати останній форtpост «руського мира» [6]. На бік противників декомунізації стали представники судової гілки влади. Зокрема, Зарічний районний суд у Сумах зупинив дію розпорядження міського голови про перейменування вулиць у рамках декомунізації, згідно адміністративного позову депутата Сумської міської ради від «Опозиційного блоку» Ю. Перепека до сумського міського голови про визнання протиправним і не чинним розпорядження про перейменування топонімів міста та стягнення моральної шкоди [9]. На сайті Політичної Партії «Опозиційний блок» оприлюднили схвальну оцінку рішення сумського суду. Не чекаючи рішення чергового засідання суду, призначеного на 4 червня 2016 р., голова Сумської ОДА М. Клочко, у рамках повноважень, які йому надано згідно закону про декомунізацію, 19 травня повторно перейменував 83 топоніми в Сумах [5], продублювавши розпорядження міського голови сум О. Лисенка від 19 лютого. Тобто, можемо констатувати, що на рівні регіональних еліт спостерігався конфлікт ідентичностей.

Попри те, станом на 22 лютого 2016 р. в Сумській області було перейменовано понад 2,5 тис. топонімів (із понад 2,7 тис., які згідно із законодавством про декомунізацію мали змінити свої назви), що становить 93% від їх загальної кількості [10]. Це був один з найвищих показників в Україні. Зокрема, у Сумах нові назви отримали 53 вулиці, 3 проїзди, 4 сквери та 25 провулків [10]. З'явилися вулиці Степана Бандери, Гетьмана Мазепи, Героїв Чорнобиля, Андрея Шептицького, Данила Галицького, Георгія Нарбута, Ярослава Мудрого, Олександра Олеся, Володимира Івасюка; провулки Гетьманський, Григорія Сковороди; сквер Героїв Сумщини та інші [10]. Також кілька вулиць названі іменами сумчан, які героїчно загинули у російсько-українській війні. Очільник області зазначав: «вважаю, що ми в основному впоралися із поставленим завданням, і в сучасній топоніміці населених пунктів регіону сьогодні закладені ті прізвища, події і дати, які є справді символами української нації» [10].

Упродовж лютого 2016 р. – вересня 2019 р. у Путивльському державному історико-культурному заповіднику Сумської області створили Музей монументального мистецтва «Парк радянського періоду», який було офіційно відкрито 22 вересня 2019 р. До речі, це єдиний державний музей декомунізованих ідолів. У ньому на момент відкриття було зібрано 46 скульптур партійних та державних діячів комуністичної доби [11].

У контексті реалізації закону про декомунізацію досить неоднозначним було рішення міського голови Конотопу, учасника АТО, члена Всеукраїнського об'єднання «Свобода» А. Семеніхіна про перейменування однієї вулиці та трьох провулків міста Конотоп, які носили ім'я М. Щорса на честь О. Музичка, відомого також як Сашко Білий [5], який був координатор Правого сектору у Західній Україні і загинув 24 березня 2014 р., здійснюючи опір

правоохоронцям під час затримання за підозрою у причетності до організованої злочинної групи. І, незважаючи на те, що після місяця дебатів, депутати проголосували одностайно, ставлення жителів до постаті О. Музичка залишалося суперечливим [5]. Власне, це є свідчення конфлікту ідентичності регіональної еліти і громади.

Підсумовуючи, зазначимо, що історична пам'ять є вагомим чинником формування національної ідентичності як процесу самоототожнення людини з певною спільнотою, її цінностями, історією, територією, культурою, символами, державними та правовими інституціями. Регіональна політична еліта виступала творцем цінностей і смислів в політиці регіону та відіграла значну роль у формуванні ціннісних орієнтацій, ідеологічних уподобань, поглядів і установок на будь-які політичні події, явища і процеси. У питаннях декомунізації на рівні регіональних еліт спостерігався конфлікт ідентичностей. Наголошувалося на тому, що процес декомунізації повинен здійснюватися в комплексі з економічними реформами та іншими перетвореннями в державі. Водночас має відбутися декомунізація всієї системи суспільних відносин.

Література:

1. Линц Х., Степан А. «Государственность», национализм и демократизация. Полис. 1997. № 5.
2. Kuzio, T. Ukraine. State and Nation Building. London: Routledge, 1998. P. 134.
3. Сумські депутати підтримали знесення всіх Ленінів у місті. 27.02.2013. URL: <http://www.istpravda.com.ua/short/2013/02/27/114551/>
4. Гайдай О. «Кам'яний гість: пам'ятники Леніну в Центральній Україні». URL: <http://uamoderna.com/demontazh-pamyati/gaidai-lenin-monuments>
5. Пристрасті за декомунізацією. URL: <https://www.unian.ua/society/1363662-pristrasti-za-dekomunizatsieyu.html>
6. **Акіменко А.** У Сумах колишні регіонали ініціювали збір підписів проти перейменування вулиць. 01.03.2016. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/news/010316-u-sumah-kolyshni-regionaly-iniciyuvaly-zbir-pidpysiv-proty-pereymenuvannya-vulyc>
7. Худякова О. Декомунізація в Україні майже завершена: що обіцяли політики. 12.02.2018. URL: <https://www.slovoidilo.ua/2018/02/12/stattja/suspilstvo/dekomunizaciya-ukrayini-majzhe-zavershena-obicyaly-polityky>
8. **Акіменко А.** На Сумщині громадські активісти вимагають перевірити виявлені ними факти сепаратизму. 15.03.2016. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/news/150316-na-sumshchyni-gromadski-aktyvisty-vymagayut-pereviryty-vyyavleni-nymy-fakty-separatyizmu>
9. Суд у Сумах зупинив декомунізацію вулиць через позов депутата «Опоблоку» 07.05.2016. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news/27721423.html>
10. На Сумщині в рамках декомунізації перейменували понад 2,5 тисяч вулиць та площ. 25.02.2016. URL: <https://www.unian.ua/society/1275981-na-sumschini-v-ramkah-dekomunizatsiji-pereymenuvali-ponad-25-tisyach-vulits-ta-plosch.html>
11. Сівец Л., Власова А. «Час – і все буде ОК». Як Україна пережила п'ятирічку декомунізації. 19.06.2020. URL: <https://hromadske.ua/posts/chas-i-vse-bude-ok-yak-ukrayina-perezhila-pyatirichku-dekomunizaciyi>

ЧОРНА Лідія Георгіївна, к. психол. н., ст. наук. співроб., в. о. завідувача лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України
Lidia.Chorna@gmail.com

Історичні та політичні міфи: вірити чи не вірити?

Міф або народжуються спонтанно, так би мовити – природно, та є продуктом історичної колективної творчості (Елиаде, 2010; Яремчук, 2013), або кимось вигадується та використовується для ідеологічних маніпуляцій масовою свідомістю (В. Жовтянська, 2011). Якщо міф створений штучно, спеціально вигаданий окремою людиною або мікрогрупою людей як усвідомлена неправда, тобто процес створення міфу був змодельований, а потім сам міф за допомогою каналів масової комунікації цілеспрямовано «вмонтований» у масову свідомість більш широкої аудиторії, то про його живе творення та справжність не йдеться. Насправді такий міф є псевдоміфом. Але населення може з готовністю сприймати та вірити в такий неприродний, «мертвий міф» (В. Жовтянська, 2011).

Таким чином у випадку неприродного міфу найчастіше йдеться про штучно створені історичні або політичні міфи, однак пересічний громадянин вірить у нього, спирається на міфологеми в своїх судженнях і вчинках, тобто в процесі соціальної взаємодії активно його експлуатує. Певним суб'єктам політично-соціальних процесів вигідно використовувати в політичній боротьбі такі штучно створені міфи. Але які бонуси отримує їх споживач?

Автором міфу є або досить велика кількість людей (колективний творець), або ж окрема особа, яка «вкинула» його в масову свідомість та за допомогою спеціально побудованої системи владно-підвладних відносин укорінила як справжню історичну подію. На нашу думку, у випадку природного, живого міфу людина вірить у дійсність усіх його подій меншою мірою, ніж у випадку штучно сконструйованого, бо в живому вирізняє справжні та «довигадані» його складові, реальні або приписані характеристики героїв. У випадку живого міфу працює мислення людини, а у випадку штучного – просто віра.

Споживач вірить у псевдоміф більше або загалом вважає його цілковито реальним з декількох причин: такий міф спеціально ідеально сконструйований; важко повірити, що саме таку історію міг хтось вигадати і вона є цілковитою брехнею; той, хто вірить у такий міф, отримує від цього певну матеріальну користь або психологічну вигоду. Отже, масовий споживач або вірить або не вірить у міф.

Отже, яку ж користь отримують споживачі від псевдоміфу? Міф заміщує небажану (неприємну, неприйнятну, небезпечну, ворожу) дійсність; актуалізує потужні групові захисні механізми, що переводять проблемну інформацію у групове несвідоме. Отже, тут міф виконує роль колективного психологічного захисту. Вірячи в черговий політичний міф, виборець не бере на себе відповідальність, йому привабливо вірити в легкість здійснення розв'язання складних соціальних ситуацій. Можна на деякий час розслабитися і сказати

самому собі: «Хай вирішують політики. Якось воно буде». І в черговий раз після виборів, пересвідчившись у примарності обіцянок, пересічний електорат може підсумувати: «Ну й понавигадують політики дурниць».

Насправді в кожного виборця є вибір: звірити обіцянки та реальні можливості їх виконання; повірити в політичний міф та деякий час не хвилюватися за своє майбутнє або ж не вірити, взяти частину відповідальності за соціальну ситуацію на себе та почати хоча б хвилюватися, а що ж насправді треба робити.

Література:

Жовтянська, В. В. (2011). Міфологія політичного піару. *Проблеми політичної психології*, 12, 181-192.

Элиаде, М. (2010). Аспекты мифа. М.: Академический Проект.

Яремчук, О. В. (2013). Психологія етнокультурної міфотворчості особистості.

О. : Фенікс.

ЧАПЛІНСЬКА Юлія Сергіївна, к. психол. н., старший науковий співробітник,
докторант лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП
НАПН України
artemis9977@gmail.com

Соціальні боти як особливість сучасної політичної комунікації

Сучасна політична комунікація трансформується під впливом техногенних змін і нині характеризується не тільки формуванням нових акцентів, де мережевий комунікативний простір виходить на перший план і соціальні мережі стають основним майданчиком для вираження політичних інтересів, але також появою та зростаючим впливом нових, гібридних людино-програмних форм, а саме автоматизованих алгоритмів, які опосередковують комунікацію між людьми. Одним із яскравих прикладів цього є феномен ботів – автоматизованих програм, що дозволяють поширювати інформацію швидко та ефективно та привертати увагу великої кількості людей до якоїсь події (як інформаційної, так і реальної). І хоча ми можемо сказати, що дослідження ботів в політичній комунікації все ще знаходиться на етапі свого становлення і має в деяких аспектах значні прогалини, проте певні фундаментальні основи вже закладені. Так, нові технологічні можливості онлайн соціальних мереж і бот-програми створили затребуваний в нинішні часи феномен соціальних ботів, тобто автоматичного програмного забезпечення, пов'язане з платформою, через яку боти взаємодіють з реальними користувачами [8]. Хоча Стефан Стігліц із колегами наполягає на тому, що не кожен бот у соціальних медіа є соціальним ботом, і що термін соціальні медіа не означає автоматично, що кожен автоматизований бот на такій платформі за визначенням є соціальним ботом. Натомість термін соціальний означає імітацію людської поведінки та акт прикидання людиною, з якою можлива соціальна взаємодія [11]. Загалом боти в соціальних мережах вчиняє дії, які повина здійснювати людина (реагувати на інформацію, відправляти повідомлення, коментувати чужі пости і тощо). При цьому, важливо зрозуміти, що боти не є окремими акаунтами соціальних мереж, вони, перш за все, програми управління цими акаунтами (хоча в нинішньому світі сформований стереотип у відповідності з яким, ботом називають саме акаунти, керовані програмами) [1, С. 253].

Досліджуючи ботів в політичній комунікації Філіп Ховард з колегами ввели спеціальний термін – “політичний бот”, під яким розуміється акаунт користувача, який оснащений функціями або програмним забезпеченням для автоматизованого взаємодії з іншими обліковими записами користувачів на теми, пов'язані з політикою. Іншими словами, це боти, які не тільки інтерактивні, а й політично орієнтовані [8]. Горві і Гильбо у своїх дослідженнях розглядали соціальних ботів як потужний політичний інструмент, що має амбівалентний характер (позитивний і негативний) в залежності від цілей його використання. З одного боку, такими політичними ботами можна користуватися для маніпуляцій з громадською думкою (не тільки з

громадянами своєї країни) і знешкодженням політичної опозиції в інформаційному полі. З іншого боку, боти можуть бути спрямовані на зміцнення демократії, розширення прав і можливостей громад та громадських ініціатив в соціальних мережах [7, С. 14-15].

У політичній комунікації використовуються боти різних типів. Найбільш узагальненим можна вважати поділ на корисних (доброякісних) і зловмисних (шкідливих) соціальних ботів запропонований Еміліо Феррара та його колегами [6]. Доброякісні боти генерують контент, автоматично реагують на повідомлення, виконують корисні послуги (новинні-боти; чат-боти; боти-набору, боти-редагування, боти проти вандалізму, які, наприклад, часто використовуються у Вікіпедії; в політичному контексті – це боти, які генерують повідомлення з позитивним вектором інформації). Шкідливі боти розробляються для здійснення зловмисних дій, наприклад, спаму, крадіжки особистих даних, поширенню дезінформації та інформаційного шуму під час політичних кампаній чи дебатів, поширення шкідливого інформаційного контенту чи програмного забезпечення тощо [2; 3; 4; 5; 8].

Є кілька варіантів найбільш розповсюджених шкідливих ботів. Перший – це *імперсонації публічної особи*, коли дублюється її обліковий запис за допомогою акаунта сибіл (sybil, тобто боти, які працюють у соціальних мережах з фальшивою ідентичністю) і розповсюджується недостовірною інформацією. Але варто зазначити, що терміни sybil і bot часто в науковій літературі даного профілю використовуються як взаємозамінні. Другий – це *астротурфінг* (astroturfing) включає в себе: неяви, замасковані, ініціативи певних рухів або потоку інформації, димовий скринінг (smoke screening) та неправильні посилання. Раткевич з колегами описують політичний астротурф як певний вид політичних кампаній, замаскованих під “Grassroots” (термін сучасної американської політології, який уособлює спонтанні рухи “знизу”, тобто під цим терміном розуміють “справжні” рухи, організовані громадянами країни для боротьби за свої права) рухи, які насправді організовуються чи проводяться певною організацією чи групою осіб за допомогою ботів. Це пов'язано зі спамом, таргетинговою розсилкою інформації та подібні процеси, зазвичай мають потенційно широкі та серйозні наслідки [10, С. 297]. Астротурф часто пов'язаний з намірами вплинути на суспільну думку з приводу певних політичних дискусій та створити враження, що переважна більшість громадян виступає за певну позицію. Димовий скринінг, в свою чергу, тягне за собою використання хештегів, пов'язаних з певним контекстом, щоб відволікти читачів від основної суперечки (наприклад, використовувати хештег #syria, але говорити про щось, що не має відношення до війни), заповнюючи такий чином інформаційний простір не зовсім відповіною інформацією [2]. Неправильні посилання схожі за своєю природою на димовий скринінг, використовуючи хештеги, які стосуються певного контексту, інформація посту взагалі не посилається на означену тему (наприклад, використовувати #syria, але говорити про те, що не має жодного стосунку до Сирії або має та дуже

далекий) [2]. Всі три форми подібних бот-атак можуть призвести до помилкових уявлень про певні події, викривлення інформаційного поля, можуть вплинути, наприклад, на популярність певних хештегів та теми, що пов'язана з ними у соціальних мережах. Третій – це *“боти впливу”*. Більшість їх досліджень відбулося в рамках політичних дебат [12].

Такі боти запрограмовані поширювати негативні думок щодо певного політика, політичної стратегії чи рішення, що може призвести до спотвореного його сприйняття громадськістю і, відповідно, значної шкоди політичному іміджу.

Як ми бачимо, політична комунікація в техногенну еру принципово змінила своє обличчя та вектори. Якщо подивитися крізь історичну призму, то найперші варіанти політичної комунікації здійснювалися напряму, в первісних племенах будь-який член племені міг напряму комунікувати з вождем, у Древній Греції практикували відкриті політичні дискусії, у Стародавньому Римі проголошували промови і простий народ чув та бачив політичного лідера, в Середньовіччі монархи мали офіційних представників, які оголошували народу волю народу, тобто мали таке собі проективне втілення. З розвитком технологій комунікація перемістилася у медійний простір і тепер виборці взаємодіяли із політиками через екрани телевізор або радійнні прийомники. Трансформувалися і стосунки, вони набули парасоціального характеру, а політичні лідери – симулякризувалися, подекуди навіть столи сурогатами системи. Не так політиками, як просто медійними особистостями, які перетворюють серйозні суспільні та політичні питання на шоу. Вже осанні 10-15 років люди живуть в епоху цифрової комунікації і соціальних мереж, політичні боти – є її невід'ємною частиною. Розвиток технологій приносить людині нові можливості, як для створення чогось неймовірного, наприклад, дотягтися до людини за тисячу кілометрів, почути її голос і побачити обличчя у Skype, так і для маніпуляцій, якими наповнена ера пост правди, дезінформацією, фейками, ілюзіями та популізмом. Але вже навіть зараз ми можемо прогнозувати, що найближчим часом вектори комунікації ще більше зміняться у бік віртуальної реальності, доповненої реальності і можливостями повсемісного поєднання реального та віртуально світів. Пандемія COVID-19 нам продемонструвала як переваги, так і недоліки активного залучення цифрових та віртуальних технологій в освітню та робочу сфери. Люди пристосувалися до нових світових умов і навряд чи вже повернуться до попереднього етапу виключно реальної взаємодії, оскільки він, на нашу думку, вже пройдений.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Катасев А.С., Катасева Д.В., Кирпичников А.П., Евсева А.О. Нейросетевая модель идентификации ботов в социальных сетях / А. С.Катасев, Д. В. Катасева, А. П. Кирпичников, А. О. Евсева. // Вестник Технологического университета. – 2015. – Т. 8 – №16. – С. 253–256. (In Russ.)

2. Abokhodair N. Dissecting a Social Botnet / N. Abokhodair, D. Yoo, D. W. McDonald. // Proceedings of the 18th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work & Social Computing. – CSCW '15 – 2015. – С. 839–851. (in English)
3. Bhat S. Y. Community-based features for identifying spammers in Online Social Networks / S. Y. Bhat, M. Abulaish. // Proceedings of the 2013 IEEE/ACM International Conference on Advances in Social Networks Analysis and Mining, ASONAM. – 2013. – С. 100–107. (in English)
4. Bokobza Y. Leak sinks: The threat of targeted social eavesdropping / [Y. Bokobza, A. Paradise, G. Rapaport та ін.]. // Proceedings of the 2015 IEEE/ACM International Conference on Advances in Social Networks Analysis and Mining, ASONAM. – 2015. – С. 375–382. (in English)
5. Elyashar A. Guided socialbots: Infiltrating the social networks of specific organizations' employees / A. Elyashar, M. Fire, D. Kagan, Y. Elovici. // AI Communications. – 2015. – № 29 (1). – С. 87–106. (in English)
6. Ferrara E. The rise of social bots / [E. Ferrara, O. Varol, C. Davis та ін.]. // Communications of the ACM. – 2016. – №59 (7). – С. 96–104. (in English)
7. Gorwa R. Unpacking the Social Media Bot: A Typology to Guide Research and Policy [Електронний ресурс] / R. Gorwa, D. Guilbeault. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://arxiv.org/pdf/1801.06863.pdf>. (in English)
8. Goga O. The doppelgänger bot attack: Exploring identity impersonation in online social networks / O. Goga, G. Venkatadri, K. P. Gummadi. // Proceedings of the ACM SIGCOMM Internet Measurement Conference, IMC (Vol. 2015–Octob). – 2015. – С. 141–153. (in English)
9. Howard P. N. Algorithms, bots, and political communication in the US 2016 election: The challenge of automated political communication for election law and administration / P. N. Howard, S. Woolley, R. Calo. // Journal of Information Technology & Politics. – 2018. – №15 (2). – С. 81–93. (in English)
10. Ratkiewicz J. Detecting and Tracking Political Abuse in Social Media / [J. Ratkiewicz, M. D. Conover, M. Meiss та ін.]. // Proceedings of the Fifth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media in Barcelona (Spain). – 2011. – С. 297–304. (in English)
11. Stieglitz S. Do Social Bots Dream of Electric Sheep? A Categorisation of Social Media Bot Accounts [Електронний ресурс] / S. Stieglitz, F. Brachten, B. Ross, A. Jung // Proceedings of the Australasian Conference on Information Systems. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://arxiv.org/pdf/1710.04044.pdf>. (in English)
12. Subrahmanian V. S. The DARPA Twitter Bot Challenge / [V. S. Subrahmanian, A. Azaria, S. Durst та ін.]. // Computer. – 2016. – №49 (6). – С. 38–46. (in English)

ПЛЕТКА Ольга Тарасівна, наук. співроб. лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України

@gmail.com

Символи досвіду долаття складних соціальних ситуацій як ресурс поколінь

Історія поколінь... Вона різна, але вона про виживання роду, про тугу за минулим, про надію на майбутнє, про все, що надає сенс життю. Багато поколінь наших рідних пройшли шлях поневірян, втрат, голоду та холоду, однак не втратили віри у себе й у свій шлях. Якщо ми озирнемося трохи назад у минуле, то побачимо велику напругу задля виживання: як виростити дітей, коли за б колосків саджають на багато років у в'язницю; як донести до дітей та онуків свою любов, коли серце від болю втрат закам'яніло; як радіти життю, коли не знаєш, чим кормити родину, коли працюєш за трудовні. Таких маркерів соціальної наруги за історію тільки 20 століття накопичилось достатньо, щоб спробувати зрозуміти основний закон життя: вижити, чого б це не вартувало. Виклики 21 століття трохи відрізняються від попередніх, до заклик «вижити» приєднався заклик «жити». І тут стався колапс. Виживати покоління навчилися, передали своїм нащадкам заповіді, а от як жити, радіти життю, насолоджуватися статками – мало прикладів в історії. Сучасне покоління українців вчиться ЖИТИ своє життя без надриву та страху втратити те, що здобули нам покоління предків.

На жаль життя не може бути тільки щасливим, є моменти, які потребують зосередженості, навичок виживання та віри у можливість справитися і тут важливими стають: зовнішня підтримка, вміння просити про допомогу та нею скористатися... Такі ситуації ми називаємо складними соціальними, бо людина не зможе вирішити їх самотужки. З психологічної точки зору вона (ситуація) скоріше є трансформаційною, бо дозволяє інтегрувати досвід поколінь у сучасні умови життя. Також проживання кожної складної соціальної ситуації потребує від людини набуття нових для її досвіду навичок, знань, розумінь, тобто додаткових компетенцій. З соціальної точки зору, складні соціальні ситуації можуть консолідувати суспільство та привести до соціальних зрушень. Однак, зауважимо, що складні соціальні ситуації кожна людина сприймає по-своєму. І може так статися, що для когось – це складна ситуація, а для когось просто питання, яке потребує рішення та дій.

Нами було проведено емпіричне дослідження щодо символізації досвіду долаття складних соціальних ситуацій. У дослідженні брали участь 132 особи – 16 груп, учасниками яких були вимушено-переселені особи із зони воєнних дій на сході України, родини демобілізованих військовослужбовців, ветерани АТО/ОСС, психологи освітніх закладів. Аналіз отриманих результатів показав, що символи можуть носити як індивідуальний, специфічний характер, так і універсальні, загально-людські цінності. Також цікавим для нас виявилась наступна тенденція: індивідуальні символи мають динаміку, сюжетність і власну логіку, а групові символи статичні, констатуючи. Ми можемо це

пояснити тим фактом, що власну ситуацію людина проживає від початку до завершення, а групову – тільки частково, бо існує розподіл функцій, позиціонування у групі та інші феномени, які дозволяють учасникам групи долучатися до ситуації ситуативно, фіксуючи свої стани та запозичуючи стратегії долання у інших учасників.

Перш за все важливо, щоб людина або група справилась з ситуацією. Це може відбуватися за стадіями, які вивела Е. Кюблер-Росс, а саме: шок → гнів → торги → депресія → прийняття, а може йти своїм специфічним шляхом. Коли ситуація завершилась і прийнята, ми можемо казати про інтеграційний процес: відновлення відбувається на фоні вбудовування події у життєвий простір як отриманий досвід з набуття певних компетенцій. Символізація у цьому випадку дозволяє віддалитися від прожитої ситуації, відрефлексувати свої надбання та втрати, позначити подію як таку, що була в житті та, відновившись, продовжити жити власне життя. Процес інтеграції досвіду долання складних соціальних ситуацій доволі тривалий, однак його можна структурувати і певним чином контролювати. Задля цього нами розроблена *модель вияву групової та індивідуальної символіки складних соціальних ситуацій*: спогад про подію (у безпечному просторі при наявності підтримки з боку інших людей) → асоціативний ряд образів (формування низки маркерів, якими людина зафіксувала у своїй пам'яті ці подію) → узагальнений образ (пошук образу (метафори), який уособлює в собі цю подію) → символ події (слово, зображення, жест). Символізація досвіду може відбуватися індивідуально, а може бути предметом дискусії у групі. Помічено, що груповими символами складних соціальних ситуацій виступають символи опори, допомоги, підтримки та стійкості, що дозволяє віднайти ресурси долання цих ситуацій, а символами груп респонденти виділили символи згуртованості, сили, стійкості групи, її здатності перебороти кризу та відновитися. Отже символи групи та групові символи соціальної ситуації за змістом доповнюють один одного, що може вказувати на глибинний ресурс тісного згуртованого життя, досвід якого передається нам у спадок. Знаковими стали універсальні територіальні символи: зображення герба України, калина, кольори державного прапора та т. і., що символізує консолідацію людей навкруги небезпеки, про стурбованість збереження національної гідності та територіальної цінності. Зауважимо, що наразі триває війна на сході держави і декілька регіонів відділені від її кордонів. Ми вважаємо, що привнесення такої символіки у простір групи є важливим елементом трансляції української ідентичності. Також групи, які поєднані загальною для учасників вразливістю: вимушено-переселені особи, ветерани АТО/ООС, люди з інвалідністю мають специфічні символи групи, які уособлюють ті питання, які вони вирішують самотужки або мають спробу вирішити на державному рівні.

Отже, історія поколінь, які виживали у складних умовах, дозволяє нинішнім їх нащадкам користуватися досвідом та привносити свій досвід у скарбничку поколінних ресурсів та стратегій долання складних соціальних ситуацій.

КОРОБАНОВА Ольга Леонідівна, наук. співроб. лабораторії психології малих груп та міжгрупових відносин ІСПП НАПН України
fenixolga7@gmail.com

Феномени групової взаємодії у контексті історичної пам'яті

Міфи або героїчний епос про походження та історичний шлях нації можуть виступати основою національної самоідентифікації, але на цьому підґрунті можуть виникати соціальні ілюзії на кшталт європейського вибору (що здобуває вияву у «євроремонтах», «євровікнах»), ідей про те, що «краще там, де нас нема» або пошуку героя, який все владнає. Вважаємо, що соціальні ілюзії, в свою чергу, можуть бути продуктом дії групових захисних механізмів у складних соціальних ситуаціях.

Особливість соціальних ілюзій полягає в тому, що детермінована ними поведінка веде не до того результату, який артикулюється (або очікується). Таким чином, відбувається втеча від реальності в соціальні ілюзії, рольові переваги членів групи (уточнено як «преференції»). Саме під впливом ілюзорних очікувань і сподівань громадян в історії незалежної України сформувалися «капіталізм для своїх» та «паста безкінечних реформ» (Проценко, 2019).

Детермінантами групових феноменів є порівняльні статуси своєї і «чужої» групи, «включеність», а також мотивація соціальної поведінки. Включеність у групову взаємодію визначимо як входження людини у систему вимог, норм, ролей, прав, обов'язків і очікувань, які пред'являють до нього сфери його діяльності. Також включеність можна охарактеризувати як особливий соціально-психологічний механізм актуалізації суб'єктних властивостей як окремих індивідів, так і групи в цілому. Разом з тим у групових процесах слід мати на увазі як існування громадської (колективної) думки, так і існування групового несвідомого, що точить непрогнозований вплив на групову поведінку. Групові феномени виникають на тлі прояву несвідомих тенденцій у поведінці (зниженні або розсіянні уваги, втомі, сильних емоціях, потребі швидко реагувати на загрозу, підвищеній важкості завдань та т. ін.).

Події останніх років актуалізували для громадян України проблему сприймання нових воєнно-політичних реалій та громадянського самовизначення щодо загальносуспільної ситуації. У періоди соціальних змін відбувається зміна соціальної свідомості, що, припускаємо, відображується у групових феноменах. Групові феномени підсилюються, коли занурені у непросту ситуацію члени групи не здатні всебічно проаналізувати ситуацію, змодельювати подальші дії, спрямовані на подолання складності ситуації, а також відрефлексувати рольові паттерни поведінки у змінюваній ситуації.

В умовах складних соціальних ситуацій та під їх безпосереднім впливом відбувається динаміка процесів групової інтеграції та диференціації, а саме зменшення або збільшення мікрогруп, поява нових мікрогруп, редукція рольового репертуару учасників. Слід мати на увазі, що групові феномени

виникають як відображення групової динаміки; на момент виникнення та функціонування групі феномени знижують групову напруженість. Підвищується включеність до інгруп, пов'язана з прагненням отримати групову підтримку, отримати підтвердження типовості своїх поведінкових та емоціональних реакцій на складну ситуацію та їхню відповідність реакціям інших членів групи.

Низка інгрупових та аутгрупових феноменів, які виявлено в психології, є реакцією людей на присутність інших. До групових психологічних феноменів відносимо прояв групової динаміки групи-як-цілісності у явищах внутрішньогрупового простору, що містять свідомі і несвідомі детермінанти, мають характерні вияви, причинно-наслідкові зв'язки, пов'язані події або явища, ситуативні особливості поведінки членів групи.

Серед феноменів групової взаємодії слід згадати міжгрупову дискримінацію, внутрішньогруповий фаворитизм, соціальну фасилітацію, конформізм, групове мислення, групову поляризацію та ін. Групова ідентичність, в основі якої є розподіл на «Ми» і «Вони», має на крайньому полюсі міжгрупову дискримінацію, яка передбачає міжгрупові конфлікти (дослідження М. Шеріфа), міжгрупову ворожість, агресію, негативні аутгрупові стереотипи. Так, дослідженнями О. В. Петрунько (2014) виявлено, що уявлення про консолідаційні моделі поведінки містять, зокрема, консолідацію «проти чогось» – корупції, спільного ворога, зовнішнього агресора. Найпоширенішими серед імпліцитних моделей консолідації є «протестні» моделі гуртування в боротьбі проти спільного ворога, зовнішньої загрози і т. ін.

Метою міжгрупової дискримінації може бути встановлення відмінності між групами на користь власної (Г. Теджфел). Проте дослідження (Кондратьев, Емельянова, 2011) свідчить про диференційований прояв даного феномену в студентському середовищі та його статусно-референтний характер.

Внутрішньогруповий фаворитизм (солідарність) може бути обумовлений реальною загрозою, більш повним усвідомленням власної групової ідентичності та непроникністю групових меж, (Уайт, Самнер, Шеріф, Козер), ситуаціями конкуренції та протистояння між групами. Сутність внутрішньогрупового фаворитизму у підсиленні згуртованості і підтримки всередині групи. За нашими даними, груповий фаворитизм означається спільними цінностями, що сповідує група, спільними аксіологічними засадами, загальнолюдськими принципами, як от справедливості, рівних прав. О. Ю. Дроздов (2014), порівнюючи образи України і Росії в геополітичній свідомості студентів, встановив, що військовий конфлікт істотно погіршив образ Росії, натомість образ України поліпшився лише частково, таким чином, механізм міжгрупової дискримінації в масовій геополітичній свідомості діє сильніше, ніж внутрішньогруповий фаворитизм.

У складних ситуаціях, коли учасники відчувають власну некомпетентність, недостатню інформованість, розгубленість або невпевненість, підвищується

їхній **конформізм**, як схильність прислуховуватися до думки групи у збиток власній думці під впливом групового тиску (С. Аш). Деякі автори підкреслюють значення у прояві людиною конформізму відсутності власної думки у певних ситуаціях (Озерова, 2017). Схильність відреагувати на дії іншого аналогічною поведінкою, розглядається деякими психологами як взаємність (Д. Бургун).

Зазначимо, що на прояв конформізму людиною впливає високий статус інших членів групи та характер ситуації, яку вона переживає. Невизначеність ситуації, неясність та багатозначність інформації сприяють орієнтації людини на думки інших людей. Наші дані свідчать, що деякі особи, які нещодавно покинули непідконтрольну Україні територію, багаторазово змінюють судження про українців або мешканців Донбасу, на полярні, протилежні за змістом, ніби у пошуках слушної думки, яку схвалює та група, у якій вони наразі присутні.

Також у дослідженнях груп внутрішньо переміщених осіб виявлено, що учасників цих груп легко «звернути з шляху істини» у ту чи іншу сторону. Вони легко змінюють власну думку та слухняно приймають запропонований напрямок дій та оцінок, прагнуть не виділятися серед інших.

Групове мислення (схильність членів групи погоджуватися з більшістю або лідером групи, та на основі цього приймати важливі рішення) виникає в ситуації, коли пошук згоди переважає над реалістичною оцінкою можливих дій (І. Джейніс, 1972). При цьому висока ступінь залученості до системи групових уявлень та цінностей може заважати прийняттю правильного рішення. Зокрема, групове мислення знаходить прояв в оцінці подій на сході учасниками: є свідчення, що ті, що залишилися у зоні відчуження, знаходять аргументи, виправдовуючі їхнє рішення.

Серед наративів учасників подій на сході зустрічаємо описи «стокгольмського синдрому» як ідентифікації з тими, хто чинить насилля та прагнення виправдовувати їх.

Висновки. Групові феномени мають не тільки соціально-психологічне підґрунтя, а й політичне та історичне. У складних соціальних ситуаціях групи людей потрапляють в поле дії сил, що спричиняють феномени міжгрупової дискримінації, внутрішньогрупового фаворитизму, конформізму та групового мислення. Вплив цих феноменів групової взаємодії подекуди може використовуватися у маніпулятивних цілях.

Заключне слово:

ЯРЕМЧУК Оксана Василівна (керівник круглого столу), д. психол. н., доцент, провідний науковий співробітник лабораторії психології малих груп і міжгрупових відносин Інституту соціальної та політичної психології НАПН України

Дякую всім, хто взяв участь, і онлайн, і наживо в нашому заході. Хочу на завершення сказати, що в мене складається відчуття, що наші, вже чотирьохрічні, а до цього – в Одеському університеті зустрічі, присвячені історичній психології, підводять до можливості об'єднання на цьому терені представників різних дисциплін. Тому закликаю взяти участь у нашій роботі зі створення Всеукраїнського громадського об'єднання – Спілки науковців у галузі історичної психології, зокрема приймаються пропозиції щодо складу правління. Ми пропонуємо, щоб це була рада спілки, в яку увійдуть фахівці, що займаються історичною психологією в різних регіонах України і закордоном.

Вдячна всім, хто виступав, висловлював свою точку зору, брав участь в обговоренні. Сподіваюся, що до Спілки увійдуть представники різних спеціальностей, різних наукових закладів, різних етнокультурних груп.

У сучасних суспільно-політичних умовах політичний режим детермінує певну систему політичних цінностей, яку суспільство більш-менш успішно засвоює – наприклад, цінності, характерні для суспільства з ринковою економікою, такі як індивідуалізм, раціоналізм і позитивізм. Цей процес опосередковується багатьма обставинами, в тому числі необізнаністю людей стосовно спектру політичних ідеологій, впливом психологічних стереотипів і інерцією мислення, нав'язуванням політичних цінностей найближчого соціального оточення. Результатом цього процесу є формування перманентно мінливих політичних цінностей, оскільки почергова зміна політичних режимів породжує вже традиційні звинувачення у державній зраді, казнокрадстві, корупції попередників, і як наслідок – своєрідний ціннісно-когнітивний дисонанс. Зневіра у збанкрутілій політичній силі настає без особливих зусиль, однак для прийняття нових політичних цінностей потрібен досить-таки тривалий формувальний вплив, визначення психологічних основ якого було метою нашого круглого столу.

Еволюція системи цінностей свідчить про те, що вони пов'язані з історичною пам'яттю поколінь, етапом соціальної еволюції суспільства, трансформацією знань про політику в політичні цінності та установки. Пропонована концепція орієнтується на побудову несуперечливої системи соціально-політичних цінностей, які є пріоритетними для всього українського соціуму і які інтерпретуються через систему політичної ідеології в ході суспільного розвитку та є основою інтеграції та збереження цілісності суспільства і країни, одним з провідних орієнтирів руху в майбутнє.

Дякую, колеги!