

ІНСТИТУТ ПСИХОЛОГІЇ ІМ. Г.С. КОСТЮКА АПН УКРАЇНИ
ДОНЕЦЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ. ШЕВЧЕНКА
УКРАЇНСЬКИЙ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ЦЕНТР (м. Донецьк)

Володимир Куєвда

**Міфологічні джерела української
етнокультурної моделі:
психологічний аспект**

Монографія

*Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту психології
ім. Г.С.Костюка АПН України
(протокол № 6 від 24 травня 2007 року)*

**Донецьк
„Український культурологічний центр”
2007 рік**

ББК 63.521 (=411.4)

К - 88

Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Монографія. – Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. - 264 с., 3 табл., 129 іл.

ISBN 978-966-2018-01-1

У книзі на широкому фактичному матеріалі розглядається психологічна природа міфологічних джерел становлення української етнокультурної моделі. Методами історико-психологічного, порівняльного аналізу розкриваються важливі аспекти міфологічних образів та особливості їхнього опредмечення як основи традиційної символіки. З'ясовано несподівані кореляції між міфологічними відомостями та сучасними науковими уявленнями про світотворчі процеси. Викладаються провідні тенденції формування моделей поведінки, життєвих настановлень, ціннісних орієнтацій міфологічного походження. Розрахована на фахівців у галузі історичної та етнічної психології, педагогів, студентів, усіх, хто цікавиться таємницями походження та психологічною сутністю української культури.

ББК 63.521 (=411.4)

К - 88

Рецензенти:

Член-кор. Академії педагогічних наук України,
доктор психологічних наук, професор

Боришевський Мирослав Йосипович.

Доктор історичних наук, професор,
Заслужений діяч науки і техніки України

Борисенко Валентина Кирилівна.

Книга видана за підтримки Товариства Української Мови Чикаго (США), а також Леоніда Врани, генерального директора фірми „Скловарні печі ЛТД” (м. Київ)

ISBN 978-966-2018-01-1

© Куєвда В., 2007

© Макет „Український культурологічний центр”, 2007

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	4
ВСТУП	7
1. Від міфу до засад природовідповідності	12
2. Праісторичні чинники формування етнопсихотипу	24
3. Традиційність як соціально-психологічний механізм трансляції міфологічного досвіду	42
4. Психологічні передумови об'єктивації наочно-образної системи традиційності	57
5. Позанаукові знання у системі етнокультурних уявлень	70
6. Вияви традиційності у поведінкових стереотипах як знакових системах	80
7. Міфологічні джерела традиційності у сучасних наукових концепціях	96
8. Міфологічний образ життєтворення в українській етнопсихології	108
9. Від міфу до орнаментики як складної оберегової матриці	117
10. Космогонічні доміанти у структурі міфологічної свідомості	132
11. Особливості опредмечення світоглядних уявлень	139
12. Психосемантична диференціація і трансформація світоглядних уявлень	152
13. Міфологічні джерела календарних свят	161
14. Чинники глотогонії та історичної пам'яті у структурі етнокультурної моделі	174
15. Регулятивно-етнізуючі та соціалізуючі вияви традиційності	186
16. Етнокультурний потенціал державотворення у сучасних глобалістських реаліях	198
ВИСНОВКИ	209
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	214
ДОДАТКИ	237

ПЕРЕДМОВА

Однією з підставових засад духовної екзистенції усіх народів можна визнати певну контроверсійність між свідомим і несвідомим, раціональним та ірраціональним, минулим і сучасним, етнічним і загальнолюдським. Вона розгортається як трихотомія архетипів етнічного несвідомого, панівної культури і цивілізаційних структур. Етнічне несвідоме, завжди утаємничене у вигляді символів та ритуалів, несе в собі відкарбування пам'яті минулого народу. Це найбільш архаїчний сегмент його духовного буття, що постійно виявляє себе у самий неочікуваний спосіб і час. Натомість цивілізація – це нормативна суспільно-політична та морально-правнича структура, в рамках якої відбувається реальне життя етносу. Зв'язок і гармонізація цих двох сфер є функцією культури.

У свою чергу, підставовою засадою екзистенції постколоніальних народів слід визнати повну несуголосність та антиномічність цих сфер.

Водночас у постколоніальному світі маємо справу радше з патологіями. Недорозвинена заблокована культура не може бути гарантом надійного цензурування несвідомого. У цьому випадку суспільне буття етносу набуває ірраціонального непрогнозованого характеру. Розвинена, але чужорідна культура, сформована на підмурках архетипів іншого народу, обов'язково стає репресивною культурою. Така культура блокує несуголосне їй підсвідоме, породжуючи ментальний дискомфорт: масове відчуття тривоги і небезпеки, апатії і агресії.

Іншим варіантом антиномії є невідповідність культури і цивілізації. Ця диспозиція досягає свого апогею у поневолених народів, соціальні процеси яких регулюються нормативними системами метрополії. При наявності високої власної культури тут достатньо відновити адекватні форми цивілізації, щоб отримати врівноважений пульс психічного життя нації що й маємо, наприклад, у сучасній Польщі.

Українські пошуки свого місця в історичному процесі також торуються через колізії архетипів, культури і цивілізації. Від Руїни і до сьогодення маємо в Україні той жахливий стан

постійної невідповідності етнічного несвідомого і пануючих у суспільстві цивілізаційно-нормативних структур. Тоненький прошарок власної культури поки що є нездатним як загатити ірраціональні потоки агресії страху, тривоги і небезпеки, вини і помсти та скерувати їх в раціональні русла, так і розбудувати власний соціально-політичний устрій. Наші економічні негаразди - це наша драма. Наша культурна ситуація - то наша трагедія.

Мусимо йти не від економіки до культури, а навпаки. І доки ми не маємо високої і універсальної національної культури, наша духовна колонізація триває. Наше духовне оновлення є категоричним імперативом часу. Але тут не можна зарадити еkleктикою запозичень зі звалищ ерзац-культури: окцидентального і орієнтального, ліберального і тоталітарного, утопічного і традиційного. Потрібна чітка методологія окреслення парадигми національної культури. Потрібна формула національного духу.

Книжка В.Т.Куєвди “Міфологічні джерела української етнокультурної моделі” привертає увагу перш за все глибоким розумінням цих складних проблем, що поставлені самою історією перед нашим народом. Автор намагається дати відповідь на наріжне питання: „Яким чином і у який спосіб відкривається те таємниче колективне несвідоме праєтносу для нащадків?” Архетипи колективного несвідомого формувалися в давні часи і за своєю природою є психологічними реліктами. Але ця архітектоніка давнього духу, ця панопсихіка народу нікуди не зникла і не вмерла, вона втілила себе в етногенетичних парадигмах історичної пам'яті і соціальних імперативів. Формули архетипів опредметнені та реіфіковані в ментальних структурах повсякденної і високої традиційності, звичаєвості та етосі, феноменах комунікативності та світобачення.

Найскладніше, для кожної нової генерації народу, полягає у тому, щоб почути, тобто розкодувати, розпредметити ці імперативи архетипів і вже свідомо використати для розбудови власної культури і цивілізації. Саме цій проблемі присвячена книга В.Т.Куєвди. Не буду стверджувати, що авторові вдалося знайти відповіді на всі питання. Але він, на мою думку, оголив головний нерв історико-етнічної спадкоємності – міф. Саме міф

постає на перетин колективного несвідомого і культури, поєднуючи ірраціональне з інваріантною логікою позачасового буття етносу, поєднуючи несвідомі чуттєві ваблення з чітко вербалізованими імперативами. Саме міфічна парадигма світу детермінує буття людини і етносу, що зовні не відчувається, але без цієї детермінації вони б виявились беззахисними перед викликами часу. Міф консолідує етнос, виокремлює його природний і соціальний топос, регулює внутрішні і зовнішні екзистенціали буття, тобто постає як універсальний спосіб організації, регуляції та адаптації життя етносу. Вербальний текст міфу – це лише вершина айсберга, код до сакральних глибин міфу.

Текст, що пропонується читачам, являє собою приклад трансцендації психології в філософію культури. Вона безумовно торує істинний шлях до витоків національної ідентичності і *differentia specifica* національної культури. Основи нашої культури фундувалися в добу, коли відчутним був ще свіжий подих архетипів. Тому саме там може відкритися код гармонії національного життя. Саме звідти йдуть родові корені національної культури.

Вихід у світ книжки такого гатунку є вельми позитивним фактом. Межові дослідження на перетині психології і філософії культури завжди важливі у тому сенсі, що сполучають в собі глибини методологічної традиції і конкретно-наукового гуманітарного досвіду.

Маємо той випадок, коли книга з витоків нашої соціальної психології і ментальності відкриває нові перспективи не тільки перед суспільною теорією, а й перед політичною практикою розбудови української культури і відповідної їй цивілізації. Побажаємо цій яскравій книжці уваги читачів, а авторові подальших творчих успіхів.

Пасько І.Т.,
*професор філософії, завідувач
Донецького відділення Центру
гуманітарної освіти НАН України*

ВСТУП

Успішний розвиток державотворчих процесів в Україні, гармонізація суспільного життя і душевного ладу осібної людини залежать від низки умов, серед яких провідне місце посідають етнокультурна самість особистості, роль успадкованого селекціонованого соціокультурного досвіду в організації життєдіяльності людини, його місце в ієрархії життєвих цінностей, що забезпечує збалансований розвиток міжетнічних, національних стосунків. Проте, суспільна свідомість наповнюється, переважно, політичними інтересами та тимчасовими ідеологічними гаслами. У царині національного життя все це призводить до значної поляризації поглядів і ціннісних орієнтацій. Останнім часом спостерігається системне руйнівне втручання у фундаментальні цінності народу, включаючи естетичні та морально-етичні засади. Спотворюється психічна реальність, що адекватно відображає саму сутність народного, національного. Водночас проголошена теза про цінність людини, особистості, її неповторність, індивідуальність, право на особистісне визначення залишається декларацією, спостерігається небезпечна тенденція принесення особистості на пожертву штучно створеним ситуативним ідеалам, у той час як фундаментальні цінності усуваються на периферію життєдіяльності. Внаслідок цього маніфестована значимість людини і сама людина перетворюються в засіб досягнення щонайменше сумнівних, часто прихованих цілей, ворожих самій людині.

Однією з причин вияву такої тенденції є вкрай недостатнє наукове розроблення психологічної природи національного, умов і закономірностей проявів конкретних етнічних, історичних, культурологічних особливостей людської спільноти, а також строкатість поглядів стосовно психологічної природи етнічного, національної свідомості, самоідентифікації. Залишається практично не дослідженою низка аспектів, що складають основу структури національної свідомості, ціннісних орієнтацій. Вони передусім зводяться до проблеми етнопсихогенези, традиційності (паралельний термін «традиціоналізм» є калькою з російської мови) як способу, форми буття, чиннику психічної детермінації поведінки людини. Визначальною у цій проблемі є психологія започаткування та становлення етносоціальних і світоглядних

уявлень, природа яких хоч і висвітлена частково у літературі, проте стан її розробленості навіть на рівні понятійного апарату не задовольняє повсякчас зростаючого суспільного інтересу.

Прикрою прогалиною залишається обійдена належною увагою дослідників проблема міфології, міфологічної свідомості та її ролі у творенні етнокультурних моделей та потенціалу української етноспільноти*. Разом з тим, сучасні синергетичні проникнення у потаємні царини духовного життя людини, особливо завдяки задіянню міждисциплінарних підходів, все настирніш підводять нас до думки про те, що «всі ми з міфу й ніколи з ним не поривали».

Формування етносвідомості виявляється, передусім, у неусвідомленому процесі інтериоризації міфологічних, архаїчних за своєю природою артефактів культури, складної системи символів як знакових композицій, систем, набуття людиною сукупності етнічних ознак у вигляді мови, догматів віри й вірувань з відповідними стандартами поведінки. Вочевидь у формуванні етносоціального уявлення сцієнтизм поступається буденній свідомості, проте психологічні особливості цього процесу залишаються недослідженими. Маловивченими є механізми формування, накопичення й часової трансляції етнокультури як засобу акумуляції етносоціального уявлення, хоча воно є визначальним у формуванні етнічного способу життя, поведінки людини як представника етнопсихотипу. Нерозробленість психологічної природи традиційного позначається у багатьох сферах духовного життя і психічного здоров'я. Психологічна допомога вимагає подолання відчуженості людини від міфологічних архетипічних, етнокультурних елементів індивідуального психічного досвіду, який може бути використаний також у психотерапевтичній практиці як оптимізуючий засіб поглибленого проникнення у сутність хвороби у процесі діагностики і надання допомоги. Предметне вивчення цих питань дасть можливість краще зрозуміти прояви етнічної психології як окремої людини, так і різних соціальних груп і сприятиме задоволенню етнічних потреб, гармонізації суспільного життя.

* В українській мові існує паралельне написання слова „міф” як через „ф”, так і через „т” („міт”), тому ми залишаємо за собою право користуватися обома формами.

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

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

- психологічна природа об'єктивації міфологічних уявлень та втілення їх у системі етнокультурних моделей;

- визначення психологічної природи традиційності та змісту етносоціальних уявлень як комунікативних, консолідуючих утворень, їхні соціалізуючі та етнізуючі функції, особливості становлення і прояву звичаєвих стереотипів поведінки;

- виявлення особливості формування світоглядних стереотипів людини за зразками архаїчної та традиційно-побутової культури;

- з'ясування регулятивно-орієнтуючої ролі узвичаєних традиційних уявлень у процесі регулювання поведінки людини;

- розкриття особливостей психологічного впливу на поведінку людини традиційних чинників в умовах її сучасної культуротворчої і суспільної діяльності.

Розв'язання означених завдань уможливило нове формулювання та обґрунтування поняття традиційності як психологічного чинника, що обумовлює стереотипи поведінки,

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

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

- Етнокультурний простір і сама поведінка людини значною мірою визначаються факторами, що складають зміст феномену традиційності. Джерелом останньої постають міфологічні джерела етносвідомості, що упродовж філогенези диференціюються як культурний, психічний досвід з його можливими виразнішими чи приглушенішими етнокультурними виявами.

- Накопичуючись у соціоетнічній спільноті у вигляді традиціоналізованих уявлень, зазначені вияви засвоюються людиною як самоцінності, виявляючи при цьому високу опірність і стійкість до різноманітних інноваційних впливів і постаючи водночас основним психологічним механізмом етнізації людини.

- Визначальним фактом, що свідчить про стійкість етносоціальних уявлень, є їхня властивість виявляти себе у стереотипізованих психологічних проявах, що складають основу традиційних народних звичаїв, обрядово-святкових побудов, ставлень і відношень до найнезвичніших проявів довкілля. Унормовуючись через звичаєвість, традиційні уявлення утверджують підвалинні зразки етичних, естетичних, загалом житєвих зразків-ідеалів й фіксуються у поведінкових стереотипах, що корелюють з моральними настановами і життєвими цінностями.

- Традиційні чинники поведінки людини несуть у собі відбитки найдавніших архаїчних та міфологічних зразків уявлень

і тлумачень докільця. Як система неперервно успадкованих етносоціальних уявлень традиційні чинники найповнішою мірою зберігаються й виявляються у фольклорних зразках, календарних святах і родинно-побутових обрядах. Результати засвоєння останніх опредмечуються особистістю у сучасній культуротворчій діяльності, а також у різноманітних формах її звичаєвої поведінки.

- Об'єктивований у традиційній символіці міфологічний стрижень виявляє себе як універсальне віросповідне, оберегове, регулятивне вчення, і сприймається людиною у вигляді знакових систем у графічних, психолінгвістичних, колористичних, нумерологічних, музичних, хореографічних, складних святково-обрядових версіях тощо. Особливо промовисто це виявляється у народній орнаментиці, архітектурі, естетичних та етико-моральних належностях.

Разом з тим, цілу низку аспектів, положень, гіпотез викладених у роботі **слід розглядати передусім як постановку проблем**, на які очікує ґрунтовне дослідження.

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

За матеріалами викладеного у книзі дослідження у кількох столичних вузах, зокрема Національному педагогічному університеті ім.М.Драгоманова складено і читаються навчальні курси з таких дисциплін: «Етнопсихологія», «Етнопедагогіка», «Соціалізація людини», «Основи етнізації», «Етнопедагогіка», спецкурс «Основи етносоціальних уявлень», а також частково у розробленні авторського навчального курсу для закладів вищої освіти за назвою «Психотехнології у політиці».

Автор вдячний всім, хто сприяв появі цієї книги, зокрема керівникові Українського культурологічного центру м. Донецька Володимирові Стефановичу Білецькому та видавничій групі за ініціативу видання, творчу участь та цікаві ідеї у процесі підготовки видання. Окрема подяка Анатолію Івановичу Калашнику за слушні поради та велику практичну допомогу.

1. ВІД МІФУ ДО ЗАСАД ПРИРОДОВІДПОВІДНОСТІ

Міф, міфологічна свідомість, які так активно обігруються у всіх жанрах словесної творчості як щось наївне, ефемерне, давноминуле, залишається таки фактом нашого психічного життя, владно заявляючи про себе, особливо в екстремальних станах людини – втрата належного контролю розсудку компенсується ресурсним потенціалом інтуїції, безоглядної віри в незбагненне, незглибне. Архетипічне мов великий дрімаючий лев не відгукується на буденну метушню, допоки не відчує загрози руйнації. По тому воно здатне вибухати вулканно задля збереження кореневих джерел, з яких постала людина. К.Г.Юнг застерігає, що архетипом можна знехтувати, але приготуйтеся розрахуватися за це принаймні неврозом. Саме ця вселенська єдність у системі «людина-космос», закони взаємозв'язків, трансцендентність людського буття й належить до поняття природовідповідності як найвищого прояву вселенського ладу. Міф та його похідні сенсоформи у системі світовідчуття і світорозуміння людини становлять у певному розумінні базову матрицю творення загальної картини світу у етнопсихічній реальності.

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, яка 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, сприйняття, віддзеркалення. Поняття «картина світу» близьке до «образу світу», що означає форми відображення реальності у свідомості людини. Істотно відзначити, що на чуттєвому рівні пізнання образами є відчуття, сприйняття і уявлення, а на рівні мислення – судження, концепції теорії. Формою втілення образу життя виступають практичні дії,

мова, різні знакові моделі. Такі теоретичні уявлення про картину світу проте залишаються нежиттєвими, принаймні, з двох причин: у ній не враховані чинники психогенетичної та історичної пам'яті людини та її етнопсихологічної належності як уособлювача конкретної моделі народної культури. Розкриття сутності картини світу у такому контексті знов таки підводить до необхідності розкриття сутності природи міфу.

Незважаючи на численну кількість літератури з природи міфу та міфології, остаточної дефініції цього поняття так і не сформульовано. Відомий авторитет з цього питання О.Ф.Лосєв, автор багатьох фундаментальних досліджень міфології, вдається до своєрідної метафори, називаючи міф живою істотою. Загальноприйняте визначення цього поняття у перекладі з грецької означає переказ, оповідь про діяння богів і героїв, за якими стояли фантастичні уявлення про творення світу, як правило, антропологізовані герої та сюжети з ними, часто космологічних масштабів.

Ближче до розуміння порушеного питання стоїть «міфологія» як термін, що розкриває форму суспільної свідомості, спосіб розуміння історико-культурної реальності, спрямованого на подолання фундаментальних антиномій людського існування, гармонізацію взаємин людини з природним довкіллям та суспільством. Міфологічному мисленню властиве оперування реальністю, що не вкладається у рамки звичного стану свідомості, відсутність часових та просторових бар'єрів, Міфологічні події відділені від реального часу значною, незвіданою відстанню і втілюють не лише минуле, а й особливу форму Першотворення, першопредметів і першодій, що передують емпіричному часові. Все, що відбувається у міфічному часі, набуває значення парадигми і прецеденту, тобто зразка для відтворення. Моделювання виявляє себе специфічною функцією міфу. На відміну від наукового узагальнення, що вибудовується на основі логічної ієрархії від конкретного до абстрактного, від причин до наслідків, міфологічне оперує конкретним і персональним як знаком, символом, ієрархія міфологічних істот набуває семантико-ціннісного значення. Те, що в науковому аналізі виступає як схожість чи подібний вид стосунків, у

міфології виступає як тотожність, а логічний поділ за ознаками відповідає поділу на частини.

Зміст міфів не лише у первісній свідомості, а нерідко і в наш час, уявляється реальним, і навіть вищою мірою реальним, втілюючи «надійний» досвід осмислення дійсності багатьма поколіннями і служачи їм предметом віри, а не критики (тут і далі виділення моє – **В.К.**). Сьогоднішні мешканці далекого Полісся, (і не лише!) так же само незмінно вірять у реальність русалок, обставляючи і опредмечуючи належним чином у визначений час їхні стосунки (детальніше див. ФЭС, 369).

Міфологічне світовідчуття і світорозуміння об'єктивується не лише у вербалізованих формах, а передусім у символізованих узвичаєних діях – складних святково-обрядових комплексах, опредмечених символах, жестах тощо, які належать до ядра етнокультурної моделі.

Цікаво відзначити окремі непояснювані паралелі, збіги а то й тотожності між міфологічними концептами та сучасними етнокультурними артефактами, навіть науковими положеннями щодо космогонії та ін.

Можна навести такий приклад. У с. Горошова на Тернопільщині у весільному обряді досі неодмінно використовується символ у вигляді випічки з тіста під назвою «пупиця». Це село незвичайне – самою природою воно заховане в кінець 16-ти кілометрового півострова з вузьким перешийком, який утворює широке русло Дністра. Така географічна, а тому відносна фізична ізолюваність законсервувала і донесла донині унікальні зразки міфологічних композицій та символів, зокрема неповторне свято Маланки.

Археологічні дослідження засвідчують існування тут поселення ясторфської культури віком понад 2 тис. років, де розкопано святилище антропоморфної форми (схему святилища дивись на стор. 149) з цілою низкою об'єктів культового призначення, у т. ч. кам'яну вимостку (ритуальний вівтар), спеціальну нішу, де, за припущенням археологів, стояло скульптурне зображення божества (ідола), багато інших речей культового призначення, зокрема сапролітовий браслет другої половини II століття до н. е., кістяна пластинка з солярними знаками, вогнищеві глиняні підставки також культового

призначення, уламок бронзової пластини невідомої прикраси, шматок графітованої посудини. Ці відомості, на думку археологів, свідчать про існування на цьому місці культового центру, де проводилися обрядодії кількома родовими общинами (Козак, 1990). Цікаво, що це святилище за ідеологією дуже подібне до «велетки» (метафора Б.Рибакова), розкопаної під м.Шумське (Тернопільщина), про яке йтиметься далі. Навіть рештки святилищного начиння свідчать про існування вже тоді сформованої віросповідної системи, певною мірою відображеної у символіці предметів культури, а також про дію універсального психологічного механізму спадкоємності як транслятора міфологічних концептів, що ефективно виявляють свою дію в ізольованому середовищі.

За свідченнями найавторитетніших експертів (зокрема В.К.Борисенко, професора кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, яка захистила дисертацію доктора історичних наук на матеріалах весільної обрядовості України), весільна пупиця не побутує в жодному населеному пункті України. Про неї можуть нагадувати хіба що окремі реліктові ознаки весільного колача, що на початку ХХ ст. випікався у Любомльському районі Волинської губернії. Пупиця-символ належить до найповажніших весільних знаків-образів поруч з колачами, гільцем, короваєм, барвінковим вінком нареченої. Саме його виготовлення як сакрального предмету набуває особливої святості. Його випікають у господі нареченої та нареченого і з особливим пієтетом, у обставленій обрядодіями атмосфері несуть до молодого й відповідно до молодій. Разом з гільцем і колачами пупиця складає особливо урочу композицію – своєрідний іконостас, святий образ Творення, адже зародження родини належить до мегаподії у традиційній українській морально-етичній належності. Пупиця має вигляд великої (близько 70 см) членистоногої істоти з головою людини, яка тримає на руках маленьке «пупеня-дитинча» а друга – без такого (див. ДОДАТОК I, іл. 1, 2).

Особливої ваги символу надає етимологія слова «пупиця», у якому кореневим є лексема «пуп». За етимологічним словником вислідковується цілий семантичний куш на означення «народжуватися», «вилущуватися», «вилуплюватися»,

«розбухати»: пуп як знак початку самостійного існування у новій психо-біологічній іпостасі; пуп'янок – передування квітці, зав'язі; брунька, бутон і подібне. Ознайомлення біологів з цим реліктовим символом наводить їх на безсумнівний аналог з трилобітом (ДОДАТОК I, іл. 3) – викопною істотою, яка зникла як вид у процесі переходу життя з води на сушу. Разом з тим він добре вивчений завдяки покриттю його тулуба вапняковим нальотом, «закам'янінню». Всього їх відомо близько 10 тис. видів, розмір їх сягає, і це дуже істотно, від 1-го до 70 см. Іншими словами, найрозвиненіший його екземпляр досягає того ж розміру, що й пупиця. Нами було експериментально опитано групу різновікових респондентів з проханням віднайти 5 ознак схожості у «пупиці» й «трилобіта». 71% відсоток виявив п'ять ознак схожості, 82% - чотири, 87% - три ознаки схожості. Так виглядає документований факт і його тлумачення. І він непоодиноким.

Такі й подібні артефакти традиційно-побутової культури наводять на думку про існування певної «буферної зони» між людиною та природним довкіллям у вигляді складної системи символів, що об'єктивують зміст міфологічних пластів історичної пам'яті, свідомості, забезпечують і стимулюють людину до організації свого життя, аксіологічної системи як складової Природи. Таким чином, від міфу слід перейти до з'ясування ще одного феномену, який можна назвати «природовідповідність» – організація життєдіяльності на засадах повної гармонії з природою, за зразками природи.

Явище природовідповідності належить до малодослідженої психологічної теми імплікації світоглядних, етносоціальних уявлень, динаміки формування та змісту емоційного й раціонального досвіду, що нині обумовило активне утвердження у психології досі, здається, неприйняттого поєднання у вигляді словосполучення „емоційний інтелект”. Він ґрунтується на здатності відчувати метод, шлях досягнення істинного, прийняття оптимальних ситуативних рішень, вибору життєвих стратегій і виявляє себе в особистості характеризуючим поняттям «мудрість». Воно разом зі «сумлінням», «совістю» і семантично спорідненими термінами досі залишається поза науковим обігом, хоча у психології мало б належати до активно вживаних за своїм

змістовим навантаженням. «Мудрість» містить у своїй компоненті крім належного розумові означення ще й наявність значного життєвого досвіду, глибоких (не обов'язково наукових) знань, насамперед високорозвиненого світовідчуття, чутливого ставлення до природного довкілля, суспільності, наділеність інтуїтивною здатністю глибокої проникливості в сутність речей і явищ, делікатністю, охайністю у міжособистісних стосунках (СУМ, Т. IV. – С. 819). У традиційному тлумаченні ці останні риси пов'язуються з провідною ознакою шляхетної людини, інтелігента. Етимологічний словник підтверджує та доповнює такий ряд означеннями «розумний», «досвідчений», «вправний», «майстерний», «мудромислячий», «метикуватий», «винахідливий», «допитливий», «проникливий» (ЕСУМ, Т. 3, с. 529.)

Такий вектор психологічних характеристик веде до найвищого ступеню гармонізації людини й Природи, вчування в неї як у саму себе, забезпечує людині належне усвідомлення органічної єдності з Природою, яка, за влучним висловом А.Ейнштейна, є складовою семантичного гнізда „Бог, Природа, Гармонія, Порядок”.

Поняття природовідповідності належить до тих психологічних феноменів, які своєю імперативністю та всеохопністю цілком затіняють власну демонстративність і тому часто залишаються непоміченими, хоч владно диктують свої умови не лише поведінки людини, а й загалом її способу буття та життя. У цьому сутність поняття “природовідповідність” чимось споріднена з традиційністю як формою, способом буття, що забезпечує неперервність якісного відбору й часово-просторової трансляції життєвого досвіду, підтримує та розвиває життєдіяльність людини. За метафоричним визначенням японської народної мудрості традиційність забезпечує народів дихання, або й сама є диханням, виявляючи зміст колективного досвіду забезпечення життєвих потреб, що засвоюється від попереднього покоління й передається прийдешньому, а життя неможливо зберегти, зупинивши дихання.

Ідея природовідповідності є провідним життєвим настановленням, мотиватором Гармонії, опредмеченою ментальною спонукою, сукупністю уявлень, образом, що ґрунтуються на прагненні людини досягати найвищого ладу з

довкіллям, Природою, вибудовуючи своє світорозуміння на системі світовідчуття, формуючи модель своєї поведінки на органічній єдності з Природою. Така директивна засада організації людиною своєї життєвої діяльності забезпечує їй найвищий ступінь власної самореалізації, а тому щасливого життя.

Власне, це явище віддавна посідало у науці помітне місце й складало основний зміст інтересів натурфілософії (від лат. *natura* - природа) - філософії природи, покликаної забезпечувати умоглядне тлумачення природи як органічної цілності, що впродовж історії займало певні ніші також у природознавчій науці. Саме натурфілософія фактично стала першою історичною формою філософії, а її представники, натурфілософи («фісіологи») висунули низку гіпотез, що відіграли провідну роль в історії науки, її становленні, наприклад, атомістична гіпотеза. У подальшому натурфілософія звично називалася «фізика», тобто вчення про природу. Лише коли у Середньовіччі філософія зближується з теологією натурфілософія зникає з філософських обріїв. В епоху Відродження натурфілософія розвивалася на основі пантеїзму та гілозоїзму*, тріумфально переживаючи черговий виток піднесення в ідеях Дж. Бруно, Дж. Кампанелли, М. Кузанського, М. Коперніка та інших.

Тут слід зауважити й замислитися над такою деталлю: якого б розвитку набула гуманітарна наука загалом, перебуваючи під опікою «цариці наук» філософії, коли б та не зблизилася з теологією, тобто утрималася на справді наукових засадах, не поривала у своєму пізнавальному процесі з засадами і методами панівними у природничих науках? Можливо тоді б і теологія мала інші формати, а новітні релігії не відривалися від, сказати б, симбіозу розуму і віри, тобто формування віросповідних уявлень на принципово іншому філософсько-психологічному ґрунті, суголосоному з пантеїзмом.

Чимало тогочасних світотворчих та світоглядних положень, відсунутих на узбіччя пізнавального процесу, сьогодні

* Гілозоїзм (від грецьк. матерія і життя) – термін, уведений Кедвортом 1678 року для позначення натурфілософських концепцій (переважно ранніх грецьких філософів), що заперечували існування межі між “живим” і “неживим” і припускали сутність життя іманентними властивостями праматерії.

переосмислюються і набувають нового звучання. Так, очевидний платонівський гілозоїзм у „Тімеї” (космос як живий організм), його ж твердження про додекаедрову модель Землі, яке є суголосним з найновішими уявленнями про будову Всесвіту; сюди слід віднести низку інших положень (певною мірою підхоплених і Гегелем), наприклад, „все сповнене богами” з покликаннями на одухотвореність магніту й бурштину. Суто гілозоїзм, як правило, вимагає послідовного монізму й виключає необхідність деміурга, що значно зближує його з пантеїзмом, а послідовний логічний розвиток світобудовчих передумов гілозоїзму призводить до послідовного паралелізму мікрокосмосу та макрокосмосу, що є чи не провідною методологічною засадою сучасного осягнення світу (ФЭС, с. 392). „Парадоксально, але факт, – стверджують сучасні дослідники проблеми, – що творці фізики мікросвіту, вивчаючи за допомогою найпотужніших прискорювачів ті процеси, що відбуваються нині у надрах елементарної частинки, тобто процеси, що відбуваються у фізичній системі, коли її розміри вкрай малі, а компактність надзвичайно велика, наблизилися до розуміння того, що відбувалося з речовиною на початку „творення Всесвіту”, тобто Першопочатку (Лук’янець В.С., 2004, с. 33). Саме таким шляхом (причому не астрономами, а творцями фізики елементарних частинок) були створені новітні фундаментальні „єдині теорії”, нові типи концептуалістик, які дали можливість вченим зрозуміти специфіку фізичних процесів, що породили 15 мільярдів років тому наш Всесвіт, стверджують автори. Слідом за принципом тотожності мікро- і макрокосмосу; був висунутий принцип цілісного розгляду природи та низка глибоких діалектичних положень (наприклад вчення про боротьбу протилежних первенів як джерела зміни та ін.). Варто ще раз замислитися над тим, що *натурфілософія на попередньому етапі ще мала назву фізики, тобто вчення про природу і була близькою до гілозоїзму.*

Зрозуміло, що богослов’я, як сукупність релігійних доктрин про сутність і діяльність Бога, побудована на підставі текстів, що приймаються як божественне одкровення. У межах теології філософське мислення підпорядковане гетерономним підставам, а розумові відводиться герменевтична, тлумачна роль, він лише

приймає, роз'яснює „слово Боже”. Такими теологічними постулатами слід пояснювати витіснення синтетичної універсальної науки натурфілософії.

У 17-18 ст., в епоху бурхливого прогресу механістичного природознавства, коли взяли гору аналітичні методи і метафізичний підхід у тлумаченні Природи, натурфілософія, а з нею й домінанта ідеї природовідповідності відступає на другий план. Водночас у німецькій класичній філософії вона знову висувається однією з основних філософських дисциплін, особливо у Шеллінга, який намагався на основі об'єктивного ідеалізму узагальнити досягнення природознавства: він висунув діалектичну ідею про полярність як принцип диференціації первісної єдності Природи і про те, що вищі форми є ніби виведенням у ступінь більш нижчих.

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

Серед різних новітніх політичних теорій привертає увагу низка положень, де наголошується на необхідності дотримання природного стану речей, прагнути до природовідповідності, розглядаючи національну боротьбу як першопричину й підґрунтя всього сущого, закладеного у самій природі національної свідомості, самого життя, розглядаючи її наймогутнішим фактором розвитку. На шляху до забезпечення єдності нації, кожен народ повинен послуговуватися своєю релігією. „Історично кожна національна спільнота повинна мати свою релігію. Лише за такої умови можлива гармонія... Винятки лише підтверджують правило. Такі винятки створюють ненормальний стан, котрий стає справжньою причиною конфліктів всередині єдиної національної спільноти. Єдиний шлях ліквідації цих

конфліктів – поновити порушене природне правило, котре проголошує: кожна нація повинна мати свою релігію. Лише у такому випадку суспільний фактор буде відповідати релігійному й гармонія буде поновлена” (Каддафі М., 2002, с. 88-89).

Варто поглянути крізь призму цих положень на ситуацію в нинішній Україні, щоб пересвідчитися в глибокій їхній справедливості. Проте з іншого боку така теза за звичними уявленнями про релігію видається якщо не утопічною, то, принаймні, нереальною для здійснення, а тому не вартою серйозного розгляду. Однак природа віри, віросповідності, релігії суперечить подібному скепсисові, а джерела її сутності заслуговують на окрему увагу.

Так, предметом віросповідності в сучасних українських умовах, враховуючи надстрокатість релігійних течій, конфесій, сект, є аж надто розмите уможлядне утворення – синтез догматів новітніх релігій, вщеплений в ґрунт природовідповідної рідної віри. Такий «ґрунт», об’єктивований у складній системі традиційно-побутової культури, є життєвим настановленням, мірилом етичної та естетичної належності, праведного образу та способу життя. Він живе у людині у традиційних поведінкових моделях, життєвих настановленнях, етичних та естетичних ідеалах. Це, зокрема, відзначається у працях українських етнопсихологів діаспори. Аналізуючи погляди М.Костомарова та І.Левицького на пантеїзм, ілюструючи уривками з останнього, В.Янів, провідний український етнопсихолог діаспори, наголошує на такій особливості природовідповідного віровчення: «Пантеїстична релігія дає широке поле для народної поезії; вона сповняє весь світ, небо і землю богами, дає життя в фантазії чоловіка мертвій натурі, дає мисль, язик і голос зорям, сонцеві, місяцеві, лісам, квіткам, птицям і звірам, тоді як монотеїзм однімає од всього життя, а дає її тільки Богові та людській душі. Перед єврейським Єговою все мусить дрижати, вмірати од одного його лиця; перед ним усе смерть, а в Ньому лише життя, тоді як пантеїстична релігія була причиною, що народня українська поезія розкішно розвивалася. За поміччю розкішної природи і багатой народної фантазії... пантеїстичний мотив для українського народу сприймати всю природу живою, розумною, говорючою й думаючою. Од того любов до природи в піснях,

надихана її живим духом...» (Янів В., 1993, с. 19). Ця теза щодо зіставлення двох концептів релігійної віри – пантеїзму та юдаїзму – варта широкого та поглибленого аналізу, оскільки у ній йдеться про полярно протилежне розуміння та сприйняття сутності Бога, самої Природи. У першому випадку все дихає любов'ю та життям, у другому смертельний страх перед Богом. Відповідно, перша ідеологема мотивує обожнення Природи та самоуподібнення їй людини, друга – минає увагою Природу й цілковито віддається верховному Творцеві. Наголошуємо на уникненні оцінкових суджень про кращу, досконалішу, релігію, чи навпаки – йдеться про різні системи світовідчуття та світосприйняття, особливості їх співіснування.

Цікавими є міркування щодо порівняння догмату віри християнської та юдейської релігій відомого філософа Е.Ільєнкова. Цей вчений став відомий за свої унікальні успіхи у філософії культури, сприянню розвиткові людей з серйозними фізичними обмеженнями (незрячі, сліпоглухі та інші). У листі до Інституту марксизму-ленінізму (приблизно кінець 50-х років) філософ тлумачить низку положень з «Сутності християнства» Фейєрбаха та «Тези про Фейєрбаха» Карла Маркса. В розвиток і підтвердження викладених вище думок, варто зацитувати таке: «Іудейський погляд на природу Фейєрбах тлумачить досить широко, - як погляд, за яким природа є лише засобом суб'єктивних цілей та їхній продукт, пов'язуючи цей погляд з «егоїзмом» релігійної свідомості взагалі та відкриваючи в ньому таємницю християнства («Іудейство є світським християнством, а християнство – духовним юдейством»)), «...автори Біблії розглядають природу як об'єкт, що не має жодного самостійного значення, як щось огидне й нікчемне, а весь сенс її бачать у тому, що вона є **засобом практично-людських цілей, об'єктом докладання волі**» (Ільєнков Э., 1991, с. 448). Зрозуміло, що поєднання двох постулатів-антиподів в одній людині, в її свідомості, психоемоційній реальності, в цілому народів є неможливим. Дослідники проблеми намагаються якось пояснити такий химерний синтез, виводячи нове поняття «народне християнство» (М.Брайчевський) як поєднання народної віри з догматами християнськими, хоча й воно мало що пояснює.

У дослідженнях сучасних українських філософів стверджується, що «...наша традиційна предківська віра не була тупиковим шляхом у розвитку світогляду й духовної культури народу. Християнство перервало своєрідний процес становлення української культури... тривалий час ще зберігались зародки космогонічних і космологічних уявлень... в поглядах на людину, душу характерним був дуалізм. Навіть весь понятійний апарат був використаний і перенесений до християнства зі старої віри» (Федів Ю.О., 2001, с. 7-15). До цього можна додати твердження про те, що основа основ постання людини й виплекання її до сьогоденного рівня – система світовідчуття за своєю психофізичною природою залишилася незмінною. Адекватність відображення та сприйняття є запорукою психічної адекватності людини загалом, її психічного здоров'я. Існують унікальні розвідки з цієї проблеми, наприклад, маловідомі праці К. Сосенка (Сосенко К., с. 1994), фундаментальні дослідження російського академіка Б.Рибаківа (Рыбаков Б.А., с. 1988).

Впору поставити питання про можливі варіанти розв'язання складного вузла дисгармонії, у якому опинилася людина. Перебуваючи серед конституйованих на рівні державної релігії християнських догматів і природної потреби почувати й усвідомлювати себе органічною частиною Природи, як запоруки зрозумілої життєвої перспективи, людина продовжує почувати себе у певному значенні в двовір'ї, своєрідному стані свідомісного спантеличення. Чим, якщо не появом віри можна пояснити символи “кличання”, “татар-зілля” на Трійцю, складну космологічну символіку писанок, орнаментів, берегової системи?

Те спантеличення напустилося на наших пращурів далекої Володимирової доби, коли людину поставлено було в обставини шельмувати священне й славити незбагненне, тобто зрадити Богові. Можливо там слід шукати першопрояви, зародження коріння багатьох свідомісних негараздів, почуття меншовартості як ментальної провини за щось надвелике? Такі історико-психологічні ретроспекції наближують уявлення про особливості становлення психотипового як виразника певної етноспільноти.

2. ПРАІСТОРИЧНІ ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ ЕТНОПСИХОТИПУ

Серед “білих плям” етнічної психології одне з помітних місць посідає психологічна природа формування психотипу на українському терені, особливості його структури, наповнення психогенетичної програми етносу. За цим, природно, постає питання психологічних механізмів сепарації та накопичення етнодосвіду, тобто самотньої картини традиційності як способу буття людини, системи звичаєвості, у якій повною мірою об’єктивується традиційність. Викладене вище корелює з традиційною культурою, визначення навіть психологічного поля якої становить значні труднощі. Нарешті, вінцем такої піраміди є чи не найзагадковіше й утаємничене – етнічна свідомість та самосвідомість, що формується й наснажується історичною пам’яттю. Розглянемо лише окремі з названих напрямків.

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

Формулюючи їх, маємо остерігатися механічного добору ознак і зосереджуватися на їхніх взаємозв’язках, що творять систему детермінації етнопсихотипу. Важливим видається саме можливість виявити реальну взаємодію виділених чинників, їх взаємозв’язок і “взаємодоповнюваність” у процесі формування психіки у представників етносу. Існують авторитетні дослідження, у яких тонко і проникливо порушуються та висвітлюються несподівані ракурси української психогенези, проте у них ці чинники як сенсотворчі поняття не є формалізованими, визначеними, а особливості генези постають у процесі порівняльного аналізу психології двох духовних

материків – Сходу й Заходу (Орієнт і Окцидент), розгляду сутності та постання соціальних інстинктів українців, їхнього виховного ідеалу тощо (Янів В., 1969), (Янів В., 1954), (Янів В., 1993). Автор зазначених праць Володимир Янів вирізняється серед інших саме тим, що виступає синтезатором і методологом у дослідженні проблеми українського психотипу та його генези. Аналізуючи свої концептуальні підходи, він наголошує на тому, що “...засадниче концентрується не на синтетичні праці, а на аналітичне збирання матеріалу, який уможливив би перевірення дотеперішніх синтез, які за браком відповідного матеріалу є радше робочими гіпотезами... *дотеперішнім працям бракує емпірично-наукового підтвердження* (підкреслення – В.Я.) і верифікації”, (Янів В., 1993, с. 84). Янів, український аналітик, вдається до низки продуктивних прийомів виявлення прихованого сутнісного, у т.ч. беручи об’єктом дослідження творчість митців-символів, у працях яких якнайповніше уособлюється психічна природа психотипу українця. Робить це він у спосіб “детальний, збираючи всі місця, які могли б свідчити “за” чи “проти” у віднесенні до тої чи іншої властивості вдачі... І це є бодай релятивне – “новум” у застосованій методи” (Янів В., 1993, с. 85). Надаючи особливого значення методології дослідження, вчений прагне увести певний “порядкуючий принцип” у добутий матеріал.

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

студіях переходиться до визначення “прямування”, якого автор постійно дотримується для підкреслення психічного вияву, а не його біологічного зумовлення (Янів В., 1993, с. 85).

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

Подібне розуміння стрижневого поняття у предметі етнопсихологічного дослідження виявило й розкрило чимало досі невідомих сутнісних особливостей історичної пам’яті як транслятора етнопсихічної програми, її формування та моделюючий вплив на свідомість, передусім на її національно означений спектр. Поняття “історична пам’ять” є щедрим на увагу, але ніяк не на наукове тлумачення. Разом з тим, воно виявляє свою полісемантичність, складну символіко-міфологічну природу, вимагає міждисциплінарних підходів у висвітленні всієї психологічної повноти цього явища як основного джерела етносвідомості. Особливий інтерес складає багатомірність процесу взаємодії онто- й філогенетичних сутностей. Звична схема суб’єктно-об’єктних зв’язків видається тут спрощеною. Інформаційний масив історичної пам’яті усвідомлюється не інакше як органічна частина власне суб’єкта, тобто його опанування складає саму сутність сомоусвідомлення. Процес взаємовпливу двох сутностей, одна з яких є інтегральним історичним досвідом, означає своєрідний часовий простір-мозаїку, рельєфно структурований за схемою життєвого циклу (“жива пам’ять”). Взаємодіючи як самостійні самодостатні світи, вони творять бінарну систему діалогової дії, різні фази якої можуть виявляти кожен з сутностей як об’єктом, так і суб’єктом. Отже, йдеться про підстави розглядати таку діалогову взаємодію як суб’єктно-суб’єктний тип часових зв’язків, тобто сприйняття історичного досвіду, з міфологічним включно, має сприйматися як відтворююче джерело з ознаками суб’єктності.

Характерним для природи історичної пам’яті є тенденція опредмечення, одухотворення тих чи інших її складників і

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

Розуміння сюжету рядків наведеної пісні, з опорою на останні наукові розвідки (Петрук, 2001, 2006), набирає іншої глибини і ваги. Мертвовод, - стверджує автор ґрунтового дослідження В.Петрук, - є справжній Екзампей на місцевості Екзампай – священному центрі Великої Скіфії (Скитії, Сколотії), де за наказом володаря країни Аріанта було виготовлено і встановлено постійну сакральну пам'ятку народу – Священний казан. За твердженням автора місце встановлення казана є точним географічним центром тодішньої держави (за Геродотом її територія вписувалася у великий квадрат, у межі якого потрапляє переважна більшість земель питомого проживання українців). Доречно згадати, що неподалік у райцентрі Добровеличківка вже в наш час встановлено пам'ятний знак на позначення географічного центру України. За однією з мовознавчих реконструкцій семантика слова «казан» може означати культовий предмет, довкола вогнища якого, у нашому випадку в центрі держави, збираються на молитовні зібрання для підправлення обрядів, тобто звернення до Бога-Творця, до «аз-ів» світотворення, «к азам». Морфема «аз», як відомо, несе багате змістовне навантаження на означення початку взагалі, початку думки, втіленої у слові, основоположні знання (ази знань). Вона є кореневою у дієслові «казати», тобто об'єктивувати думку

(здійснювати священну дію), у лексемі «ка-зання» у значенні проповіді, пророцтва (на Галичині відомим є афоризм «отець два рази ка-зання не каже»). Зрештою, як синонім до «міфу» слово «казка» орієнтує нас до міфологічної доби, до розуміння і тлумачення подій і явищ Першопочатку, творення світу. У такому випадку р. Мертвовод з числа сотень подібних за фізичним та географічним значенням річок набуває прикмет, змісту метасимволу, освяченості, збірного образу рідної землі. Ця річка стає в один ряд з іншими символами – вираженням мрії козака-невільника в образі Батьківщини виступають «яснії зорі, тихії води». Подібні психологічні реконструкції розшифровують коди історичної пам'яті. Творячи системні знання минулого у нерозривній вісі з майбутнім, істотно корегуючи уявлення про українську етногенезу, долаючи штучні бар'єри відчуженості нас від наших пращурів не лише скіфської доби.

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

В умовах сучасної України дається взнаки глибоко потворне тлумачення традиції та її похідних як, буцім, джерела архаїзму, консервативних проявів. Прямим запереченням тому є досвід Японії, Великобританії як традиціоналізованих суспільних систем, тому цей чинник формування психотипу має розглядатися як визначальний у розкритті сутності явища.

Порушуючи проблему психологічної природи історичної пам'яті у контексті національної свідомості, тим самим

засвідчуємо її складність й безсумнівну вагомість для розуміння сучасних суспільних і державотворчих проблем.

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

Представник якого суспільного прошарку мав би бути взятий за основу означення етнопсихотипу? За логічною схемою й уявленнями численних фахівців за основу слід брати елітарну верству, шляхту, суспільно-національних провідників як акумульовану модель середовища, що породило їх. Проте й у цьому випадку щораз наражаємося на сентенції настільки суперечливі, що починаєш дивуватися, чому досі не розпорошило безслідно те, що зветься українським народом (етносом). Особливо, поки такі суперечності виголошуються першим

ідеологом української державності Миколою Міхновським: “В історії української нації інтелігенція її раз у раз грала ганебну і сороміцьку роль. Зраджувала, ворохобила, інтригувала, але ніколи не служила своєму народові...часи вишиваних сорочок, свити та горілки минули і ніколи вже не вернуться. Третя українська інтелігенція стає до боротьби за свій народ, до боротьби кривавої, безпощадної. Ми востаннє виходимо на історичну арену і або поборемо, або вмеремо” (Міхновський, 1998, с. 23) Наведена строкатість суджень не є випадковою, бо досить тотожно відбиває стан речей. Він відображений у працях більшості дослідників, щоправда з помітним прагненням багатьох зосереджуватися на продуктивних чинниках, уникаючи аналізу небажаних виявів (В.Янів, О.Кульчицький, М.Шлемкевич, Б.Онацький, І.Мірчук, І.Лисяк-Рудницький, М.Драгоманов, І.Франко, М.Міхновський, Ю.Липа, В.Липинський, Д.Донцов, Є.Маланюк та ін.). Відзначимо, що чотирьом останнім не можна закидати уникання розгляду негативного комплексу українського психотипу.

З погляду методологічного вирізняються потреби з’ясування певної однорідності у способі думання, відчуття, життєвоціннісного прагнення, осібно реагування одиниць, що складають народ чи певну понаднаціональну спільноту зі спільними прикметами. Осібно виділяємо загальний доробок Д.Донцова як оригінального аналітика з прагматичною побудовою моделі суспільного одужання й навернення окремої людини до взірців нової касти, що виросте лише “у великих тінях нашої героїчної доби, її чеснотах, її культурі, її мріях і планах, її місії в дусі нашого історичного традиціоналізму” (Донцов Д., 1991, с. 98). Саме цей автор вперше виразно сформулював чи не стрижневе джерело відновлення питомого українського психотипу через навернення його до первозданної психічної природи, створення сукупних умов для утвердження норм суспільної спадкоємності, традиційності, тобто утвердження етнопсихотипу на засадах детермінізму.

Вагомий відтворювальний потенціал подібних підходів стає очевиднішим, коли починаєш прояснювати проблему у межах сучасного методологічного забезпечення. Тому погамуймо спокусу якнайскорішого одержання психологічного портрету усередненого українця, на що кульгає абсолютна більшість

досліджень, зосередьмося на передумовах, психолого-соціальних механізмах, закономірностях цього явища, що має стати запорукою у наближенні до об'єктивної оцінки, щоб розуміння передувало судженню. Наведемо тут лише кілька положень, необхідних для поглибленого розуміння питання і критичного аналізу сильних і слабких сторін сумарного доробку у розв'язанні поставленої проблеми.

По-перше, слід виходити з того, що кожен сучасний представник етносу є вінцем поєднання двох інтегральних характеристик: як продукту, сформованого у процесі філогенези у вигляді генотипу та соціалізації, точніше етнізації, тобто засвоєння соціального досвіду реального соціуму в усіх його визначальних чинниках (поведінкових стереотипах, життєвих ідеалах та орієнтаціях тощо). Ким же є цей "вінець" з погляду психологічної структури? Передусім це ментальне індивідуалізоване ядро. Через відому неоднозначність тлумачення поняття "ментальність" слід уточнити, що під нею розуміється самотутня засаднича архітектура, система вибудови індивідуального сприйняття картини світу, суб'єктивної реальності у свідомості людини певної етнічної спільноти. Це психологічна модель-матриця контактної зони "людина-довкілля", що становить складну згармонізовану мережу архітипів-символів, крізь яку виявляє себе представник певної національності у процесі психічної діяльності. За К.Юнгом, окремі психологічні типи уособлюють спосіб організації життєвого досвіду у структурі суб'єктивної реальності в узгодженості зі сталими природними закономірностями, що й дає можливість співвідносити їх з однією з ментальних спільнот. Зрозуміло, що такі глибинні конструюючі заданості можуть відомою мірою варіюватися у межах означеного антропологічного типу, проте їхня стрижнева характеристика залишається стійкою.

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

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

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

Перед поглибленим викладом сутності традиційності необхідно означити надважливу обставину з якої, власне, належить розпочинати будь-які судження про психотип. Йдеться про належність етносу до типу культури. Культурологічний та психологічний аспекти такої належності оригінально розкриті, зокрема, у працях В.Щербаківського. Говорячи про українсько-російські відмінності він, ґрунтуючись на багатому археологічному матеріалі, проводить чітку ізоглосу розселення українського етнічного субстрату як зразка культури осілого способу життя; ця ізоглоса показує межі поширення української мови, перетинаючи Курщину, Вороніжчину тощо, за якою розпочинаються обрії культури кочівників. Тут же розкриваються історичні передумови становлення філософсько-психологічної структури теїстичних походжень кочівника, продиктованих способом його життя. Це – повна незалежність від природних умов, що утвердила його у вірі поклатися лише на Бога як волю-бажання. Атрибутизація Бога недоречна в умовах постійних переїздів. До державного устрою вони вводять поняття абсолютизму і централізму, де Бог – найвища всесвітня воля, цар – найвища державна, а воля окремої людини є ніщо; людина є рабом царя і жодної власної гідності вона не має. Власні погляди нав’язуються кочівником упокореному народові аж до повного приборкання спротиву. Супутні ідеї всіх кочівників – монотеїзм, абсолютизм, своєрідний первісний комунізм і повне знецінення особистості.

Інший, осілий тип культури, містить полярно протилежні риси психотипу її творців, починаючи з того, що Природа є

синонімом Бога, Гармонії та Порядку, а людина розглядається її невід'ємною частиною. Довкілля як самодостатня цінність є об'єктом обожнювання й занотування з відповідним залюбуванням ним, прагненням до філософського проникнення у сутність оточуючих явищ з Космосом включно, а звідси – система життєвих цінностей, що починається від самої людини, її честі, свободи, неприйняття експансіонізму, агресивності, насильства й утвердження самодостатнього індивідуалізму. На практиці подібні риси проявляються досить конкретно та рельєфно, чітко відрізняючи відмінності міжетнічні. Показовим є такий приклад. Відомий цукрозаводчик М.Терещенко свого часу закупив величезні земельні площі для угідь у Саратовській губернії й зіштовхнувся з парадоксальною проблемою. Тамтешні селяни (нащадки кочівників) ніяк не могли опанувати ремесла обходжувати волів як єдину надійну тяглову силу хлібороба (осілого типу), бо історичний досвід нагороджував кочівника вмінням обходження з конем – динамічним і придатним для кочових потреб. Кілька сот селян, привезених з Київщини для того, щоб навчати, протягом року не змогли добитися позитивних результатів. Вони щиро дивувалися недолугості саратівців, адже ж кінська упряж є значно складнішою (Щербаківський, 1995). Сумарний ментальний прояв кочівника робить зрозумілим не лише низку історичних колізій і політичних тенденцій Московської держави, серед яких експансія і віроломство є пріоритетними, але й сьгоднішні домагання своїх інтересів далеко за межами території розселення російського етносу (Таджикистан, Абхазія, Придністров'я, Чечня, Естонія тощо). І навпаки – пояснює мотиви ступору козаків на завершальному стані визвольної війни Б.Хмельницького під Замостям, причини заохлення шабелъ військом П.Сагайдачного під Москвою 1618 р., коли для взяття міста у них не було жодних істотних перепон, відомий сценарій віськово-політичних подій після нищівного розгрому військом І.Виговського 150-тисячної (за іншими відомостями 320-тисячної) московської армії під Конотопом тощо. Такими й подібними є аж надто реальні психопроєктуючі впливи різних типів культур.

Проте повернімося до традиційності як феномену, що складає чи не основну сутнісну матрицю етнопсихотипу. Слід зауважити, що міра впливу традиції, традиційності на визначення

етнічного обличчя може істотно коливатися від високої позначки в українцях до іншої домінанти скажімо, у німців, яка може бути означена як “панування порядку” (“ordnung”) на рівні найвищого закону, чи, принаймні, закономірності.

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

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

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

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

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

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

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

Розглядаючи українські мітологічні відомості на тлі подібних явищ в інших культурах, автор вибудовує розширену й струнку світоглядну систему, здатну служити першоосновою самопізнання, вироблення цілісного ставлення до світу. Саме з міфологічних джерел виводяться основоположні семантичні гнізда сучасної традиційної культури, окремі ознаки ментальності ("священний героїзм", самобутність віри тощо), соціопсихологічні та інтелектуальні спрямування визначних національних постатей (Г.Сковороди, Т.Шевченка, І.Франка, Л.Українки, В.Вернадського, С.Корольова, Ю.Кіндратюка), коріння національної символіки істотно поглиблює цей ряд. Порівняльний аналіз вітчизняних мітологічних пластів з аналогами у ведичній літературі. Таке відтворення досягається у

дослідженні поза впливом християнських трансформацій. У тематично подібних дослідженнях Митрополита Іларіона (Івана Огієнка) погляд на міт спрямовує християнин, що також становить значний інтерес з огляду на динаміку менталітету під впливом нового віровчення. І, нарешті, маємо можливість завуженого, проте глибинного проникнення в сутність мітологічних таїн і їх екстраполяцій на сучасне бачення і потреби у праці О.А.Братка (Братко О.А., 1990). Уявлення про світобудову та їх відображення в українській національній символіці, у якій виведено гармонійну філософсько-психологічну модель національної символіки з мітолого-космологічних джерел.

Спроба простеження менталітету в історичній динаміці донині ускладнюється відсутністю завершеної теорії української етногенези, досі дається взнаки відома обачність у поводженні з “надто сміливими” фактичними матеріалами, тому, мабуть, і пошук коренів української ментальності переважно обмежується періодом Київської Русі. Обійдемо як не тематичну для нас проблему етногенези і звернемося лише до окремих фактів, що допоможуть нам відповісти на питання зв’язку етнокультурних процесів на території України періоду до Київської держави і витоків українського етносу. Уникаючи будь-якої категоричності суджень, звернемося до спеціальних праць з антропології представника московської школи Т.Алексєєвої (Алексєєва Т.И., 1969, 1973, 1974), а також праць дослідника індуїзму Н.Р.Гусєвої (Гусєва, 1977). Основний висновок, що міститься у роботах й цікавить нас, такий: впродовж тривалого періоду у Середньому Подніпрів’ї й до межі Дністра спостерігається антропологічна неперервність. Українська антропологія нарешті засвідчує антропологічну тяглість українців від скіфського часу (Сегеда, 2001).

Більше того, Н.Гусєва твердить про близькість слов’янських і арійських мов, носії яких, арії, до середини II тисячоріччя до н.е. значною мірою мігрували з території теперішньої України (за Н.Гусєвою – з “Южной России”), проте процес мовно-культурного обміну їх зі східними слов’янами тривав, що, безперечно, не могло не відбитися й на менталітеті останніх. Автор дослідження стверджує: виходячи з величезної кількості подібностей у стародавній “мові арійської культури” – в

санскриті і слов'янських мовах (особливо східних слов'ян), вирішальну роль в утворенні цих подібностей мав відіграти період формування найстародавніших форм усіх цих мов, а також період якнайближчих контактів епохи сусідствування після виділення з індоєвропейської спільноти, а не період пізніх скіфослов'янських контактів. Такі схожості простежуються не лише в основному лексичному фонді санскриту і слов'янських мов, але й у їхньому граматичному ладі, в тій ролі, яку відіграють у них словотворчі форманти, у подібності цих формант та інших характеристиках (Гусева Н.Р., 1977).

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

Наявність арійського субстрату у формуванні слов'ян і скіфів підтверджується ще й тим, що поляни за антропометричними даними виявляють значну схожість зі скіфами лісостепової смуги, “антропологічні особливості яких належать до місцевого населення епохи бронзи. Тобто, правомірним є припущення, що частина арійських племен, яка залишилася на своїй прабатьківщині, стала етногенетичним субстратом слов'ян, що “сформувалися в південній частині європейської території ЄСРР”, зауважує Н.Гусева (Гусева Н.Р., 1977, с. 76).

Частина давньоарійської лексики стала також субстратним шаром лексичного фонду слов'янських мов і значною мірою перелилася у скіфську мову. Крім того, відзначаються цікаві паралелі й у соціальному ладі скіфів і давніх аріїв. Виявлено наявність збереженого у скіфських легендах три- або чотиричленного поділу суспільства, аналог якого виявлений у праарійському суспільстві Індії й Ірану – відомий поділ на три, а пізніше на чотири соціальні стани - варни. **“Завдяки наведеним вище аріє-скіфо-слов'янським зв'язкам, - завершально підсумовує Н.Гусева, - стабільно зберігалися релігійно-міфологічні уявлення і культово-ритуальна практика, які**

дожили до епохи слов'янського язичництва, а пізніше знайшли відображення у писемності” (Там само, с. 79).

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

Археологічні матеріали, проте, можуть бути чи не найпліднішими для вибудови пракоренів етнічної психогенези. Один з провідних сучасних фахівців-археологів М.Чмихов на підставі складних узагальнень здійснює спробу змодельовати первісні світоглядні й космогонічні уявлення населення індоєвропейської спільноти, починаючи від протонеоліту. Ось основні їхні віхи: у мистецтві з'являються перші виразні астрально-космічні символи, що символізує перехід від часткових уявлень про Всесвіт до організованої моделі; найважливішим проявом етнічно специфічних світоглядних систем стали усвідомлення особою своєї людської сутності, історії й створення моделі організованого космосу. Виводиться універсальний “закон” життя Всесвіту з формуванням уявлення про Закон з Сонцем у центрі зодіачного кола. Про тодішні можливості осмислювати складні світобудовчі системи, а також організовувати довкола себе психологічний простір, свідчить здатність відокремити такі понятійні категорії: 1. Порядок, Закон. 2. Територія (поширення Закону). 3. Час (дії Закону). 4. Спільність людей (що підпорядковуються Законові) (Чмихов М., 1992).

М.Чмихов стверджує, що дванадцять сонячних місяців виступають у слов'ян як господарі життєвого циклу і полягають у початку року язичького календаря з весняного рівнодення, у поділі року навпіл і на чотири частини за порами, у наявності власних численних термінів Закону. У мові слов'ян основними

поняттями круга Закону можна вважати терміни типу: весна, власть-волесть, доля, закон-покон, звичай-обичай, край-украї, країна-україна, кіш, лад, літо, пора, правда, рада, рід, рід-рок, світ, стан, сторона-страна, суд-судьба.

На багатющому матеріалі розкопок понад як 100 фігурних могил у Подніпров'ї археолог Юрій Шилов (Шилов Ю., 1992) вибудовує світоглядну модель населення доби Трипільської культури, з якою пов'язується такий рівень психічного розвитку людини, що привів її до необхідності творення державності. Усвідомлення потреби суспільної консолідації і комунікації призводить до виділення у суспільній прошарок жреців, що мали перетворювати розвинену систему магічних знаків у засіб єднання – писемність. Потреби розширення уявлень про довкілля, включаючи космічне, призвели до авторитету сили інтелекту і започаткування протягом IV-III тис. до н.е. системи святилищ-обсерваторій, які слугували не лише для стеження за календарем і визначення оптимальних термінів сільськогосподарських робіт, а й осередками збереження й розвитку обрядів, міфотворчості, писемності. Це був елемент своєрідної загальноцивілізаційної календарно-обрядової служби, функціонально-психологічний стрижень дохристиянських вірувань, її традиції добре простежуються у рештках капищ на території України.

Можна припустити, що результатом дії подібної усної традиції (спадкоємності), жорстко стимульованої обрядовими приписами і тому збереженої до наших днів, є свідчення поважного наукового джерела про можливість "...рядового" селянина-колгоспника, що закінчив лише два класи церковно-прихідської школи, визначати (з точністю до 5-10 хв.) час уночі за розташуванням сузір'їв Великої Ведмедиці, Оріону та зоряного скупчення Плеяди" (Климишин І.А., 1985, с. 7). У перших писемних джерелах на території України наводяться досить складні системи дохристиянського обрахунку часу і періоду року, положення Сонця, Місяця та планет за допомогою пальців руки.

В археологічних фондах є достатньо свідчень поступового нарощування й удосконалення пристосувань для обчислювання часу. Так, біля с. Гонці на Полтавщині знайдено слонобий бивень, на якому з ювелірною точністю нанесені насічки для визначення

фаз місяця впродовж 4-х астрономічних місяців. Вік зразка – 12-17 тис.р.

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

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

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

Світоуявлення, спосіб організації індивідуального й суспільного життя трипільців, пунктирно означений вище, знаходять логічне втілення й розвиток у психічній діяльності людини скіфського періоду. Загалом, доступність інформації і фактичного матеріалу з культури скіфського періоду дає можливість уявити розгорнуті соціально-психологічні характеристики не лише узагальнюючого образу скіфа,

скита), а й диференційовано, за місцем у суспільстві чи родом занять. Скажімо, міфологія в умовах усної культури може зберігати характер форми суспільної свідомості, слугувати світопізнавальною концепцією всієї громади. Яскравою демонстрацією можливостей поглибленого проникнення у психологію і філософію скіфів є дослідження Дмитра Раєвського.

Варто лише простежити за складною об'ємно-психологічною конструкцією відомої пекторалі (див. стор. 109), у тло якій, на думку дослідника, втілено світоглядну модель, що дає можливість космологічного осмислення просторових відносин між окремими частинами зображення, локалізуючи її щодо центральної осі композиції, що перетворює увесь твір на розгорнуту космограму (Раевский Д.С., 1985). Зразки духовних й інтелектуальних досягнень у царині військового мистецтва, медицини, філософії, що шанувалася у греків, образотворчого мистецтва (проникливо-психологічні портрети на пекторалі) кожен зокрема можуть служити об'єктами для поглиблених аналізів і соціопсихологічних узагальнень.

Без належного врахування праісторичних чинників, які ми намагалися тут окреслити, цілісні уявлення про український етнопсихологічний образ видаються неможливими, тому подальші пошуки варто присвятити розвиткові цієї важливої проблеми у плані практичного врахування та застосування виокремленого психотипу. Інакше усілякі реформаторські починання у будь якому напрямкові нашого суспільного життя, економіки чи політики будуть наражатися на потужний внутрішній опір, хоча зовнішні прояви цього опору можуть і не проявлятися.

3. ТРАДИЦІЙНІСТЬ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ МЕХАНІЗМ ТРАНСЛЯЦІЇ МІФОЛОГІЧНОГО ДОСВІДУ

У структурі буття людини, насамперед її об'єктивно-ідеального рівня (цінності культури, означувані принципи і категорії різноманітних знань тощо), окреме місце посідає та частина, що визначає основу буденної суспільної свідомості, зміст якої формує індивідуальну свідомість окремої людини (Уледов А.К., 1981). У психічній діяльності такий тип свідомості найповніше втілюється у побутовому рівні культури. Безпосередніми носіями основної маси її компонентів, що функціонують у вигляді не конституйованих офіційними інстанціями артефактів, є переважна більшість представників етноспільноти. Саме у побутовій культурі найповніше виявляються його характерні властивості. Звичайно, йдеться не про всю побутову культуру, а лише її стійкі, спадково повторювані компоненти. Такий шар об'єктивованої культури несе основне етнічно-ідентифікуюче навантаження і, на погляд багатьох дослідників, має бути віднесений до її традиційно-побутового різновиду (Бромлей Ю.В., 1983, Кертман Л.Е., 1973, Лотман Ю.М., 1967). Нарешті саме у традиційно-побутовій культурі найбільше відбивається психічний склад етносу (нації) (Пірен М.І., 1996). У літературі це поняття висвітлюється суперечливо, не завжди чітко і послідовно. Загальне у тлумаченні поняття «психічний склад», здається, обмежується лише тим, що під ним, як правило, розуміються усталені особливості психіки. Подібне тлумачення має протиставлення психічного складу як відносно стійких соціально-психологічних явищ - відносно рухливим, змінним (Поршнев Б.Ф., 1964, 1965). Поширеною також є думка про однопорядковість понять «психічний склад» і «психічний характер», хоча категоричність таких тверджень також не є достатньо обґрунтованою.

Спільним для обох понять є не просто певні усвідомлювані людьми погляди, ідеали, інтереси, вірування тощо. Хоча морально-вольовими зусиллями можна активізувати чи гальмувати виявлення тих чи інших властивостей характеру (психічного складу), проте вони дають про себе знати поза свідомістю й залишаються необхідною умовою цілеспрямованої

поведінки людини (Леонтьев А.Н., 1959, 1981). Тут спостерігається діалектично складний характер взаємодії між свідомим і несвідомим. Те, що у певний момент виступає у формі усвідомлюваного психічного феномену, може згодом, втративши якість усвідомлюваності, легко проявитися у вигляді неусвідомлюваної психічної настанови, щоб через певний час знову виступити у своєму попередньому прояві. Таким чином, людина як суб'єкт психічної активності у своїй пізнавальній діяльності поруч зі сциєнтичними, раціональними знаннями послуговується іншими, так званими «ненауковими», «позанауковими» або емпіричними знаннями й досвідом, а її самобутні етнічні прояви ґрунтуються передусім на останньому. З історії психології відомо, що ідея обґрунтування доцільності поєднання двох методів пізнання була сформульована ще в античності. «Чуттєві явища тлумачилися у Демокрита саме як істина і навіть прямо ототожнювалися з тим, що пізнається розумом. Суб'єктивне є результатом об'єктивного» (Лосев А. Ф., 2000). Пізніше І.Кант вперше поставив питання про рівноправність ґносеологічних підходів, відносячи доцільність до сфери ідей, що у пізнанні виконують регулятивну функцію й намагаються у такий спосіб зняти протиріччя між емпіризмом і раціоналізмом (Кант І., 1964).

Проте реальність свідчить, що людина, набувши впевненості у самопізнанні і виробивши критерії раціональної діяльності, у пошуках самовдосконалення перебільшила можливості класичної науки. Наукове пізнання, піднесене на рівень незворушного імперативу в царині духу і діяльності, спробувало поширити властиві лише йому норми і стандарти на все, не полишаючи найінтимніші сфери буття та свідомості. У дослідженнях останніх років простежується думка про те, що наука як така є досить неоднорідним утворенням. У структурі всякого наукового знання було виявлено елементи, що не вміщуються у рамки звичного поняття науковості: філософські, релігійні, магічні уявлення; інтелектуальні та сенсорні навички, що не піддаються вербалізації та рефлексії; соціально-психологічні стереотипи, інтереси та соціальні потреби; численна кількість на перший погляд невинуватих конвекцій, метафор, протиріч і парадоксів (Дридзе Т.М., 1984). Психологічна природа й закономірності функціонування подібних феноменів, так само

як їхнє місце у психічному складі людини, становлять основу етносоціальних уявлень і мають розглядатися окремо. Оскільки згадані й подібні феномени є виявом психічної діяльності людини, то правомірно поставити питання про зумовленість такої її психічної активності, механізми фіксування й міжпоколінної трансляції подібного індивідуального й колективного досвіду.

Загалом, усе, належне до міжпоколінного передавання, успадкування поза раціональними, доцільними обґрунтуваннями, прийнято відносити до узвичаєних знань і досвіду, що, в свою чергу, неодмінно приводить до узагальненого поняття «традиція» та його розгалуженого синонімічного куща. Незважаючи на широкий вжиток цього терміну не лише у суспільствознавчій сфері, але й у всіх без винятку галузях науки і людської діяльності загалом, сутність його не знаходить однозначного тлумачення до останнього часу (Куєвда В.Т., 1994, 1998). Більше того, лише за останні кілька десятків років можна спостерігати, як еволюціонували уявлення про це поняття. Видання шістдесятих років тлумачить традицію як звичай, порядок, норму поведінки, погляди, смаки, що історично склалися і переходять від покоління до покоління. Вони виникають у житті народу і можуть бути прогресивними (революційні традиції) або реакційними (релігійні тощо). До традиції також відносилася усна передача будь-яких історичних відомостей, переказ (УРЕ, т. 14, 500). Через незначний проміжок часу енциклопедичне видання подає істотно розширене, акцентує скореговане тлумачення поняття, розглядаючи його як різновид соціально-культурної наступності, що орієнтує як на збереження культури, так і на її відтворення й розвиток; проявляється у вигляді усталених стереотипізованих норм поведінки, звичаїв, обрядів, свят, суспільних ідей, морально-етичних елементів, засад, приписів тощо. Цілеспрямована діяльність людей веде до виникнення нових елементів культури - інновацій, що розвиваються у межах певного суспільства і традиціоналізуються (УРЕ 2, т.11. - С. 318). Наголошуючи на життєвизначальних функціях, окремі дослідники підкреслюють, що традиція як явище культури «свідомо передається від покоління до покоління з метою підтримання життя етносу» (Итс Р.Ф., 1991). Спостерігається тенденція до розведення поняття «традиція» і стереотипізованих форм поведінки, що її представляє

І.В.Суханов. «Звичаї і традиції, - стверджує він, - виконують дві загальні для них спеціальні функції: бути засобом стабілізації усталених у конкретному суспільстві стосунків і здійснювати відтворення цих стосунків у житті нових поколінь» (Суханов І.В., 1976). Проте ці функції звичаї і традиції здійснюють різними шляхами. Звичаї безпосередньо шляхом детальних приписів дій у конкретних ситуаціях стабілізують певні ланки суспільних стосунків і відтворюють їх у життєдіяльності нових поколінь. Традиції, на відміну від звичаїв, безпосередньо повернені до духовного світу людини, вони виконують свою роль засобів стабілізації і відтворення суспільних стосунків не безпосередньо, а через формування духовних якостей, що впливають з цих стосунків і вимагаються ними (Леонтьєв А.Н., 1972). Автор зауважує одну вагому особливість - поняття «традиція» не охоплює собою юридично регламентовані настанови, а лише ті приписи та орієнтації, що утверджуються тільки силою громадської думки (там само, с.25).

У той же час паритетно існують істотно відмінні погляди, що з терміном «традиція» пов'язують, навпаки, саме ті форми накопиченого людського досвіду, які І.В.Суханов вилучає з безпосередньої сфери форм, належних традиції. Виділяючи «традиційний» спосіб як одну з форм наслідування культури, Д.М.Угринович стверджує: основною особливістю традиції є власне механізм відтворення людської діяльності; досвід людської діяльності набувається не шляхом засвоєння основних принципів чи норм цієї діяльності, а методом копіювання, відтворення цілих її відтинків, «шматків» у всіх формах, подробицях (Угринович, 1975). При цьому зазначається, що основними формами вияву традиції є звичай та обряд.

Незважаючи на діаметрально протилежні підходи викладених поглядів на сутність традиції, у них простежується певна обмеженість тлумачення. Продуктивнішими видаються підходи до поняття як явища інтегрального, об'єднуючого найрізноманітніші прояви стереотипізованих форм поведінки людини, що відображено у цілій низці досліджень (Артановский С.Н., 1997), (Баллер Э.А., 1969), (Васильев Л.С., 1972), (Власова В.Б., 1980), (Массон В.М., 1976), (Нельга О.М., 1998). З цього погляду людина як виразник дії традиції репрезентує таку інформаційну характеристику культури, що однаковою мірою

виявляє усі без винятку сфери суспільного життя відповідно до прийнятого групою і в такий спосіб соціально стереотипізованого досвіду. Таким чином, узагальнене визначення поняття може бути сформованим як виражений у соціально організованих стереотипах груповий досвід, що методом просторово-часової трансмісії акумулюється й відтворюється у різних людських групах і, відповідно, у поведінці окремих людей.

Проте подібне визначення є далеко не головним, бо залишає поза увагою індивідуалізований досвід окремої людини, що може бути відмінним від групового за формою, зберігаючи сутність. Такі зразки психічної діяльності можуть вливатися у групову практику за умови соціально організованої стереотипізації. Звідси виникає потреба розведення вектору спрямованості традиції, розмежування її дії на соціальну групу та індивіда.

На початку 80-х років було проведено розширену наукову дискусію, у якій переважали етнографічні та філософські підходи, хоча значною мірою заторкувалося поняття традиції як явища психологічного. З урахуванням матеріалів дискусії слід визнати певну синонімічну правомірність паралельного використання термінів «традиція», «культурна традиція», «традиційність» («традиціоналізм»), соціально-психологічна дія яких у поведінці людини визначає особливу сферу її буття, що може бути означена як традиційність. Поруч з цим виникає потреба застереження від розширеного тлумачення сфери, охопленої цим поняттям. Варто зупинитися на висловлених обмеженнях (Арутюнов С.А., 1981) й звузити, конкретизувати поняття традиції лише тією частиною діяльності людини як носія культури, що більш-менш постійно відтворюється у суспільній свідомості та громадській поведінці й передається засобом останньої, та не включати сюди ту частину культури, що екстериоризована у сховищах інформації типу книг, картин, перфокарт і дістається звідтіль за необхідністю (Кондратьєв И.Т., 1996).

Така обставина змушує конкретизувати, що коло знань, навичок і загалом досвіду, не орієнтоване на практичну доцільність, не є результатом раціонального відбору чи прагматичних підходів. Операбельний масив традиції насамперед характеризується ірраціональними ознаками, значною мірою позанауковими знаннями, часто, на перший погляд, полярно

налаштованими щодо практичних потреб індивіда (Лотман Ю.М. 1973). Незважаючи на це, поведінка людини, орієнтована на традиційність, забезпечується надійним захистом у вигляді універсального механізму селекції життєвого досвіду, його акумуляції і просторово-часовому поширенню, дає можливість досягти необхідних для існування індивіда та соціальних груп виживаності та стійкості. Без дії такого механізму немислиме існування людини.

Саме таку надважливу функцію традиції та її похідних (традиційності, традиціоналізму) підкреслюють східні етико-психологічні та філософсько-світоглядні вчення. Теорії психіки у Стародавньому Китаї розвиваються довкола базових понять Дао (Першопочаток, першопричина світу, шлях людини) традиції і вчинку як практичного втілення метазаконів психічного життя (Роси, 1968), (Древнекитайская философия, 1972). В одних теоріях наголос більше робиться на традиції, освяченні Дао, в інших - на перетворюючій активності вчинку, що підтримує традицію, не протиставляючи їй себе. Як самозрозуміле є ототожнення вчинку з актом звичаєвої діяльності, гармонійного поєднання традиційної вимоги та інноваційних впливів. Розв'язання проблеми збереження та розвитку людської індивідуальності, досягнення людиною Дао без особливих зусиль видається можливим за умови дотримання нею традиційного ритуалу, церемоній. Усталення такого уявлення у суспільному житті та свідомості ґрунтується на особливому ставленні до минулого як запоруки майбутнього. Воно породжує прагнення не долати, а зберегти те, що є співпричетним дійсно реальному світові (великий гріх убити зародок, зруйнувати зерно, пригнітити потенцію розвитку). Саме це призвело свідомість до закону традиційності - **не заміняти, а зберегти те, що було знайдено колись**. Якщо світ живий, то будь-яка розірваність, дискретність йому неприйнятна (**неможливо зберегти життя, зупинивши дихання**) (Григорьева Т.П., 1979).

Прагнення усталеності, неперервності усвідомлюється людиною як потреба, тобто особливий психічний стан індивіда, що в разі незадоволення її створює відчуття і розуміння напруги, невдоволеності, дискомфорту, як відображення невідповідності у психіці людини між внутрішніми і зовнішніми умовами діяльності. Вона виступає збуджувачем активності, спрямованої

на усунення такої невідповідності. Як вираження взаємозв'язку людини як суб'єкта психічної діяльності та умов її здійснення (неперервності, наступності) потреба належності до традиційності виявляє себе у неусвідомлюваних схильностях, звабах, симпатіях, пристрастях, а також в усвідомлених мотивах поведінки. Маючи предметну спрямованість на випробуваний колективний досвід, потреба співпричетності до традиційності та опанування нею як способом буття, стимулює пошук певних способів і шляхів її задоволення (Лурия А.Р., 1974). Визначальною особливістю потреби традиційності є її динамічний характер, пошук нових методів досягнення її, що інколи створюють парадоксальні ситуації - для досягнення й утримання традиційності вдаватися до використання надмодерних, сучасних досягнень науки й технологій. Такими є використання у сучасних богослужіннях електронного обладнання, модерні форми храмових споруд, синтез сучасних молодіжних розваг й реалізація богослужбових вимог у молитовних приміщеннях протестантів.

Спостерігається діалектичне поєднання вимог статичності, усталеності, незглибності та неперервності (Флоренский П., 1989) з включенням особистості у різноманітні нові форми і сфери діяльності, задоволення низки нових, досі невідомих потреб. Стабільність психічного життя людини передбачає не лише гармонійне поєднання, але й ієрархію потреб, у яких традиційність виступає запорукою задоволення піраміди потреб від вітальних, ролевих, соціальних до вищого їхнього прояву у самореалізації, самоутвердженні, тобто у творчій діяльності.

Сповідування традиційності забезпечує, таким чином, надійний ґрунт психічного буття людини, одночасно орієнтуючи до опанування та відкриття нового, незвіданого. Пройшовши семантичну еволюцію від узвичаєного вчинку, ритуалу до етики, тобто від «етизованого ритуалу» до «ритуалізованої» етики, психологічні механізми втілення традиційності стали виражати ідею соціального, етичного, релігійного та загальнокультурного нормативу, стали в один ряд з такими фундаментальними етико-психологічними поняттями як «гуманність», «належна справедливість», «розумність», «благодійність» тощо (Кобзев А.И., 1984). Подібна психолого-соціальна поліфункціональність традиції у якісному відборі та утвердженні кращого колективного

досвіду в організації суспільного життя й гармонізації поведінки окремої людини дала підстави порівнювати дію традиційності в соціумі з еволюцією у живому світі (Спиркин А.Г., 1978).

У процесі психічної діяльності людина підпорядковується вимогам традиційності за належністю, не завжди розуміючи практичну доцільність традиціоналізованого досвіду. В опанованому інформаційному масиві свідомість розрізняє усталену частину, більшою мірою захищену від побіжних хаотичних впливів, побутово-технологічних та інших інноваційних втручань. Це складає ціннісну основу в системі вартісних орієнтацій особистості (Келембетова В.Ю., 1978). Сюди слід віднести надбання індивідуального родинного побуту, лексико-інтонаційне, емоційно-вжиткове мовлення та різні метамовні комунікації (Флоренский П., 1989), автостереотипи й індивідуалізовані норми міжетнічних стосунків, значну частину декоративно-вжиткового, музично-хореографічного мистецтва, а також традиційно-естетичні пріоритети загалом. Окреме місце посідають народна медицина та кулінарія як приклади акумулюючої та консервуючої дії традиції. Не маючи наукових обґрунтувань доцільності застосування емпіричного досвіду, людина, зневірена т. зв. традиційною медициною, все ж повертається до її вжитку. Навіть сумлінні дослідники мали вдаватися до подібних сентенцій, що відображають загальну спрямованість тривалої світоглядної догми, яка мала б запанувати у суспільній свідомості, не залишивши місця традиційності. Однак і в цьому випадку успадкована система світоуявлень і світовідчуттів за вимогами традиції консервується у психіці людини з тим, щоб за найменш сприятливих умов заявити про себе. Регенеруючі функції традиції є універсальними; вони наділяють людину здатністю долати найскладніші бар'єри до психотипового відтворення.

З поняттям традиційного пов'язується забезпечення нормативних вимог у сфері міжособистісних та міжгрупових стосунків, навички проксемічної організації простору, стандартів ставлення до оточуючих обставин, явищ, природних умов, особливостей довкілля й психологічного простору в його часто повторюваних моделях (Каныгин Ю.М., 1992). Опанований особистістю досвід, скорегований та утверджений власним пріоритетом, далеко не завжди схвалюється оточенням,

незважаючи на очевидні потреби його вжитку і навіть одночасний пошук інших шляхів вироблення заміників. У такому випадку традиція забезпечує акумуляцію досвіду, за потребою - консервацію, постійно спонукаючи людину до поширення індивідуальних набутоків до рівня громадського надбання.

Одночасно з накопиченням досвіду розвиток особистості передбачає постійне подолання одних видів соціально організованих стереотипів і набуття оптимальних, утворення оновлених зразків задоволення життєвих потреб, опанування незнаних досі соціальних моделей. Традиціоналізація корегує інформаційний масив, йому надається такої конфігурації і внутрішньої структури, які актуалізують визначальні аспекти життєдіяльності людини, тобто традиція сприяє особистісній та соціальній самоорганізації, уточнює і регулює ієрархію вартостей як в межах індивідуальної шкали цінностей, так і окремо узятих соціальних, національних, етнічних спільнот. У такий спосіб людина, підпорядкована дії традиції, перебуває одночасно під впливом двоєдиної функції: з одного боку - консервація, селекція і засвоєння досвіду, а з іншого - постійне оновлення, розвиток і захоочення творчих підходів як внутрішнього механізму розвитку, становлення, що, власне, є зразком традиційної орієнтації, усвідомленого ставлення до успадкованих і відтворюваних норм.

Переважаюча у психічній структурі людини традиційних настановлень визначає її спосіб життя і загалом буття. Таким є Григорій Сковорода, який жив так, як проповідував, і проповідував саме так, як жив. Академік Д.І.Багалій наводить промовистий приклад поєднання двох неординарних, здавалося б, полярно протилежно орієнтованих постатей як взаємодоповнюючих одна одну. «Засновник найвпливовішої на все ХХ століття течії суспільної думки - екзистенціалізму - Сірен Кіркегор (1813 - 1855), який вражав усіх вишуканістю, а містичність і парадоксальність зробив не тільки об'єктами дослідження, а й стилем свого життя, на свої прогулянки, за якими сусіди звіряли годинники, певний час брав і незнайомця (Сковороду). Подейкують, що той дует виглядав досить двозначно: суворий навіть для столиці Данії пан, учений муж і законодавець умів» (Багалій Д.І., 1992).

Традиційні стандарти, приписи синкретичні за своєю природою і є не лише зразками діяльності, поведінки, а й виваженими зразками переконань, вірувань, схильностей, уподобань, тобто виступають психологічно формуючими чинниками. У суспільстві свідомо підтримується їх висока значущість, що поширюється на структуру шкали цінностей людини. Вони усвідомлюються як запорука життя етносу, показник рівня його життєздатності. Апробовані на доцільність соціальні моделі побутують доти, доки не вступають у суперечність з соціально-психологічним середовищем. Надалі регуляція процесу відбувається у традиціоналістський спосіб через емпіричне накопичення, корегування і трансляцію вагомої інформації з поступовим її опануванням.

Прискорена динаміка сучасних суспільних процесів позначена інтенсивним введенням в обіг інновацій як потенційних джерел розвитку індивіда, соціальних груп, удосконалення їхніх адаптивних можливостей в нових умовах, складає другу істотну властивість традиції. Нетрадиціоналізовані інновації впливають дестабілізуюче на особистість і соціальну систему загалом. Домінування їх у психічній діяльності сприяє стану невизначеності, невпевненості. Тому вони до узвичаєння (набуття у свідомості суб'єкта пізнання належного ступеню опанування, надійності, введення до свого операбельного активу, чи виведення у стан, що відповідає вимогам одного з елементів звичаєвості - звички, етикетної норми, звичаю тощо) перебувають у своєрідному очікувально-оціночному статусі проміжного між бажаним і дійсним.

Зменшення тривалості дії традиції на особистість не дає можливості заздалегідь виявити якісні наслідки впливу, зростає імовірність дезорганізуючої дії інновацій, оскільки не встигають спрацьовувати зворотні контрольні-діагностуючі зв'язки (Кондратьєв І.Т., 1996). Відомо, що традиціоналізується лише незначна частина інформаційного масиву, так само як і далеко не все традиціоналізоване є докінецьним набутком особистості, а, втрачаючи актуальність, переходить у пасивний вжиток, чи й зовсім зникає.

Отже, зародження, функціонування та відмирання традиціоналізованих стереотипів, що часто супроводжується втратою ними актуально практичного значення і набуттям ознак

архаїзмів, посідає значне місце в процесі психічної діяльності людини. У контексті досліджуваної проблеми окремий інтерес становить процес усвідомлення суб'єктом психічної діяльності основних закономірностей засвоєння й перебігу узвичаєних поведінкових стереотипів як компонента практичної діяльності особистості. Тому зупинимося на них предметніше.

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

Межі такого простору можна умовно окреслити за семантико-рольовими ознаками як «традиція-інновація», що орієнтує у межах інформаційно-діяльнісних кордонів. Один бік такого інформаційно-психологічного простору як традиціоналізованого досвіду сприймається суб'єктом психічної дії стабілізуючим чинником, доцільність і надійність якого приймається безсумнівно, вводиться до практичного обігу беззастережно. Сюди належать насамперед звичаєвість, та й вся традиційна культура загалом (Маркарьян С.Б., 1990). Це стосується тієї її частини, яка прийнята особистістю до практичного вжитку, хоча і вона постійно перебуває у стані перевірки на доцільність, не завжди витримує звабливі впливи інновацій. Вони (інновації) складають другий, протилежний бік психологічного простору, орієнтований на оновлення засобів задоволення життєвих потреб. У цій ситуації суб'єкт пізнання і засвоєння опиняється перед потребою вибору, тобто задіюється у творчий процес, який кінцевою метою має залучення у практичний вжиток інноваційного інформаційного масиву. Це є помітною частиною процесу соціалізації особистості, яка, усвідомлюючи себе, проходить шлях від набуття ознак об'єкту когнітивно-адаптивних зусиль, стану саморозвитку до повноцінного суб'єкта пізнавально-відтворювальної діяльності.

Таким чином, серед істотних особливостей психології саморозвитку і розвитку, «народження себе» ми спостерігаємо наявність своєрідної інтроспективної лабораторії, де рефлексуюча особистість у процесі самоаналізу своєї діяльності

оцінює, переживає, піддає сумніву та утверджує стан досягнення окремих етапів чи життєвих цілей загалом, використані для цього певні знання, методи, формує новий ступінь інтересів, домагань (Боришевський М.Й., 1980). Одночасно у суб'єкта психологічної дії по відношенню до свого «Я» як об'єкта когнітивно-адаптивних зусиль виникає потреба пошуків нових пізнавально-освоювальних можливостей, окремих їх моделей з паралельною індивідуальною адаптацією, ранжуванням їх за доцільністю, актуальністю, досконалістю тощо.

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

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

Селекціонований досвід і життєві цінності складають основу, на якій виформовується психологія поведінки, вчинку, система важливих психологічних настановлень, рис характеру (впевненість у своїх силах, готовність і здатність долати перепони, формувати складні завдання і розв'язувати їх, вміння екстраполювати опановані зразки поведінки та діяльності на розв'язання нових проблем тощо).

Наведені та інші психічні прояви людини неодмінно призводять до необхідності порушити ще один аспект проблеми - традиційність і ментальність. Категорії «ментальність», «менталітет», не зважаючи на широкий вжиток, мають недостатньо визначені змістові межі. Сучасні джерела визначають це поняття як «якість розуму, що характеризує окремого індивіда або клас індивідів», «узагальнення всіх характеристик, що розрізняють розум», «здатність або сила розуму», «настанови, настрої, зміст розуму», «спосіб думок або характер роздумів», «сукупність уявлень, поглядів, почувань

спільноти людей певної епохи, географічного регіону і соціального середовища, особливий суспільний склад суспільства, що впливає на історичні та соціальні процеси», «певна інтегральна характеристика людей, які живуть у конкретній культурі, що дає змогу описати своєрідність бачення цими людьми оточуючого світу і пояснювати специфіку їхнього реагування на нього» (Киричук О.В., 1994).

Можна припустити, що саме традиційність як особливий спосіб буття людини утворює та передає від покоління до покоління інтегральну модель психічної діяльності та проявів людини як виразника певного етнопсихотипу, що є об'єктивним виявом ментальності. Традиційно усталене внутрішнє і зовнішнє функціонування ментальних настанов - від ситуативних до вселюдських, що є стійкими протягом тривалого історичного часу, визначають, зрештою, сукупний поведінковий образ людини, соціальної групи, суспільства загалом, оскільки вони тісно пов'язані з іншими складниками структури особистості: індивідуальним досвідом, вчинковою активністю, інтелектуальним, соціальним та духовним потенціалами людини. Можна говорити про певну семантичну синонімічність, паралельність вживання двох термінів, оскільки ментальність як інтегральна властивість розуму і психіки виявляє себе передусім у традиційності як успадкованому способі буття людини. Спільними для цих двох понять є домінуючі життєві настрої людини, характерні особливості світосприймання, система моральних цінностей і життєвих орієнтацій, співвідношення магічних і технологічних методів впливу на дійсність, форми взаємин між людьми, сімейні засади, ставлення до природи і праці, зміст побуту і свят, конкретні акти самоорганізації етносу, його вчинки тощо (Киричук О. В., 1994; Арутюнов С.А., 1981).

Нехтування життєвизначальними закономірностями традиціоналізму гальмує повноцінну самореалізацію людини, приводить її до глибинних суперечностей з власною ментальною природою (Юнг К.Г., 2002). У роботах деяких дослідників спостерігаються своєрідні, незвичні підходи й оцінки щодо ролі традиційності у суспільному розвої. Так, А.Дж.Тойнбі вважає, що у суспільстві, де мімесис (тут - загальна риса соціального життя, соціальне наслідування як засіб долучення до соціальних цінностей - *В.К.*) спрямований у минуле, панує звичай, то таке суспільство статичне. У цивілізаціях, де мімесис орієнтований на творчі особистості, які виявляються першовідкривачами на

шляху до загальнолюдських цілей, звичай в'яне, і суспільство динамічно спрямовується шляхом змін і росту (Тойнбі А.Дж., 2003). Такі висновки викликають великі сумніви, і погодитися з ними важко. Тут актуальною залишається доцільність співвідношення питомої ваги традиціоналізованої частини та інновацій, а також вплив доцільних пропорцій як на розвиток людини, так і на суспільний розвиток загалом. Прикладом може слугувати своєрідність формування і розвитку японського суспільства, де гармонійно поєднуються явища, непоєднані на перший погляд в уявленні європейця. Провідною "метаформулою японського економічного дива залишається: "Японський дух і світові технології". Дух як акумулятор традиціоналізованого досвіду й втілення ментальності. Вони вінчають ієрархію цінностей японця, плекаються з дитинства. Щоб бути прийнятою до першого класу японська дитина має заспівати 10 японських народних пісень... Істотним у розумінні суперечливості твердження А.Дж.Тойнбі є те, що традиційність (традиціоналізм) має етнічно конкретний вияв і не може вживатися поза етнічною специфікою. У цьому руслі доцільно навести погляд протилежного розуміння ролі традиційності у долі людини, суспільства.

Соціально-психологічній аналіз причин кризи українського суспільства, що сталася з утвердженням вульгарно-матеріалістичної ідеології, підтверджує, що вона мала цілком конкретні визначальні ознаки, і основна серед них - знецінення людини у її культурно-історичному, ментальному образі, сутності, переривання міжпоколінних зв'язків, руйнування етичних, моральних ідеалів соціального співжиття, ідеалів культури, релігії, особистої і громадської етики, політичних ідеалів тощо (Шульга Н.А., 1996). *Рятівна ідея може бути збудована лише на засаді «перекреслення інтернаціоналістичних доктрин і матеріалізму, поверненні до духу традиціоналізму. Єдиний рятунок є в ясно концептованій доктрині, в повороті до власних традицій»* (Донцов Д., 1994).

Аналіз понять традиції та традиційності, їхнє тлумачення у літературних джерелах дозволяє підбити певні підсумки, сформулювати уточнені дефініції. Під *традицією слід розуміти закон, закономірність, що визначає і забезпечує суспільно-психологічну, етнокультурну спадкоємність і свідомо підтримується народом задля забезпечення своєї життєдіяльності, збереження етнокультурної, ментальної*

самоті. Традиція забезпечує низку життєвизначальних функцій серед яких головними є:

1. відбір (селекція) якісного етнокультурного досвіду для оптимальних способів задоволення життєвих потреб;
2. накопичення (акумуляція) відібраного оптимального етнокультурного досвіду;
3. збереження (консервація) такого досвіду;
4. перенесення (трансляція) оптимального досвіду в часі та просторі;
5. узвичаєння (традиціоналізація) інновацій, що містять у собі оптимальний досвід забезпечення життєвих потреб і не вносять дисгармонії до етнокультурного середовища;
6. виконання ролі генерального життєвого мотиватора, що спрямовує орієнтацію людини у процесі її самореалізації на успадковані, паспортні для народу етнокультурні цінності;
7. формування і визначення етико-морального, естетичного, загалом життєвого ідеалу народу.

Виявом дії традиції у культурно-психологічному просторі є *традиційність (традиціоналізм) як стан, форма буття людини, що не залежить від волі, свідомості людини, базується на глибинних ментальних джерелах, виявляє культурно-психічну самість народу*. Феномен традиційності, крім сказаного, виконує роль об'єктиватора, проявника змісту дії традиції, дифузним середовищем взаємообміну, циркулювання субстрату колективного несвідомого і раціональної сфери психічної активності людини, забезпечуючи ефект проявності, доступності для розуміння певної «надводної частини айсберга», основна маса якого залишається «поза зоною досяжності».

Завдяки таким феноменам уможлиблюється диференціація, трансляція і збереження міфологічних сенсотворчих концептів. Загалом, варто ширше послуговуватися синонімами “традиції” на зразок “успадкування”, “спадкоємність”, “спадковість”, “етнокультурний спадок”, що наближуватиме до розуміння сутності цього складного явища.

4. ПСИХОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ОБ'ЄКТИВАЦІЇ НАОЧНО-ОБРАЗНОЇ СИСТЕМИ ТРАДИЦІЙНОСТІ

Під об'єктивацією у широкому значенні прийнято розуміти процес втілення суб'єктивного. Залежно від форми втілення процес може поділятися на предметний (переважно продукти практичної діяльності людини, мистецтва тощо) та образно-знаковий (слово як завершене поняття, що несе відповідне семантичне навантаження, найрізноманітніші знаки, символи та ін.) (Муқанов М.М, 1972, 1974), (Мчедлишвили Г.Н., 1969). Говорячи про умови об'єктивації, ми маємо на увазі, насамперед, кореляційні залежності між «відчуттям та розумом» з одного боку, та емпіричним і теоретичним - з іншого. Попри очевидну різницю між елементами пар, їм властива певна спільність. Вона визначається вже тим, що раціональне пізнання генетично виростає з чуттєвого, а взаємозв'язок «чуттєве - раціональне» є передумовою подальшого виникнення взаємозв'язку «емпіричне - теоретичне» (Хиллиман Д., 1998). Спроби аргументувати достовірність наукового знання за рахунок відмови від невіддатливих чуттєвому сприйняттю примар, і разом з тим витіснення із сфери науки «метафізичних» підходів, що лежать по той бік досліду, не спростили ситуацію, і є звичним спостерігати діяльність астрологів, пророків, чаклунів та ін., що, здається, вже мали б втратити вплив на людину ще після закінчення середньовіччя.

Автори численних психологічних праць дотримуються поглядів про несумісність логічного мислення і сукупності безпосередніх чуттєвих даних (Брунер Дж., 1977), (Коул М., 1977). Розв'язання поставленого завдання слід шукати у психічній природі творення й розвитку уяви та уявлень як передуючих у творенні оформлених понять.

Сучасне наукове розуміння поняття «уявлення» зводиться до чуттєво-наочного образу предметів чи явищ дійсності, який зберігається та відтворюється у свідомості без безпосереднього впливу самих предметів на органи чуття. Основою уявлення є минулий досвід людини, її попередні сприймання й відчуття. Подібно до сприймання, що також дає чуттєво-наочні образи

світу, уявлення є крім того новим утворенням - узагальненими образами дійсності, а також найвищою формою чуттєвого відображення світу, що забезпечує своєрідне психологічне «посередництво» між чуттєвістю і мисленням (Лурия А. Р., 2003). Саме в уявленні здійснюється необхідний крок на шляху до абстракції й узагальнення як передостання інстанція у перетворенні всіх чуттєвих форм на шляху до поняття (див. ПС, с. 200). Як різновид психічної діяльності уявлення охоплює понятійні межі фантазії у створенні образів та мисленнєвих ситуацій, що раніше ніколи не сприймалися людиною у дійсності. Це досягається на підставі оперування конкретними чуттєвими образами чи наочними моделями дійсності, але при цьому виявляє риси опосередкованого узагальненого пізнання, що об'єднує його з мисленням. Властивий уявленню відхід від реальності дозволяє визначити його як процес перетворюючого продуктивного відображення дійсності (Фрезер Дж., 1983).

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

З огляду на зміст досліджуваної проблеми варто відзначити ще одне таке істотне визначення екзистенції як трансцендіювання, тобто вихід за свої межі. З погляду релігійної екзистенції трансцендентне - це Бог, за уявленнями інших представників течій цього вчення воно означає загадкову

сутність (Реймонд А.Муді, 1993), приховану надутаємниченою завісою екзистенції. Можна зустріти визнання реальності трансцендентного, у якому переважають моменти символічні та навіть міфопоетичні, оскільки трансцендентне неможливо раціонально пізнати, а лише натякнути на нього тощо. Необхідність часткових висвітлень екзистенційних підходів до уявлень про буття допомагає повніше збагнути психологічну природу уявлень, особливо її етносоціальних різновидів.

Уявлення як вияв психічної дії уяви має розглядатися крізь призму останньої, оскільки саме уява тісно пов'язана з абстрагуючою діяльністю мислення. Необхідність цього актуалізується ще й тому, що в окремих ґрунтовних дослідженнях, серед яких особливе місце посідає праця Я.Е.Голосовкера, здійснюються досить продуктивні спроби розглядати уяву як пізнавальну здатність (Голосовкер Я.Э., 1987). Вони ґрунтуються на критичному переосмисленні погляду класичної науки про уяву як перешкоду до пізнання. Хоча представники тієї ж класичної науки припускалися прикрої помилки, ототожнюючи афективний стан з діяльністю уяви; вони ставили знак рівності між *imaginatio* та *affectus* і будь-які спотворення істини під впливом афективного збудження пояснювали вадами уяви. У той же час навіть з погляду будь-якого позитивізму уява визначалася як сублімація афектів, як їхнє подолання, заміщення, їхня метаморфоза. Власне ж уява виявляє себе як форма пізнання, що має найдавніші досвід і мову, розшифрування яких, щоправда, ускладнено відомими, часто нездоланими, кодами (Ельконин Б.Д., 1982). Нездатність їх розшифрування часто підміняється прочитанням тексту як малюнку з відповідним залюбуванням ним і таким же довільним тлумаченням, хоча він і так уже є явною алегорією. «Недовіра наукової філософії та психології до уяви викликала недбале ставлення до проблеми логіки і психології уяви загалом і в науці» (Голосовкер Я.Э., 1987), (Артановский С.Н, 1997).

Подібним підходом значною мірою пояснюється погляд на міфологічне мислення, де панівною є уява як певний антипод знанню, сказати б, мислення за панування «переляканої», або такої, що лякає, фантазії. Це міфологічне мислення сприймається

лише як мислення первісне й примітивне, притому власне уява знижується до мислення інфантильного, що є дуже прикритим непорозумінням. У той же час діяльність уяви слід розглядати як вищу форму, як діяльність одночасно і творчу, і пізнавальну, при тому уява тут виконує роль середньої ланки у схемі «відчуття - уява - розум».

Чи не вперше ця думка була розвинута в роботах І.Канта який стверджував, що переворот у розумінні проблеми йому вдалося здійснити завдяки виявленню третьої форми пізнання - продуктивної уяви, що породжує змістовний апріорний синтез. Продуктивна здатність уяви була покладена дослідником в основу побудови його трансцендентної схеми. «...Оскільки будь-яке явище містить в собі щось різноманітне, а різні сприйняття зустрічаються у душі розсіяно і розрізнено, то необхідне з'єднання їх, якого немає у них у самому чутті. Відповідно ми маємо діяльну здатність синтезу цього багатоманітного, що ми називаємо уявою; його діяльність, спрямовану безпосередньо на сприйняття, я називаю схоплюванням» (Кант І., 1964). Вводячи поняття «схоплювання» і розкриваючи його як процес, І.Кант відводить у ньому місце репродуктивній здібності уяви та асоціативному зв'язку конкретизованих уявлень. Проте зміст кантівського «схоплювання» докорінно відрізняється від уявлень сенсуалістів про утворення загальних понять з суми чуттєвих даних. Загальні поняття утворюються, за І. Кантом, не шляхом безпосереднього додавання чуттєвих даних, а методом упорядкування їх у людському розумі, що надає продуктивної здатності уяві. Завдяки властивій розумові активності кінцевий результат оформлення одиничних і багатоманітних сприйнятів якісно відрізняється від вихідного початкового матеріалу, оскільки упорядкування чуттєвих сприймань відбувається не довільно, а за певними правилами, заданими продукованою уявою розсудковою схемою (Натадзе Р.Г., 1972), (Бодалев А.А., 1965), (Ананьев Б.Г., 1960). У такий спосіб численні розсіяні і розрізнені сприйняття зводяться у систему, набувають єдності у визначенні чутливості (Бжалава І.Т., 1965), (Ефимова Л.Д., 1954), (Веккер Л.М., 1998).

Продуктивна уява забезпечує поняття образом, хоч він і відрізняється від власне чуттєвого образу. Діяльність продуктивної уяви є джерелом тієї даної властивості, що має загальні поняття-категорії на відміну від окремо узятих та суперечливих даних чуттєвого досвіду. І.Кант рішуче заперечує можливість виведення змістовного знання з принципів логіки. Прагнення використувати дані логіки як знаряддя для розширення своїх знань, стверджує дослідник, «призводить лише до балаканини, до розумування про що завгодно з певною ілюзорністю (правоти) або до суперечки про що завгодно» (Кант И., 1964). Тут же ґрунтовній критиці піддається висунуте представниками раціоналізму припущення про існування інтелектуальної інтуїції, що буцім осягає істину безпосередньо, поза органами чуття як бінарний полюс емоційного інтелекту.

Опосередковуюча форма пізнання людини між чуттєвою і раціональною сходинками є суб'єктивною властивістю власне розуму, що виступає як здатність продуктивної уяви і безпосередньо співвідноситься з чуттєвими даними, які, у свою чергу, стають фактами свідомості, тому уява, за І.Кантом, не виходить і не може вийти за межі світу явищ. Таким чином, усезагальність і необхідність, властива категоріям, не відбиває об'єктивно існуючих внутрішніх взаємозв'язків явищ. Активна, творча роль пізнання полягає не в тому, що люди пізнають об'єктивні, не залежні від свідомості закони і застосовують їх для перетворення об'єктивного світу в своїй практичній діяльності, а в тому, що свідомість сама, на власний розсуд творить закономірності й привносить їх у природу. «Відповідно, - розмірковує І.Кант, - ми самі привносимо порядок і закономірності в явища, що ми звемо їх природою, і їх не можна було б знайти в явищах, якби ми чи природа нашої душі не вклали їх на самому початку» (Кант И., 1964, с. 716). Таким чином, свідомість та об'єктивний світ розділені нездоланим бар'єром, за межі якого свідомість принципово не може вийти. Якщо й можна припустити, що стрибок через цей бар'єр може все ж здійснитися, то здатність до його здійснення належить не свідомості, а вірі. Таке надчуттєве «освянення», за допомогою якого віра «схоплює» сутність «речі-у-собі», що лежить по той бік

непроникної для свідомості стіни, не пояснюється логікою і тому не належить до предмету науки. Сам І.Кант відзначав, що йому довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі, зазначаючи при тому можливість припущення про те, що ця здатність переедує будь-якому емпіричному пізнанню і дана вона людині заздалегідь. Отже здатність уявляти є природженою властивістю людської душі. Відповідно до своїх висновків про непізнаність «речі-у-собі» дослідник висловлюється вкрай песимістично про можливість розкрити колись у майбутньому механізм здатності до утворення загальних понять і оперування ними. «Цей схематизм нашого розсудку щодо явищ і їхньої чистої форми - є приховане в глибині мистецтво, справжні прийоми якого навряд чи колись вдасться відгадати у природи і розкрити сутність» (Кант І., 1964).

Ідея І.Канта про необхідність уведення третьої ланки-посередника між чуттєвим та раціональним залишилася актуальною і донині, оскільки лежить в основі усіх наступних пошуків у розв'язанні проблеми. Такі спроби належать, наприклад, Б.Раселу (Рассел Б., 2001).

Ідея пошуку середньої ланки між чуттєвим досвідом і логічним мисленням розроблялася й іншими дослідниками (Carnap R., 1928), (Леонтьев А.Н., 1972, 2004), (Мегреладзе К.Р., 1973). Одна з них зводилася до середньої ланки як схожості пам'яті. Оскільки чуттєвий досвід сам по собі не може бути включений до логічної системи, то має бути знайдене відношення, що виражається у термінах досвіду і одночасно підходить цілям логіки. Таким відношенням є відношення в схожості в пам'яті, що полягає у близькій схожості елементів досвіду. На цьому відношенні має ґрунтуватися уся система знань і побудованого на ній аналізу. Побудова гіпотез як особлива здатність суб'єкта пізнання розглядалася прихильниками гіпотетико-дедуктивного методу як розв'язання протиріччя між сенсуалізмом і раціоналізмом. У одному з досліджень знаходимо твердження, що гіпотеза є «стрибком, тривалість якого неможливо гарантувати наперед, які б заходи не вживалися» (Dewey D., Logi., 1938). Процес народження гіпотез не піддається контролю і залежить від особливостей мислення,

одночасно заповзятливого і обережного, у т.ч. від відбору і упорядкування конкретних фактів. Тут спостерігається спроба відмежуватися від суб'єктивістських процесів, різні форми пізнання автор відносить до знаряддя, через які невизначені і незадовільні ситуації перетворюються на певні (визначені) й задовільні.

Те, що теоретичне знання однозначно не витікає з емпіричного, неспіввідносність їх стали перешкодою у поясненні механізму народження нового знання не меншою мірою, ніж несумісність вихідних постулатів сенсуалізму та раціоналізму. Здійснювалася спроба обійти прикрий дуалізм чуттєвого і раціонального, емпіричного і теоретичного (Роменець В.А., 1994, с. 4-15)

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

Ще одне істотне спільне - суб'єкт пізнання пов'язаний з об'єктом пізнання завдяки наявності органів чуття як неодмінної ознаки того, хто пізнає. Коли навіть дані чуття є звичайним посередником між логічним мисленням і об'єктом пізнання, то загальні засади взаємовідносин між об'єктом і суб'єктом пізнання не змінюються, бо відмінність між чуттям і розумом внутрішньо властива суб'єкту пізнання. Припустимо, що причина нерозв'язаності завдання на цьому етапі крилася в тому, що посередник не виносився за межі внутрішнього світу суб'єкта. Тут свідомість знову розглядається як така, що за своєю психічною природою вже містить різницю чуттєвих і раціональних проявів. Опосередковуюча уява подається тут як

певна сув'язь чуттєвого і раціонального, властивого людині від народження, апріорною її ознакою.

Певну міру оптимізму було привнесено з розробленням О.М.Леонтьєвим положень про діяльнісний підхід, де діяльність суб'єкта розглядається не як реакція чи сукупність реакцій, а як система, що має свою будову, свої внутрішні переходи і перетворення, свій розвиток» (Леонтьєв А.Н., 1972). Істотним тут є введена ним різниця між поняттям дій, співвідносних з метою і поняттям операцій, що співвідносяться з умовами. Далі автор розвиває думку: «Переходи суб'єкт-діяльність-предмет утворюють своєрідний колообіг... але це не є рух зачаклованого кола. Це коло розмикається саме у чуттєво-практичній діяльності» (Леонтьєв А.Н., 2004). Разом з тим така тричленна схема не є вільною від вад двочленної (суб'єкт-предмет), оскільки залишається відкритим питання про належність посередника, чия діяльність перебуває між суб'єктом і об'єктом. Якщо він, як ми розуміємо, тяжіє до суб'єкта, то необхідно погодитися з фактом присутності складеного поняття суб'єкта у вигляді «діяльність суб'єкта» як цільного елемента двочленної формули.

Спроби подолати вади двочленної схеми суб'єкт-об'єктних відносин спостерігаються у положенні про те, що праця і суспільство, взаємообумовлюючи одне одного, є не чим іншим, як коловим замкненим утворенням, і що у самому змісті свідомості виділяється певний центр (фокус), виходячи з якого і довкола якого вибудовується все поле свідомості як взаємовіднесене замкнене ціле. Оскільки вирішальним чинником переходу від безпосереднього чуттєвого відображення, властивого тваринному світові, до понятійного мислення людини є трудова діяльність, то виділяється роль продукту праці як предметного посередника у стосунках між суб'єктом і природою, а також між суб'єктом та іншими суб'єктами (Мегреладзе К.Р., 1973). Тут роль посередника виконує вже не діяльність суб'єкта, а продукти праці. Оскільки у суб'єкта немає інших джерел інформації про події, крім чуттєвих (сенсибілій), а розум оперує загальними поняттями (універсаліями), що не зводяться безпосередньо до сенсибілій, то перехід від сенсибілій до

універсалій дійсно може бути пов'язаним з наявністю певної опосередковуючої ланки, що виконує роль логічного еквівалента у цьому переході. У раніше наведених положеннях І.Канта про необхідність привнесення опосередковуючого уявлення, спорідненого, з одного боку, з інтелектом, а з іншого - з чуттєвими даними, як бачимо, є глибокі підстави.

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

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

Формування опосередкуючого уявлення означало зародження у нерозвинутій, ембріональній формі першої клітинки логічного мислення, початку схематизму нашого

розсудку, таємниця виникнення якого уявлялась недоступною для наукового пізнання. Зрозуміло, що при безпосередньому взаємозв'язку живого організму з довкіллям сприйняття і відчуття спочатку збігалися і лише потім із цієї цільності відокремились особні відчуття і сприйняття. Так і при опосередкованому взаємозв'язку людини з довкіллям через знаряддя праці народжена перша думка була чимось цілісним, нерозчленованим, і лише пізніше з цієї цільності виокремилися окремі поняття, судження, все розмаїття форм мислення, підпорядковане певним правилам.

Отже, перенесення власної життєдіяльності людини на застосовувані нею знаряддя стало наслідком того, що її життєдіяльність була об'єктивована у дії знаряддя. Така об'єктивізація знаменувала можливість побачити свою діяльність як «своє друге», втілене у дії зовнішніх об'єктів. Можна узагальнити, що самопізнання почалося з розпізнавання людиною самої себе у закономірностях зовнішнього середовища, що ставали доступними в ході сумісної діяльності. Відносини людини і довкілля стали визначатися тричленною схемою, у якій середньою ланкою був «суб'єктивований об'єкт» (Панов В.Г., 1992). Опосередковуюче уявлення, що наділило предмети довкілля властивістю внутрішньої активності, прихованою за їхньою зовнішньою видимістю, дало можливість встановити у наївній формі зв'язок «Я» і «не Я» як двох сторін, що наділені певною якістю спільності, конкретніше - здатністю до саморуху, до активних дій за певними правилами і в цьому значенні тотожними. Крім додаткового прирощування до сил самих людей цей перехід, привівши до оформлення «людини розумної», одночасно відкрив безмежну картину дії таких могутніх і незрозумілих сил, прихованою за зримою зовнішністю речей, що власні сили видавались нікчемними. Очевидно, це породило впевненість, що людина може сподіватися не лише на саму себе, але й прихильне ставлення до неї утаємничених сил природи, які можуть бути не лише ворожими людині, але й помічниками і заступниками (Панов В.Г., 1992), (Крушинский Л.В., 1977).

Виникнення опосередковуючого уявлення як погляду на внутрішні, приховані здатності зовнішніх об'єктів до самодії,

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

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

Розглядаючи безпосередньо дану чуттєву інформацію як природно-історичну передумову понятійного мислення, її можна визначити як «досвідоме відображення». Виникнення свідомості, перетворюючої досвідоме відображення, не означає повного усунення останнього. Воно зберігається у підсвідомості тією мірою, якою воно в даний період часу не перебуває у сфері свідомості. Підсвідоме продовжує брати участь у регулюванні поведінки людей, щоразу виявляючи себе у полі свідомої діяльності (Панов В.Г., 1992). Одночасно зазнають якісних змін усі сторони безпосереднього чуттєвого відображення (інстинктивне відчуття самозбереження, сфера емоційних переживань, відчуття потреб, перцепції та аперцепції, кінестетичні відчуття тощо), а також оформляються вольові

особливості саморегуляції поведінки. Наведені та інші психічні прояви, орієнтовані на збереження і розвиток своєї цільності, лежать в основі своєрідної настанови, що визначає їхню поведінку. З народженням свідомості характер настанови мав би також змінитися, проте вона не могла зникнути і виявляється у зміні прагнення до збереження життя у людини розумної пошуками сенсу життя, створенням високих ідеалів, заради яких людина готова жертвувати власним життям. Витворений ідеал людини стає внутрішнім переконанням, відіграє роль суб'єктивної настанови, що спрямовує поведінку. Переконання виступає як внутрішнє «Я», повертаючись до сфери підсвідомого, а психологічне настановлення у цій сфері виявляє себе як віра (світоглядна, релігійна). У такий спосіб створюються передумови об'єктивації, опредметнення наочно-образних уявлень і усталення артефактів культури (Коул М., 1997). Саме тут, у період «мерехтіння сенсів» формується ментальна культурна обумовленість психіки як власне психічне в рамках конкретної лінгвокультурної спільноти. Малоусвідомлювані ментальні вияви і структури слабо об'єктивізуються, виливаючись у психосемантичне поняття «суб'єктивних семантичних просторів», архетипічних структур і символів (Каліна Н.Ф., 1994), (Гуревич А., 1989), (Хиллиман Д., 1998). У такий спосіб завершується формування психологічних передумов об'єктивації наочно-образних уявлень як підвалин системи етносоціальних знань, що складають основу традиційного способу буття людини.

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

за певними правилами, заданими продуктивною уявою розсудковою схемою.

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

5. ПОЗАНАУКОВІ ЗНАННЯ У СИСТЕМІ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ УЯВЛЕНЬ

Пізнавальна активність людини надала їй упевненості у тому, що вона вже пізнала саму себе й, виробивши критерії раціональної діяльності, на шляху самовдосконалення було перебільшено можливості науки, а компенсаторні можливості розуму і сумління людини виявилися неспроможними забезпечити гармонізацію розвитку. Наукове пізнання поширило свої нормуючі впливи на найінтимніші сфери буття і свідомості, орієнтуючись на жорстко раціоналізовані методи і процедури. Натхненна грандіозними досягненнями науки і техніки людина послаблювала інтерес до реальності наукового знання, тому кожне істинне знання пов'язувалося у свідомості з науковим, а похибки і помилки сприймалися як випадкові відгалуження. Поступово стало звичним подавати у вигляді таких випадковостей усі інші форми і види знань, що не вкладалися у жорсткі канони науковості. Джерелом постійного генерування помилок, нісенітниць, абсурдних фантазій, що не мають логічної структури і дослідного підтвердження були визнані буденна свідомість, міф, магія, релігія, алхімія і астрологія та їм подібний окультизм. Щоправда сумніви припускалися відносно буденної свідомості, художньої і моральної свідомості й знання. Надзвичайно важливою гносеологічною догмою, що остаточно не подолана до цього часу, є теза про випадковість помилок (Касавин І.Т., 1998). Помилковість у пізнанні виявляється скоріш вираженням багатоманітності напрямків і ходів пізнавального процесу, у якому зіштовхуються і суперечать один одному різні погляди, позиції, теорії і традиції, по-різному тлумачаться одні й ті ж поняття, факти, використовуються несумісні методи, процедури, критерії. Втраченою частиною такої багатоманітності виявилось знання під назвою «позанаукового» або «ненаукового».

Історико-культурні, історико-наукові, релігієзнавчі та антропологічні дослідження вже виявили пізнавальне багатство магії та міфу, астрології та алхімії, архаїчного та сучасного буденного і практичного знання. Визнаним фактом є роль мистецтва у пізнанні внутрішнього світу людини, що незрівнянно перевищує досягнення всіх гуманітарних наук (Касавин І.Т.,

1998), (Франко З.Т., 1989). Показовим з цього приводу є ставлення дослідників до астрології. Перед психологом, що прагне проникнути у сутність питання, постають оцінки астрології як спроби «... у відповідності з реально-практичними настроями свого духу давньоруські християни стали представляти свою природу подібно до велетенської машини» з шестернями і колесиками у вигляді світил, сузір'їв, змін пір року, дня і ночі; ці коліщата «зачіпляли» людське життя, перетворюючись на образ велетенського «колеса фортуни», «колеса долі» (Голоскевич К., 1897). Окремі дослідники відносили астрологів до «гуртків інтелігенції того часу, що займались проблемами науки» (Кузаков В.К., 1988). «Шестикрил», яким послуговувалися члени гуртка, був таблицею визначення дат затемнення сонця і переважно використовувався як засіб для вирішення важливіших проблем: понять православної доктрини. Ще далі йде М.А.Шангін, який вважає астрологічні кодекси «дуже важливими для історії знань, а саме для історії природничих наук, у тому числі астрономії..., у них задані основні методи всіх природничих наук..., магія, переважно астрологічна магія, була загальною школою людського знання» (Шангін М.А., 1930), тобто історією методів науки. Розглядаючи астрологію своєрідним стержнем народної науки, дослідник зауважує, що «найсильніший бік народної науки – астрологія, поглинає чи в іншому випадку забарвлює собою інші галузі народного знання (магія ботаніки – астроботаніка, медицина – астрософія, метеорологія - астрометеорологія)» (Шангін М.А., 1930). Історіографи відзначають, що на працю М.А.Шангіна практично не покликався жоден з сучасних істориків астрономії, оскільки вони лише громлять цю «лженауку». При тому зауважується, що дослідження не помічали ще й тому, що у ньому порушувалися дуже складні філософські, методологічні проблеми історії знання (Кузаков В.К., 1988).

Позитивну оцінку астрології як елементу традиційної культури, що розвивала ідеї закономірного зв'язку між людиною і природою, знаходимо і в деяких інших працях (Райков Б.Е., 1947), (Человек: Мыслители..., 1991), (Климишин И.А., 1990). У той же час простежується вплив панівних тоді світоглядно-догматичних штампів: у Росії астрологія не набула такого розвитку як за Заході через «... тверезі погляди руських людей на

природу» (Воронцов-Вельяминов Б.А., 1956). Тут простежується тенденція написання історії астрономії як вищою мірою «раціональної» дисципліни. Прикладом дослідження з астрології, можуть бути роботи Б.В.Кукаркіна, де вона належить до «негативних факторів у розвитку істинної науки, як спроби антинаукові, що гальмують розвиток істинної науки» (Кукаркин Б.В., 1961, 1966).

Як астрологія, так і подібні види народних знань насичені науковими даними, моральними та естетичними нормами та ідеалами, релігійними віруваннями, що транслюються, культивуються у певній етнічній культурі. Складність вивчення багатомірності знання, у якому схожість швидше є винятком, а не правилом, породжує звабу обмежитися загальними теоретичними моделями, і як логічні реакції на це заклики до «екології культури» (Вознесенский А.А., 1985), чи «інтелектуальної екології» (Тулмин С.А., 1984).

Дослідники проблеми розрізняють три види побутових (буденних) знань: теоретичні, духовно-практичні та просто практичні (Касавин И.Т., 1998). Перша група виростає з діяльності, що може бути віднесена до дослідницької, й побутує у формах ідеології, теології, любомудрія, магії, науки. Така дослідницька діяльність людини за ознакою синкретичності дорівнює духовно-практичному опануванню світу, проте обмежена свідомо формульованою метою – продукуванням знання. Як форма знання, що виникла після інших в умовах достатньо розвинутої культури, теоретичне знання увібрало в себе протилежні орієнтації й образи мислення і виявилось як ніяке інше насичене непереборними протиріччями. Антиномії теоретичного та емпіричного, конструктивності й інструментальності, рефлексивної критичності та соціальної передумовленості, формальної раціональності та інтерсуб'єктивної прийнятності визначають його когнітивний зміст, що виражається спеціалізованою мовою, для його теоретичного викладу, з використанням різноманітних тлумачень, у т.ч. за допомогою природної, побутової мови.

Духовно-практичне знання теж виникає в непізнавальному контексті й охоплює сферу спілкування (фіксує не регульовані правом норми співжиття), побутову (забезпечення життєдіяльності людей), культово-регулювальну (міфічне,

релігійне, містичне, магічне), художню (не обмежене власне мистецтвом, але охоплююче загалом креативно-образне самовираження). Такі знання характеризуються синкретизмом видів діяльності, що формують уявлення, побічною обумовленістю його у практичній діяльності, здатністю справляти зворотній вплив на практичне знання. Джерелом відтворення духовно-практичного знання є не лише особисте спілкування, але й міжгрупове, стосунки людини у соціумі. Засобом передавання такого знання є переконання, ґрунтоване на соціально-психологічних стереотипах, моральному та естетичному почутті і загалом механізми традиції. Когнітивний зміст духовно-практичного знання насичений людськими надіями й прагненнями, оцінками та ідеалами; духовно-практична раціональність передбачає гармонійне поєднання потреб і можливостей людини, стану й перспектив її духовного розвитку. Ця теза продуктивно аргументується узвичаєними уявленнями про світобудову.

Початковою, найпростішою формою є практичне знання, що функціонує у контексті різних виробничих і суспільних практик. Накопичення, оброблення й поширення соціального досвіду тут здійснюється як за допомогою некогнітивних засобів – знаряддя та інструментів, так і в формі спеціалізованого знання. Тут грань між знанням (як формою відображення об'єкта) і свідомістю (як формою відображення суспільних стосунків) визначена досить нечітко через слабку рефлексивність знання. Практичні знання є незамінними у багатьох галузях ремісничої, мистецької діяльності, спеціальних технологій (приготування фарб народним маляром, виготовлення ліків, страви з дотриманням пропорцій «на око», проте з дуже тонким відчуттям досконалості результату). Тут застосовуються спеціальні терміни, зміст яких неможливо передати раціонально («ледь-ледь», «в самий раз», двигун «шепоче» тощо). Гносеологічним змістом практичного знання є професійне тренування, що творять сенсорні та мисленнєві навички. Таким чином знання, що породжується в лоні непізнавальної практичної діяльності, ґрунтується на досить локальній практиці й задовольняє цілком визначену потребу. Трансляція такого знання передбачає особистісне спілкування і закріплення його в системі не рефлексивних норм і стандартів, а інтелектуальних навичок.

Викладене вище, з урахуванням поглядів інших дослідників на проблему (Пукшанский Б.Я., 1987), дозволяє сформулювати поняття буденного знання як життєво-практичне, не формалізоване за канонами наукових визначень і дефініцій, у якому не простежуються упорядкована концептуальність, системно-логічне оформлення, що не потребує для свого засвоєння та поширення спеціального систематизованого навчання й підготовки і репрезентує загальні не фахові досягнення усієї етноспільноти. Буденні знання значною мірою ґрунтуються на ірраціональних уявленнях і є невід'ємним компонентом традиційності. Їхню основу складають емпіричні знання і уявлення – масиви інформації, яка фіксується і передається із покоління в покоління через неформалізовані комунікативні системи, усно («з вуст в уста», як щось передане, «вдуге» з духом) (фольклорні зразки, повір'я, повчання, моральні належності, настановлення, перекази та інш.), іншими словами, та частина суспільно-орієнтованих уявлень і знань, що передається узвичасно.

Відомості, що сприймаються людиною у такий спосіб, безпосередньо пов'язані зі сферою несвідомого, в тому числі колективного несвідомого. Чуттєві явища вже у Демокрита розумілися саме як істина і навіть «прямо ототожнювалися з тим, що пізнається розумом... Суб'єктивне є результатом об'єктивного» (Лосев А.Ф., 2000). Ще на погляд Платона індивідуалізоване уявлення, навіть достатньо не аргументоване, є не стільки похибкою у нашому розумінні, скільки певним типом (рівнем) розуміння земного, протікання (перебігу) буття як самодостатньої реальності. Це така ж об'єктивна видимість як вигляд переломленої поверхнею води палиці. Людина не в змозі бачити світ інакше, доки живе у царстві цієї видимості. Лише перенесення у своїй свідомості до світу архетипів - ідей, ставши причетним до цього світу, людина набуває здатності іншого, істинного бачення реальності. Розрізнення істини і похибки тут не пов'язане з якістю пізнавального (рефлексивного, творчого) зусилля. Умудрена життєвим досвідом високоосвічена людина й неосвічений хлопчик без особливих зусиль долучаються до таємниці пізнання. Саме у таких психічних особливостях позитивної діяльності прихована сутність загадкових буденних знань і уявлень. Цікавим у цьому контексті є міркування Хосе Ортега-і-Гасета. Хто за Коперніком вірить, що сонце не заходить

за обрїй, - говорить він, - проте бачить, як воно заходить, а оскільки бачення є первинною формою переконання, людина таки далі вірить, що воно сідає. Справа у тім, що наукова віра людини постійно заперечує наслідки її первинної чи безпосередньої віри (Х.Ортега-і-Гасет, 1997, с. 410). Вочевидь автор під предметом первинної віри розуміє аналізовані тут позанаукові знання. Розглядаючи психічний стан пересічного католика (їдеться про католика як людину, що перебуває під впливом іншої, привнесеної релігії, якою може бути буддизм, індуїзм чи будь-яка інша віра), він оцінює його трагічним. «Католик неавтентичний в одній частині своєї істоти – у всьому, що хоч-не-хоч, робить з нього модерну людину, - тому що він хоче бути вірний другій життєвій частині своєї істоти, а саме – релігійній вірі. Це означає, що призначення католика істотно трагічне... Пониження і збридження – це життєва форма того, хто відмовився бути тим, ким він мусить бути. Його автентичне буття не вмирає, а обертається на тїнь, що його обвинувачує, на привид, що постійно нагадує йому про нижчість його сучасного буття супроти призначеного. Дезертир свого призначення – це живий самогубець» (там само). Ставлення до етнопсихотипічного первеня як передумови і запоруки щасливого буття у Ортеги дістає свій подальший рефлексійний розвиток, до чого ще буде привернено увагу.

Принагідно зауважимо, що відступ від автентичності має життєвизначальні наслідки з тенденцією до драматичних забарвлень. Недостатньо дифініційоване поняття «покликання» людини в основі своїй має психогенетичну матрицю, діяльнісна та поведінкова відповідальність якої складає, за Ортегою, поняття автентичності, що є неодмінною передумовою самореалізації та самоактуалізації як логічного наслідку інтенційності людського життя. Фрустрація прагнення до життєвого сенсу, у процесі якого нехтується психічним первенем, подібна до ефекту бумерангу, що не влучив у ціль і повертається до мисливця. «Людина повертається до самої себе й орієнтує свої помисли до самоактуалізації, - стверджує В.Франкл, - тільки якщо пройшла повз своє покликання» (Франкл В., 1990, с. 59). За Г.Сковородою лише «сродна праця» може розкрити й ошчасливити людину, а «сродна праця» визначається схильностями, покликанням як плодом, що проростає з коренів традиційності (Сковорода Г., 2005).

Міркування Х.Ортеги проливає світло чи не на головне питання феномену позанаукових знань та етносоціальних уявлень – причини їхньої стійкості й вагомості у психічній діяльності людини. Первинні враження оформлені в уявлення, раціоналізовані як знання виявляються у своїй більшості у тім раннім періоді онтогенези, коли логічно-конкретне мислення перебуває у процесі становлення. Цей процес, залежно від інтенсивності навчання, планомірного формування психічних функцій з заданими якостями, висвітлений у працях П.Я.Гальперіна (Гальперин П.Я., 1966, 1969), А.Н.Леонтьєва, який зокрема зауважував, що «у людини, що живе з раннього дитинства поза контактами з об'єктивними формами, у яких втілена людська логіка, й поза спілкуванням з людьми, процеси логічного мислення не можуть сформуватися, якби вони й зустрічалися безкінчену кількість разів з такими проблемними ситуаціями, пристосування до яких вимагає формування саме цієї здібності» (Леонтьев А.Н., 1981). Саме на важливість етапу визрівання вказував і Л.С.Виготський: «для всіх процесів виховання й освіти найістотнішими виявляються саме ті, що перебувають у стадії дозрівання і ще не дозріли до моменту навчання процеси». (Виготский Л.С., 1999). На підставі теоретико-експериментального аналізу поглядів Ж.Піаже він піддав критиці його розуміння співвідношення навчання і розвитку в становленні психіки дитини, обстоюючи активність навчання як вирішальний фактор, наголошуючи на формуючій діяльності як об'єкті дослідження наукової психології (Виготский Л.С., 1997). Отже психологія має охоплювати саме той бік мислення, від якого абстрагується теорія пізнання і логіка (Пономарев А.Я., 1967). Формуючі експерименти в галузі психології дитячих розмірковувань, розуміння причинно-наслідкових зв'язків, утворення наукових понять дозволили психологам «знизити» віковий рівень формування логічного мислення (Обухова Л.Ф., 1966). Н.А.Підгорецька, що досліджувала прийоми логічного мислення у дорослих, повідомляє, що за несприятливих умов (система навчання, соціальне середовище, рівень культурного розвитку тощо) воно може істотно уповільнюватися, застигаючи на певному рівні недосконалості. Порівняльний аналіз характеристики логічного мислення дорослих з характеристикою, що її дав своїм піддослідним Ж.Піаже, виявив схожість не лише з погляду

правильності відповідей, але й характеру аргументації (Подгорецкая Н.А, 1980, с. 135). У наведених та інших подібних дослідженнях (Столяр А.А., 1965), (Брунер Дж., 1971), (Тульвисте П.О., 1975) у дорослих людей виявлено тип мислення, характерний для стадії дооператорних структур, чи, принаймні – конкретних операцій.

Інтеграція чуттєвого досвіду – взаємодія функціональних, операційних і мотиваційних механізмів сприйняття у зв'язку з мовленнєво-мисленнєвою діяльністю, утворення складних систем спостереження – визначають константність сприйняття і виявляються в ній якнайповніше. Дослідження Б.Г.Ананьєва, М.Д.Дворяшиної, Н.А.Кудрявцевої встановили певну залежність процесу її становлення від основних фаз людського життя, що дозволяє розглядати перцептивну константність як функцію віку, яка нерозривно пов'язана з загальними закономірностями онтогенетичної еволюції сенсорно-перцептивних процесів людини. Важливим результатом експериментальних досліджень є встановлення факту корельованості перцептивних констант та її вікових змін (Ананьєв Б.Г., 1968).

Навіть узагальнено викладені результати досліджень вікових, соціальних, культурологічних, освітньо-навчальних та інших чинників впливу на формування структури логічного мислення переконує в тому, що воно безпосередньо корелюється з наведеними факторами і, залежно від загального показника сприятливості розвитку людини, може бути завершене лише у певному віці, а може бути слабко сформованим і у дорослих. Отже до набуття характеристики логічного, мислення людини здійснюється на засадах, близьких до того, які виявляє суб'єкт психічної діяльності з міфологічною свідомістю. Ця обставина значною мірою пояснює питому вагу позанаукових знань у детермінації поведінки людини. Крім того простежуються певні аналогії між особливостями формування логічного мислення людини в онтогенезі та її парадигми у філогенезі, що певною мірою пояснює функціональний статус позанаукових знань і загалом традиційності у свідомості людини.

Історія психології надає можливість з'ясування природи алогічних проявів у психічній діяльності і поведінці людини. Відомий психолог початку ХХ ст. П.Д.Успенський у стані своєрідної розпуки вдається до розроблення концепцій на метафізичному підґрунті. У них людина розглядається як

самобуття психофізіологічна машина, що здійснює задану програму, а раціонально мисленнєві результати її діяльності служать своєрідним полем для експериментів, які, незважаючи ні на що, залишають практичну діяльність людини в межах заданої програми (Успенский П.Д., 2002).

На підставі найсучасніших досліджень здійснено спробу пояснити «нелогічне й нераціональне» мислення людей С.Московичі. Констатуючи подвійність більшості пояснень такого явища, він стверджує, що наші індивідуальні здатності сприйняття і спостереження зовнішнього світу продукують вірні знання, а соціальні фактори спотворення й відхилення у наших переконаннях і уявленнях, чому є три пояснення: 1) людина носій етнокультури, отже звичаїв, що не можуть сприйматися інакше як генеральний набір ідей життєдіяльності; 2) особливість психології маси, де люди, зібравшись у групу, змінюють свої психічні якості, втрачаючи одні й набуваючи інші. Люди окремо один від одного поводять себе морально й розумно і стають аморальними та нерозумними, коли збираються разом; 3) стереотипне мислення без урахування реалій (Московичи С., 1995).

С.Московичі стверджує, що між поведінкою окремої людини і соціуму на цьому ґрунті існує серйозна суперечливість. Вона полягає у тому, що перший варіант повідомлення, уявлення є результатом первинного знання, яке складає систему несвідомого окремого індивіда. У цій системі можна розглядати результат філогенетичної трансляції генетичного досвіду, який передається звичаєвістю. У ній віддзеркалюється та його частина, що з запануванням раціональної сфери була витіснена у несвідоме, у чуттєвий світ. Таке первинне знання є найближчим до почуттів людини, тому, сповідуючи його, людина у межах світу «Я» чинить відповідно до власного сумління. Різниця цього типу уявлень відносно до панівних у суспільстві є, так би мовити, позацензурною частиною психічного життя людини, що перебуває в умовах своєрідного нелегального стану. Людина опиняється в ситуації, коли необхідно дошукувати, часто вигадувати причини поведінки, що не узгоджується з легалізованими суспільними уявленнями і нормами. Сучасний освічений лікар в останні миті перед хірургічною операцією, що йому мають зробити, згадує, що при ньому немає звичайнісінької, на перший погляд, шпильки, яка, проте, в його

індивідуальному уявленні є надійним оберегом, бо саме вона супроводжувала й охороняла його у різних небезпечних ситуаціях. Безглузде зі стороннього погляду зашпилькування шпильки на одязині перед відповідальними моментами в житті пов'язується з вірою у замикання, «зашпилькування» всіх перепон на шляху до здійснення мети. За цим стоїть масштаб значущості такого типу знань, особливо у вирішальні моменти життя.

Новими є висновки С.Московичі про існування двох типів реальності у кожному суспільстві, два стилі мислення, що відповідають кратним варіантам репрезентування та комунікації. Їх неможливо звести до надупорядкованої раціональності, що у цьому випадку мала б бути надсоціальною, принаймні нормативною, проте окрема людина має володіти різними формами розсудку й репрезентування. Дослідник називав такий стан когнітивною поліфазією, яка так само невід'ємна від ментального життя, як полісемія – від життя мови (Московичи С., 1995).

Як бачимо, у загальній структурі свідомості людини буденна свідомість посідає особливе місце, оскільки здійснює постійний вплив на поведінку людини. Вона відображає т.зв. позанаукові чи буденні знання, які умовно можна поділити на три групи за психологічними ознаками: теоретичні; духовно-практичні; практичні. Буденне знання розглядається як життєво-практичне, не формалізоване за канонами наукових визначень і дефініцій, у якому не простежується упорядкована концептуальність, системно-логічне оформлення, проте втілюються загальні не фахові досягнення усієї етноспільноти. Джерелом таких знань є уявлення про реальність на чуттєвому, емпіричному рівні, що формують різновид первинного знання як систему, що становить об'єкт автентичної віри. Можна припустити, що одним з джерел формування саме такої структури буденних знань є *особливість зародження і формування логічного мислення у людини*, яке, залежно від сукупності чинників (вікових, соціальних, культурологічних, освітньо-навчальних тощо), може формуватися у дитячому віці, а у разі несприятливих впливів – не сформуватися остаточно і в дорослої людини. Встановлено наявність корельованості перцептивних констант та вікових змін людини, а також певних аналогів їх у філогенезі та онтогенезі. Людина поєднує у собі два типи реальності, два стилі мислення, проте саме їхній синтез становить основу етнокультурних уявлень.

6. ВИЯВИ ТРАДИЦІЙНОСТІ У ПОВЕДІНКОВИХ СТЕРЕОТИПАХ ЯК ЗНАКОВИХ СИСТЕМАХ

Розглядаючи функції та структуру вищих психічних функцій Л.С.Виготський відзначав, що в плані філогенези вони виникли як продукт не біологічної еволюції, а історичного розвитку поведінки, рівно як і в плані онтогенези вони також мають свою особливу соціальну історію (Выготский Л.С., 1961). Щодо структури, то їхня особливість зводиться до того, що, на відміну від безпосередньої реактивної структури елементарних процесів, вони побудовані на основі використання символів-засобів (знаків) і залежно від цього мають непрямий (опосередкований) характер. Нарешті у функціональному відношенні їх характеризує те, що вони «виконують у поведінці нову й істотно іншу з елементарними функціями роль, здійснюючи організоване пристосування до ситуації з попереднім оволодінням власною поведінкою» (Выготский Л.С., 1984). Логічним наслідком з визнання першочергової важливості використання знаків у історії розвитку всіх вищих психічних функцій є введення до системи психологічних понять тих зовнішніх символічних форм діяльності, що зазвичай розглядаються як щось стороннє і додаткове по відношенню до внутрішніх психічних процесів і які входять до системи вищих психічних функцій на рівних з усіма іншими вищими психічними процесами. У сучасній семіотичній науці визнана думка про те, що розвиток знаку як такого і його систем, які використовуються у людському суспільстві, та інших систем обміну (у тому числі економічної системи, що регулює обмін матеріальними благами і послугами, соціальної системи, що регулюють шлюбні обміни) здійснюються шляхом їхньої диференціації з єдиної синкретичної знакової системи, що поєднувала такі й інші подібні функції (Іванов В.В., 1976). У свою чергу подібна диференціація розвивала і поглиблювала психічні функції людини.

Виходячи з постулату про сигніфікативну основу поведінки, необхідно розглянути сутність знаку як символу та поведінкового стереотипу у взаємозв'язку, виходячи з того, що завдання ускладнюється, передусім, необхідністю оперувати найабстрактнішими виявами цих понять, починаючи з рівня уявлень. Для спрощення логічних міркувань приймемо тезу про

те, що кожен стереотип поведінки має знаковий, тобто умовний, символічний характер. Ступінь знаковості (семіотичності) різних стереотипів може істотно варіюватися, проте знаковість є їхньою загальною і невід'ємною властивістю. Семіотичність поведінки, здатність тих інших дій бути знаками інших, особливо соціальних, відносин дозволяє розглядати їх як етносеміотичні об'єкти. Стереотипи поведінки як соціальні феномени обумовлюють дії людини особливостями етносоціальної організації, соціокультурних механізмів та з урахуванням поведінкової варіативності людини як у синхронії, так і в діахронії, тобто в історичному і етнічному просторах. Крім того стереотипи поведінки корелюються з реальною етносоціальною стратифікацією (етнічною, фаховою, статевовіковою, конфесійною тощо). Як ідеальні конструкти (елементи свідомості) стереотипи закорінюються у сфері буденної (побутової) свідомості та складають ядро традиційно-побутової культури.

Ще у 20-х роках Г.Г.Шпет, формулюючи завдання розшифровки, розкодування народних звичаїв як стереотипізованих знакових систем, зазначав, що «сфера етнічної психології апріорно намічається як сфера доступного нам через розуміння певної системи знаків, відповідно її предмет досягається лише шляхом розшифровки та інтерпретації цих знаків. Що ці знаки є не лише прикметами речей, а й повідомленнями про них, видно з того, що буття відповідних речей не обмежується чистим явищем знаків» (Шпет Г.Г., 1989). Показати, у чому полягає значення цих знаків, розкрити предмет з його змістом - це і є, на думку автора, шлях точної, предметної фіксації етнічної психології.

Власне семантика поняття знаку є досить складною й неоднозначною у наукових тлумаченнях. О.Ф.Лосєв, відомий фахівець з теорії знакових систем, зазначав, що навіть досить конкретизований лінгвістичний знак для його розуміння потребує величезних зусиль теоретичної думки, а різноманіття вирішення цієї проблеми призводить до того, що мовознавці поступово втрачають чітке уявлення про зміст знаку (Лосєв А.Ф., 1993), (Фердінан де Сосюр, 1998). У наш час лише не посвячений у сутність проблеми може вважати питання про знаки простим і зрозумілим, «фахівці вже давно втратили точне й однозначне

розуміння знаку» (Лосев А.Ф., 1982, с. 42). Зі складної системи означень поняття знаку, розробленої дослідником, наведемо лише деякі, що мають тісний стосунок до розуміння традиційності. Це передусім розуміння знаку як сенсового відображення предмета; все означуване є тим, на чому сенсовим чином відбився певний знак; співвідношення між знаком і тим, що означається, крім їхнього фактичного співвідношення, перебуває у стані змістового взаємного самовідображення: кожен знак можливий лише як сфера чистого сенсу, звільнена від будь-якої матерії й будь-якої субстанції; семантично знак може розглядатися лише у своєму контексті. Нарешті, кожен знак може мати безкінечну кількість значень, тобто бути символом» (Там само, с. 64). Разом з тим слід виходити з того, що кожен знак є актом свідомості людини, результатом певного переживання і розуміння тієї чи іншої предметності, мисленнєвим процесом. Складність та багатомірність знаку як психологічної, філософської, семіотичної, лінгвістичної та інших категорій неодмінно веде до переобтяжених і слабооперабельних теоретичних моделей, що вимушує вдаватися до узагальнень на зразок синтетичних концепцій знаку (Фердінан де Сосюр, 1998).

У контексті етнопсихологічних підходів, у т.ч. традиційності, вимагає певних обумовлень сутність поняття символу як образу, взятого в аспекті знаковості. Якщо для суто утилітарної знакової системи багатозначність змісту виступає перешкодою, що заважає раціональному функціонуванню знака, то символ виграє у змістові від свої багатозначності. Що прекрасніше, грандіозніше принесений традиційно образ, тим далі він опиняється від впливу пригнічення, застрахування й трепету перед «нуменозним» (застосований В.К.Юнгом вираз на означення досвіду страху перед всемогутньою владою, силою). Образ-символ відкриває людині сакральне і водночас захищає її від безпосереднього контакту з колосальною психічною енергією архетипів (Руткевич А.М., 1991). Осібно виглядає розуміння психологічної природи символу відомого французького мислителя-традиціоналіста Рене Генона, дослідника архаїчної сакральної символіки та її проявів у різних релігійно-культурних вченнях. Справжньою сутністю символіки, на його думку, є відповідність, що зв'язує разом усі рівні реальності, приєднує їх один до одного й відповідно таке, що

розташовується від природного порядку загалом до надприродного порядку. Завдяки такій відповідності, зазначає дослідник, вся Природа є не що інше як символ, тобто її справжнє значення стає очевидним лише тоді, коли вона розглядається як вказівник, здатний примусити нас усвідомити надприродні, метафізичні істини - метафізичні у справжньому значенні слова; саме у цьому і полягає справжня сутнісна функція символіки. Символ обов'язково стоїть нижче того явища чи предмету, який символізує і тим самим усуваються всі натуралістичні уявлення про символіку (Генон Р., 1998). Таким чином, будь-яке явище чи предмет як уособлювач вищої реальності можуть символізувати цю реальність самим фактом свого буття. Тут символ і символічна реальність співвідносяться один з одним як проявлене і не проявлене, тому вище ніколи не може символізувати, хоча зворотне є вірним» (Генон Р., 1998).

Незважаючи на різку й нищівну критику Р.Геноном К.Г.Юнга, у їхніх поглядах є чимало спільного. Швейцарському мислителеві вдалося створити оригінальну систему символів, особливо проникливу психологічно. Вдало доповнюючи метафізичну символіку Р.Генона, К.Г.Юнг переконливо розкрив природжену психологічну схильність людини до сприйняття певних символів і їхню закоріненість у глибинах індивідуального і колективного несвідомого, що знаходить своє підтвердження у практиках трансперсональної психології (Юнг К.Г., 1991, 1997), (Гроф С., 1994). Слід відзначити наявність поглядів, що не синонімізують поняття «знак» і «символ» за низкою певних відмінностей, представником яких був ще Г.Гегель. «Знак відрізняється від символу: останній є певне споглядання, власна визначеність якого за своєю сутністю і поняттям є більш-менш тим самим змістом, який він як символ виражає. Навпаки, коли йдеться про власне знак, то зміст споглядання і те, знаком чого воно є, не мають між собою нічого спільного» (Гегель Г., 1977). Численні спроби класифікації цих понять і вироблення методологічних засад до їхнього аналізу все ж залишаються суперечливими (Шорохова Е.В, 1969), (Степанов Ю.С., 2001), (Бенвенист Э., 2002), (Дридзе Т.М., 1984), (Человек: Мыслители..., 1991), тому видається доцільним зупинитися на усередненому понятті «знаково-символічний засіб», що здатне ввібрати у себе розмаїття підходів, а також без особливих

напружень універсалізувати синтетичне поняття стереотипу як знаково-символічного прояву поведінки.

Відомо, що поведінка людини є типізованою й нормованою, хоча разом з тим виявляє дві розбіжні тенденції: центробіжну як вияв індивідуальної варіативності та поліфонічності, а також орієнтацію на дотримання соціальних імперативів як суспільно-стабілізуючих чинників. Вони є фундаментом, на якому утримується існування людської спільноти у часі, здійснюючи програму неспадкової передачі досвіду в процесі соціалізації (Маркарян Э.С., 1981). Стереотипізація найвагомішої інформації дозволяє не лише здійснювати відбір, але й зберігати її робочий обсяг за обставин постійного оновлення, компенсуючи ентропійні втрати, а також протидіючи ентропії (Маркарян Э.С., 1981).

Консолідує та структурує роль стереотипів пов'язана з доцентровою інтровертною спрямованістю, тобто орієнтована на внутрішні механізми самоорганізації. Чим складніша система, тим вагоміше місце у її життєдіяльності посідає самоорганізація, координація дій, що складають її підсистеми, узгодження внутрішніх процесів тощо, і збереження цього досвіду забезпечує системі її цілість та ідентичність. Саме інтровертний, регулятивний характер стереотипів виявляє їх соціальною нормою, що складає за сутністю значну дискусійну проблему (Дробницький О.Г., 1974), (Пеньков Е.М., 1994). Стереотипізація поширюється на всю поведінку людини у будь-якій сфері людської діяльності, а норма регулює суспільну поведінку людини, тому зіставлення стандартів поведінки з нормою не є коректним, бо істотно розширюються семантичні межі норми.

У контексті сказаного стереотип поведінки є етнопсихологічним поняттям, що співвідноситься зі звичкою, індивідуалізованим стандартом, а норма оформлюється як звичай - елемент структури суспільної моралі. Стереотипи поведінки існують не лише для вираження норми, а для оформлення порушень, відхилень, які теж стандартизуються (наприклад, поведінкові матриці представників кримінального світу, нелегалізованих морально способів життя і поведінки тощо). Норма і її порушення не протиставляються як мертві даності, а постійно переходять одне в одного, виникають правила для порушення правил та аномалії, необхідні для норми. Суспільна

норма ставить людину у ситуацію протиріччя з індивідуальними уявленнями про нормальне, утверджуючи у такий спосіб суспільно неунормований острівець власних внутрішніх норм. До них належать, як згадувалось у попередньому параграфі, сповідання цінностей, правил, навичок, що ґрунтуються на позанаукових знаннях і потребують подолання часто непереборних бар'єрів для їхньої суспільної легалізації та утвердження (див. Левкович В.П., 1976), (Сарингулян К.С., 1981).

Поведінкові стереотипи є чітким віддзеркаленням етнічних уявлень, навіть у тих випадках, коли, здається, стандартизуються природні, загальні для будь-якого народу дії, якщо лише вони мають соціальну значущість. Як зауважує С.А.Арутюнов, «навіть такі суто біологічні явища як статевий акт або пологи здійснюються у людини різними прийомами, у яких спостерігаються певні, і досить істотні, етнічні розбіжності, що виявляються у тому, як люди одягаються, як їдять, хоча усі люди на землі і одягаються, і їдять, і сидять» (Арутюнов С.А., 1996). Не лише у наукових дослідженнях, але й у побутово-психологічних описах ситуацій, як правило, виявляється відмінність одного народу від іншого, при тому насамперед наводяться «чудернацькі» обряди, звичаї, звички. Ось які спостереження наводить М.Монтень про країни, де «...вітаються, приклавши палець до землі, а потім піднявши до неба. Де чоловіки переносять тягарі на голові, а жінки - на плечах... Де на знак дружби посилають трохи своєї крові й палять благовоння, ніби на честь богів перед людьми, яких бажають вшанувати. Де в шлюбах неприпустимі родинні зв'язки не лише до четвертого коліна, а й до будь-якого, яким би далеким він не був... Де батькам належить карати хлопчиків, а матерям - дівчат; покарання ж у них полягає у тому, що винуватця злегка підкопчують, підвісивши за ноги над багаттям» (Монтень М. Э., 1997). Чимало етнічних стереотипів мають настільки глибоку психофізіологічну природу, що навіть вольовими зусиллями не просто наслідувати їх представникові іншого етнопсихотипу. Достатньо на собі випробувати, скажімо, звичай болгар кивати головою зверху донизу на знак незгоди, заперечення (так, як це у протилежному випадку робимо ми) або відбувати обряд вінчання у декоративних оздобах, де переважаючим кольором є чорний,

що є нормою для традиційної культури гагаузів як представників культурологічних орієнтацій тюркського спрямування.

Система стереотипізованої поведінки акумулює у собі найвищі життєві цінності, ідеали, вірування, складаючи основу способу життя і форми буття людини, тому відступитися від усталених поведінкових норм є рівнозначним найвищій зраді, тобто перетином крайньої межі на грані життя. Геродот оповідає про Камбіса, керманіча персів, що лише перейнятість його «небезпечним шалом» припустила можливість «знущатися з святилищ і звичаїв», бо якби запропонувати усім людям вибрати найкращі з усіх звичаїв і добре розглянути всі їх по черзі, то кожен віддав би перевагу перед іншими своїм звичаям, адже кожна людина вважає, що її звичаї кращі за всі інші. Отже все це цілком природно, і лише божевільний може знущатися з чужих звичаїв і ніхто інший (Геродот, 1993, с. 146). Далі Геродот наводить такий приклад: «Дарій, коли він був царем, запросив до себе еллінів, що були в його країні і запитав їх, скільки грошей вони хотіли б, щоб він їм дав, якщо вони з'їдять тіло свого померлого батька. Вони відповіли йому, що цього вони ніяк не можуть зробити. Тоді Дарій запросив до себе індусів..., знаючи, що вони їдять своїх померлих батьків, і спитав їх у присутності еллінів..., скільки грошей вони хотіли б одержати, коли помре їх батько і вони сплять його тіло. Всі вони голосно закричали і попросили його про це не казати. Отака є сила звичаю, і, гадаю, добре сказав Піндар ..., що звичай - це цар над усім» (там само).

Розглядаючи психологічну природу стереотипу поведінки, не можна обійти особливостей започаткування усталеностей поведінки, тобто стереотипізації та впливу її на оточення. Майкл Коул (Коул М., 1997, с. 214 - 217), розглядаючи зв'язок дитини з соціокультурним середовищем, послуговується поняттям «ніша розвитку» дитини у рамках щоденних практик її оточення. Під нею розуміється система фізичних і соціальних компонентів, у якій живе дитина, етнокультурні звичаї догляду та уявлення батьків про дітей. Культурні практики є видами діяльності, стосовно яких існує нормативне очікування, повторювані або звичні дії. Всередині культурної практики всі об'єкти є соціальними, оскільки вони соціально встановлені. Хоч дорослі за власною ініціативою і можуть створювати ніші розвитку і своєю владою обмежувати організацію поведінки в них, проте

події, що відбуваються в процесі культурно організованих видів діяльності є сумісними звершеннями. Активними агентами процесу розвитку є і дитина, і її соціокультурне оточення. «Навіть коли ми концентруємо увагу окремо на ролях індивіда і соціального середовища, то ці ролі визначаються у поняттях, що враховують одне одного» - тлумачить і коментує таку витончену ситуацію Б. Рогов (Rogoff B., 1981, с. 28). У цьому контексті звичайна заміна пелюшок розглядається як найранніший прототип міжіндивідних шаблонів, як регулярно повторюваних послідовностей міжіндивідних взаємодій, що відбуваються схожим чином у різних випадках. Ці шаблони-стандарти повторюються часто і ритмічно, координують організовані зразки взаємодії між дітьми і дорослими й синхронізують їхні поведінкові та емоційні стани. Шаблон порушується за умови недотримання його кимось з учасників. Викладена модель формування первинного стереотипу може слугувати основою для розуміння психологічного механізму стереотипізації або узвичаєння поведінки, тобто приведення її у стан узгодженості зі звичаєвістю довкілля.

Кожен стереотип поведінки як знак здійснює відповідний психологічний вплив, що є предметом наукових зацікавлень (Брудный А.А., 1986), (Портнов А.Н., 1999), (Психосемиотика познавательной деятельности..., 1983). З досліджуваних моделей варто виділити трикомпонентну (форма сприйняття знаку-стереотипу, інваріантна для всіх учасників спілкування; соціальна вагомість з предметною співвіднесеністю й означеним сенсом; особистісний сенс з розрізненням в ньому оцінкового ставлення й особистісного переживання). Розвиток розуміння знаку від першого компоненту до третього показує проходження свідомості від ідентифікації знаку через соціальне значення до все глибшого занурення у структуру змісту, до розуміння особистісних сенсів та інтимних переживань. Зворотній рух - рівні втілення, об'єктивізації сенсорної структури думки, що завжди є поглибленим розумінням самого себе.

Вплив і прочитання стереотипу значною мірою залежить від поведінкового контексту. Кожна етнокультура виробляє свої стандарти обов'язковості, суворості і терпимості до порушень у різних сферах поведінки. Вони, у свою чергу, формують внутрішні регулятори поведінки (сором, провина, страх, честь,

гідність з відповідними релігійними, етичними, естетичними та інш. мотиваціями).

Класифікація структурних елементів системи стереотипізованої поведінки становить окрему проблему, що тривалий час дискутується етнологами і лише інколи фрагментарно висвітлюється у психологічній літературі. У загальнонауковому обігові на означення явища поведінкових стереотипів вживають такі терміни: звичка, етикет, звичай, обряд, свято, а також ритуал, церемонія. У контексті цього дослідження малопродуктивним видається оперування «ритуалом» і навіть «церемонією» як ключовими поняттями, оскільки вони дублюють семантику узвичаєних термінів лише в іншомовному написанні. Так, «Словник іншомовних слів» тлумачить, що «ритуал (від латинського *ritualis* - обрядовий) - 1) Сукупність обрядів, що супроводять релігійну церемонію, їх зовнішнє оформлення. 2) Церемонія, церемоніал, термін «ритуальний» має за синонім крім «обряду» ще й «звичай» (СІС, с. 591); «церемонія» (від лат. *Caeremonia* - благоговіння, культовий обряд, торжества) - 1) Урочистий офіційний акт за встановленим порядком (церемоніалом). 2) Переносно-зовнішні умовності, манірність» (Там само, с. 738). Філософський енциклопедичний словник на розвиток сказаного розширює поняття «ритуалу» як одну з форм символічної дії, що виражає зв'язок суб'єкта з системою соціальних відносин і цінностей й не має жодного утилітарного та самоцінного значення» (ФЭС. сс. 97, 757, 560). Це ж видання взагалі не подає тлумачення «обряду», можливо, маючи на увазі його як синонім до «ритуалу», або як складову «звичаю». У окремих етнологів заведено, наприклад, вбачати різницю між ритуалом і звичаєм у сфері прагматики. Так у матеріалах дискусії про сутність культурної традиції повідомляється, що «під звичаєм слід розуміти такі стереотипізовані форми поведінки, що пов'язані з діяльністю і мають практичне значення. Ритуал же обіймає лише ті форми поведінки, які є суто знаковими і самі по собі практичного значення не мають, хоч і можуть опосередковано бути використані з практичною метою (комунікації, психотерапія та інш.)» (Арутюнов С.А., 1981). У такій моделі ритуал подається складовою звичаю, проте подібне співвідношення аргументується слабо, так само як і

розведення семантики обох понять на засадах прагматизму. Як зазначалось на початку параграфа, звичай як стереотип поведінки за своїм означенням від сформування мав практичний сенс й, відповідно, за сигніфікативною природою наділявся символічним значенням. З іншого боку, неправомірно відбирати у ритуалі практичну цінність, адже прагматизм первісної людини був більшою мірою «орієнтований на цінності знакового порядку, ніж на матеріальні цінності хоча б тому, що останні визначаються першими, а не навпаки» (Топоров В.Н., 1982). Подібні аргументи висувають й інші дослідники проблеми (Черных Е.Н., 1982, с.18). Нашому часу властиві розмитість кордонів, відсутність чітких уявлень про природу тепер уже етикету й ритуалу за наявності синонімічних «звичай», «обряд», «церемонія», – зазначає А.М.Решетов. «Ми буквально потонемо, якщо будемо розуміти під ритуалом кожен символічний дію, що не має безпосереднього практичного значення і є символом певних соціальних відносин (а саме так ритуал найчастіше визначається)» (Решетов А.М., 1988).

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

Звичка у системі звичаєвості має статус первинного елемента, що задовольняє найпростіші потреби. Вона розглядається як засіб накопичення досвіду (індивідуального та соціального), що бере початок від умовних рефлексів (Блум Ф., 1983, с. 252). Спонукальною силою вироблення звичок є сукупність потреб, мотивів і пошук засобів їх задоволення за рахунок власного емпіричного відпрацювання або шляхом запозичення (успадкування) колективного досвіду. Рамки

застосування його поширюються на всі сфери діяльності особистості, не обмежуючись духовною, варіюючись у вигляді навичок, умінь. Єдність уміння і знання зафіксована у звичці як відлагодженому автоматизмі дій, утворює стійкість інших звичаєвих форм ускладненого типу. Звичка характеризується високим ступенем консерватизму, що у своїй двоєдності забезпечує стабільність досвіду, але й виступає перешкодою. Її стереотипи поведінки відзначаються переважанням індивідуальних ознак і в сукупності можуть складати істотні властивості характеру людини.

Сукупність звичок на задоволення вітальних потреб містить і такі, що окремо чи в поєднанні відбивають потреби соціокомунікативного характеру (ролеві, ієрархічні тощо), які виступають своєрідною базою суспільних зв'язків взагалі. Кожна з них, узята окремо, може не виконувати певних соціальних функцій, а, об'єднані в конкретну ланку, вони складають основу цілком визначених правил поведінки, особистої гігієни, норм ввічливості тощо. Концентруючи кращий досвід через механізм спадковості, вони виконують всередині етносу функції соціального контролю й інтеграції, активно долучають особистість до соціальних зв'язків, цінностей, доводячи спілкування до рівня своєрідного мистецтва. Таким чином, з простих елементів задоволення первинних потреб утворюються первинні ознаки для задоволення потреб вищого порядку - етичних, естетичних та інших, що й становить сутність етикету. З психологічного погляду такий стандарт спілкування може розглядатися як спосіб організації взаємодії, а з іншого боку - як готовність до такого виду активності, тобто установка. Етикет як вища форма фіксованого досвіду особистісно-соціальної орієнтації має вищі характеристики стабільності й обов'язковості виконання, хоча відзначається меншим поширенням і варіативністю. Кожна поведінка прагне стати комунікативною, як і «кожна комунікативна поведінка має тенденцію стати етикетною (особливо у випадку ритуалізації певного типу поведінки)» (Чернов І.А., 1967). Б.Х.Бгажноков зауважує, що «етикет - це зразок, ідеал комунікативної поведінки, а культура спілкування - його реальність» (Бгажноков Б.Х., 1983). Етикет можна характеризувати за різними ознаками - функціональних,

психологічних проявів тощо. Однією з відомих є семикомпонентна структура, де виділяються такі класи соціальної техніки поведінки: дотик (безпосередній фізичний контакт), фізична дистанція і поза, жести, вираз обличчя, нелінгвістичні аспекти мовлення (темп, ритм, інтонація тощо), власне мова. Більшість з них виконують роль символу, що відображає характеристичні ознаки особистості (Бгажноков Б.Х., 1978). Етикет може розглядатися як перехідна ланка ієрархічного ланцюга звичаєвості до звичаю, хоча очевидною є умовність такого поділу.

На рівні буденного спілкування, а також задоволення широкого спектру й різного рівня потреб, звичаю належить незаперечно провідне місце. Цей елемент традиційної культури певною мірою визначає спосіб буття етносу, відбивається в національному образі й прирівнюється в народній уяві до найвищих життєвих цінностей. Він селекціонує й акумулює колективний досвід, визнаний доцільним у суспільстві, якщо навіть він ґрунтується на ірраціональній основі. Цікавою в цьому контексті є етимологія звичаю, що вказує на орієнтацію індивіда на соціальні норми, еталони: «Я» з «Ви», тобто я з колективом, я підпорядковуюся його правилам. Займенник другої особи множини «Ви» уособлює множинність, сумарність поняття, явища, тому й застосовується на означення старших за віком, шанованих людей як носіїв колективної мудрості. Цей звичай величання, до речі, виконує надскладні функції збереження й утвердження суспільних цінностей, підтримує поширений віддавна в Україні культ предків-батьків, забезпечує ефективність передавання міжпоколінного досвіду. Звичай є соціально-психологічним засобом об'єктивації сприйняття і засвоєння особистістю світоглядної картини абстрактних ідей, їхнього упорядкування у складній системі життєвих реалій. Звичай розглядається як засіб втілення кодексу етичних законів, моралі. Словник Б.Грінченка дає переклад на російську, наголошуючи на етичних значеннях поняття (обычай, приличие, нрав). Символом-формулою розуміння ролі звичаю у народній філософії є слова відомої пісні, де козак зібрався у похід «...за свій рідний край, за український звичай». Звичаї обслуговують цілі масиви суспільного життя. Наприклад, розвинута звичаєва мережа, що

охоплює юридичну сферу діяльності, становить основу так званого звичаєвого права, засобу регуляції, нормування суспільних процесів (Якушин С., 1891), (Левицкий О., 1965). Відступ від вимог звичаю у громадській моралі є гріховним і тягне за собою тяжкі покарання (Гаврилюк Н.К., 1981, с. 98).

Таким чином, звичаї виробляють і утверджують по відношенню до попередніх елементів звичаєвості новий рівень соціальних цінностей і відрізняються високим рівнем обов'язковості у їх дотриманні, більшою поширеністю, ціннісним статусом й обов'язковістю виконання. Структурно вони можуть складатися з етикетних норм, правил, звичних форм задоволення потреб. Звичай гостинності (Ф. Бабакар, 1990), наприклад, передбачає виконання цілої низки етикетних приписів у вигляді стереотипізованих дій, рухів, звичок. Така тричленна структура традиційної комунікації функціонує на рівні задоволення побутових потреб в умовах буденного спілкування.

На рівні урочистого спілкування виділяються такі два основні поняття як структурні елементи (обряд і свято), істотна відмінність яких від розглянутих звичаєвих форм полягає в тому, що вони утворилися й можуть існувати лише на основі життєво важливої події у житті окремої людини, групи чи суспільства. Можна припустити, що слово «обряд» походить від значення дії «обряжати», тобто обставляти, упорядковувати, розміщувати у визначеному порядку, послідовності. Характерною ознакою обряду є його синкретична природа. Кожний обряд є завершеним мистецьким твором, що вміщує в собі майже всі жанри народного мистецтва. Обряд справляє різнобічний вплив на формування і розвиток особистості, оскільки несе згусток життєво-визначальних ідей, що сприймаються, як правило, у високоемоційній атмосфері. Обряд є сукупністю символічних дій (звичаїв), організованих за конкретними сценарно-композиційними основами задля вираження основної ідеї.

Передумовою успішного функціонування обряду є забезпечення психологічного стану обрядності як сукупності потреб, знань, умінь, практичних навичок, що забезпечують особистості можливість виконувати рольові функції в обряді, святі. Суспільна практика передбачає активне залучення людини до обрядодійства з раннього віку, що забезпечує постійну

готовність бути задіяним у циклічному обігу обрядів і свят. Формуванню особистості сприяє продиктована правилами здійснення обряду часта зміна соціально-психологічного оточення, перевтілення в рольові образи персонажів, виявлення творчої мистецької активності як чинника творчої дії і створення загалом особливої психологічної атмосфери обряду, вироблення в людини засобів подолання комунікативних бар'єрів, утвердження гармонійних міжособистісних стосунків, здатності образного перевтілення, емоційної чутливості, уміння бути учасником колективних дій, тобто творення колективного образу. Етнопедагогіка засобами обрядів учить людину орієнтуватися у складних формах суспільних стосунків з урахуванням родових, ієрархічних, особистісно-громадських взаємин (Куєвда В.Т., 1994).

До функціональної спрямованості обряду належить також: комунікативність, обмін різноманітними цінностями; психотерапевтичний вплив; відтворення світу та його оновлення; засіб медитації між сакральним та профанічним; підтримання природного порядку; утвердження та розвиток соціальних зв'язків; культове узаконення міфів, забезпечення їхнього статусу вищого імперативу, священності, належності як орієнтиру в поведінкових моделях; стимулювання та утвердження ігрової діяльності; шаблонізація зовнішніх форм поведінки; символічне вираження певних почуттів; пристосування до певного середовища; соціалізація індивідів і прийняття ними колективних норм; диференціація соціальних ролей, статусів, вартостей; стимулювання і розвиток творчого потенціалу людини; набуття мистецьких задатків, майстерності персоніфікації; утвердження почуття самостійності, впевненості у своїх силах тощо (Байбурин А.К., 1988).

Однією з функцій обряду є співвіднесення обрядодій чи обрядових сюжетів з сакральним прецедентом для виявлення (точніше, підтвердження) відповідності даної ситуації сакральним зразкам. У обряді відтворюється те, і таким чином, як це було на Початку (Споконвіку). Обряд прагне ототожнити перший і останній прецеденти, причому останній (в ідеалі) має бути ідентичним першому. Тут часовий відтинок ніби

нехтується - обряд функціонує лише у «початковому» часі (Решетов А.М., 1988).

Визначальною ознакою обряду є те, що людина в ньому не перебуває в ролі глядача ні в прямому, ні в переносному значенні. Тут адресат і адресант злиті воедино. В обряді здійснюється автокомунікація - один з найважливіших механізмів традиції. Сутність їх полягає в тому, що культура виробляє певні еталони (і обряд, безумовно, посідає серед них центральне місце), які вона посилає сама собі для перевірки своєї стійкості у часі, тобто очевидною є система зворотного зв'язку. При тому «традиційна інформація зовсім не має бути істиною. Головне, щоб вона виконувала інтровертну функцію» (Бернштейн Б.М., 1981). І хоч обряд у цьому значенні - теж діалог, проте його діалогічність належать швидше до плану змісту, а не плану вираження, як в етикеті, тобто діалогічність обряду виявляється на глибинних рівнях, для дослідження яких необхідні спеціальні методи і прийоми.

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

Обрядодійність є передумовою набуття таких знань і відпрацювання відповідних навичок, чим забезпечується можливість повноцінного обрядодіяння, отже, засвоєння й відтворення в обрядових формах кращого суспільного досвіду. На відзначення подій, що є вагомими для народу, держави, інших суспільних інституцій, народна практика виробила особливий засіб їх обряження, оформлення - свята. Свято, святий, священний - ці слова вживаються і традиційно усвідомлюються людиною на означення знань, явищ, життєво важливих для

народу. Чинниками внутрішньої структури свята, як правило, є всі попередньо розглянуті форми й компоненти звичаєвості чотирьох рівнів - звичка, етикет, звичай, обряд, що функціонують за властивими святу конкретними сценарно-композиційними основами. З погляду сприйняття і переживання свята людиною його етнопсихологічна характеристика нічим істотним не відрізняється від обряду.

Така схематична модель звичаєвості, як правило, не усвідомлюється людиною, сприймається нею неструктурованим інформаційним масивом, що виформувався на рівні традиціоналізованого досвіду з паралельним виробленням необхідних психологічних настанов, які орієнтують людину майже на безумовне їх дотримання й виконання передбачених приписів. Психологічні механізми творення й функціонування етностереотипів у діяльності особистості складають особливу проблему, розв'язання якої у літературі лише намітилося.

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

7. МІФОЛОГІЧНІ ДЖЕРЕЛА ТРАДИЦІЙНОСТІ У СУЧАСНИХ НАУКОВИХ КОНЦЕПЦІЯХ

У своєму глибокому, сутнісному визначенні вітчизняна психологічна думка завжди тяжіла до питань про сенс історії, перебіг подій, завершеність процесів, що значною мірою пов'язано з її антропоцентризмом, хоча певна частина представників психологічної науки засвідчувала свої прихильності до теоцентризму, космоцентризму. Проте основним об'єктом етнопсихології є людина в історико-культурній проекції. Тут вона дуже близько збігається з генетичною психологією, що розглядає людину як духовно-тілесний індивід, породжений своєю практичною діяльністю, і предметом свого дослідження має: виникнення та походження психічних явищ; становлення їх у життєвих процесах і функціонування. Природа ж етнопсихологічних досліджень полягає в тому, що вони виступають у різних аспектах (аксіологічному як виді загальнолюдського знання, що передує науковому аналізу, семантичному, прагматичному) (Максименко С.Д., 1998).

Оскільки традиційність є часовою психосемантичною проекцією, то питання відправної точки її формування є нагальним. Можна було б покликатися на усталені в науці психогенні моделі, проте необхідність застосування їх у конкретному контексті етнопсихогенези вимагає уточнень. Це викликано, насамперед, тим, що у період відмирання старої ідеологічної системи відкрилася можливість ввести до наукового обігу нові джерела, які сприяють розумінню особливості культурно-історичного процесу на території України. Це дослідження Н.Р.Гусевої про сучасні рефлексії аріє-скіфо-слов'янських зв'язків (Гусева Н.Р., 1977, с. 208), Т.І.Алексєєвої про антропологічну неперервність у середньому Подніпров'ї (Алексєєва Т.И., 1969, 1973, 1974), О.М.Лобка щодо антропології міфу (Лобок А., 1997) та ін.

Отже, видається доцільним досліджувати традиційність крізь призму особливостей етнопсихогенези і з урахуванням сучасних наукових, у тому числі, психофізичних концепцій.

Оскільки предметом нашої зацікавленості є етнопсихогенеза, то необхідно бодай схематично, не претендуючи на вичерпність, зупинитися на сутності основних вживаних тут понять, починаючи з психіки. На зміну штапованому матеріалізмом категоричному «здатність мозку відображати об'єктивну дійсність...», «функція мозку, що полягає у відображенні об'єктивної дійсності» тощо з'являються вузькопредметні визначення, серед яких психологічне - форма відображення, пов'язана з індивідуальним і колективним способами активності; філософське - властивість матерії, системний об'єкт; еволюційне - еволюція живої матерії; біохімічне - що зводиться до явища натрієво-калієвої проникливості мембран як матеріальне вираження протікання думки людини і багато інших. Найсучасніші вузівські підручники вдовольняються загальниками на зразок «предметом сучасної психології у загальному вигляді є суб'єкт психічної активності, діяльність психічного життя в онтогенезі», «психіка є похідним від суб'єктної активності людини» (Основи психології, 1995) і подібне. Не додають оптимізму погляди провідних учених про те, що наукові і релігійні тлумачення цього поняття прямують паралельно, тобто ніяк не дотикаються і не перетинаються. Але ж пересічна людина потребує цілісного і переконливого уявлення попри науково-релігійні дисгармонії.

Успішні спроби метапідходів такі є, хоч і розкидані по різних монографіях (Донченко Е.А., 1994), (Панов В.Г., 1992). У сучасних тлумаченнях відкриттів у квантовій теорії, зазначають дослідники, припускається ключова роль психіки у квантовій реальності. Але, оскільки поняття психіки донині є не лише утаємниченим і суперечливим, як раніше, то його замінили відомими теоріями інформації, систем, теорією логічних типів, що унеможлиблює протиставлення розуму і тіла, мозку і свідомості. Теорія систем дала можливість поглянути на нову, ментальну характеристику клітин, тканин і органів тіла, культурних груп і націй, навіть усієї планети. Зустріч наукового і містичного світоглядів почалася саме тоді, коли у соціальному організмі накопичилось чимало непояснених явищ, коли стала незбагненною мотивація поведінки людини і динаміки руху цілих суспільств і культур. З сучасних наукових позицій «легко

перейти до розуміння психічного як сплаву специфічних енергій, оскільки саме енергія здатна забезпечити еволюцію на всіх рівнях: чи то матерія, життєві сили, інформація, чи ментальні процеси. З моменту входження наукового світогляду до сфери визнання можливості роздільного й незалежного існування матеріального субстракту (мозку) і психіки (свідомості та різних форм несвідомого) розпочинається новий виток гуманітарної науки, підготовлений досягненнями у царині природничих наук» (Донченко Е.А., 1994, 25).

Складні системи, що складаються з багатьох підсистем, кожна з яких є взаємопов'язаною цілісністю, мають у своїй структурі відповідну множинність полів і матеріальних ядер. Цільність кожної підсистеми, що структурно охоплює інші підсистеми, організується її внутрішнім полем, що відповідно переходить у зовнішнє поле, а воно, у свою чергу, є внутрішнім полем системи, яка стоїть на порядок вище у загальній ієрархії підсистем, що творять таку складну систему як систему всіх компонентів її систем (Панов В.Г., 1992, 241).

Щоб застерегти від спрощених уявлень на зразок «кулеподібної форми моделі» чи поняття безкінечності як непривабливої одноманітної картини (т. зв. «дурна нескінченність») мусимо вдатися до певних уточнень. Сучасне розуміння двох видів матерії (речовини і поля) зводиться до речовини, що складає, так би мовити, тілесні елементи систем і поля як матеріального носія взаємозв'язку цих елементів. При тому поле означає вид матерії, що характеризується неперервністю, а речовина розглядається з огляду на її перервність, стрибкоподібність, дискретність. Поле «склеює», «монтує» речовинні елементи у єдину систему (гравітаційне поле Сонячної системи та Сонце з усіма планетами і небесними тілами). За квантовою фізикою поняття поля співвідноситься з хвилею, а речовини - з корпускулою. Аналогом системи може служити людська спільнота, у якій тілесними (речовинними) носіями є люди, а полем - сила взаємозалежності людей, формуюча їх у суспільство, людство, біополе. Людина - носій такого особливого виду поля (біологічного або інформаційного), випромінюючись, здатна високоефективно впливати на собі подібних (і не лише), а також чутливо

сприймати випромінювання такої природи, піддаючись гіпнотичному і подібним впливам, чим сьогодні пояснюється багато недоступних для науки явищ яснобачення, телепатії тощо. Вибудовуючи умоглядний образ світу, відкидаємо як неспроможні уявлення про безкінечність у вигляді безперервної прямої лінії, чи її відтинків. За В.Г.Пановим (Панов В.Г., 1992, 233), такому образу продуктивно протиставляється образ поверненої до самої себе нескінченності, у якій кінець є одночасно початком, коли лінія, тобто розвиток системи в уособлених елементах, зустрічається сама з собою як зі «своїм іншим», у чому, наприклад, Гегель вбачав незавершеність саморозвитку, а його неперервність як ознаку Духу, знеособленого розуму. Навіть у природних явищах магнетизму він вбачав прояв думки. Графічне зображення явища продуктивної нескінченності можна подати таким чином:



Іл. 1. Графічне зображення матеріально-польової концепції Першотворення за академіком В.Г.Пановим.

Тут безперервність, що зустрічається сама з собою, перериває-таки себе у точці «М», утворюючи коло. Якщо повернену у себе лінію прийняти за образ поля, то образом речовини буде точка зіткнення цієї лінії з собою. Місце «самозамикання» поля виступає як речовина, і навпаки - речовина утворює розрив поля, являючи собою зразок діалектичної єдності. Такий принцип єдності поля і речовини у вигляді поверненої у себе певної точки лінії дає можливість наочно уявити єдність і боротьбу протилежностей як внутрішнє джерело саморозвитку такої системи. Вже тому, що лінія на всій протяжності є однією і тією ж лінією, то за відношенням

до місця зустрічі вона протистоїть собі як протилежність. Вона відбивається у точці перетину у вигляді «дзеркальної» протилежності, виявляючи до того ж протилежну спрямованість і подаючи функцію роздвоєння її як єдиного цілого, творення протилежностей. У зв'язку з тим, що поле безперервне, його «самозіткнення» є не моментним актом, а тривалим процесом, у якому процес «згоряння» поля у точці «самозіткнення» постійно відновлюється, допоки воно існує полем, що повертається до себе. Відповідно, точка перетину лінії може мислитися вже не як одна, а дві протиставлені одна одній за знаком точки, між якими виникає взаємодія (своєрідна «вольтова дуга»). Така взаємодія може розглядатися як третій, посередницький елемент, що завершує тріаду - основу світотворчого витка (вибуху, стрибка, народження нового). Розташування точки можливе у будь-якому місці сфери (кола), тому може містити множинність точок, об'єднаних полем у систему, яка у свою чергу, будучи єдністю поля і речовини, є єдністю якості і кількості. В.Г.Панов, розглядаючи формування просторово-часових уявлень як умов переходу від розумного відображення дійсності, відзначає що зазначений перехід мав би супроводжуватися виникненням у матеріальному нейрофізіологічному субстракті психічної діяльності пращурів людей замкнуто-розімкнутого кільцевого зв'язку, який, у свою чергу, став би внутрішнім фактором, стимулюючим не лише розвиток речовини мозку, але й усього живого організму загалом. Умоглядна модель світу графічно може бути подана за такою схемою:



Іл. 2. Умоглядна модель світу за академіком В.Г.Пановим

Тут неперервна лінія (поле) перериває себе у точці М, яка могла б бути у будь-якій точці кола, тому вона є наочним уявленням можливості множинності точок замкненого в ній кола. Перетинаючись у точці М, лінія роздвоюється, щоб знову зустрітися з собою у точці М 2, але вже у новій якості, у змінених станах матерії чи енергії. За схемою всі точки символізують послідовний ряд вузлових подій на рівні Великого вибуху, що створив Всесвіт, галактику, планетарні системи, саме життя. Така якнайспрощеніша схема принципів засад, природи космічного універсуму є, припустимо, однією з форм організації живої речовини (поруч з білково-нуклеїною, або тілесною біоінформаційною та ін.). У контексті сказаного душу людини, як різновиду енергетично-польової підсистеми, припустимо уявити як в її тілесній структурі «енергія-поле», що виявляє себе у процесі випромінювання утворенням поля, позначуваного за сучасного стану знання терміном «біополе» чи «інформаційне поле».

Останні дослідження нейродинаміки мозку встановили ідентичність холографічного (холономність - перебування у безкінечному процесі змін, в холорусі у теперішньому, минулому, майбутньому) принципу існування Всесвіту і такого ж принципу існування мозку, що підводить до думки і ще раз доводить основну функцію мозку - вловлювати те із Всесвіту, що найбільше відповідає поточному суб'єктивному стану людини і його усвідомлюваним і неусвідомлюваним цілям» (Бессознательное, сс. 509, 87). Принцип холономності, який увів соратник А.Ейнштейна Д.Бом, передбачає природу реальності й свідомості як нерозривного цілого, витягнутого в безкінечний процес холозмін. Холономний підхід чимало прояснює у таких фундаментальних проблемах як упорядковуючі й організуючі принципи реальності і центральної нервової системи, розподіл інформації у космосі й мозку, природу пам'яті, механізми сприйняття, взаємовідношення частин і цілого тощо. Нарешті такий підхід узгоджується з теорією британського біолога і біохіміка Р.Шелдрейка про розвиток форм або «формуючої причинності», за якою поведінка організмів визначається «морфогенетичними полями», сутність яких сьогодні ще не може бути пояснена фізикою. Ці поля створюються формою і поведінкою організмів того ж виду, що жили в минулому, шляхом прямого зв'язку крізь простір і час - явище «морфічного резонансу». Можна припустити, що мозок

людини і його імітатори ведуть вибірковий прийом випромінюваної інформації (там само). Зауважимо, що у своїх умоглядних побудовах дослідники оперують поняттям поля не як властивістю чи атрибутом матерії, а як її субстратом.

Сучасна логіка наукового пізнання визнає дефіцит засобів застосування розуму, оперуючи поняттями за правилами формальної логіки чи її модифікацій. У зв'язку з цим повертається набуток античних мислителів (Сократа, Платона) та інших пізніших мислителів, які вибудовували концепції «нелогічної логіки», що включала в себе такі феномени як уява, інтуїція, осяяння, одкровення та інші можливості суб'єкту пізнання. За довільним визначенням її можна віднести до своєрідної логіки «надрозуму», яка комфортно почувалася під загальним дахом за назвою «діалектика». Геній Гегеля протиставив «мертві кістки логіки» «животворчому духові діалектичної логіки» як системі «чистого розуму, як царству «чистої думки». Предметом діалектичної логіки, на думку мислителя, є те, як абсолютна ідея, що складає основу всієї дійсності, сама розгортає свої моменти як притаманні їй самій категорії. Передумовою такої логіки є принципи тотожності мислення і буття, притому логічне визнається первинним щодо історичного (цит. за Баллер Э.А., 1969, с. 145). Сьогоднішній розвиток таких підходів можна знайти у різноманітних версіях діалектики (антиномічній, екзистенційній, парадоксальній, імагінативній та ін.) (АЭС, сс. 97, 757.). Остання, імагінативна (від *imago* - вигляд, зображення, уявлення), найповнішою мірою розроблена Я.А. Голосовкером у роботі «Логика мифа» (Голосовкер Я.А., 1987). Автор розглядає її як різновид логіки - логіки уявлення, що має значення вищої пізнавальної здатності людини. Ця здатність пов'язується з розвитком інстинкту культури, що став розумом уявлення, працюючим методом інстинкту, інтуїцією. Засадою діалектичної логіки такої інтуїції є, за Я.Голосовкером, метод і характер роботи розуму уявлення. Підсумково автором робиться несподіваний, на перший погляд, висновок: *імагінативна логіка міфу і логіка сучасної науки про мікросвіт - це одна і та ж логіка*, а саме - діалектична логіка уявлення, що займає важливе місце у виробленні вищої духовної сили (Духу) людини (там само, с.133-136). Власне кажучи,

подібні підтвердження правомірності таких підходів до пізнання ми зустрічаємо у видатних мислителів сучасності: «Метою усієї діяльності інтелекту є перетворення певного «дива» на щось таке, що піддатливе пізнанню, усвідомленню» (Эйнштейн А., 1967). А ось відомий математик сучасності Д.Пойя: «Завершена математика є суто доказовою, складається лише з доведень... проте ви маєте здогадатися про математичну теорему, перш ніж її довести; ви маєте здогадатися про ідею доведень, перш ніж проведете її в деталях. Ви маєте зіставити спостереження і прямувати за аналогією... результат творчої роботи математика - міркування задля доведення, але воно відкривається за допомогою правдоподібного міркування, за допомогою здогадки» (Пойя Д., 1957). Надзвичайно влучні підтвердження цьому знаходимо у П.В. Копніна (Копнин П.В., 1973).

Викладене вище дає підстави істотно змінити пануючий погляд на міф як вигадку, художній витвір і погодитися з тим, що у такій формі методом імагінативної (читай діалектичної) логіки об'єктивізувалися первісні уявлення, відчуття, осяяння пропершовитоки «проявленого», тобто нашого, світу. Знак (символ) був первинним засобом вираження певної інформації, а їхня система творила окремі сюжети як елементи міфологічного світогляду.

У світлі щораз новіших наукових уявлень про можливість започаткування живої речовини (біогенне сонячне випромінювання, біоінформаційні моделі польової теорії та інше) енергійно розмивається межа наукового і теологічного поглядів на виникнення і сутність життя, найнеймовірніші релігійні концепції знаходять наукове пояснення, а якщо культова практика й не пояснюється наукою, то реальність її часто залишається безсумнівно переконливою. У чань-буддизмі можливе споглядання, бачення людиною космічного першопочатку як «свого другого» аж до повного злиття мікрокосмосу людини з космічним універсумом. Традиційні психотренінги і відповідні медитації дають можливість людині виявити первісно започатковані у ній космічні першопочатки й підпорядкованість психофізичних процесів загальним космічним законам, що забезпечує людині у всіх відношеннях рівноправне членство у космічній тріаді «небо-земля-людина». При тому єдиним когнітивним процесом у системі чаньської психології, що

адекватно відбиває реальність, є інтуїція. Мисленню, мовленню, понятійному сприйняттю та іншим вербальним процесам відводиться, щоправда, певна роль у досягненні сотеріологічної (soter (лат.) - той, що рятує, позбавляє чогось небажаного) мети буддизму, проте роль, безперечно, допоміжну.

За свідченням популярного на Заході вченого-біолога Л.Уотсона, йоги вважають, що життям керує змієвидна спіраль енергії, яка мандрує тілом вздовж лінії, позначеної життєвими центрами, або чакрами. За Л.Уотсоном все складніше сперечатись про те, що «відокремлення особистості, розуму, душі або іншої другої системи від тіла біологічно можливе. З гіпотетичної можливості злиття мікрокосмосу людини з космічним універсумом можна припустити подібність образу людини, її тілесної і польової структури з образом будови космосу загалом (Панов В.Г., 1992, с. 245). За сукупністю величезної кількості природничо-наукових відомостей, лише мізерною мірою фрагментарно й уривчасто викладених тут, можна говорити про вінець природи - Людину, творену за образом і подобою Божою. Творець-Бог є синонімом Природи, Гармонії, Порядку (А.Ейнштейн) як цілість і самість, що самозароджується і саморозвивається. Душа (психіка) людини є однією з підсистем (полів), що виявляється у розумі й перебуває у тілесному поєднанні в осяжній для людського уявлення польовій системі Сонця.

У процесі саморозвитку й переходу людини від відчуттів до понять, розумного відображення дійсності виникає нова психічна здатність, якій під силу створювати опосередковуючі розумово-наочні уявлення, образи завдяки емоційно насиченим актам інтуїтивного осяяння, здогаду, продуктивного уявлення, інсайту та інше. Через складну систему психофізіологічних чинників набутий досвід накопичується і передається у процесі філогенези історичного розвитку людини. Так поступово виформовується психічна і духовна сутність кожного індивіда - представника соціуму, як правило, виявляючись так чи інакше на кожному поколінному виткові часової спіралі. Доленосні явища, об'єкти, уявлення про навколишній світ поступово виформовують систему цінностей, життєві ідеали як уособлення Бога (Творця, Першопричини, Мудрості, Любові та ін.), Добра і Зла, Життя і

Смерті, красивого і потворного. Психічна діяльність перебуває у гармонійній згоді з такими і подібними визначальними складниками духовного життя, вибудовуються правила, норми поведінки як основи звичаїв, звичаєво-обрядової культури.

З огляду на кінцеву мету наших дошукувань - спробу зрозуміти загадки міфологічних джерел поведінки окремої людини й етноспільноти (народу), що постійно перебувають у стані обміну і взаємовпливу, зупинимось на деяких ще малодосліджених закономірностях.

Насамперед, неусвідомлена підпорядкованість людини успадкованим настановленням, складникам соціального чуття, проявленого на практиці в етнокультурних стереотипах поведінки, найближчих і найзрозуміліших цілях, тобто у звичному способі життя. Така чуттєва близькість світу перебуває поза офіційними догматами чи директивними настановами. Як «божественне соціальне» воно камертонно чутливо торкається тієї «язичницької струни» у душі людини, що, як би не було неприємно слухати історика, ніколи повністю не переставала звучати в народі» (Мафессоли М., 1991).

При тому панування соціальності, за М.Марфессі, проявляється утаємничено. О.Донченко, спираючись на численні дослідження, розкриває складну природу соціальної психіки. Заслужують, наприклад, особливої уваги зразки психічного несвідомого, своєрідні кліше, що перебувають у генетичному зв'язку з символами як найпервиннішими проявами другої сигнальної системи і з різних причин витіснені з функціональної масової свідомості і, відповідно, з мовного вжитку. Воно здатне за певних умов повернутися до символічного ряду життя суспільства. Водночас, зауважимо, що у процесі десимволізації певних об'єктів і явищ відбувається витіснення певних уявлень про самих себе (Донченко Е.А., 1994). Перетворення символа на беззмістовне кліше породжує порожні, позбавлені емоційного змісту знаки. Тайнопис великодніх писанок є для нас красивістю, але не образом, інформаційним кодом. Втрачено символічно-охоронне розуміння рушника і він витісняється до функцій «полотенця» (втиральника). Диктат фігур і знаків з декоративними функціями, що втратили життєвий сенс,

призводить до хибного, спотвореного уявлення людини і суспільства про самих себе, руйнує зворотні зв'язки.

Розуміння психічної природи несвідомого, особливо «колективного несвідомого», здатне істотно прислужитися для пояснення сучасних суспільних процесів, та й багатьох історичних колізій. За К.Юнгом (Юнг К.Г., 1991), «гармонійна взаємодія свідомого і несвідомого є головною умовою психічного здоров'я». Започатковане і сформоване вчення про «архетипи», згідно з яким несвідоме й свідоме є не різними системами, а різними проявами однієї системи. Колективне несвідоме не є індивідуальним надбанням, а проявом, подібно до біологічної, психічної спадковості, що визначає індивідуальний досвід і поведінку. «Архетипи» формуються в інстинктах і «людина не може позбавитися свого архетипічного фундаменту, не заплативши за це неврозом» (Юнг К.Г., 2002), оскільки той фундамент служить своєрідним психологічним захистом, творчим розумним принципом, що зв'язує окрему людину зі всім людством, природою і космосом, забезпечує проєктивні, прогностичні потреби людини. Під впливом природжених програм, універсальних зразків ідей, поглядів, переконань перебувають не лише елементарні поведінкові реакції типу безумовних рефлексів, а також наші сприйняття, мислення, уявлення, тобто схильність людини до поведінки певного зразка. Складна система таких знань, відомостей, проявлених у свідомості людини, побутує у своєрідній, притаманній певній етнічній спільності знакової системі (символіці), яка складає ядро традиційної культури. Невідповідність «порядку знаків» у суспільстві й «порядку людини» призводить до зникнення самої людини (Юнг К.Г., 2002, с. 173), і навпаки - гармонія між ними є запорукою успішного розвитку людини і суспільства, розвиненої культури. Саме знаковий «символічний лад культури дає можливість через своє сутнісне поле об'єктивувати архетипічні структури свідомості» (Вознесенский А.А., 1985, с. 131).

Духовна культура як прояв психічної діяльності соціуму, етносу містить у собі своєрідну інформацію про поведінку людей та особливості стосунків між ними, про різноманітні способи сприйняття, перероблення і передавання інформації, на яких базуються поведінкові настанови. Такі опредмечені в елементах

культури відомості з часом підлягають все «доброякіснішій» і адекватній науковій розшифровці (наприклад, колористичну гаму трипільських орнаментів чи українського малярства сьогодні можна розшифрувати з допомогою психологічних тестів кольорових значень і т.п.) (Божович Л.И., 1997, с. 87). Можна припустити, що у формуванні базових психокультурних матриць, підвалин етноспільнот первинними були інформаційні потоки, створені алогічним, ірраціональним, неопосередкованим способом сприйняття світу. «Ідеї зобов'язані надходженням чомусь більшому, величнішому, ніж окрема людина. Не ми їх робимо, а навпаки, ми зроблені ними» - переконує К.Г.Юнг (Юнг К.Г., 2002, с. 132). Можливо, тому ми приречені підпорядковуватися їм?

Застереження від неврозів в разі нехтування архетипами є лише делікатним попередженням. Якщо ж це відбувається у масовій свідомості, якщо культ свідомості пригнічує «колективне несвідоме», тоді воно вривається у вигляді архетипічних образів до свідомості у найпримітивніших формах і призводить до колективних психозів, найабсурдніших псевдопророцтв, масових нерегульованих рухів і навіть війн. К.Юнг стверджував, що сучасна йому соціально-політична криза спричинена вторгненням архетипів як моделей расової міфології нацистів (Юнг К.Г., 2002). Наївна модель «золотого віку» комунізму спрацювала у масовій зараціоналізованій свідомості як міфологічний архетип, що силою значно перевищує розум, розсудок людини.

Таким чином, сучасні міждисциплінарні підходи щодо пошуків обґрунтованих концепцій природи психічного наблизилися до створення моделі, яка може зняти антагоністичні протиріччя між науковим і теологічним тлумаченням проблеми. Новим у її тлумаченні є оперування поняттям поля як субстратом матерії, а не її властивістю чи атрибутом. Застосування різновидів діалектичної логіки (антиномічної, екзистенційної, парадоксальної і особливо імагінативної) дає можливість припускати тотожність «логіки міфу» та сучасної наукової логіки. Формалізована модель психічного уможлиблює наведення містка між світом неусвідомленого та реальною соціопсихічною матрицею.

8. МІФОЛОГІЧНИЙ ОБРАЗ ЖИТТЄТВОРЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ЕТНОПСИХОЛОГІЇ

Уявлення і знання про зародження життя належить до непересічних самоцінностей, що не потребують обґрунтування своєї вагомості. Саме значимість такого роду події обумовлює обставляння (обряджання) її звичаєвими конструктами вищого рівня доцільності та забезпечує обрядовій композиції, сукупності звичаїв супроводу особливої вибірковості, добору найістотніших і найвласивіших народові поведінкових стереотипів; вони, в свою чергу можуть найоб'єктивніше репрезентувати самотність етнопсихогенези.

Усі традиційно перенесені до сучасної побутової свідомості уявлення про життєтворення якщо не містять у собі покликань на міфологічну природу, то неодмінно ґрунтуються на культурній традиції, коріння якої все ж сягає до архаїчних міфологічних пластів. Міфологічні сюжети різних культур і епох не прагнуть обминати теми первородності, швидше прагнуть вмотивувати колізії довкола першопочатків. Космогонічні джерела вітчизняної міфології про походження подніпровських скотів, за Геродотом, повідомляють про мандрівку Геракла до країни Скіфії, а точніше до Гелону. Там він натрапив на істоту подвійної породи: наполовину вона була дівою, а наполовину змією. Від їхнього шлюбу народилося троє синів, найменший з яких почав правити (Геродот, 1993, с.193). Детальніший виклад міфу та його тлумачення буде здійснено далі. У контексті наших зацікавлень істотною є тричленність формули творення, що звичайно виглядає як триетапність або трисутність творення життя.

Змієподібний образ першотворення містить чимало підтверджень у вітчизняній міфології та фольклорі (ящур, русалка, змієподібні атрибути святкових дійств тощо) (Календарные обычаи..., 1989), (Сосенко К., 1994). За античними грецькими літературними джерелами Єхидна є потвора, напівжінка-напівзмія, донька Геї і Тартара. Прояснення сутності батьків приводить до такої картини: Гея - космологічне божество, яке за найдавнішими переказами, народилося слідом за Хаосом. У Греції існував культ Геї - годувальниці всього живого. Культ Геї посідав велике місце у вшануванні пращурів. Вона була покровителькою дітей, її вшановували як богиню врожаю. У Додоні Гея вважалася дружиною Зевса, а згодом її, як дружину Зевса, почали ототожнювати з Діоною, Реєю, Герою, Деметрою

(САМ, 1989). Батько Єхидни - син Ефіру й Геї. За архаїчними уявленнями греків Тартар - це темна безодня в глибині космосу, нижче від Аїду. Тартар віддалений від поверхні землі так само, як земля від неба: мідне ковадло летіло б туди від поверхні землі дев'ять днів (стільки, скільки з неба на землю) (Мафессоли М., 1991, с. 256).

Як бачимо, обоє пращурів першого сколота народилися у космічній безодні, вийшли з хаосу, тобто очевидно є космогонічна природа їхнього творення. Образи реального світу наші пращури тлумачили як втілення стихій невидимого буття. Як показують наші попередні дослідження (Куєвда В.Т., 1997) форма змія, зігнутого колом з перехрещеними частинами тіла біля голови і хвоста, співголосна з принциповою схемою світотворчих процесів у сучасному науковому тлумаченні.

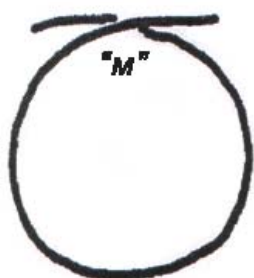
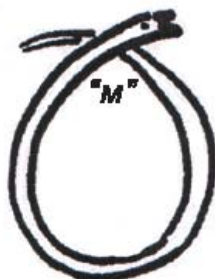
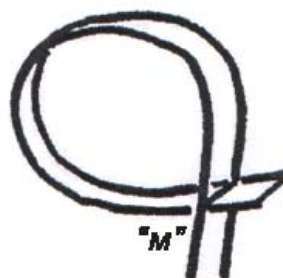


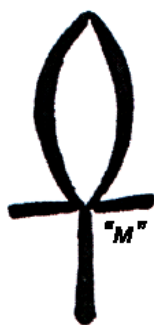
Схема поєднання двох двоєдиних і протилежних космічних субстанцій (за акад. В. Пановим)



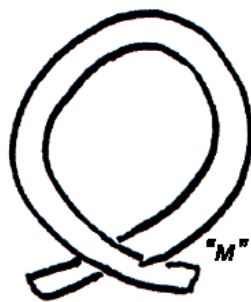
Традиційна змія, що започатковує життя



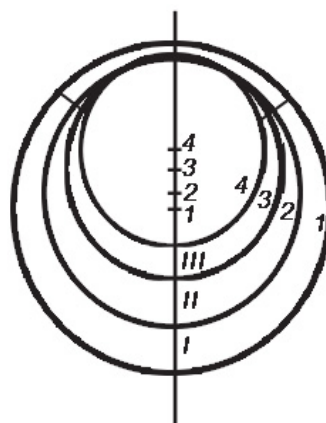
Хрест „Паша”, що символізує циклічність Всесвіту (за індуїстським та ведичним вченням)



Хрест Анкх (Єгипет, Індія)



Мошкречун (Молд.) – символ Різдва, зимового сонцевороту, народження, вмістилище душ пращурів, частина Бога-сонця



Космограма Скіфської моделі Світу (за пектораллю тричленної структури, трактовка Д. Раєвського)

Іл.3. Схематичне зображення уявлень про Першопочаток у образі змії

Амбівалентність образу Змії та Ящура у традиційному тлумаченні очевидна. Вони то поглинають життя в образі Сонця, то викидають Сонце, що творить життя. Періодичність подібних циклів може відповідати річним перебігам природних змін. Образ Ящура є активним в українській архаїчній культурі. Як оберіг, його зображення розміщували на старовинних гуслях, які, за переказами, волею співця вилучали істинне знання, рівноцінне істинності Першотворення. Збереглися зображення Ящура на бронзовій арці з давньоруського міста Вжищ. Особливо щедро застосовуються зображення Ящура на предметах домашнього вжитку (Уваров А.С., 1936), (Уваров Л.В., 1978) (ручки ковшів, дверей, внутрішні оздоби вікон), а також як елементи архітектури житла (перехрестя вітрових дощок як елементів даху, конструктивні елементи брам та ін.) (Вовк Хведір, 1928, с. 264). Етимологічний аналіз лексеми «Ящур» також підтверджує описані функції первородності цього міфологічного образу. «Я - щур, я той, від кого йде родовід аж до початків життя». Етимологічні пояснення однокореневих лексем доповнюють і розширюють їхні функціонально-семантичні вияви («пращур» - рід від «Ра», «Ур»; «через - щур» - те, що виходить, переступає за межі життєвих закономірностей, не детермінується). Можна припустити, що традиційний відвотно-очищувальний вигук «чур!» є не чим іншим як моментним заклинанням, звертанням до первородних сил для забезпечення себе. У традиційній архаїчній свідомості календарні точки початку літа й зими ознаменовуються святами весняного та зимового Миколи, що за етимологічною семантикою провіщає і роз'яснює сутність періоду у році, коли природний цикл повертає у фазу поглинання Сонця (19 грудня, Миколи), тобто настає пора зимового сонцестояння. Таке зимове завмирання триває близько п'яти місяців, впродовж яких знову відбувається повернення до тепла, пробудження природи.

Проте, культурна традиція донесла нам скореговану у відповідності до суспільних потреб життєствердження компенсаторну функцію діянь Миколи-Чудотворця. Він оптимізує життєві орієнтації людини, його прихід сповіщає про перехід у новий виток, який буде таким же щедрим і сповненим

благополуччя, як і все краще з пройдешнього року. Спроба понятійного тлумачення семантики меандра призводить до розуміння, що він складається з низки однакових графічних елементів, кожен з яких повторює зображення образу Ящура-Змії, у місці перетину тулуба якого настає зона сонцестояння (поглинання і народження Сонця), а входження і вихід з цієї зони гармонізує постать Миколая.

Тривалий час після прийняття християнства у окремих місцевостях продовжувалось обоженування вужів та домашніх ящірок. «Там і досі багато ідолопоклонників, які годують у себе вдома, немов би пенатів, якихось змій з чотирма короткими лапами на кшталт ящірок з коротким і масним тілом» (Рыбаков Б.А., 1987, с. 281). В Україні досі у багатьох місцевостях вуж на господарстві, а ящірка-тритон в льоху слугують за гарну прикмету. На свята весняного і зимового Миколи молодь і діти виконують обрядову гру «Ящур». Про перебування у царстві Ящура оповідається в билині „Садко”, де також присутній Микола Чудотворець, що зупиняє бурю на морі. Історична пам'ять цупко утримує стрижневі відомості зі свого минулого, втілюючи і об'єктивізуючи їх у різноманітних зразках творчості. На терені сучасної України культ Ящура як господаря підземелля, був відомий ще в VI - VII ст. (пальчасті фігури з головою ящірки). Вперше оформившись в міфологічний образ сколотів, він був перейнятий сарматами. За їхніми генеалогічними переказами сколоти були їхніми родоначальниками (Агбунов М.В., 1989). Ящірка грецькою перекладається як «саврос», тобто слово «сармати» або «савромати» має тлумачитись як «ті, котрі походять від ящірки-матері, савро-матері». Як свідчать літописні відомості, давньоруське місто Новгород на озері Ільмень засноване вихідцями з Наддніпрянщини - сколотами-савроматами, які, спеціалізуючись на рибальстві, мали за головного бога володаря вод Ясу (інші варіанти: Яса, Яша, Ящур). Нащадками сколотів-савроматів вважали себе запорожці.

Генеза наступності життєвих цінностей не має вигляду спрощеної схеми. Символ Ящура як вищого охоронця постійно супроводжує людину. Домовик є звичайним демонологічним

персонажем з багатьма назвами «дворовий», «пічкур», «пек», «щур», «цур» «чур»). В цьому навіть короткому переліку проглядається його належність до вогню, домашнього Духу. Отож з піччю пов'язуються уявлення про оберіг родини і творення самого поняття «родинне вогнище». Біля печі виголошувалися священні обітниці, біля пічного стовпа укладалися угоди, у пічурки чи запічки ховали молочні зуби дітей, а в підпіччі оселявся головний охоронець житла - домовик. Дівчина на сватанні колупає піч (руйнує, порушує родинне вогнище) на знак згоди на одруження, тобто залишення родини батьків.

Спадкоємність та неперервність життєвих процесів здійснюється складною системою взаємозв'язків та взаємовпливів. Притому визначальні символи, особливо якщо вони стосуються життєвих цінностей та орієнтацій, за традиційними повір'ями мають постійно наглядати і пильнувати благополуччя у своїх володіннях. Так і Миколай, переймаючи верхню межу активності процесів буття у природному доквіллі, навесні з'являється охоронцем зовнішніх меж господарства - пасовиськ і нив. Перекази стверджують, що він, мов дбайливий пастир, обходить усі межі в полях (за це він ще носить ім'я «межового» або «можайського»), перевіряючи ниви і пасовиська: щоб оранка була без огріхів, посіви рівненькі, а пасовиська доладні для худоби. Відомості з дохристиянських вірувань доносять нам як охоронця двору та рідних околиць Цура (Чура). Звідси і назви межових стовпів («чури»). Цей персонаж часто виступає в парі з Пеком (відоме «Цур тобі! Пек!»), що також має за обов'язок боронити домашнє вогнище, внутрішні кордони родинного буття (Волков Г.Н., 1974, с. 264).

Психологічні настанови етнопедагогіки особливого значення надають ставленню до хатнього Духа. Так чи інакше, змінившись лексично, людина у сучасних умовах прагне хатнього затишку, комфорту, атмосфери доброзичливості й гармонії.

Історичні та культурні умови часто здатні до невпізнання замінювати за формою усталені цінності, проте пильний погляд на функціональні прояви здатен безпомилково ототожнити

символи-сутності попри завади часу. Сприйняття міфологічних відомостей має низку особливостей. Насамперед, вони існують у свідомості більшою чи меншою мірою не як засвоєні через системне навчання, а ніби сприйняті від самого довкілля; особистість, як правило, не може вирізнити час і джерело опанування старожитними відомостями. Тут панують формули на зразок «кажуть», «переказують», або «я чув (чула)», «так ведеться», «так заведено». У психологічному сприйнятті така оцінка безособового джерела інформації має одну істотну перевагу - за нею не стоїть прояв тиску, зобов'язання до виконання, не існує обов'язковості особистісних приписів до виконання.

Міфологічні сюжети і події ситуації є відносно замкненим психологічним феноменом. На власне часовому рівні ця замкненість дає про себе знати, по-перше, у відсутності хронології і, по-друге, у відсутності будь-яких показників часової дистанції, що відділяють, наприклад, первородну епоху від теперішньої. Коли діялось, як давно був той час - такі питання не є правомірними у межах оперування міфологічними відомостями. З другого боку на рівні побутової свідомості найфантастичніші образи чи повідомлення обростають цілком реальними побутовими деталями, переплітаються сучасними оповідачеві життєвими колізіями, що мають реальні зв'язки з історико-побутовими обставинами, подіями. Така особливість надає найнеймовірнішим відомостям ймовірного, билинного підтексту. Таким є переказ під назвою «Змієві сліди». Тут побутові обставини застують, здається, все, проте уважніший погляд вирізняє в оповіді несвідоме прагнення оповідача до створення правдивого образу. «Татарські степи були колись од синього моря та аж туди, за запорозьку границю - майже без малу не до Лубен. Там і досі є межа, і буде вона, поки світ сонця. Я бачив ту межу своїми очима... Йдемо і дивимось - коли поперек дороги насип із хату заввишки, а задля проїзду прокопано ворота. Насип цей видно скрізь, скільки очима зведеш - аж до Азовського моря...» (Савур-Могила, 1990).

З наведеного уривку тексту видно, як втілюється у переказі часовий синкретизм. Сюжет, що бере свій початок зі

споконвічних глибин («Бог його знає, коли це в світі було...»), проте, незважаючи на всю неозначеність самої постаті змія, його діяльність має цілком реальні вияви. На підтвердження цього оповідачем застосовується низка прийомів психологічного впливу. Насамперед, - неприхована зацікавленість у безсумнівній істинності повідомлюваної інформації. Наступне - документальна атрибутизація середовища з називанням конкретних населених пунктів, розташуванням валу на географічному відтинку, означеному реально існуючими топонімами. Впадає в око образ монументальності й незглибності творіння змія, бачений оповідачем «своїми очима». І нарешті дещо несподіване і футурологічне про долю цієї межі-валу: «буде вона, поки світ сонця», або іншими словами - стояти їй довіку. На чому ґрунтується таке запевнення? Чому така неприхована зацікавленість у незворушності описаних картин? Можна припустити, що світ оповідача просто не уявляється без існування тих валів, що вони є частиною творення його історії, його життя, і, коли так, то очевидно є певна залежність самого буття людини від подій попередніх. Архаїчно давні події є своєрідним етапом творення світу. Звертає на себе увагу символіка оповіді. Коли змії з'явився, щоб «пожертви всіх», ковалі Кузько і Дем'яно заперлися в кузні за дванадцятьма дверима кувати плуга, щоб у нього потім запрягти змія для окреслення, свого роду, життєвої межі. Як уже відзначалося, міфологічна функція змія двоєдина: спалювати (пожирати, поглинати), щоб потім заново народити, витворити. Завершується сюжет майже хрестоматійно для подібного роду світотворчих колізій. Змії доходить до моря. Знову ілюстрація основної космогонічної ідеї світотворення: вогнем дихаючий змії злучається з водою (морем) і вибухає. Вочевидь ідея самознищення задля народження. Тут доречно згадати викладки відомого психолога С.Грофа про те, що психічні переживання у перинатальному періоді, особливо у момент пологів, для ембріона-немовляти подібні до образів втрати життя чи, принаймні, прощання зі звичним світом лона матері, що прирівнюється до акту смерті (Гроф С., 1993). І на завершення - своєрідний образ з викладу початкових еволюційних етапів

розвитку земноводних на Землі. Змій «пив-пив та й лопнув! Тоді як полізли з нього гадюки, ящірки, черепахи, жаби...» (Савур-Могила, 1990).

Складність етнологічного, а тому психологічного аналізу цих заплутаних первородних міфологем значно поглиблюється тією обставиною, що вцілілі джерела у своїй більшості зазнали сепарації у процесі християнізації. Проте уважний аналіз етнологічних документів щодо сутності визначальних функцій двох космогонічних стихій (вогню і води) показує їх своєрідну двоєдиність, неодмінне співіснування, що супроводжується циклічністю народження - відмирання*. Б.Рибаків зауважує, що архаїчні перекази подають Перуна під назвою Волхва, тобто божества ріки, і «крокодила», тобто ящура (Рыбаков Б.А., 1987, с. 278). Двоєдиність проявлення цієї міфологічної постаті трапляється у багатьох реліктах культури північних регіонів розселення. У складі новгородських археологічних старожитностей поширеними є ручки дерев'яних ківшиків, ретельно оброблені скульптурними зображеннями ящура (Колчин Б.А., 1971). Такі зображення були поширеними за доби раннього існування язичництва, але починаючи з XII століття їх витісняють прості звичайні ківшики з прямими обтесаними ручками. Зображення ящурів не є випадковими, бо ківшополоник був неодмінним атрибутом обрядової трапези, що часто згадується вже у християнських джерелах, спрямованих проти язичництва: «Ставляще трапезу... і черпала наповнені вина запашного. Ви ж (Бог, звертаючись до язичників) залишаєте мене і забуваєте гору святую мою, і готуєте трапезу Родові і рожаницям, наповнюєте ківші бісом - я пошлю на вас зброю, і всі забитими впадете» (Слово Ісайї-пророка у праці І.Гальковського) (Артановский С.Н., 1997), (Гальковский М.Н., 1916). Повне замовчування ящура, бога-крокодила, можливо, пов'язане з тим, зауважує Б.Рибаків, що у північних озерних і річкових краях з ним ототожнювали Рода (Рыбаков Б.А., 1987, 280). Рід (Бог

* У цьому плані плідним видається дослідження староукраїнського міфу про народження світу від пломеня зірки (вогню, образ падаючої зірки-метеорита і метеора – образ ящура-дракона) і води. У кольоровій гаммі – це золото і синь, чому до сьогодні відповідають кольори українського національного прапора (*примітка видавця*).

Всесвіту) на півдні мислився як небесне божество, і давньоукраїнські повчання з його іменем інтенсивно переписувалися на півночі держави, Новгородщині, ще у XIV столітті. У музейних запасниках зберігаються незвичні жіночі прикраси у вигляді ланцюгів, кінці яких спускалися нижче пояса і замикалися двома голівками ящура, з'єднаними одним кільцем. Тут доречною є аналогія з чудським двоголовим ящуром, який однією головою заковтував західне сонце, а головою з протилежного кінця тулуба вивергав сонце як символ світанку життя. Нарешті ще одним переконливим доказом середньовічного уявлення про ящура як про невід'ємну частину загальної космологічної системи є знамениті бронзові арки з м.Вжищева (Уваров А.С., 1936), які утверджують думку про те, що у церковному мистецтві Русі Ящур залишався неодмінним елементом макрокосмічних уявлень.

Таким чином, сукупність архаїчних уявлень, навіть розглянута лише окремими фрагментами, дає можливість твердити про існування у праісторичні часи системного бачення світу і його розуміння, оформленого міфологічно. Таке бачення і таке розуміння стали тими підвалинами і стрижнем, які, диференціюючись, створили складну картину світу, що виступає матрицею організації культуротворчої діяльності етносу.

Отже, міфологічні уявлення про Першопочаток значною мірою корелюють з сучасними науковими моделями. Космогонічні сенсоформи оформлення ідей знаходять своє втілення у «посередниках», суб'єктивованих об'єктах, якими виступають сакральні предмети, зоо- та антропоморфні образи. Світотворчі ідеї утворюють міфологічну та фольклорну концепцію започаткування світу, організовуючи в цілісну систему світ людини і природи. Космоцентричні міфологеми трансформуються в теоцентричні уявлення й закладають підвалини релігійно-світоглядної системи, що ґрунтується на засадах природовідповідності.

9. ВІД МІФУ ДО ОРНАМЕНТИКИ ЯК СКЛАДНОЇ ОБЕРЕГОВОЇ МАТРИЦІ

Ретроспективний аналіз історії формування світоглядно-віросповідних уявлень належить до основоположних передумов сучасного світорозуміння, у т.ч. психологічної сутності самої людини. Вагомість знання про „подію-подій” - народження життя у традиційній етнокультурній практиці обставляється (обряджається) сакральними таїнами, обрядодіями вищого рівня значимості, доцільності. Її винятковість у різдвяно-новорічній обрядовості (відзначення ідеї тріумфу народження) забезпечує сукупність звичаїв супроводу, обрядження події, добору найістотніших і найвластивіших народів поведінкових стереотипів; вони, в свою чергу, диференціюються, вибудовуючи ядро традиційно-побутової культури.

Як ми зауважили вище, міфологічні сюжети різних культур і епох не прагнуть обминати теми первородності, швидше намагаються вмотивувати та освятити колізії довкола уявлень про Першопочаток. Це властиво не лише українській, а практично всім стародавнім культурам у т.ч. китайській, японській, корейській та ін.

Сутності об'єктивації міфологічних уявлень та їхньому відображенню в національній орнаментіці присвячено чимало праць, у тому числі й сучасних дослідників Ю.Лотмана, В. Данилейка, Т. Кара-Васильєвої, М. Селівачова, О. Найдена та ін., проте нами не виявлено успішних спроб подолання методологічного бар'єру описовості й належного застосування пояснювального, етнопсихогенезового підходу у розкритті сутності традиційної символіки. У той же час вона та її графічні версії у вигляді орнаментіки є складною системою об'єктивованих уявлень, образів, знаків міфологічного, космогонічного походження. Частково природа психологічної детермінованості світотворчих уявлень і втілення їх у традиційно-побутовій культурі розкрита у працях автора (Куєвда В., 1999, с. 6-11; 2000, с. 107-112; 2001, с. 313-315) та ін., що певною мірою сприяють розумінню методологічних засад тлумачення парадигми «міф-графічний образ-орнамент». Завдяки їм вдалося виявити загадково розючі паралелі між міфологічним образом Першопочатку та графічним відтворенням уявлень про цю надподію, викладеними та синтезованими академіком В.Г.Пановим, про що детально йшлося вище.

Для розкриття сформульованої тези проаналізовано два першородні міфи. Наведемо повний виклад обох уривків з праці Геродота, оскільки тут кожна деталь є важливою. Варто нагадати, що для вчених античної доби правдивість факту і мораль стояли на одному рівні. Нехтування цим положенням в історичній науці зокрема призвело до прикрих прогалин, які, зачепившись за дрібні деталі Геродотової історії, дуже успішно заповнив унікальними відкриттями вже згадуваний В.Петрук.

Отже, Перший міф:

«Скіфи говорять, що їхній народ є наймолодший серед усіх народів, і ось як це сталося. Їхня країна була пустелею, і перша людина, що там з'явилася, що називалася Таргітаєм. Батьками цього Таргітая, як вони кажуть, але я цьому не вірю, були, за їхнім твердженням, Зевс і дочка бога ріки Борисфена (підкреслення тут і далі моє – В.К.). Від них походив Таргітай і у нього було троє синів: Ліпоксай, Арпоксай і молодший Колаксай. Коли вони були царями, з неба впали на скіфську землю зроблені з золота плуг, ярмо, сокира і чаша. Перший побачив їх старший і наблизився, щоб їх узяти, але все це золото, коли він підійшов туди, почало горіти. Він віддалився, і тоді до них підійшов другий, але із золотом сталося те саме. Отже так своїм полум'ям прогнало їх золото. Проте, коли до нього наблизився третій, молодший, золото згасло і тоді він узяв його собі і пішов із ним додому. І старші брати, після того, що вони побачили, погодилися передати все царство молодшому. Отже, як кажуть, від Ліпоксая походять ті скіфи, плем'я яких називається авхатами, від середнього брата, Арпоксая, ті, що називаються катіарами і траспіями і, нарешті, від молодшого брата походять ті, що називаються паралатами а всі вони разом, як кажуть, називаються сколотами, а ця назва була ім'ям їхнього царя. Назву скіфи їм дали елліни. Отаке є походження скіфів за їхніми власними словами, а відтоді, коли вони з'явилися, тобто від першого їхнього царя Таргітая до походу Дарія проти них, минуло як раз тисяча років не більше. Те священне золото пильно оберігають їхні царі, дуже шанують його і щороку, приносячи йому щедрі жертви, просять його захистити їх. Проте коли хтось із сторожів цього золота під час свята, будучи просто неба, засне, скіфи кажуть, що він не проживе до кінця року. І через це як нагороду йому дають стільки землі, скільки він за один день може об'їхати верхи. Оскільки їхня країна дуже велика, Колаксай, як кажуть, поділив її на три царства для своїх дітей і

одне з них зробив дуже великим, саме те, в якому зберігається золото. В краях, розташованих вище на півночі від останніх мешканців країни, сиплеться пір'я і неможливо нічого ні бачити, ні йти далі, бо і земля там і повітря наповнені пір'ям і воно заважає щось бачити. Таке розповідають скіфи про свій народ і про країну, яка вище від них на півночі».

Оповідь другого міфу:

«...елліни, що мешкають на узбережжях Понту, ось що кажуть про це. Геракл, коли він гнав Геріонових бугаїв, прибув до цієї країни, де тепер мешкають скіфи і яка тоді була пустельною. А Геріон, кажуть, мешкав поза Понтом, на острові, що його елліни називають Ерітея, десь поблизу Гадейрів, які розташовані далі за Геракловими стовпами на узбережжі Океану. Океан, як твердять, починається на сході і обтікає всю землю. Так кажуть, але для цього не наводять ніяких доказів. Звідти повертався Геракл і щойно він прибув до країни, яка тепер називається Скіфією, (бо його там застала зима і мороз), як витяг свою лев'ячу шкуру, загорнувся в неї і тут на нього найшов сон, а його коні, що паслися, запряжені в колесницю, тим часом зникли з божої волі.

Ледве прокинувся Геракл і почав шукати своїх коней, обійшов усю ту землю і нарешті прибув до країни, яка називається Гілея. І там у одній печері він знайшов істоту подвійної природи: наполовину вона була дівою, а наполовину змією: до сідниць її тіло було жіночим, нижче - зміїним. Він, побачивши її, здивувався і спитав, чи не бачила вона десь його коней, що зникли. Вона тоді відповіла йому, що вони в неї, але вона поверне йому їх, коли він із нею з'єднається. І Геракл за таку ціну погодився з'єднатися з нею. А вона весь час відкладала повернення йому коней, бо хотіла якнайдовше жити з Гераклом, а він хотів забрати коней і піти геть. Нарешті, вона віддала йому їх і сказала: «Цих коней, що прийшли сюди, заради тебе я врятувала, а ти винагородив мене за мою послугу; від тебе я зачала трьох синів. Коли ці сини виростуть, що мені з ними робити, поясни мені, чи я залишу їх тут (бо цією країною володію лише я сама), чи я відішлю їх до тебе?» Так вона його запитала, а він, кажуть, так їй відповів: «Як тільки ти побачиш, що сини вже стали дорослими, зроби те, що я тобі скажу, і це буде правильно: хто з них ти побачиш, зможе натягнути оцей лук ось так і зможе підперезатися оцим поясом, як я тобі показую, того ти залиш у цій країні. А хто не спроможеться зробити так, як я тобі кажу,

того ти прожени геть із цієї країни. І коли ти так зробиш, ти і сама будеш задоволена, і виконаєш мої вказівки».

Так він узяв один із своїх луків (бо до тих пір Геракл носив із собою два луки) і показав, як слід оперезуватися поясом і передав їй лук, і пояс, які носив на тому боці, де було припасовано золоту чашу і передавши їх, відійшов. Коли народилися сини, вона спершу дала їм імена: першого назвала Агатірсом, другого Гелоном, а останнього - Скіфом. Згодом, коли вони стали чоловіками, вона згадала про доручення Геракла і виконала його. І сталося так, що двох з її синів, Агатірса і Гелона, які не спромоглися виконати запропоноване матір'ю, вона вигнала з країни і вони пішли світ за очі. Проте молодший із них, Скіф, виконав запропоноване йому і залишився в країні. І від Скіфа, Гераклова сина, походять ті, що стають царями скіфів. І на згадку про ту чашу скіфи і до цього часу носять підвішену на поясі чашу. (Оце, власне, зробила для Скіфа, і саме лише для нього, його мати). Це, про що я розповів, переказують елліни, які мешкають на берегах Понту». (Геродот, 1993, с. 182).

Зауважмо дві деталі, точно занотовані Геродотом за оповідями тутешніх людей:

- *Кони зникли «з Божої волі»*, тобто цей шлюб двох міфологічних героїв мав небуденну місію здійснення «Божої волі».

- перша людина за повідомленням міфу була народжена Змією.

Довідково: на острові Хортиця у зоні Запоріжжя збереглася печера, у якій, за переказами, відбувалися шлюбні події, вона й дотепер зветься «змійова печера». Доступ до неї ускладнено піднятим рівнем води греблі Дніпра.

Отже, за версією першого міфу перша людина народилася від шлюбу бога Зевса й доньки бога ріки Борисфена (Дніпра), при тому він дуже сумнівається в істинності повідомлення скіфів, але вони стверджують, що саме так було. Отже, ми маємо, вочевидь, справу з віросповідним явищем народження першої людини від космічного шлюбу двох світотворчих субстанцій. Народжений Таргітай мав трьох синів, меншому з яких – Колаксаєві (царевич-сонцю!) – випало правити всією державою.

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

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

Графічне зображення сюжету другого міфу може бути подане як бінарна модель світотворення у такому вигляді (рис. 3). Така сигмоподібна фігура у побутовій культурі українців має назву „вертун”, трапляються також назви „вертута” (Черкаська, Кіровоградська та ін. обл.), „півсварга”, оскільки два такі зображення, накладені одне на одне, утворюють знак „сварги”, символ Сварога у різних стильових поданнях (іл. 4). У традиційній культурі воно зустрічається як поєднання двох розірваних кілець, спіралей, м'яко сполучених за дотичною інколи з

гармонійними відгалуженнями від основної лінії по дотичній (іл. 5). У практичному традиційному вжитку поширеним є геометризоване передавання образу у вигляді поєднання трьох, або п'яти прямих ліній (іл. 6), що може пояснюватися обмеженими виражальними можливостями матеріалів (камінь, цегла, дерев'яні композиції), з часом – стильовими вимогами, скажімо, в архітектурі, декоративних тканинах тощо. Доречним буде навести тут один із зразків українського традиційного замовляння, яке наводить самотутній дослідник народної психології Валерій Ілля. Відомо, що замовляння базуються на психотехнологіях аналогічних сучасним засобам психотерапії, психоаналізу і передбачають занурення до глибин підсвідомості, генетичної пам'яті, аж до пластів метасимволів, до яких належать і світотворчі стихії. Наводимо текст: ”Є ливада, а на тій ливаді - Верба^{*}, а під вербою сидить дівка розплетена, а в тієї дівки одне



Іл. 4. Графічний образ двох космогонічних субстанцій

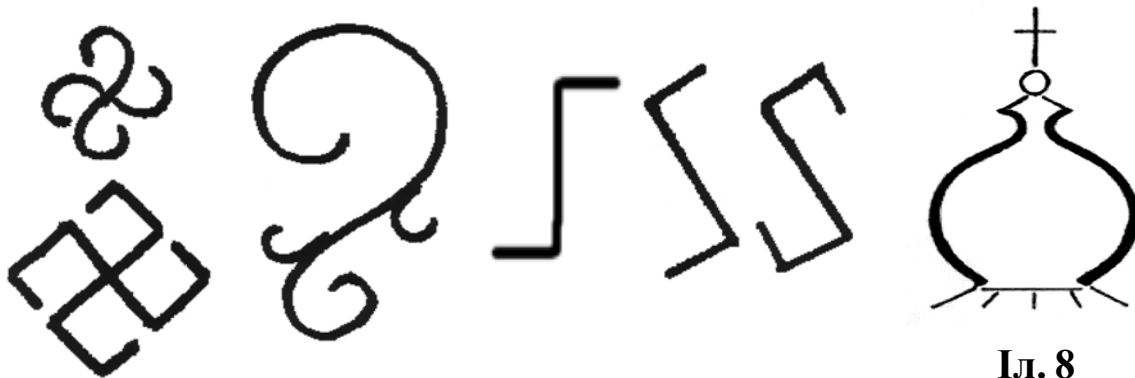
^{*} Іва, Ива, Гива (Верба) – Дерево Життя. За безвічним руським переказом першими людьми на землі були її діти Іван та Ївга, першою пташкою – Ивилга (прим. В.Іллі).

око вогняне, а друге – водяне (правопис збережений за оригіналом – В.К.)” (Ілля В., 1996, с. 7). Таке вписування бінарної моделі світотворення як понятійної пари в українське ментальне середовище сприймається органічно ще й тому, що й донині верба в Україні належить до небагатьох священних дерев („Без верби і калини нема України” – народна приповідка).

Як буде показано нижче таке зображення означає образ творення, цілком припустимо, що у питомій релігії так позначався й образ Творця. Принаймні, його зображення, або композиції на його основі, як найпромовистіші світотворчі символи, обереги, створили ідею увінчання зорового образу навіть християнських культових споруд - бані, куполу – (іл. 8), вони несуть досі одне з центральних образно-зорових навантажень на рівні панівних архітектурних символів на численних храмах (такими є північний фасад церкви на Бересті у Києві, фасад П'ятницької церкви у Чернігові та ін) (див. Додатки).

Взагалі описана графічна подача ідеї творення належить до одного з центральних символів зорового естетичного ідеалу в українській традиційній культурі. Там вони представлені у вигляді єдиних уніфікованих композиційних елементів, своєрідних алгоритмів творення (далі для зручності - АТ) „безкінечника”, у грецькій термінології – „меандра” – відомого сакрального символу циклічності й безкінечності Всесвіту. У зображенні першого застосовуються півсварги м'якої, коловидної форми (іл. 9), а другого – геометризованої (іл. 11). Названі композиції виконані на ребро поставленою цеглою, тобто сам матеріал зображення зумовлює меандрову, геометризовану виражальну версію. Прикметно, що місця поєднання двох „півсварг” є, у свою чергу, символом творення – поєднання двох полярно протилежних субстанцій (іл. 10).

Складаючи основу багатьох сакральних композицій, образотворчих сюжетів і, насамперед, - орнаментів як системи первинного письма, донесення найпотемніших закодованих знань і вчень, він є визначальним у велетенській кількості композиційно-просторових вирішень у вжитковому мистецтві, малій та великій архітектурі, світотворчій та національній символіці тощо.



Іл. 5

Іл. 6

Іл. 7

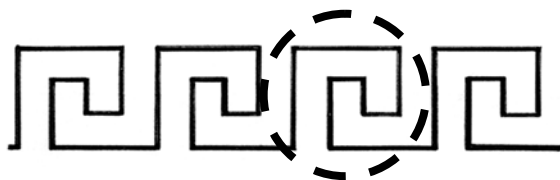
Іл. 8



Іл. 9



Іл. 10



Іл. 11

Іл. 5-11. Геометризоване та пастельне зображення світотворчих образів

Абсолютна більшість керамічних виробів трипільської доби орнаментована саме такими символами. Більше того, приватна колекція Трипільського мистецтва, що експонована як постійно діюча виставка у Софії Київській, містить кілька шеститисячолітньої давності макетів тогочасних храмів, на яких у всю площину бокових фасадів зображено такі символи (Іл. 10).



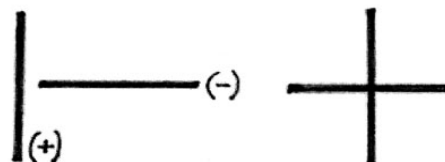
Іл. 12.



Іл. 13



Іл. 14.



Іл. 15.

Іл. 12-14. Універсальні дуалізми світу: 12 - Ор і Дан (українська традиція); 13 – Інь і Ян (китайська, японська та ін. традиції); 14 – Шива і Вішну (ведична традиція)

Іл. 15. Зображення символу народження світу, Першопочатку

Ідея поєднання двох протилежних субстанцій як передумови творення Першопочатку, життя поширена у багатьох давніх культурах. Більше того, можна твердити, що у більшості міфологічних вчень світу уявлення про Першопочаток є тотожними, принаймні у графічному образі (китайське Інь і Янь (Іл. 13), ведичне Шива та Вишна (Іл. 14) та ін). З огляду на відому українсько-санскритську мовну спорідненість лексема „вишивати” може етимологічно мати вигляд „Ви(шну)+Шива-ти”. Як твердить О. Братко, у межах індоєвропейського простору універсальним було зображення чоловічого первеню у вигляді вертикальної риски, перетнутої горизонтальною рисою – жіночим первенем – як символ народження світу, Першопочатку (Іл. 15), у теперішньому сприйнятті – „плюс” - знак позитивного, добра.

Образ АТ слугує універсальним ключем для розуміння і тлумачення не лише нашої етнопсихогенези, а й багатьох засадничих ідеологем культурного буття українців, розуміння знакової системи доквілля.

Заслуговує на особливу увагу вказаний символ перетнутих ліній і як домінантна складова доабеткового письма, яке М.Ю.Брайчевський відносить до ідеографічного (ієрогліфічного), тобто системи передавання інформації за допомогою образів (Брайчевський М.Ю., с. 49-50). Навіть побіжний аналіз засвідчує використання АТ на рівні одного з провідних образотворчих композиційних елементів творення ієрогліфу (табл. 1, 2). Більше того, окремі з них є абсолютно тотожними з малюнком герба періоду Київської держави – варто зіставити ієрогліф за №167 і передкласичне зображення герба (див. Іл.16). Очевидна тотожність ідеї у зоровому поданні її семантичного статусу дає підстави для глибоких і далекосяжних психологічних аналізів. Зокрема, давньослов'янська ієрогліфіка подібна до китайської системи побудови ієрогліфа, де базовими є „ключі” (система кореневих ієрогліфів), до яких долучаються різноманітні елементи й творять на базі одного „ключа” велику кількість значень (ієрогліфів). У поданих нижче таблицях також чітко простежуються „ключі”. Найпоширеніші у вигляді „сварг” див. табл.1 №№ 91, 92, 98, 112, 113, 115, 116, 117-120 і т.д. Проте детальніший розгляд є предметом окремого дослідження.



**Іл. 16. Ієрогліф
№ 167 – перший герб
Київської держави**

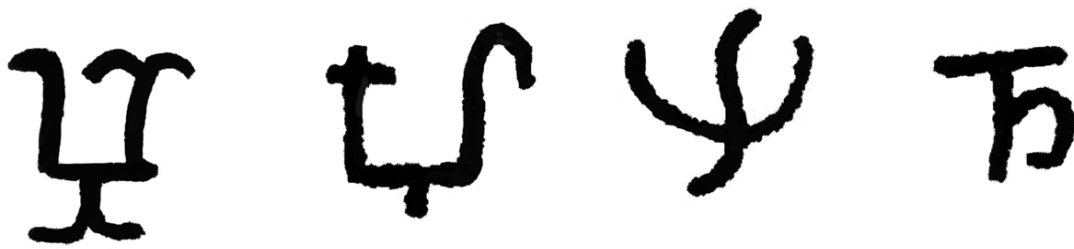
Таблиця 1.

Давньослов'янська ієрогліфіка
(сарматські знаки за Е. Соломоник)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70
71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90
91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
101	102	103	104	105	106	107	108	109	110
111	112	113	114	115	116	117	118	119	120

Таблица 2.

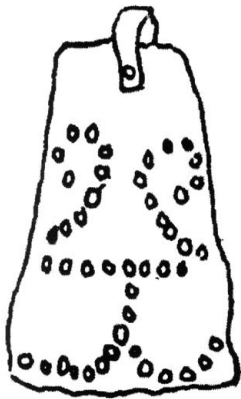
									
121	122	123	124	125	126	127	128	129	130
									
131	132	133	134	135	136	137	138	139	140
									
141	142	143	144	145	146	147	148	149	150
									
151	152	153	154	155	156	157	158	159	160
									
161	162	163	164	165	166	167	168	169	170
									
171	172	173	174	175	176	177	178	179	180
									
181	182	183	184	185	186	187	188	189	190
									
191	192	193	194	195	196	197	198	199	200
									
201	202	203	204	205	206	207	208	209	210
									
211	212	213	214	215	216	217	218	219	220
									
221	222	223	224	225	226	227	228	229	230
									
231	232	233	234	235	236	237	238	239	240



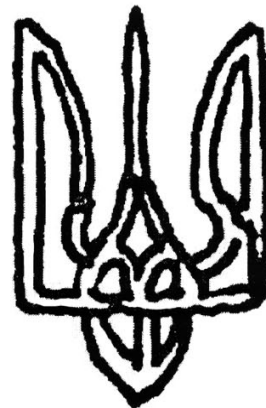
Геральдичні знаки у формі тризуба



Вихідні форми тризуба (двозуба)



Герб часів Київської Русі



Класична форма тризуба

Іл. 17

Простеження еволюції форми та змісту національного герба також підтверджує панування у його композиції світотворчої семантики АТ (Іл. 17). Етапи його становлення і набуття сучасної форми корелюють з багатьма знаками викладеної вище ієрогліфічної системи.

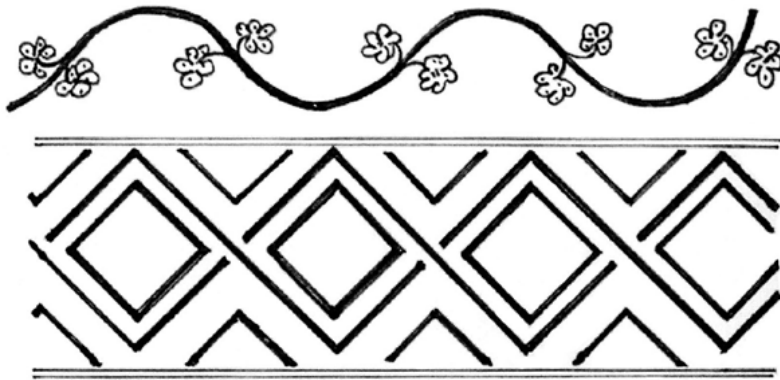
Космогонічна формула творення Першопочатку на засадах трисуття розкриває таємниці основ національної символіки: поєднання теплого спектру (вогню) та холодного – (води) відбито у символі національного жовто-блакитного прапора. Диференціація світотворчих символів і втілення їх через ядро культури у всій сфері традиційного буття відбувається і сьогодні. Візьмімо для прикладу космічну субстанцію міфологічного Вогню-Перуна. Цей віросповідний символ втілений у земних реаліях в образі дуба зі всіма відомими його характеристиками

символу чоловічої статі – сили, мужності, міці, оборони тощо. Розвинута система фольклорних образів з активним використанням саме цього потужного семантичного носія є досить промовистою („я ж думала, що дуб зелененький, // а то стояв козак молоденький...”, „гей розвивайся, ти, зелений дубе, // скоро мороз буде, // гей собирайся, молодий козаче, // скоро похід буде” та багато інших). Цей символ у вигляді листя дуба з жолудями віддавна розміщувався на петлицях генеральського мундира, підкреслюючи у такий спосіб через архетипові механізми синтезовану характеристику високого військового звання. Віднедавна поряд із символом дуба постала калина – символ дівочої краси і цноти, символ України. Сприйняття образу вояка, що асоціюється з дівчиною, вступає на підсвідомому рівні в конфлікт з архетиповою семантичною матрицею і породжує, принаймні, спантеличення свідомості.

Тут впору нагадати застережувачий вислів відомого французького філософа Мішеля Фуко: „руйнування символів докільля руйнує саму людину”.

Однією з причин невдач дешифровки орнаментики було завуження методів тлумачення до описових форм, які потім слугували предметом для умоглядних відтворень, не обіпертих достатньою мірою на системні поліфакторні джерела та передумови творення. Саме так з’явилися „грабельки”, „триріг”, „півень”, „ромб” і ромбовидний орнамент. Прикметно, що останній є найпопулярнішим українським орнаментом геометричного типу, який мистецтвознавцями віднесено саме до різновиду ромбовидних, і є не чим іншим як геометризованою версією типового для української орнаментики безкінечника, або об’єктивованою опредмеченою меандровою ідеєю, конструйованою на засадах АТ (Іл. 18). У ньому елементами творення ромбічних зображень є ті ж самі півсварги, або вертуни геометричної версії. Там же інший варіант – мотив безкінечника у рослинній версії, також поширений у традиційній орнаментиці. Трипільська орнаментика посуду побудована на домінантах АТ (Іл. 19). Підтвердженням „ланцюга спадкоємності” української традиційно-побутової культури, традиційної ідеології служить широке використання АТ скелотами (скіфами), особливо розміщення такого віроповідного знаку як символу відзнаки на одязі по лінії рамен (ДОДАТОК I, іл. 4), де й зараз звично на

військовій уніформі розміщують погони для нанесення символів відзнаки.



**Іл. 18. Принципова схема
найпоширенішого українського
орнаменту – „сுவ’язь” сварг**



**Іл. 19. Типовий
трипільський
горщик**

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

Давні декоративні вироби (килими, обруси, рушники тощо) часто ще зберігають зображення світотворчих символів на рівні віросповідних знаків (ДОДАТОК I, іл. 5,6,7,8), проте у більшості випадків, в основному у процесі світоглядно-релігійних протистоянь, вони залишилися для користувача ознаками красивого, втративши розуміння глибинного змісту.

Варто відзначити, що аналогічні світотворчі символи спостерігаються, крім наведених вище, у багатьох давніх культурах, у яких з часом у процесі самобутнього розвитку етнічних моделей, вони переважно втрапилися (ДОДАТОК I, іл. 9, 10).

Проте така тяглість описуваних символів, яка спостерігається на території України, не простежується у жодній культурі світу. Прикладом того може слугувати браслет з Мізинської стоянки періоду пізнього палеоліту (ДОДАТОК I, іл. 11), який суцільно орнаментований на засадах АТ, безумовно як культового символу оберегового призначення.

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

палеолітичному селищі Мізині біля Новгород-Сіверського". Ці висновки належать доктору мистецтвознавства М. Селівачову (Селівачов М., 1997, с. 47), відомому своїми дослідженнями української культури, орнаментики. Повідомляючи про поширеність „ромбічного” (за усталеною термінологією) орнаменту в багатьох землях сучасної України, автор, разом тим, тут же заперечує свою ж тезу про автохтонність авторів мізинських пам’яток. Він не припускає думки про зародження й еволюційний розвиток такої образної світотворчої та віросповідної системи, втіленої у символі-орнаменті, власне як акумульованої моделі уявлень про світотворення наших пращурів. При тому М. Селівачов навіть посилається на літературу, у якій авторство мізинських пам’яток і, природно, орнаменту приписується художньо обдарованій (додамо – мистецьки, духовно та інтелектуально) оріньяцькій расі, *„котра сформувалася в Україні (куди, можливо, перейшла з азійських просторів) і згодом розселилася по Західній і Середній Європі”* (там само). Подібна непевність суджень з відвертими натяжками задля того, щоб відмовити своїй землі в авторстві мізинської ідеології, втіленої в орнаменті, з переважанням констатації фактологічних викладок не є чимось незвичним, особливо для науковців радянського часу. Водночас стрункність, неупередженість і логічність відтворення світотворчих уявлень здатні забезпечити запропоновані у цій статті методологічні засади, які, звичайно ж, потребують подальшого ґрунтовного розвитку.

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

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

- Незважаючи на те, що психологічна природа адекватності міфологічних уявлень сучасною науковою остаточно не з’ясована, сам факт тотожності змушує ставитися до нього з належною мірою наукової відповідальності, оскільки йдеться не про випадковий збіг.

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

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

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

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

- Традиціоналізована картина світу як втілення ментальності та виявлена у традиційному способі життя становить складну систему психічної активності, яка забезпечує людині найдоцільніші (узвичаєні) форми забезпечення життєвих потреб, загалом життєдіяльності, а тому сприймається людиною як найвища життєва цінність.

- Саме такий тип цінності має бути піднесеним державою на найвищий пріоритетний рівень як духовне обличчя народу, стати предметом пробудження історичної пам'яті, національного самоусвідомлення, засобом подолання національного нігілізму, меншовартості та утвердження почуття гордості за свій народ, землю.

- Сформульована вище система цінностей має скласти психологічний стрижень сутності національної ідеї, яка досі не має чіткої дефініції.

10. КОСМОГОНІЧНІ ДОМІНАНТИ У СТРУКТУРІ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ

Ідея первородності чи започаткування світу, через складну семантико-символічну структуру дійшла до сучасного стану. Не завжди усвідомлюючись носіями культури, вона заявляє про себе на кожному кроці. Вершина піраміди світотворчих уявлень як злиття двох стихій законсервувалася у словотворі і складає основу лексики на означення власне етнічної спільноти, спільноти кровно поєднаних людей (Р і Д), системи уявлень про родову спадковість (РоДовід), первинного суспільного осередку (РоДина), процесу творення життя (наРоДження), на означення якості найдорожчого (РіДного), стану найвищої гармонії та емоційного піднесення (РаДості), зразка, ідеалу укладення чи нормування взаємостосунків у соціумі (РаДа), естетичного ідеалу привабливості людини (вРоДа) та багато інших. За свідченням різних джерел давнє означення космічної стихії вогню позначалося вібрантою „Р”, а води – „Д”, „Дн” („Ра”, „Ру”, „оР”, „ар” тощо, а також „дно”, „Дніпро”, „Дністер”, „Дон”, що засвідчено у осетинській, скіфській мовах).

Не менш переконливою є традиційна успадкованість уявлень про базові побутові та світоглядні норми, що прочитуються у сучасній народній культурі у колористиці і традиційному дизайні, стильових характеристиках усталених кроїв одягу, в організації довколишнього простору (житлового, виробничого), у просторових уявленнях, особливостях житлових та урочистих архітектурних форм тощо.

Якими б переконливими не були аргументи на користь неперервності світоглядних уявлень та їхньої незглибності впродовж усього часу, все ж малозрозумілим залишається питання сприйняття, ставлення і переживання людиною міфологічних пластів культури та їхніх сучасних модифікацій. Такою ж загадковою є невмотивована притягальність між сучасною людиною і тими ірраціональними, на перший погляд, явищами, що складають основу всієї архаїчної культури. Цікавою з цього приводу є думка французького дослідника проблеми взаємозв'язків феномену несвідомого та міфу Ж.Валабрича: «Доля міфів та міфологічних інтересів, що зникають, зводиться тільки до того, щоб відродитися» (Бессознательное, 1978).

Спроби виявити спільне (чи загальне) та індивідуальне (виокремлене у формуванні первісних світоглядних уявлень різних народів і культур з метою показати особливості етнопсихологічної діяльності) приводять до несподіваної думки: всупереч очевидній строкатості та різноманіттю міфологічні картини світу різних народів часто дивовижно схожі. Лише у деяких випадках збіги пояснюються контактами між культурами. Звідси природній висновок про однорідність започаткування і розвитку первинних світоглядних уявлень, а також актуальнішим стає питання про адекватність міфологічних уявлень (Евсюков В.В., 1988). У традиційних світобудовах розуміння єдності світу та його походження з єдиного тісно пов'язуються з архаїчною нерозчленованістю «свідомості» та «світу», що виступають як взаємопороджуючі та взаємовизначаючі поняття в онтологічному діалозі буття. Перебуваючи у діалоговому тлі «Я» (свідомість) і «Ти» (довкілля природи), архаїчна свідомість віддає перевагу смислового багатству узагальнюючої одиничності, Єдиному, інтегруючі можливості якого стають моделлю побудови дійсності, стихією виникнення, передують множинності, породжують її.

У контексті міфологічного тлумачення уявлення про Єдине є мотивом жертви (офіри). Це універсальний образ архаїчної свідомості, що виявляє багаторівневість можливих інтерпретацій та ступінь «компетентності». Так, на рівні соціально-символічної «компетентності», властивій більшою мірою слов'янському світові, мотив офіри виступає як поширена форма опису реалізації «обміну», як первісна модель взаємостосунків людини (суспільства) і природи або свідомості та світу. Офіра належить як світові «смерті», так і світові «життя», і здійснюється у невизначеному «міжсвітті», залишаючись сакральною в своїй самодостатності. Посередницька, медіативна функція офіри репрезентує зазначений обмін з погляду панування у ньому вітально-репродуктивної метафористики і виступає предтечею архаїчної уяви про абсолютну тотожність - протилежність «людини» і «світу», що дозволяє вбачати у «житті» людини «життя» світу, а у «смерті» людини - «смерть» світу. Космогонічна версія «офіра задля світу» передбачає осмислення самого акту жертвування та тексту, що його супроводжує, за допомогою числової символіки, яка призначена передовсім

відображати взаємозв'язки «єдиного» та «множинного». Розгорнута система символіки, якою послуговується і сучасна людина (символи барв, звуків, чисел, жестів, обрядодій, збірних образів, драматичних актів, уснопоетичних утворень, окремих елементів та композицій декоративно-вжиткового мистецтва та ін.), будучи декодифікованими, розгортають картину періодичного руйнування та відновлення світу у циклічній системі його розвитку.

Універсальною графічною міфологемою може служити меандр. Офіра становить поновлювану і через те постійно діючу матрицю світу, невмирущість якої здійснюється у її дочасовому «відчуженні» у світ скороминущого. Отже на боці жертви стоїть сенс буття, творення проявленого, видимого світу. Співвідношення Єдиного («передасоціативного») з Одиначним (тим, що є емпірично спостереженим) складає сутність засад міфологічної космологічної моделі (Раевский Д.С., 1977), у якій відображаються певні просторові ієрархії цінностей. Вибудовуючись довкола світотворчого центру як синоніму просторового розміщення Першопочатку, це співвідношення у свідомості людини покладає початок світоглядній організації простору взагалі.

Аксіологічна структурованість простору у міфологічній свідомості пов'язується з соціальною системою символів, що переконливо підтверджується прикладами розглянутих первородних міфів. Космологічна свідомість архаїчної доби намагається максимально зблизити символи соціального та космічного просторів. У сучасній свідомості це явище побутує у вигляді поетичних фольклорних образів («Ой ти місяцю, я зіронька ясна// Ой ти парубче, я дівчина красная...»). Більше того, окремі обрядові твори за сюжетом є кодифікованою підсистемою космологічно-соціалізованого бачення першопочатків, що досі має достатній рівень актуалізованості. Такою є колядка про народження світу: «Ой як то було з початку світа // Як ще не було неба ні землі, // Ой но на морі одна павутинка, // На тій павутинці три товариші. // Єден товариш - ясне соненько, // Другий товариш - ясний місяченько, // Третій товариш - добрий дощенько. // Чим ся похвалиш, ясне соненько? // - Ой як я зійду в неділю рано // Ой як огрію діти малії // Діти

малії і люди старії.// Чим ся похвалиш, Ясний місяченьку?//- Ой освічу я гори-долини,...»

Еволюційна вибудова подібної системи символів паралельно виявлялась у активації ролі вже розглядуваного медіатора-посередника, що об'єктивізувався у предметах довкілля в одухотворених образах, що й досі багатьма тлумачаться як ознаки релігійного духу. Разом з тим наявність такого духу є передумовою і підставою, на якій людина віддаляється від тваринного світу, а отже виправданою. Адже розум зобов'язаний своїм виникненням саме тому, що зовнішні предмети були наділені надчутливою здатністю до звершення певних дій і дійств саме прихованій в них внутрішній активності, чи, іншими словами, тому, що називається одухотворенням зовнішнього середовища. У такому випадку міфологічні вірування дійсно виявляються спорідненими з наукою та іншими формами пізнання людиною дійсності, оскільки всі ці форми є гілками одного дерева пізнання, що мають загальне коріння (Арутюнов С.А., 1981). Подібне перенесення уявлень людини про власну життєдіяльність на зовнішні предмети-посередники стало необхідним лише як проміжна стадія у напрямі до розуміння світу як реальності, що існує поза її свідомістю і є необхідною умовою її існування.

Досить плідними і цікавими є спроби віднайдення логічних структур у міфологічному мисленні Клодом Леві-Стросом, який з хаосу метафоричних оповідей вичленив досить стрункий логічний виклад, що багато у чому збігається з сучасною логікою. «Логіка мислення міфу видається нам такою ж вимогливою, як і логіка, на якій ґрунтується позитивне мислення, і в своїй сутності мало від неї відрізняється... Можливо, ми відкриємо колись, що одна і та ж логіка лежить в основі міфологічного і наукового мислення, і людина завжди мислила однаково добре» (Леві-Стросс К., 1970). Можна сказати, що мислення у творенні, а отже і декодифікації міфу здійснювалося за схемою від двочленного співвідношення «суб'єкт - об'єкт» до тричленного «суб'єкт - суб'єктивований об'єкт - об'єкт». Отже, характерним для такого типу мислення було уявлення про посередника, що володіє утаємниченою здатністю пов'язувати між собою різні явища. Звідси надзвичайно важливий висновок: якщо такий тип сприйняття усталився як логічний закон, то він забезпечував

правило мисленнєвого поєднання воєдино різних результатів спостереження через посередника навіть тоді, коли у зовнішньому світі такий посередник був відсутній.

Вимога присутності посередника до останнього часу, хай в умовно-декоративному вигляді, проте збереглася в окремих ритуалізованих діях. Для родинного життя роль центру локального світу (за аналогом зі світотворчим центром) у весільному обряді відіграє піч. Вже згадуване символічне колупання її нареченою є своєрідною імітацією процесу творення у напрямі «від центру», руйнуючи - творити нове.

Методологічна вагомість опосередкованих уявлень, що ґрунтується на існуванні об'єктивно наявних посередників, які дійсно пов'язують суперечливі явища реальності у певну цільну систему, все більше знаходить підтвердження у розвиткові природничих наук (Панов В.Г., 1992). З ґносеологічного погляду закони міфологічної побудови і наукового пізнання містять чимало спільного. Як прояви людського розуму вони не можуть не містити в собі такі його особливості як здатність уявляти, володіти даром осяяння, інтуїтивними здогадами та ін. Можна навести ще немало прикладів паралелей. У цьому контексті можна розглядати використання посередників як значне підвищення ефективності пізнавальних зусиль людини. Психологічне коріння міфологічних уявлень можна шукати не у безсиллі перед природою, а в тому, що вони відіграють роль союзників у опануванні довкілля. Крім того, така система «буферного», проміжного семантичного простору у стресових ситуаціях захищає людину від руйнівних потрясінь. Колективні та індивідуальні дії людини у стресових станах відпрацьовувалися віками і ставали звичними, не вимагаючи втручання свідомості. Програма таких дій, записана у пам'яті людини, осідає у підсвідомості; ці дії здійснюються немов автоматично. Немає серед нас жодного, з яким би здоровим глуздом він не був, хто поза своєю свідомістю не носив би у собі тисячі марновірних уявлень. Саме у вирішальні моменти життя нами керує не розум, а магичні уявлення, успадковані від наших пращурів (Бенвенист Е., 2002).

Таке надбане уміння (стереотип поведінки, не контрольований свідомістю), несвідомі миттєві дії особливо важливі в екстремальних загрозливих життєвих ситуаціях. Такі

звички є стереотипами не лише у визначенні фізичних дій, а й у побудові способів, образів думок. Страх очікування біди, невпевненість у завтрашньому дні може пробудити віру в існування могутньої надприродної сили, здатної за сприятливого ставлення до долі людини усунути можливі неприємності. У такий спосіб віра породжує можливість вивільнення від тваринного інстинктивного відчуття страху, у тім числі страху за свою безпеку, страху перед власною смертю. З'являється надія досягти недсяжного. «Схиляння перед богом не є турбота про безпеку. Це є сміливий поклик духу, політ до недсяжного. Смерть релігії настає разом з пригніченням цієї високої надії» (Уайтхед А.Н., 1990).

Пояснюючи різні події, людина схильна більше довіряти природним причинам, ніж втручанням надприродних сил. Цьому навчає увесь досвід природничо-історичного розвитку її практичної та пізнавальної діяльності. І якби наука зуміла знайти пояснення всіх проблем, що ставить релігія, то їй, релігії, разом з міфологічною свідомістю настав би край. «Якби наука знала все, міфологічне бачення віджило б себе. Але це означало б і кінець самої науки, бо їй нічого більше не залишалось би знати» (Панов В.Г., 1992, с. 184). Такими і подібними положеннями можна пояснювати досить престижний «статус громадянства» міфологічних уявлень у свідомості сучасної людини і вплив цих уявлень на її поведінку.

Складна знакова система традиційної культури об'єктивізує і опредмечує міфологічні уявлення і акумулює їх у складних архаїчних сенсограмах. Переходячи через численні етапи часових, територіальних, етнокультурних (міграційних) трансформацій, людина як єдиний автор трансформованих моделей втрачає реальну можливість відстежувати складну сув'язь переосмислень самого змісту. Крім того, метасимволи, якими є вода, вогонь, небо, земля, числовий символ трисуття, диференціюючись, набувають нових контекстів, переносяться у нове культурософське тло, яке диктує свої умови і правила тлумачення, декодифікації, прочитання. Скажімо, вода, що зазвичай сприймається у найпростішому, найпоширенішому й промовистому вигляді, набуває у процесі споглядання її у інших станах семантичних сенсів, значно віддалених від первісного значення. Звідси й образи роси, дощу, моря-океану «з островом Буяном», туману, потопу, або й просто вологи («волхви», що за

твердженням Б.О.Рибакова дала назву інститутіві вітчизняних жреців-волхвів) (Рыбаков Б.А., 1987). Образ батьківщини козакові-бранцеві уявлявся у надконцентрованому вигляді, що генезово переносить свідомість до міфологеми - першопочатку творення й уособлення його в символі національному, державному («яснії зорі, тихії води» (УНД, 2005)).

Розвиваючи тезу про культуру як ансамбль символічних систем (Васильев Л.С., 1989), відзначимо взаємооднозначність понять, що лежать в основі функціонування культурних, одночасно і рівнозначно символічних систем. Зв'язок між ними не поданий у безпосередньому досвіді, а конструюється у сфері мов би «трансцендентній» по відношенню до нього, тобто символічно. Отже, соціокультурний світ - світ насамперед символічних відношень. Символічні системи, виражаючи деякі аспекти фізичної і соціальної реальності, пов'язують ці два типи реальності між собою у цільні символічні модулі. Символіка в суспільстві, концентруючи у своєму чуттєвому сприйнятті предметного образу глибинну суть соціальних процесів, робить цю суть мовби заземленою, доступною і зрозумілою для відповідних груп і спільностей людей. Символ - категорія культурологічна і, рівно як і кожна конкретна система культури, так чи інакше умовна, символічна. Звернення до символу в кінцевому рахунку передбачає семантичну проекцію на контекстуально-кодові параметри, закладені у соціокультурних підвалинах.

Таким чином, рефлексія міфологічних образів як колективного несвідомого корелює у різних культурологічних моделях, тяжіючи до єдиного психо-семантичного зразка і прагнучи до виразних етноформ. Аксіологічна структурованість простору у міфологічній свідомості відбиває природовідповідні умоглядні побудови й сприяє гармонізації космогонічних і етнокультурних уявлень. Перенесення уявлень людини про власну життєдіяльність на зовнішні предмети-посередники стало необхідним як проміжна стадія розуміння світу і його фіксації як реальності. Формуючись на геліоцентричних засадах, знакова система традиційної культури акумулює їх у архаїчних сенсограмах. Метасимволи набувають нових контекстів, переносяться у нове культурософське тло, що служить їхнім дешифратором у практичному вжитку.

11. ОСОБЛИВОСТІ ОПРЕДМЕЧЕННЯ СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕНЬ

Кожна культура має свій набір прихованих механізмів, які забезпечують їй існування як органічному доповненню природного довкілля. Ці механізми називаються «прихованими» внаслідок того, що сторонній споглядач не зможе про них дізнатись шляхом вивчення мови даної культури і, що найважливіше, ці механізми самі не виявляють себе через мовні засоби (точніше, через лише мовні способи). Причетність до цих «інтимних» механізмів забезпечується тим дуже складним комплексом внутрішніх уявлень і зовнішніх оптико-акустичних засобів, які можна умовно назвати «символічним апаратом» (Антонов В.И., 1992). Дешифровка даного «апарату» пов'язана саме з розкриттям семантики закодованих у тканину культури певних символів. Символ триєдиної космотворчої та життєтворчої сили став підвалиною формування мислення і світогляду пращурів, об'єктивізувавшись у мові, обрядових піснях, народних звичаях.

Образ Світового дерева є універсальним (Золотослов, 1998). Протягом тривалого часу він визначав модель світу в руслі багатьох культурних традицій всіх материків світу, від епохи бронзи до нашого часу (Шаян В., 1987), (Щербаківський В., 1995). Цей образ - одна з головних тем українського національного мистецтва. Триярусна вертикальна структура Світового дерева відповідає триєдиній просторовій моделі світу, за допомогою якої здійснюється поєднання Всесвіту (макрокосму) і людини (мікрокосму) і яка є місцем їхнього перетину; крім того, горизонтальна площина з деревом посередині відтворює конкретні часові структури (ранок, день, вечір, ніч; весна, літо, осінь, зима), але також і загальну ідею часу і його руху по горизонтальній площині. Наведемо приклад фольклорного джерела, в якому оспівується Світове дерево посеред первісного моря, тобто посеред хаосу, коли «не було неба, ні землі». Тут доречно нагадати походження міфологічної жінки-змії, матері першого сколота. «Що ж нам було з світа початка?// Не було нічого, їдна водонька,// На той водоньці їдне деревенько.// На тім деревеньку шовкове гніздо, // А в тім гніздечку три голубоньки,-// Не три голубоньки - три ангелоньки.// Юж ся впустила в глибоке море -// В глибоке море, на самое дно,// Винесли там три пожитоньки:/ Перший

пожиток - возимо жито, // Возимо жито людям на хлібець, // Другий пожиток - яру пшеничку, // Яру пшеничку на проскіроньки // До служби божей до церквоньки, // Третій пожиток - зелену траву, // Зелену траву для худобоньки». Все в цій поезії сповнене високим сенсом, все взаємодіє з людиною, все озивається до людини і вводить людину у великий космічний взаємозв'язок.

Образ упорядкованого Всесвіту - «Дерево життя», або «Райське деревце, або «Світове древо», що плине в невпорядкованому Всесвіті і має своїм вершечком Трійцю, відбито в одній з найдавніших колядок: «Ой долів, долі в луженьки, // Ідуть долів ними бистрі річеньки. // Ой плине ж, плине райське древце, // Райське древце з трьома вершечки: // В однім вершечку - сив соколонько, // В другім вершечку - сива кунонька, // В третім вершечку - сиві ластовлята. // Ой є ж тот бо й газдиненька; // О не є ж тото сив соколонько, // Але не є ж тото сив ластовлята, // Але ж є тото господаренько: // Ой не є ж тото сива кунонька, // Але є ж тото єї дитятко».

Вершечок дерева, тобто точка його росту як центродійна і консолідує, символізує здатність Всесвіту до подальшого впорядкування хаосу, до свого розширення. Вершечок дерева - триєдиний і символізує життєтворчу Трійцю - вогненну чоловічу енергію («господаренько»), вологу жіночу («газдиненька») та їх поєднання - енергію тяжіння, любові, життя («дитя»). Ототожнення сокола з «господареньком», тобто з вогненною чоловічою енергією, має в основі асоціацію сокола з небесним вогнем - блискавкою, оскільки з усіх живих істот лише сокіл та орел здатні до блискавичного падіння (звідси й поширене звертання до коханого - соколе, орле). У назвах птахів також криються імена сонця: «Ор», «Ур», «Ра» і «Коло» («Ор» + «ел», «со» + «кол») (Щербаківський В., 1995).

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

Вогонь і Вода - чоловіча (батьківська) і жіноча (материнська) сила світотворення панують в уявленні українця в усіх виявах життя, творять його, регулюють і поглинають. «Якби ми не знали, що божествам вогню-світла належало важливе місце в язичницьких віруваннях,- писав свого часу О.Потебня, - то

могли б переконатися в цьому з численності слів, в основі яких лежать уявлення вогню і світла» (Потебня А.А., 1993). Звертає на себе увагу означення небесного світила Бояном у «Плачі Ярославни». XII століття було ще періодом двоєвір'я, коли язичницькі цінності як вияв природного пантеїстичного світогляду ще залишалися панівними, проте контроль державної і духовної влади за писаним словом був незаперечний. Тому «трисвітле сонце», безсумнівний символ космогонічних дохристиянських уявлень, не міг залишитися поза увагою творця поеми. «В умілому поєднанні народно-поетичного образу сонця, яке може і згубити, і захистити людину, образу, що виріс ще на ґрунті язичькому, з «книжковим епітетом», створеним у християнській літературі, виявився художній такт автора «Слова про похід Ігорів», що майстерно володів обома системами поетичної мови свого часу - народної та літературної (Махновець Л., 1989). Не менше лексичних понять утворено і на основі уявлення про воду. На цих двох іпостасях Трійці будувалося не лише уявлення про життя як третю іпостась, а й про його конкретні вияви: голод, спрагу, бажання, кохання, сум, радість, гнів.

Самобутня архаїчна лексика української мови насичена семантикою космогонічних виявів вогненної чи вологої енергії. Наприклад, слова «талан», «поталанити», «талій», «потала» (звіру на поталу, тобто, на жертву), як дослідив Потебня, утворені від слова «танути», що первісне означало «горіти». Аналогічне походження й слів «жертва», «жрець», «жерти». В їхній основі лежить давня назва небесного вогню - «жар» (Стожари, Волосожар). Звідси ж і слова, що виражають почуття, переживання: «журба» (пекуча), «жадати» (горіти від внутрішнього вогню), «жаліти» (горіти від співчуття). Відповідно й слово «горіти» вживалося в значенні «жадати», «бажати». Як у мові, так і в народній поезії поняття бажання, кохання, журби споріднені між собою, бо виражені в одних і тих самих образах внутрішнього й зовнішнього вогню (Потебня А.А., 1993). Вогнем є й гнів, він палить серце. З поняттям гніву як горіння пов'язані слова «гніт» (у каганці, свічці); «загнівка» (місце у печі, куди згрібають вугілля); «загніт» (жевріючі вуглини, солома, тріски, вживані для «загнічування» хліба); «гнітити» (поволі горіти без полум'я).

Для формування українського національного мислення й мови не менше значення, ніж світло й вогонь, тобто перша

іпостась, має друга іпостась Трійці - волога енергія, вода, дівчина, жінка. Хотіти напитися - прагнути кохання: «Добрий вечір, удівонько! // Дай води напитися. // Хорошу дочку маєш, // Дай хоч подивиться! // Стоїть вода на відпочинку, // Так ти і напийся. // Сидить дочка в віконечку, // Так ти й подивися.» Або: «Що утятя-лебедята // летять до криниці. // Прилетіли до криниці - // не пили водиці: // Ішов козак до дівчини, // зайшов до вдовиці». У народній свідомості символ певної сили чи явища сприймається як засіб або причина реалізації цієї сили чи явища. Пити воду - спосіб викликати кохання. Відмова від води - відмова від кохання. Непошана до джерела - непошана до людського почуття: „Так мені добре проміж ворогами, // Як тій криниченці поміж дорогами: // Хто йде або їде - водиці нап’ється, // З мене молодой хто схоче сміється.”

Вода – символ здоров’я. Молодій бажають: «Будь здорова, як вода, а багата, як земля, а пригожа, як рожа» (Потебня А.А., 1993). Схожі побажання й на вербне свято: б’ючи одне одного свяченою вербою, вигукують: «Будь високий, як верба, а здоровий, як вода». Знатися з водою - значить набиратися не лише здоров’я, а й краси. Разом з тим, вода є символом руху часу й долі: «Не дав мені Господь пари, та дав мені таку долю, та й та пішла за водою. Іди, доле, за водою, а я піду за тобою». Вода - магічна сила для передавання магічних дій, вона «знає» людську долю. Про свого судженого можна довідатись у неї, пускаючи у воду вінки (Климець Ю.Д., 1990). Каламутна вода символізує тугу: «Чому в ставу вода руда? Мабуть, хвиля збила. Чом дівчина невесела? Мабуть, мати била».

Вогонь і вода є неодмінними атрибутами, символами більшості свят. На Різдво біля куті ставлять горнятко зі свяченою водою (або узваром), до якого притуляють запалену свічку. В кінці свята на городі спалюють усі ритуальні предмети з соломи, трав і очищаються, перестрибуючи через вогнище і переводячи через нього худобу (Курочкін О.В., 1978). На Щедрий вечір, перед тим, як подати хліб на стіл, його тричі кладуть до криниці. На Водосвяття п’ють свячену воду: перед тим свічкою, запаленою від священного вогню Трійці (ритуального трисвічника), викопчують три хрести на покуті. На чистий четвер обливають хату водою (за Сонцем), а на зорі палять солону; на Великдень обливають водою лице і виливають її у вогонь; на Зелені Свята ллють воду на вогонь (Вовк Хведір, 1928). Наші пращури, знаючи про триєдиність світобудови і намагаючись

гармонізувати себе з нею для полегшення свого життя і своєї діяльності, не могли не зображати світотворчі сили у своїх ритуальних діях.

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

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

Символіка третьої (синівської) іпостасі Святої Трійці - Життя розгорнена в українській традиції відображення світобудови якнайповніше. Всі прояви життя - людський, тваринний, рослинний і мінеральний світи - мають у народній свідомості своє містичне значення. Владно заявляють про себе, корегуючи поведінку людини, магія пшениці, жита, проса, ячменю, маку, бобів, цибулі, часнику, м'яти, любистку, чебрецю, споришу, папороті, верби, калини тощо. Магічні зв'язки з потойбічним мають свиня, коза, кінь, вівця, корова, олень, вовк та ряд інших тварин, риб, птахів, а також метали і мінерали (Ткач М., 1995).

Символами астрального вогню в нашій сонячній системі наші предки вважали Сонце, Зорю (Венеру) і Місяць. У свою чергу Сонце пов'язувалось з півнем, орлом, соколом та вепрем (свинею), Зоря - з лелекою, а Місяць - з козою. Первинний субстрат, з якого склався український етнос, що пізніше сформувався в українську націю, уявлявся пращурам як і все живе у Всесвіті як породження астрального вогню, отже, їхніми предками є Сонце, Зоря, Місяць. В думках і піснях відображене глибоке переконання наших предків-росів у тому, що вони є онуками Дажбога, тобто Сонця; про це свідчить дивовижна живучість на Україні прадавньої сонячної символіки. Давно вже забуті, здавалось би, символи й назви виринають з темряви віків, живуть новим життям і сяють новим світлом. Яскравим прикладом до цього є слово «колій», яке увійшло до української мови багато тисяч років тому. Воно успадкувалося від тих часів, коли Сонце було астральним Богом - праотцем і називалось «Коло».

Ширше тлумачення кола - геометрична форма, якій споконвіку надається магічного значення. Вона безпосередньо пов'язана з головними небесними світилами (у колядках співається «Ой колом, колом до гори сонце Іде», «Ой зійди, зійди, ясний місяцю, як млиновеє коло»). Коло Свароже знаменує зодіакальний сонячний рік. За прадавніми віруваннями, бог небесного вогню Сварог живе у цьому зоряному царстві дванадцяти зодій. Коло Свароже - найбільше його творіння, над яким йому найдовше довелося потрудитися, щоби здолати непроникний морок хаосу й пітьми. Там, серед прекрасних зодій, високо в небі стоїть розкішний храм, на вершині якого обертається Вогонь-Сварга. Звідти бог Сварог пильнує господарський рік на землі та в небі, бо то є його Свароже Коло (нагадаємо давнє прислів'я «Помагай, Дажбоже, І Коло Свароже»). Саме за рік Сонце обходить усі дванадцять сузір'їв у своєму видимому русі. Ось чому на Свят-вечір заготовляють із найкращого дерева дванадцять полін і запалюють їх Живим вогнем та готують дванадцять жертвних страв дванадцяти сузір'ям Сварога, тому що протягом року «місяць оббігає землю дванадцять разів». Весняно-літні хороводи відбуваються лише в колі. Коло - символ єдності, цілісності, безкінечності, завершеності, захист від зовнішньої стихії мислився у вигляді магічного кола, яким обводили себе і житло так, як Хома Брут у повісті М. Гоголя «Вій». Аналогічна роль приписувалася поясу, перев'язі, ланцюгу, персню, вінку тощо (Войтович, 2002, с. 236).

Сварог, Сварожич у слов'янській міфології Бог вогню, паралель грецького Гефеста. У балтійських слов'ян Сварожич вшановувався в культовому центрі редаріїв Ретре-Радгості як один з головних богів, атрибутами якого були кінь і списи, а також величезний вепр, який за легендою виходив з моря (порівняйте вепра, як зооморфний символ сонця) (Мифология, 1998, 431).

Ім'я жреця кола - «колій», жертвний ніж, яким цей сонячний жрець виконує ритуал жертвування, - теж називається «колій». В незросійщених селах України й досі є люди - колії, здатні одним ритуальним ударом ножа-колія в серце свині заколоти тварину. Зауважимо, що «колють» лише свиней. Інших тварин «забивають», або «ріжуть». В селах, де збережено традиції, свиню колять лише на Різдво, тобто на язичницький день народження Кола-Сонця (Братко-Кутинський О.А., 1996).

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

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

Так само як паляниця, кутя і свинина - неодмінні страви в день народження Сонця - Різдва, вареники і містерії з козою - обов'язкові учасники Щедрого вечора - свята народження Місяця. Традиційно святкування Щедрого вечора започаткували на Україні пастуші племена, що виводили себе від Місяця, якого вони іменували Дідом (Дідухом). Пам'ять про тотем своїх пастуших предків український народ зберіг у ритуалі святкування Щедрого вечора. Обов'язковим учасником святкування вертепу є Коза зі своєю означеною роллю, в якій, очевидно, заковано певні історичні події з життя пастуших (козиних) племен. Козою був вигодуваний і бог вівчарів Перун (пізніше бог мисливців і воїнів), який від того мав козині ноги. Не виключено, що саме посилення ролі пастуших племен в етногенезі української нації привело до піднесення Перуна і витіснення ним Дажбога. Не виключено також, що тотемну назву воїнів пастуших племен - «козацтво», «козаки» - взяли за середньовіччя як самоназву українського народу, який утворювався і активізувався у Дикому Степу на споконвічних землях пастуших племен України (Братко-Кутинський О.А., 1996).

Хліборобські племена трипільців шанували Зорю. Птах лелека для них був земним втіленням Зорі. Ці племена створили культ Зорі і називали себе «лелеками» («лелегами», «лазгами», «перелазгами»). Сучасні українці, нащадки сонцепоклонників, шанувальників Місяця і Зорі-Лелеки, і досі з повагою та любов'ю ставляться до граціозного білого птаха з чорною позначкою, який

протягом тисячоліть перебуває в нас під охороною народних звичаїв і з усіх птахів має чи не найбільше імен: «гайстер», «бузько», «боцюн», «бусел» («Гайстер», «Астер», «Асистра» - давня назва Зорі. Звідси слова: «астральний», «астрономія», «астрологія» тощо. «Бузько», «Буцюн», «Бусел» - імена, утворені від слів «Бог», «Божий син») (Братко-Кутинський О.А., 1996).

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

Однією з визначальних ознак міфологічного мислення є «уявлення про космос в зооантропоморфних термінах, ототожнення мікро- і макрокосму (зокрема, ізоморфізм просторових відношень і частин людського тіла)» (Мелетинский Е. М., 1995), яскравим виявом чого є композиції архаїчних поховань і їхніх структурних елементів (Рыбаков Б.А., 1987).

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

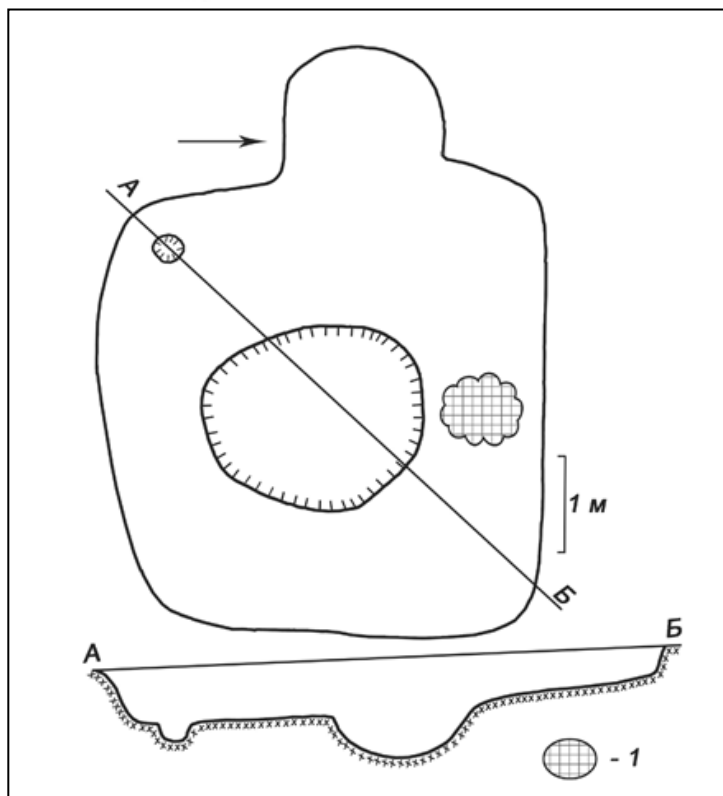
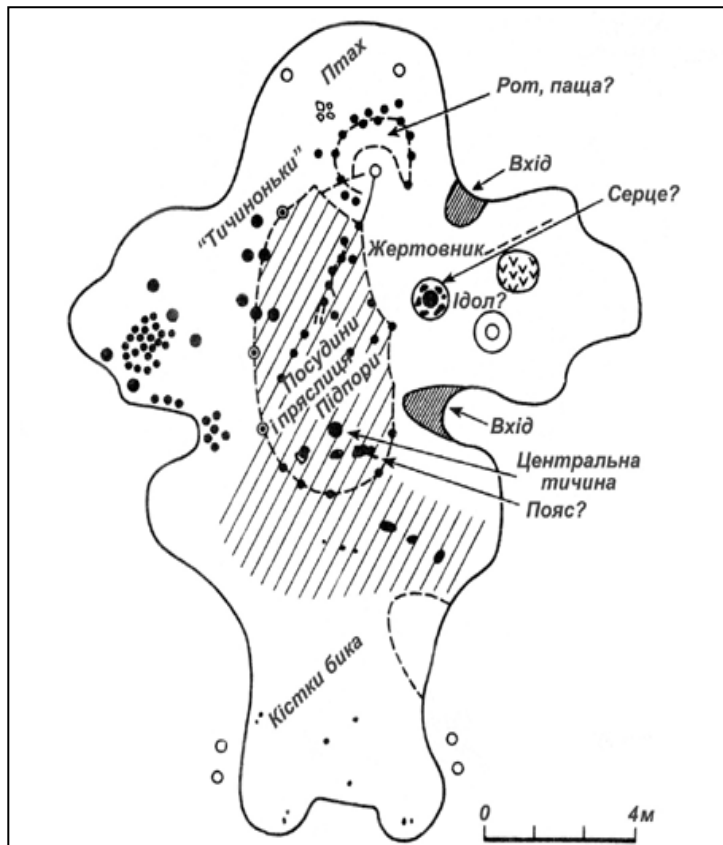
Трете - кожен спектр (напряв «проявленого» світу) розвивається на засадах дихотомії - поділу Єдиного на двоєдине, що творить третє. Варто згадати погляди східних вчень про Дао, яке не має часових і просторових означень, проте за певних умов воно породжує Друге (у сучасних уявленнях енерго-інформаційну космічну субстанцію); обоє разом творять Трете, і вже ці троє творять усі речі. Усі речі несуть у собі, у свою чергу, ознаки двох полярно протилежних іпостасей (за східним вченням відомих як «інь» та «янь») і разом з вихідною субстанцією творять гармонію. Зауважимо, що автори вчення зовсім не задавалися метою збагнути сутність кожного з елементів трисутньої формули, розуміючи марність таких зусиль, їх більше цікавили принципи дії, закон світових змін: як, а не чому відбуваються зміни. Усе розвивається згідно зі знайденим законом: одне породжує два, два знову породжує одне - третє. Інь та Янь універсальні. Кожне одне містить у потенції два: два, поєднуючись, творять одне; одне знову народжує два; два знову народжують одне і т.д., тобто йдеться про двосторонній рух (туди і назад) (чи, радше, коливний, пульсаційно-гармонійний – *прим. ред.*).

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

Безіменна субстанція - початок неба і землі. Те, що має ім'я - мати всіх речей (Григорьева Т.П., 1979). Таке уявлення про значущість імені як об'єктивізованої сутності надзвичайно укорінене в українській традиції. «Одне не має форми». Це Небуття. «Одне» вміщує «два» - інь та янь, що можуть означати «небо» (вогненну стихію) та «землю» (холодну стихію води). «Трете» - коли інь і янь поєднуються в «одне». «Одне» може означати першопочаткове «ці». Воно розділяється на «інь-ці» і «янь-ці». Взаємодіючи, вони знову утворюють одне гармонійне «ці», яке породжує всі речі. Воно і є «три» або «триєдине», оскільки включає три елементи (Григорьева Т.П., 1979, с. 243). Звернімо увагу також на триетапність творення всіх речей з трьох сутностей.

Таким чином, якщо запозичити деякі аналоги тлумачення, то можна припустити композицію розпису як певний код, графічну міфологему з сучасним філософсько-психологічним тлумаченням. Тут перше виступає як субстантивована закономірність усього сущого, закон спонтанного буття космосу, людини і суспільства, генеруючий початок універсуму («мати піднебесся»), що передує світові оформлених речей. Ним визначається принцип циклічності часу, а також виявляється благородна потуга, добродійність, через яку він виявляє себе у світі (Древнеиндийская философия, 1972). Підставою проведення семантичних аналогій, положень східних віровчень та сутності архаїчних композицій можуть служити символи чисел у етнічній українській культурі. «Два» - число-знак непрявленості, нежиттєвості, стану позажиттєвого спокою, що знаходить своє відображення у стереотипах поведінки, пов'язаних з відходженням до іншого світу небуття - поховання, поминальні траурні урочистості. І навпаки, «три» - число, що вживається на означення життєствердності психічних станів, індивідуальних чи колективних дій, утвердження ідеї гармонії і розвитку. Система таких базових, підвалинних кодів-символів виступає у свідомості і психічному житті людини як одна з незаперечних самоцінностей, навіть коли втрачається її адекватне розуміння. На кераміці трипільської культури схема трисуття, яка у традиційному орнаменті має назву «трилистник», виразно простежується у всій композиції. Стереотип ставлення до таких символів, як і значимість його у культуротворчому обігові, може служити засобом етнічної ідентифікації, підставою проведення паралелей і визначення спорідненості культурних моделей не лише у просторі, але й у часі. З цього погляду слід простежити наявність та активність обігу знакової системи у зразках культури в історичній динаміці.

Сколотська доба як своєрідна спадкоємиця культурної моделі мала б проявити кореневі світоглядні знаки. Навіть побіжний аналіз знакової системи, що дійшла до нас у предметах матеріальної культури, підтверджує реальність такого припущення. На світлині подано фрагмент сюжету діалогу двох сколотів (ДОДАТОК I, іл.4). У верхній частині композиції по всій ширині розміщено фриз, основними елементами якого є трилистники. Схема побудови останніх також може читатися як триетапна і тричленна. Округла головна фігура з цільної стає двоїстою, а у лоні двох розміщується (народжується?) трилистник. На рамені сколота чітко видно два сварожі знаки (вертуни), поєднані між собою.



Іл. 20. Зооморфні схеми святилищ, м.Шумське та с.Горошова, Тернопільщина.

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

Не менш переконливими в плані нерозривності етнопсихогенних процесів є принципи національної орнаментики, що збереглися у зразках традиційної архітектури, одягу, дворового і хатнього начиння, витворах декоративно-ужиткового мистецтва і сприймаються як обереги. На фронтоні сучасних будинків розміщуються композиції, в основу яких покладено сварожі знаки; за аналогами з трипільськими розписами вони подані не сухо схематично, а як декоративна композиція, елементи якої промовисто символізують процес відгалуження - творення за аналогом з трипільськими розписами (ДОДАТОК I, іл. 13).

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

Центральна композиція рушника (ДОДАТОК I, іл. 15). складається з трьох пар сварожих знаків, кожна пара - з червоного і синього кольору. Верхні і нижні композиції - так само три пари такої ж системи забарвлення, проте кожна з них має у рядку з п'яти елементів один знак протилежного кольору.

Якщо зовнішні чотири елементи знаку сині, то середній - червоний, і навпаки. Так само попарно розміщено зображення зірок у такій же забарвленості.

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

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

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

12. ПСИХОСЕМАНТИЧНА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕНЬ

Започаткувавшись на ранніх стадіях історії, космогонічні уявлення як стрижень світогляду втілювалися у фольклорну образно-символічну систему й, пройшовши часто надскладні трансформації, запанували у свідомості та культуротворчості людини. Скажімо, творчість античних митців, принаймні, методи побудови жанрових композицій, внутрішньої структури твору, в сучасника мало асоціюються з фольклорними джерелами. Разом з тим, один з найпопулярніших жанрів комедії (від «комодія» - пісня підпилих гультяїв, де «комос» – зібрання гультіпак, а «оде» - пісня) є не чим іншим як художньо трансформованою автором моделлю побудов буденної свідомості, що втілювалася в обряді. Найдавніший елемент комедії – хор – у античному фольклорі сягає піснями космосу, хористи ж носять карнавальні костюми та маски різних тварин і людей, що відбивається у назвах деяких творів (твори Арістофана «Птахи», «Оси», «Жаби», «Вершники» тощо (Полонская К.П., 1961). Актор з'явився у давньоантичній комедії можливо під впливом дорійської фольклорної драми. Він виглядав так, як задовго до V ст. зображались на корінфських вазах супутники бога Діоніса у святковій ході. У своєму умовному костюмі (товсте підставне черево, величезна сідниця, ноги у вузькому взутті, широка комічна маска і бутафорний фалл, що звисав з-під хітону), породженому обрядовим маскарадом, він грав роль грецьких громадян, сучасників глядачів театру (Там само). Давньоантична комедія перейняла від обряду не лише двоскладність (хор плюс актори) та костюми, а й деякі структурні особливості (змагання двох противників, святкову, весільну чи любовну сцену тощо).

Отож ми спостерігаємо професіоналізацію творення як ремінісценцію архаїчних образів обрядово-святкового оформлення. Оскільки основні засади сучасного комедійного жанру є лише розвитком античного, то можна твердити про обрядову джерельну базу становлення театру. Навіть у трагедіях Шекспіра космічні тіла й сили - сонце, зорі, води, вітри, вогонь - беруть безпосередню участь у дії, притому саме у своєму космічному значенні. У драмах нового часу з космічних тіл і сил

вони перетворилися на елементи пейзажу з легким символічним відтінком. Метаморфоза космічного в пейзажне здійснювалась протягом XVII - XVIII століть. Космічний аспект цих явищ майже повністю відійшов до наукового мислення. Проте вогонь, сонце та інші ознаки багатопроявного бога як первинного знання, витіснені у несвідоме, залишаються вагомими в естетичній системі, у фольклорних зразках, що відбивають життєві цінності і суспільну мораль. Водночас образи сонця та вогню у протилежній світоглядній системі розглядаються як елементи ідолопоклонства. Психіка людини перебуває у стані двоєвірства, що не сприяє гармонії і душевному комфорту.

Традиційність як спосіб буття формує буденну свідомість людини, виявляючи її індивідуальні та етнічні ментальні ознаки і загалом конкретний образ етнопсихотипу. Психологічне середовище побутування такого способу буття істотно впливає не лише на індивідуальні психічні параметри, а, об'єднуючись у психічне коло соціуму, утворює ті чинники, що виявляють психічне обличчя етносу, нації тощо (Юнг К.Г., 1988).

Отже сучасна людина, що влаштовує життя за найсучаснішими стильовими ознаками, все ж, долучаючись до «позаетнічної» культури, проте культури, поза своєю свідомістю опиняється у системі координат, що корінням живиться з архетипних джерел. Цим пояснюється актуальність розуміння природи міфологічного світу, з яким сучасну людину у нерозривному психологічному просторі поєднує традиція (Таланчук О., 1997). *Сучасна людина не стане молитися каменеві, проте й сприймає його за певних обставин не як будівельний матеріал, а як сакральне явище, святий предмет, якщо це, скажімо, камінь з поховання, пам'ятка культури тощо.* Таким чином неперервність міжпокоління досвіду від «Початку» для підтримання космічного світопорядку, оновлювально-відтворювальні процеси у масштабі всієї природи є фундаментальними ідеями космогонічної картини світу і частиною мікрокосмосу людини. Науково встановлений факт тотожності народних пісень, записаних у XIX-XX століттях, з тими, що побутували на території України тисячу і більше років тому (Москаленко М.Н., 1988) є ще одним підтвердженням цієї

тези, а психічна природа розкрита у низці робіт (Гнатенко П.И., 1992), (Янів В., 2006), (Кульчицький О., 1973).

Потреба опредметнення уявлень, особливо світотворчих, як життєвизначальних має надзвичайно потужній потенціал. При тому, опредметнення як форма об'єктивізації є полісемантичною з застосуванням усіх можливих виражальних засобів людини, що виливалися у систему символів. Варто зупинитися лише на окремих світотворчих деталях різдвяного святкового дійства, свідомо утримуючись від висвітлення багатьох боків цього складного традиційного твору. Чи не найповніший аналіз різдва здійснено Ксенофонтом Сосенком (Сосенко К., 1994). Показовою з погляду логічного є постать і діяльність дослідника - культурного діяча - теолога з дивовижно широким, об'єктивним світобаченням. Християнський священник, який, здається, мав би сприймати світоглядні конструкції системи культів дохристиянської доби крізь релігійні догмати, він виявив повну неупередженість і, більше того, високий рівень небайдужості у пошуках істинних первісних уявлень творів свята Різдва. Особливо цінним є те, що науковець застосовує історично-порівняльний метод й розглядає обрядотворчість наших пращурів на тлі культурних процесів інших народів. Щоправда, слід погодитися з автором передмови до книги про те, що концепція К.Сосенка хибує на одне - надто перебільшує масштаби культурної експансії на землі України зі Сходу (Ірану та Індії), а отже відповідний вплив східного психотипу на перебіг етнопсихогенези (Коломієць В., 1994).

Розвиваючи світотворчу ідею в плані поширення її на всю світоглядну систему людини й практичне втілення в культурі, зупинимося на світотворчих елементах, основними з яких є дві стихії - вогонь і вода. З огляду на вагомість у свідомості й культурній практиці їх можна віднести до метасимволів як первородних і першопричинних. Не повертаючись знову до семантичних характеристик світотворчості, зауважимо деякі психолого-філософські аспекти дії вогню як патерної субстанції. «Вогонь є очевидним символом мінливості чи процесу, що у багатьох відношеннях схожий на річ. Ця теорія, таким чином, пояснює досвід сприйняття стабільності речей і узгоджує цей досвід з доктриною мінливості. Геракліт твердить, що всі речі

плинні, всі подібні до полум'я, але їхня плинність має різні «міри» чи закони руху. «Горщик» чи «корито», в якому горить вогонь, у значно меншому ступені зазнає мінливості, ніж саме полум'я, і все ж вони плинні. Речі говорять, міняються, у них є своя доля і свої закони, вони неминуче самі згорять у вогні і будуть спожиті, якщо для цього навіть потрібен тривалий час. Отже, вогонь наперед все розсудить і все схопить. «Виступаючи символом та поясненням гаданого спокою речей, він все ж означає плинність» (Портнов А.М., 1989, с.46). Проводячи порівняльний аналіз між традиційною семантикою вогню, якою пронизане все життя людини і філософа-пантеїста Геракліта, можна пересвідчитися у повній тотожності його тлумачень. Космос перед здоровим глуздом постає як «вічно живий вогонь, що розмірено спалахує і розмірено згасає, він ніким з (традиційних) богів не створений... але був, є і буде» (ФЭС, с. 118). Вогонь тут є метафорою сакрального типу як «чиста сутність». Вогонь, за Гераклітом, володіє життям, свідомістю, провіденційною волею і «править Всесвітом» під іменем Перун. Він є вогненною енергією, космічним духом, оскільки протиставляється плотському, тілесному буттю як його потенціал. Згасання вогню на початку космічного циклу призводить до його втілення в чуттєво-відчутне тіло розчленованого космосу, що постійно перебуває у стані пульсації» (Там само).

Саме такі й подібні семантичні прояви вогню збереглися як первинне знання у народній уяві й склали основу космологічного фольклору. Людина має потребу присутності Найвищого як оберєга-охоронця, знаку зв'язку з Початком, тому творить багату метафоричну систему: «Світло є і трисвітле Сонце», «Сонечко ясне прекрасне», у купальській пісні «Око Лада». Образ сонячних коней, відомий арійцям, дійшов до нас в образі коня слов'янського Бога Світоvida, символу Світанку. В Індії представниками денного світла є кілька богів: Бага, Арьяман, Митра, Варуне, що подібний до Світоvida своєю чотириликістю (Лозко Г., 1997). Подібний опис багатопроявності вогню є предметом окремого непростого дослідження. Але потреба присутності цього символу, особливо у відповідальні моменти життя є нагальною. Показовим є такий факт. 1969 року за

ініціативою «знизу» було створено Комісію з питань вивчення, узагальнення та впровадження громадських свят і обрядів при Президії Верховної Ради УРСР. У розроблених активом науковців та митців методичних матеріалах було передбачено використання вогню нареченими у вигляді свічки, що було надзвичайно схвально сприйнято людьми. Після відомих подій, пов'язаних зі зміною партійного керівництва в Україні 1972 р., почалася ревізія матеріалів з погляду «ідеологічної відповідності й чіткості», й застосування вогню було визнане проявом «архаїзмів, патріархальщини, церковщини, націоналізму» (Матеріали обговорень..., 1972), тому заборона на застосування вогню надійшла відразу ж. Видається доцільним навести деякі виписки з книги відгуків як типові для всієї України, що їх залишили, зокрема, відвідувачі Міського палацу урочистих подій м. Харкова («29.04.73 р. Гарний, теплий прийом. Дуже жаль, що відмінили обряд запалювання свічок», «Ми вимагаємо свічки!», «Чудово! Подобається! Щасливі! Але де ж повнота українського обряду? Чому відмінили свічки!?» підпис - Хребтови, вул. Свердлова, 47, кв. 19. «Дуже шкодуємо, що обряд був без свічок», «Нам дуже сподобався обряд, але потрібно було б свічки...», і нарешті пряма вимога: «Поверніть свічки! Дуже просимо! Це дуже прикрашує урочистість!» - підпис Лукашенки Люба та Володимир, Нов. Баварія»). Натиск «знизу» був настільки могутнім, що вогонь довелося повернути, щоправда, зі спробою його іншого тлумачення - як революційного факела.

Потреба застосування вогню як несвідомий потяг до утримання зв'язку з міфологічними джерелами виявляє себе у всіх сферах традиційно-побутової культури (від «запікання» крові на ранах у замовляннях до молитовного піднесення у потягові до астралу. Досить сказати, що традиційне весілля чи не основним символом має світильник, що складається зі складної за символікою композиції (шабля, хліб, відворотні рослини та ін.), по центру якої прикріплюється дві свічки, одна з яких запалюється у нареченого вдома, а друга - матір'ю нареченої на порозі хати. Уявлення про вагомість магічного впливу на долю є настільки значним, що старшій світильці, яка разом з почтом світилок оберігає «вогонь єднання сердець», забороняється випускати світильник з рук, допоки наречений не «умкне»

молоду, тобто поки вінок нареченої не замінить хустка (ДОДАТОК XII, Іл. 4).

Власне вогонь виступає з'єднуючим і гармонізуючим чинником творення шлюбу, що творить лад у найсуворіших реальностях: Засвіти, мамо, свічку, постав на столі, // Нехай-но я подивлюся, чи пара мені. // Свічечка восковая неясно горить, // З ким любила - розлучилась, // З ким не зналась – обвінчалась // Треба ж в світі жити (Весільні пісні, 1982). Шлюбний обряд є в міфологічній уяві паралеллю з шлюбом світотворчих сил, де вогонь символізує чоловічу сутність, а вода жіночу. Не вдаючись до поширеного тлумачення символу води, можна з певністю сказати про його всюдисущість у духовному житті людини на означення здоров'я, очищення, животворчої сили («Будь здорова, як Вода, і багата, як Земля, а красна [тут красива - В.К.] як Сонце!» (з побажань наречених). Крім того, окроплення освяченою водою, хрещення в купелі, переливання «життєвого шляху» нареченим, обрядодії «поливаного понеділка» та «поливаного вівторка» у системі Великодня тощо.

З погляду психофізичних теорій вагомість метасимволу води є обґрунтованою. Вона є неабиякою загадкою для природничої науки донині. К.С.Лосєв зауважує, посилаючись на американського геохіміка Р.Хорна, про «...неможливість визначити структуру води з допомогою адекватних сучасних методів дослідження, що уможливили розібратися в структурі таких надзвичайно складних біомолекул як ДНК та міоглобін, належним чином попереджують нас про те, що ми маємо справу з надзвичайно складною системою..., жодна модель не здатна пояснити всі властивості води» (Лосєв К.С., 1989). В.І.Вернадський також зауважив, що вода перебуває осібно (осторонь) в історії нашої планети... і, власне, колообіг води у природі і є життям (Вернадский В.И, 1977).

Викладена у попередніх розділах світотворча функція шляхом поєднання двох стихій як метасимволів складає знак тріади або трисутності, що утворюють надзвичайно складну диференційовану систему постійного зв'язку буття людини з Першотворенням. Сучасні обрядові практики й звичаєві приписи виявляють підпорядкованість людини тричленній формулі творення такою великою мірою, що ми можемо охопити лише

деяку частину їх, намагаючись вивести певну систему. Тріада є породженням бінарної системи (вогонь - вода, день - ніч, холод - тепло, чоловік - жінка тощо), що тривалий час розвивалася у надрах міфу і магії як амбівалентна система. Трисутність є дійовим і містким універсальним символом у світовій культурі. Як утворення бінарної системи воно своєю сутністю знаменує імпульс руху, поширюючи цю ідею у найрізноманітніших комбінаціях і сферах діяльності людини.

У спостереженнях, наведених К.Сосенком, виявляється широка палітра психологічних побудов на означення першотворення. Насамперед, до них належить троїста засада часової організації свят різдвяного циклу (від Святого Юра [християнське Дмитра] до Катерини, Михайла і аж до Йордану) за формулою потроєння трійки, а також уведення до обігу сакральної сімки (Воронцов-Вельяминов Б.А., 1956, с. 257). Абсолютна більшість обрядодій є імітацією триєдиного поєднання: «В день Воведення жадає нарід від християнського духовенства освячення води в церкві по богослужінні, хоч це не має ніякого зв'язку з християнською ідеологією свята; а вечором перед Воведенням святить нарід воду у себе в оригінальний спосіб: беруть її в такому місці, де сходяться три води, проливають через полум'я, підставляючи миску, і держать відтак цю воду як цілющу на всякі хвороби та від уроків (Сосенко К., 1994). Те ж спостерігаємо на Йорданським водосвятті (триразове занурення горючої воскової трійці-трисвічника у воду); тричі стріляють з вогнепальної зброї у ополонку, а рештки заряду вибирають з води і побожно зберігають до наступного свята). На думку дослідника та ж сама ідея символізується поєднанням свічок і вина під час вінчання у церкві, вино замість води розглядається як свідомо підміна церквою. У колядках оспівуються святочний вогонь, чудотворні іскри, злучені з водою, «три містичні вогні», вступаючи у двір ідеального господаря; величають росицю з неба, «містичну керницю», «містичний Дунай», вважаючи їх благодатними сполуками вогню та води, що приносить добро і щастя (Сосенко К., 1994). Тріада поширюється на астрал (сонце, місяць, зоря) як джерело «почину світа», що далі компонується елементами «райського дерева». Вогонь як животворна троїста сила будить життєве тепло у Всесвіті, залучаючи до акції творчу

воду. Загалом образ світу і довкілля на триєдиних засадах має завершено, досить струнку ієрархічну структуру, не зважаючи на трансформації християнської доби й внутрішні протиріччя первісних світотворчих уявлень.

Диференціація семантики метасимволів і триєдності у бутті людини виявляє себе як: 1) Тричленна вертикальна модель світу; сукупність царств - горішнього, середнього, долішнього. 2) Динамічний цикл змін (дитинство - зрілість - старість); життя доземне - земне - післяземне; ранок - день - ніч; місяць-молодик - підповня - повня тощо. 3) Ліве плус праве - центр (ширше: формула «два плус один») (Новикова М.О., 1993). 4) Уявлення про довершеність зорового образу у вигляді симетричних тричленних побудов - фасади будинків, композиції декоративних полотен, троїсті свічники тощо. 5) Оберегові функції - тричі постукати по дереву від наврочу, тричі обвести призовника довкола хати, триразове чаркування на урочистих гостинах. 6) Означення сакральних дій - «трії царі зі сходу», «треті півні» завершують добові зміни, тричі вклоняються наречені, тричі долучаються грудочкою землі до єдності світів у поховальному обряді, трисутність благословення, національний герб. 7) Збільшення, посилення, виражена магічність дії - тричі колядники просять дозволу колядувати, тричі припрошують гостей до столу.

Функціональне розгалуження ідеї трисуття опоетизується, особливо у фольклорі. В своїй оригінальній поезії Т.Шевченко, як старший боярин на весіллі у П.Куліша та Г.Барвінок, завершуючи звичай троїстого чаркування, сформулював так: «Першу вип'єш - стрепенешся, // другу вип'єш - схаменешся, // вип'єш третю - в очах сяє, думка думку наганяє» (Шевченко Т.Г., 1983). У системі диференціації символів простежується певна закономірність за пірамідальною моделлю. Так дерево є одним з елементів троїстого творення, серед його різновидів більшість має означену символічну функцію. Дуб - чоловіча стать, сила, мужність, земний образ Перуна, семантична трансформація якого проявляється навіть на генеральських петлицях у вигляді листків з жолудями. Верб, калина, живлячись від води, наснажуються сонцем, уособлюючи дівчину, Україну («без верби і калини нема України»). Функція кожного із дерев є чинником низки обрядодій

у Вербну неділю («не я б'ю – верба б'є, за тиждень – Великдень, недалечко – червоне яєчко»), у весільних обрядах («ламайте калину, встеляйте долину// молодій, молодому до Божого дому»), висадження деревця верби, калини з нагоди народження дівчини (а хлопця – дуба, явора). Метасимволи безпосередньо пов'язані зі складною системою «культурної символіки» як художньо переосмисленої ідеї життя, досконалості. Форма сонця - ідеальна, тому наречена «красна як сонце». Сакральні хороводи, кружляння чарки за столом, оберегове обводження довкола певного елемента обряду є символічними проявами залучення можливостей світила. Як свідчать джерела (Губко О.Т., 1992), (Мазин А.И., 1984), (Новикова М.О., 1993), вся магія – це, по суті, вплив – діяння за аналогією. Увесь фольклор побудовано на засадах паралелізму, за яким стає зрозумілою сув'язь пониклої верби і дівчини. Топиться віск – тане від кохання серце, згоряє зрізана волосинка – гине в очисному вогні хвороба і порча. Принцип частини замість цілого є одним з варіантів магічних операцій (Баллер Э.А., 1969, с. 205). Шаман камлає лише у спеціальному атрибутизованому-символізованому костюмі, віск зливають, знімають порчу через посередництво сакральних предметів, жестів, звуків тощо. Волосся, крапля крові, вийнятий з землі чи зі снігу відбиток ноги, зрізані нігті, будь-який (бажано – натільний) предмет одягу заміщують у магії саму людину. Хвороби потрібно виганяти «поштучно», перелічивши їх якнай докладніше.

Таким чином, психосемантична диференціація світоглядного уявлення виявляє накопичення їхнього змісту у стереотипізованих формах і трансляція їх через традиційну культуру до сучасних форм буття, включаючи професійну культуру. У такий спосіб утримується у свідомості людини зв'язок сучасного з Першопочатком. Первинні уявлення формують метасимволи, диференціація яких здійснюється за визначеними закономірностями і поширюється на сфери психічної діяльності людини. Поліфункціональність диференційованого уявлення виявляється в організації способу буття, оформлюючи світоглядну картину світу, означаючи сакральні явища, забезпечуючи формування естетичних та етичних зразків.

13. МІФОЛОГІЧНІ ДЖЕРЕЛА КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ

Обряди і свята, як синтезований вид народного мистецтва з незвичайною чутливістю і благоговінням переживаються людиною. Зовні нагадуючи оригінальне театралізоване дійство, обряд чи свято є насправді універсальним носієм життєво важливих успадкованих знань, що творять, вибудовують в історичній пам'яті уявлення про передісторію родоvodu, долі, фіксують і пропонують до опанування кращий досвід забезпечення життєвих потреб. Обрядовість творить той філософсько-світоглядний ґрунт, від якого залежить міра впевненості, гідності, віри людини у свої сили, оскільки виступає своєрідним аналогом, матрицею виконання життєвої програми, випробуваною попередніми поколіннями і з найдовірливіших рук (батьки, рід, друзі; тобто «свої» на відміну від «несвоїх», «чужих») пропонується сучасникові як допомога, як зразок для наслідування у здійсненні людиною життєвої програми, але на новому якісному витку еволюційного поступу.

Соціально-психологічний вплив обрядів на поведінку людини достатньо широко висвітлений у літературі (Борисенко В.К., 1988), (Виноградова Л.Н., 1982), (Воропай О., 1996), (Гайдай М.М., 1972), (Круть Ю.З., Хліборобська, 1973), (Романов Б.А., 1966), (Федас Й.Ю., 1987), (Якушин С., 1891). Крім того, багато уваги приділяється теоретично-методологічному підходу у вивченні цього явища (Зинченко В.П., 1991), (Куєвда В.Т., 1992, 1993), (Левинтон Г.А., 1974), (Леви-Строс К., 1985), (Леонтьев А.Н., 1991), (Сарингулян К.С., 1981), (Симонов П.В., 1989), (Угринович Д.М., 1975). Практично кожна текстова добірка з етнології та етнопсихології містить матеріали для вивчення обрядів.

Життя людини можна розглядати як своєрідне психологічне середовище, простір, що має свій центр – людину в її життєдіяльності як суб'єкта психічної активності – і кордони, межі цього поля, що формуються колом інтересів, їхньою географічною широтою, часовим перебігом подій (утримування у пам'яті подій і минулого досвіду та прогнозування свого майбутнього), індивідуальними характеристиками творчої інтуїції (надсвідомості), що дозволяє

уявно виходити за межі земних реалій і переноситися у площині космічних, неземних, поетично-фантазійних світів. У межах такого простору людина із дня в день, з року в рік прямує поетапно до своєї життєвої мети, виходячи з індивідуальних домагань, і, переважно не усвідомлюючи цього, опановує, переживає і відтворює досвід своїх попередників у рівних вимірах, циклах, зв'язках, образах (Дашдамиров А.Ф., 1983), (Душков Б.А., 1981), (Роменец В.А., 2003).

Одним із визначальних циклів-образів є річний колообіг, якому ми підпорядковуємося, переходячи в часі від одного витка року до наступного, спіралевидно вивершуючи свій життєвий шлях. Річний цикл, як психологічний простір у часовому вимірі, також має свої семантичні центри, що виформовуються у взаємодії людини з довкіллям. Зимове і літнє сонцестояння, весняне і літнє рівнодення, період відродження й згасання рослинного світу весняно-осіннього періоду, народження людини, творення нового роду через шлюб (пора весіль) як і перехід в інші виміри існування через поховальну обрядовість – усе це породжує складні психологічні механізми співвідношень людини з ними (Роменец В.А., 2003), стає джерелом творчих насаг до творення того, що зветься народною культурою, а у нашому прикладі - святами традиційного календаря та родинно-побутовими обрядами. У такому аспекті розглянемо образну постать Коляди. При цьому згадаємо принагідно одну цікаву формулу: все, що доцільне (сприяє просуванню до життєвої мети) - то красиве, і навпаки – у всьому красивому дошукуйся доцільності. У чому ж доцільність колядницького свята? Ось як це непросте питання висвітлюється у традиційному народному світогляді за історичними та фольклорними джерелами. Усі ми діти Природи, її продовження і неповторний вияв, отже найчутливіше відгукуємося на всі її поклики, зміни, циклічність. Залежність життя від Сонця годі доводити, й ця обставина викарбувала у народнім уявленні, психіці кожного з нас його життєдайність, його не лише поетичний, а й цілком об'єктивно-реальний вплив на людину (Естественнаучные представления..., 1988). За Бояном всі ми нащадки русичів, є Дажбожими внуками (Дитячий фольклор, 1984, с. 114).

Отже свідомість нашого космогонічного походження через вогнепоклонників докняжої доби засіяла історичну пам'ять й

через чуттєву сферу утримує людину з Сонцем на незримому й надійному повідку. «Сонце за хмару – на душі тінь» – говорить народна мудрість. Яка тінь застує душу людини, коли Сонце спускається за горизонт, у зону зимового сонцестояння, а День, порівняно з літнім сонцестоянням, скорочується вдвічі, поступаючись Ночі, холодіві, хурделицям і глибокому завмиранню світу. Принищує все, й психіка людини насамперед. Необхідні оптимістичні імпульси, психологічна допомога на підтримку людини. А ще нагадаймо собі, що не такі вже й далекі покоління були незрівняно менш захищені від злих сил природи в умовах розбурханих стихій. «Виживемо в зиму, чи ні?» – було не риторичним.

Усвідомивши такий стан у природі й людину в ній, можна сподіватися на розуміння причин появи рятівних зусиль, що відбилися у давній культурі у їх числі – у святах і звичаях різдвяно-новорічного циклу. Ще далеко «Спиридон, що верта сонце на літо, а зиму на мороз», а вже 17 грудня поспішає людям на виручку «Варвара, що ночі украла, дня приточила», щоб «снігом постелить, Саві (18 грудня) хуртовиною загладить, а Миколою (13 грудня) – морозом придавить» (Вовк Хведір, 1928). Та не лякаймося Миколи, бо мороз – він життєдайний і хоч ще довгі ночі, але це, останнє свято неспроста уявляється в масовій свідомості чудодійним, бо ж утверджує глибинну життєнаснажуючу силу, істину: Ми - Кола, ми – нескінченні! Зауважмо, що слово «коло» є давньою назвою Бога-сонця. Потерпімо трішки і повернемо на чергове коло, на черговий виток року в напрямку до Весни, до Лади (Ко – Лади), до тепла, до Сонця. Невпинно назріває передчуття пришестя Коляди, який виведе нас з п'ятьми на Золоте Коло Сонцеобігу. Прийде Сонце у образі світлого і доброго Дажбога, й возвіститься мудрим і світлоносним Колядою. Отже Коляда – провісник, посланець Божий витає ідеєю у свідомості людини й вона невідворотно лине всім своїм укладом до Свят-вечора. Тут, у породільному благовісті затамовується людина віруюча, віруюча у Абсолют як Першопочаток і споконвічність, як вселенську Гармонію і Порядок, як незбагненну довершеність Природи, що теплиться у душі з коротким всеосяжним словом – Бог. Дбаєш про чистоту свого сумління – висповідайся у цей Святий вечір і відчуєш полегкість прийдешнього, очищеність від гріховного, як

суперечності вчинку з моральними переконаннями, як безсилля людини у намаганні змін так, як проповідуєш, як совість повеліває.

Це години особливого напруження думки й душі, саме такої, різдвяної ночі Кобзар сотворив «Заповіт». Високі і чисті злети, помисли мовби засівають прийдешній рік і Коляда – їхній предтеча, режисер, натхненник, поводитир. Саме таким вибудовується у народному баченні образ Коляди, ватага колядників. Розвиваючи його, доповнимо: допоки існує колядництво – допоки світу, колядницьке слово – віще, дія – магічна. «Атрибути і символи колядництва є священними тому, - стверджує етнолог Микола Ткач, - що через їх посередництво поза межами простору і часу відбувається єднання обрядодій із програмними центрами світотворчих сил» (Ткач М., 1995). Він твердить, що сила колядника в його глибокому переконанні та вірі в своє покликання. Невіруючий не може бути колядником – він вносить безлад й сіє хаос. Увесь обрядодійний період Колядник повинен зберігати відповідну життєву цноту: у помислах, розмові, поведінці, харчуванні.

Як особа шляхетна Колядник не може випрошувати «коляди», а лише приймає дари від господаря, як щирі пожертви в утвердження роду. Тому колядник є клопотальником за люд праведний у дверях Всевишнього світотворчого.

У заповіді колядника, що акумулює в собі різдвяні народні вірування, наголошується на необхідності бути уважним одне до одного, уникати недобрих слів і думок; нехай кожне слово, мовлене в цей час, буде щирим і це сприятиме творенню нового світу.

Подібні описи не зі сфери уявного, фантазійного. Вони, Коляди, найбільше побутують у селах Тернопільщини, Львівщини та ін. Віра у священнодійність Колядників тут безсумнівна. Більше того, у святкуванні збереглися архаїчні форми відправлення обряду: колядники у довгих шатах, аплікованих зірочками, з поважними патерицями (палицями, киями), з дивовижними коронами, що підсвічуються зсередини, а в них виграють різнокольорові скляні прикраси. Патериці різьблені солярними знаками-оберегами, постава – одна величність і піднесеність, переконують, що то не вдаване – колядники органічно перевтілюються в образ і навіть думкою не

припускають виходити з нього, не лишу тому, що гріх... Вже одна ця обставина надає магичності їх діям, високої впливовості, навіювальної сили передачі свого стану іншому. Найзагадковіше починається, коли колядники утворюють замкнуте коло і починають пісенним речитативом, з якимось епічно-протяжними інтонаціями, у несподівано поетичному ритмі декламувати чи проголошувати – віщувати, пророкувати вість Божу про пришествя Коляди, народження Нового року, проголошення Різдва. Чималенька восьмикутна, теж підсвічена зсередини, зоря постійно ритмічно розбігається довкола осі обертання, мовби ілюструючи речене послами Божими творення ще, і ще одного світу, й нашого вознесення на орбіту чергового Сонячного Кола. Обряд твориться в чутливій і смисловій структурі чоловічого хоралу – величного «Бо-о-о-г пр-ре-ед-вічний на-а-роди-и-вся!».

Отже, колядництво є дивовижною школою творчої майстерності, що розвиває здібності до імпровізації, перевтілення, відтворення заданого образу і гармонійного вживання в нього, загострює чутливість, шліфує чистоту помислів і дій, ставить в необхідність дошукуватися й опановувати тими глибинними резервами психічних можливостей людини, що губляться в означеннях здатності «чарувати», «гіпнозувати», «полонити душу» тощо.

Проте, це стосується не лише сонценосних колядників. Подібний стан вони генерують у середовищі господарів, тих, кому адресується провісництво, і в цьому їхнє основне призначення. Бажання наслідувати піднесеність, одержати насолоду від благородного впливу колядників, очиститися й освятитися їхнім віщуванням – всепроникним, життєстверджуючим. Таке очисне стимулююче обрядодійство задає певний рівень морально-психологічних домагань, служить своєрідним камертоном емоційного стану входження людини в чергове Сонячне Коло.

Радуйся, Земле, Коляда їде, // Святий вечор, добрий вечор! //
Коляда їде, всім дари везе, // Всім дари везе, нам слова каже, //
Нам слова каже, що вже світ сяє. // Земле, земле, одчиняй двері, //
Одчиняй двері, то твій князь їде, // То твій князь їде, колоду бере,
// Молоду бере, обдаровує. // Ми ж вас, люди, та й не понижаємо,
// А святими щедрями та й благословляємо.

Навіть вибіркового аналізу окремих компонентів колядництва переконливо свідчить про його складну психологічну природу. Християнська світоглядна система трансформувалася у сформовану культуру дохристиянського періоду, що знайшло відображення і в обрядовості. У християнізованому вигляді колядництво все більше набуває ознак різдвяного мандрівного театру, що утвердився під назвою «вертеп» (за біблійними переказами це печера, у якій народився Ісус Христос). Біблійний сюжет про народження Сина Божого, символу любові й добра тематично збігся з колядницькою ідеєю Сонценосців. Окремі розрізнені драматичні елементи, що досі відпрацьовувалися в складі свят і обрядів, втілювалися у сценарні основи нового сюжету. З часом вертепна драма набула ознак добре розвинутого народного театру, у якому кількість дійових осіб, наприклад, у Батурині досягла 43 (Федас Й.Ю., 1987). Зрозуміло, що такої кількості акторів, а це були саме самодіяльні актори, можливо й непотрібно для здійснення провісництва. Що ж послужило рушійною силою для такого розширення виражальних можливостей вертепу?

З психологічного погляду протистояння двох полярних сил (Добра і Зла) у світобаченні особистості ділить цей світ на відповідні половини. Усе, що сприяє самореалізації людини, задоволенню її життєвих потреб за традиційним вченням сприймається як благо. Сили протилежного спрямування належать злomu світові під владою Демона (паралелі – Біс, чорт). З входженням у новий річний цикл, образно кажучи, народжуючись на новому сонячному і життєвому витку, людина докладає зусиль очиститися від зла, скверни і таким чином, оновленим вступити у черговий цикл. У цьому вона потребує допомоги, яка й приходить у вигляді високомистецького дійства, що в образній формі розкриває драму життя в умовах боротьби двох одвічних начал.

Відбувається своєрідний психологічний тренінг – драма, віддзеркалюючи типову матрицю життя у прийдешньому році з основними характерними колізіями, суперечностями, протиборством сил. Вона виробляє у людини психологічну настанову (внутрішню готовність) наполегливо долати труднощі, бути сильним і непохитним у своїй любові до Бога і вірі в щасливе життя. Відбувається поліфункціональна медитація,

психотерапевтичний сеанс утвердження у свідомості людини оптимальної моделі суспільної поведінки (Бгажноков Б.Х., 1978).

«Триї царі східні» (саме у такому лексичному викладі, що надає інтонації епічності) – повідомляється у зав'язці драми, - «вість важливу принесли зі Сходу: новий цар світу народився!». Це відбувається у володіннях царя Ірода, отже відразу ж зав'язується конфлікт. У вертепних драмах XI – XII ст. коло персонажів обмежується, переважно, біблійними сюжетами. Проте життєвість центральної колізії стала благодатним ґрунтом, і в межах драми розвиваються цілком реальні побутові сюжети: козак-запорожець (народний оборонець), Відьма, образи Смерті та Ангела тощо.

Звичай не вимагає догматично і невідступно повторювати заданий сценарій. Як і кожне обрядове дійство тут обов'язковим є семантичне ядро, послідовність дій для збереження ідеї драми. Решта – творча імпровізація. З психологічного погляду ця обставина є чи не найцікавішою. Людина - творець. Ця теза пронизує етнопедагогіку як висхідна передумова (Волков Г.Н., 1974, 1989), тому щастя можливе за умови втілення своїх творчих потенцій. Участь же у вертепі вимагає суспільного творення: перевтілення в образ, участь у спільних діях (співи, танці), оперативного пристосування до нових і нових обставин, умов, пов'язаних з мандрівним способом постановки. Усе вбрання, атрибути і символи творяться силами вертепників. Крім того, вертеп неодмінно передбачає актуалізацію дійства, наприклад, за часів СРСР царя Ірода інколи можна було побачити зі значком Леніна на лацкані піджака, у костюмі і при краватці... Козак читав гнівні рядки поезій Шевченка з «Кавказу», «І мертвим і живим...» та ін. Крім того, масовість таких вистав долучала до них майже кожну людину і, крім головної мети, розбуджувала творчу уяву, фантазію дітей, утверджувала вищі моральні цінності, загалом поглиблювала і прискорювала процес соціалізації людини.

У межах різдвяно-новорічного процесу, рівно через 7 днів після Різдва відзначається Новий рік (Василь, Маланка). Останній варіант назви видається найдавнішим і полягає, думається в центральній події свята Маланки – маланкуванні, перебиранні хлопця в дівчину (подекуди буває навпаки) як символічного поєднання двох стихій, двох статей (чоловічої і жіночої,

міфологічно-космічних праматерій вогню й води), тобто творення світу, що може служити імітацією відомого біблійного переказу. Така філософсько-психологічна основа сутності свята крізь призму якої спробуємо роздивитися свято зблизька, на конкретному прикладі села Горошової, що на Тернопільщині.

Тут особливе творче буяння, що виливається у справжнє свято, спостерігається 13 січня. У центрі села збираються на своєрідний карнавальний огляд усі партії (так по-місцевому звуть гурти) перебраних. Умовно кажучи, кожен куток села готує свій оригінальний колективний образ. У центрі кожного з них Маланка-хлопець, перебраний у дівочий одяг, та з особливим символічним вбранням голови.

Це канон, неодмінне правило. Решта – своєрідна ілюстрація до творчих, фантазійних можливостей людини. Кількість персонажів тут сягнула 30. Крім звичайних для українського карнавалу образів цигана, козака у різних іпостасях, розмаїття образів тваринного світу (Коза, Ведмідь, Корова тощо), вражаючої пари Динозаврів-драконів, що періодично демонструють свої хижацькі щелепи у дії, лікаря-аптекаря, тут численна кількість образів, взятих із культур інших народів.

Карнавал живо відгукується на актуальні події. Так, рік Змії за Східним календарем – і вже бачимо, як з натовпу випливає пара: факір з дудочкою – приборкувач змії - і власне вона, символ року, що несподівано «входить в контакт» з оточенням.

Завершується кількагодинний карнавал гуртуванням за партіями і маланкуванням до світанку. Звичай маланкувати тут зберігся у чистому, незайманому вигляді і майже без втрат й чужорідних нашарувань. Партії ходять по господарях, де є дівчата, навіть якщо й далеко неповнолітні, й суворо канонізованими обрядодіями віншують дівчину і господаря з нагоди Василя. Хоча до багатьох господарів черга надходила під шосту ранку, вони все ж були в очікуванні й належному стані готовності. За веселим, гамірливим зовнішнім враженням проступає якесь урочисте, гіпнотизуюче піднесення. Особливо це відчувається під час виконання ритуального танцю «до дівчини» (виконується під супровід відомої пісні «Ішов дід на став...»). З раціонального погляду пісня беззмістовна, але якщо виходити з того, що міфологічний зміст об'єктивується у символічних образах, то, безсумнівно, образи-символи цього твору (Дід, Баба, Борода,

Риба, Став), як і елемент сюжету «Баба сі регоче // з Дідом сі лоскоче» свідчать про оповідь не побутову, а символізовану ігрову композицію еротичного характеру, як приземлену ілюстрацію сюжетів космічних.

14 січня палять Діда – сніп збіжжя, що за звичаєм у кожному кутку прикрашався напередодні Нового року, а у XVIII столітті був за наказом Петра витіснений ялинкою, запозиченою в народів Європи. Пісні, хороводи довкола вогню, по одному й попарно стрибають через вогонь, за народним повір'ям очищаються від нечистот, скверни, старого, віджилого, щоб увійти чистим в Новий рік! І щоб остаточно вже загарантувати здоров'я – Маланку купають у воді, звичайно ж, символічно на знак здоров'я, очищення. На завершення Маланку віншують, символічно єднаючи її з Небом, під колективні вигуки високо підкидаючи догори (ДОДАТОК I, іл. 16). Зауважимо, що у селі немає будинку культури, отже, про якусь організаційну спонуку не йдеться взагалі. Не виступає ініціатором у цій справі й істотний осередок духовного життя, яким мав би бути педагогічний колектив і школа загалом, отже рушієм виступає етносоціальна свідомість, орієнтована на збереження духовних коренів, як вияв традиційності.

Семантично-психологічною межею різдвяно-новорічного простору є день 18 січня (за новим стилем) – Водохреща, а в корені Водосвяття, Йордан, Ордань. Виходячи з архетипів тлумачення доквілля, цю подію можна назвати гімном Воді, цій загадковій природній субстанції, яка, за міфологічними джерелами, брала первинну участь у творенні нас та й «саме життя є не чимось іншим, як колообігом води у природі» (В.Вернадський, 1977). Треба думати, що саме там необхідно дошукуватися коріння у нашій сфері несвідомого про диву гідну воду.

Таким чином, перейшовши часові виміри одного простору, через свято Колодія (усвідомлення себе у рухові по колу, колодіє, тобто Сонце-Бог чинить свою божу справу) традиційний календар вводить людину у новий психологічний простір з центром у весняному рівноденні, точніш у Великодні (Пасці), що датується за місячним календарем прив'язано до рівнодення. Це свято скресання життя після зимового застою. Відбувається

втілення різдвяної настанови, орієнтованої на весну (ймовірно «Ко-Лади», хоча існують думки про латинське походження цього слова), воскресіння природи, сонця, тепла, животворчих сил, що вивільняються з полону холоду, ночі. Великдень – Великий День, бо перемиг Ніч з 24 на 25 березня (7 квітня за старим стилем), відбувається входження в атмосферу наступного психологічного середовища і межу його означає Благовіст, добра вість про очікувану подію. Благовіщення – це відкритий світлофор сільськогосподарським роботам, це двері в атмосферу очікування Дива-Воскресіння. Християнська традиція органічно поєдналася з традиційним народним коренем. Зауважимо, що Великдень святочно обставлений своєрідними буферними зонами охорони: 7 семиденних тижнів перебуває людина в очисній аскезі посту (7 – число священне, а помножене на 7, за народним повір'ям, воно стає неприступним для скверни), по тому – Великдень часовою тривалістю в 49 днів утримує коло себе Клечальну неділю (Зелені свята, Трійцю). Отже часові межі Великоднього простору розширюються, уточнюються, визначаються межі настроєвого перебування людини в ньому.

Великоднє середовище дуже насичене змістовно. Один лише піст від заговин до розговин за своїм психологічно-очисним впливом потребує предметного аналізу. Йдеться, насамперед, про очищення духовне, гартування волі, зміцнення віри, поглиблене усвідомлення подієвості, звірвання своїх можливостей з імовірними зусиллями до подолання миттєвих негараздів. Суворість звичаєвих приписів заговин незаперечна – «увесь посуд, що стояв зі стравою ситою треба пропарити, щоб не було ситого, а коли залишилась страва, то висипають і закопують, аби щось з хазяйства не з'їло, навіть собака» (Чубинский П., 1869). Це є ілюстрацією розуміння обов'язковості дотримання звичаїв в святах і обрядах взагалі. Окремим змістовим гніздом є Вербна неділя – освячення верби, що за тиждень випереджає Великдень. Сприйняття святочності цього дерева на рівні символу жінки, батьківщини має своє коріння і підґрунтя і в етнічній свідомості і панівний статус своїм чудотворним впливом.

Одним з провідних сюжетно-психологічних напрямків слід розуміти звичай писанкарства. Йдеться, природно, не про декоративний розпис яєць, а прадавній засіб реєстрації,

утвердження, забезпечення поширення у часі й просторі надзвичайно важливих, на рівні освячених, знань. Писанка свята, передусім, наявністю в ній життєво важливої інформації. Звичай вимагає розписувати її з року в рік без змін кодів, що досі зберігають у народі цілком визначені умовні назви – «сорокаклинець», «грабельки» та ін. Тут до уваги не приймаються тенденції переведення писанкарства у площину звичайного декоративного розпису на склі.

Страсний тиждень і, особливо, великодня ніч у психічному стані віруючої людини є пробуджуюче-животворним вибухом. Народні повір'я перенасичені регламентаціями поведінки зі святими продуктами.

Радість воскресіння виливається у вселюдську радість. Інтимно-урочисто переживає цей момент кожна людина. Віра у зцілюючу і благодію дію свяченого закріплення звичаєм, воно, сказати б, забезпечує програму життя зі стимуляцією до росту, розвитку. Виконання численних приписів на освячення збереження довкілля, худоби, житла, господи набирає якихось магічних образів, сприймається і переживається як святодійство.

На межі виходу із Великоднього простору, святкуванні Зелених свят спостерігається багато свідчень, як рудиментарних залишків відправлення магічних обрядів. Подекуди збереглися обряди у своїй незайманості, які виявляються у діях і психічному стані, що не знаходить належного пояснення сучасною наукою. До таких належить свято Куста на Клечальну неділю, що збереглися донині у північних селах Рівенщини (с. Сварицевичі та ін.). Після водіння по селу Куста (дівчина, вбрана виключно у рослинний одяг) учасниці свята йдуть до могил своїх рідних, близьких і за свідченням їх самих «зустрічаються з душами померлих, спілкуються з ними», перебуваючи у незвичайному екстатичному стані. Зовні ця обрядодія зветься «голосіння» і дійсно нагадує поминальне голосіння. Громадськістю і окремими науковими організаціями перед Кабінетом Міністрів України порушено питання про утворення у згаданих районах заповідної, охоронної зони.

Психологія розуміння й сприйняття Зелених свят досить розмаїта і складна, переповнена несподіванками, загадковостями. Наприклад, міфологічний образ русалки з її «психологічними

функціями», явище русалій взагалі, культ рослинності у свідомості сучасника тощо.

Нарешті календар підводить до Купального свята (Купала, Купайло, християнського – Івана Купала). Світоглядно воно знаходиться на межі двох півріч, припадає на 24-25 червня (7 липня за новим стилем). У перекладі сучасною мовою назва означає «очищення». Це знамення літнього сонцестояння, коли сонце переходить, перебуває в зеніті, воно у солярному колообігу розташоване полярно протилежно до Різдва, отже й функції його інші (Климець Ю.Д., 1990). Це момент переходу Сонця до руху у напрямку до зими. Тобто, знову ніч бере гору над днем і таке інше. Можна припустити, що сутність очищення тут полягає у тому, щоб позбутися гріховності й розпочати підготовку до зимових місяців. Певно у такі періоди народжуються прислів'я на зразок «готуй сани влітку, а віз – взимку». Глибинна символіка, багата художня образність (Марина, вінки, вогнище, спалення старого непотребу, охоронне зілля) утворюють яскравий образ, що передає психолого-семантичний каркас свята, виробляє у його учасників психологічну настанову, спрямовану на утвердження радості життя, розквіту природи. Тут, як і на Великодень, у поливанні понеділок і вівторок поливають хлопців і дівчат навзаєм, активно діють символи вогню і води. Стрибання через вогонь і є очисним, так само як і купання у воді. Ворожінням і світом фантазій, аж до квітки папороті переповнене свято, що є прощальною межею з циклом свят висхідного спрямування.

Входження у простір другої половини року відбувається в умовах орієнтації психічної активності людини до зими. Ще попереду свята Маковія, Спаса, Пречистої діви, козацької Покрови, але їхні інтонаційний лад, настроєвість іншого звучання, тут переважають ноти елегійно-пересиченого забарвлення, що на осінь набирають тенденції до меланхолійно-сумовитого, зажурливого. Символи урочистостей промовляють в унісон психологічному настрою людини (освячення маку і квітів, дарів садів), це період насичення і дозрівання. Сценарно-композиційна графіка, «партитура» свят «диригує оркестр душі» на підсумки річного циклу, збору вирощеного врожаю, щоб у свят-вечір примірятися, зіставити зі своїми, річної давності, намірами, планами. Вже Покрова (14 жовтня) попереджає про

необхідність готуватися до зими, до покриву землі снігом, а 21 грудня прийде Михайло «на білому коні», щоб простягти руку Миколаю і вийти на нові сонячні кола.

Від свята до свята визначаються періоди постів, наприклад, передріздвяний (Пилипівка), дні весіль. Останні – від Покрови до Дмитра (8 листопада). «Від Покрови до Дмитра дівка хитра», - каже народна мудрість натякаючи на час заміжжя, коли дівчині треба користатися моментом. Та, що не встигла цього зробити, не має губитися: «А я передмитрую, та й перехитрую», щоб знову, від Михайла, що приїжджає на білому коні, ввійти до нового річного циклу.

З викладеного можна пересвідчитися, що традиція здійснює визначальний вплив на формування річного циклічного психологічного простору, організовує поведінку людини відповідно до ціннісної світоглядної матриці. Механізмом реалізації традиційної закономірності виступає звичаєвість і, насамперед, святковий календарний цикл у якому сенсовизначальні часові центри оформлені за правилами організації обрядово-святкових структур. Зміст психологічного впливу полягає у тому, що людина, перейнята сакралізованим середовищем, сприймає традицію не як спонуку, а засіб виявлення тих психологічних станів і поведінкових форм, що випливають з ціннісної тканини звичаєвості. У такий спосіб гармонійно поєднуються індивідуальні духовні потреби людини й вимоги суспільної моралі.

Участь в обрядодійствах ставить людину в необхідність підноситися до очікувань і вимог кращих зразків традиційної культури. Через потребу театралізованих перевтілень, персоніфікацій, одночасне дотримання суворої канонічності дійства з таким же обов'язковим імпровізуванням обрядової гри формуються й вдосконалюються творчі можливості людини. У процесі обрядодійності відбуваються активні соціалізуючі та етнізуючі впливи на людину, опанування нею кращих зразків культури й духовних цінностей.

14. ЧИННИКИ ГЛОТОГОНІЇ ТА ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ У СТРУКТУРІ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ МОДЕЛІ

Ядро етнокультурної моделі та її міфологічні джерела найповніше втілені у мові, яка своєрідно дублює функції традиції, або швидше об'єктивує їх, робить доступними для сприйняття. Тому її стан, розуміння ваги і місця у самореалізації людини і загалом народу важко переоцінити. Одним з найвідчуженіших аспектів мовної реальності в Україні для пересічного громадянина є розуміння сутності мови та уявлень про її джерела та історію становлення, що є важливою складовою етногенези.

Актуальність такого аспекту проблеми пояснюється радикальною зміною пріоритетів у структурі сучасної державотворчості. Усталені в науці уявлення про сутність владної піраміди безсумнівно ставлять на її вершину ідеологію та морально-ціннісні орієнтації. Мова і мовленнєва реальність розглядаються на рівні сенсотворчої матриці з функціями доцентровості, суспільної консолідації, незалежно від національної належності людини. У сучасному українському суспільстві стан державної мови і особливо реальної мовленнєвості є кризовим. Причин тому існує багато, проте до найперших можна віднести вкрай спрощене уявлення про мову, зведене до «засобу спілкування», спотворене або вкрай обмежене уявлення про її походження, давність україномовних процесів. Особливо гостро простежується брак розуміння мови як невід'ємної органічної частини етнокультури, яка містить у собі основні чинники способу життя, морально-світоглядних констант, віросповідності, іншими словами, обіймає увесь загал психічної активності людини, окресленої етнонаціональною належністю. Тому постановка проблеми зводиться до виявлення нових ракурсів мовно-свідомісних кореляцій, цільності й роздвоєності свідомості і роль у цьому мовного субстрату, розкриття деяких аспектів етнізації як джерела національної та громадянської свідомості. Опосередковано такий аспект

дослідження торкається також психофізіології та патопсихосоматики.

Видається доцільним порушити і розглянути деякі аспекти сутності й мови у контексті знакових систем етнокультури, а також стан мовленнєвості та етносвідомості в залежності від уявлень про походження та природу мови.

Перші спроби осмислення цього феномену можна побачити вже в діалогах Платона й «логосі» Геракліта, у працях Аристотеля і стоїків. За знаменитою суперечкою середньовічних номіналістів і реалістів також стоїть прагнення розв'язати питання про онтологічну природу мови. Однак тільки в новітній час стає можливим дослідження мови як феномену людської культури і в контексті етнокультури. До таких належать праці В.Гумбольта, що розкривають психофізіологічну природу мови й об'єктивацію через неї народного духу. Його діяльнісно-енергетична концепція мови органічно увійшла до сучасної психології мови, культури, й антропології. За Гумбольдтом, кожна мова має свою «внутрішню форму», специфічну структуру (граматичний лад і властиві їй способи словотворчості - наприклад, «спосіб позначення, іменування»), обумовлені «самобутністю народного духу» (Гумбольдт В., 1984).

Щоб запобігти упереджених тлумачень поняття «народний дух», варто зауважити, що його сутність не коректно зводити до метафізичної природи. За цим терміном за сучасними уявленнями слід розуміти, швидше, сукупність характеристик людської спільноти як прояв ментальних, архетипових проєкцій на онтологічну реальність людини і загалом на народ. У цьому сенсі термін «дух» цілком паритетно виглядає у сучасному понятійно-термінологічному апараті. Розуміючи мову як орган, що творить думку, Гумбольдт підкреслює не лише залежність її від мислення, а й обумовленість його кожною конкретною мовою, що містить у собі свою національну самобутню класифікаційну систему, визначає життєві настанови, *світогляд носіїв даної мови й формує їхню картину світу*. Говорячи про те, що, опановуючи інші мови, людина розширює «діапазон людського існування», Гумбольдт мав на увазі саме осягнення через мовне світобачення картини світу іншого народу (там само).

Слідом за Гумбольтом, про божественну природу мови твердить О.Потебня. Вона (мова) є «божественно вільна і впливає лише з самої себе», оскільки зв'язок мови з духом є безсумнівним, і мова не може виводитися з духу народного, то, вочевидь, і мова, і дух мусять мати вищого первеня, вищу внутрішню єдність» (Потебня О., 1993, с.86-87). Самобутньо тлумачить феномен зародження мови І.Франко на прикладі мотивації першопрояву народної пісні. Цих авторів поєднує, серед іншого, розуміння мови як самодостатньої цінності, що є двоєдиною з фізіологічною природою людини, як засобу об'єктивації психічного вияву не лише в онтогенезі, але й у філогенезі, у процесі якої через складні генетичні механізми спадкоємності накопичується унікальний досвід розвитку й вдосконалення самого способу життя у конкретній етнокультурі. Ще й тому в теперішніх українських реаліях історична пам'ять, давність походження мови, її доля у різні періоди життя народу є предметом переживання, самоусвідомлення, джерелом етнонаціональної свідомості. Саме актуалізація місця й ваги мови у долі окремої людини вилилася у Р. Гамзатова у відомі рядки: «якщо завтра згине моя мова, то сьогодні вмерти хочу я...».

Повноцінне усвідомлення значимості рідної мови для людини часто визначає долю цілого народу, держави. Так, мова є життєдайним стрижнем для маленького чисельністю і чи не найдавнішого в Європі народу басків. Знавець історії та мови цього народу К.М. Тищенко зауважує, що прийшло молоде покоління контреліти, яке вустами Габріеля Аресті (1975 р.) заявило про свою рішучість в обороні останнього бастиону свого прадавнього народу - баскійської мови (ЕТА з'явилася трохи раніше - в 1960-ті роки) й наводить у авторському перекладі навдивовижу місткий змістом вірш у власному перекладі: «Боронитиму батькову хату // Від вовків, лихварів, // Від посухи та суду // Я її вбережу. // Нехай втрачу худобу, // Залишуся без лану і лісу, // Без прибутків та зиску, // Але батькову хату // Я таки вбережу. // Коли зброї не стане - // Голіруч боронитиму хату. // Посічуть мені руки та плечі // І груди прохромлять, -// Все одно, до останку // Боронитиму хату батьків. // Хай не стане мене, // Навіть згинуть нащадки, // І душа, і надія - // Та стоятиме хата батьків.» (Тищенко К., 2002, с.142). Семантично містке поняття

«батьківська хата» передусім символізує психогенетичну закоріненість, своєрідну приреченість бути дітьми рідного терену, метафорично кажучи, творити двоєдину сполуку крони та кореня. Там же автор повідомляє, що баскійська мова - це справжня батьківська хата для басків, які живуть ще більшою мірою, ніж ми "на нашій, не своїй землі", адже тепер становлять у Басконії етнічну меншину (28%). Проте коли після їх виходу з історичної драми франкістського етноциду "на історичному світлофорі перед басками спалахнуло червоне світло", вони спромоглися на велетенські зусилля і дійшли-таки розв'язання відразу декількох своїх пекучих проблем. Передусім, вони створили загальнобаскійську письмову норму, зміцнили баскійську церкву, організували мережу освіти баскійською мовою від ясел до університету, підтримали й розвинули традиції *берцоларі* - турнірів народних поетів-імпровізаторів, які збирають мільйонну аудиторію телеглядачів. Звичайно ж тепер є баскійське радіо і телебачення (див. там само, стор. 143).

Можна без перебільшення твердити, що мова не лише детонувала вибух самосвідомості нечисельного народу, а й привела до дії могутній потенціал державотворення, вистоявши перед могутньою машиною іспанської держави.

Доцільність такого деталізованого викладу ситуації у далекій Басконії очевидна – він дає можливість провести паралель з сучасним станом мови, а ще більше - мовленневості та державотворення в Україні. Стан «загальмованості» національної свідомості, крім постколоніального синдрому та низки політичних покручів, значною мірою пояснюється неінформованістю людей про історію зародження та розвитку мови, а тим самим усіченням історичної пам'яті. Існує достатньо прикладів-свідчень поважних вчених, які з огляду на загострення політичної ситуації на мовному ґрунті, усвідомлюючи свою причетність не лише до стану мови, а й загалом до народної долі, публікували свої авторитетні судження, системні науково обґрунтовані висновки, чим істотно впливали на формування суспільної свідомості. До таких належать праці М.Костомарова («Дві руських народності»), П.Житецького («З приводу питання про те, як говорили у Києві в XIV і XV ст.ст.») та інші. Спростовуючи горезвісну погодінську теорію, П.Житецький на

підставі ґрунтового лексикоґрафічного аналізу Кліроського, Остромирового, Добрилового єванґелій, Ізборника Святослава доводить малоросійське (українське) їхнє написання (Житецький П.І., 1987, с.294).

Процес історико-психолоґічного дослідження потребує надійної джерелознавчої бази і психолоґ мав би скористатися корпусом джерел відповідних суміжних дисциплін (мовознавства, археолоґії, етнології, історії тощо), проте наявні джерела часто мають суперечливий, тенденційний характер. Вони стають реальною перепоною на шляху дослідника і тому психолоґічному пошукові вимушено має передувати фактологічний. Загалом з'ясування мовленнєво-свідомісних корелят передбачає висвітлення стану мови та мовлення як у діахронії, так і в синхронії, з усіма складними чинниками процесу ґлотогонії.

В умовах національного пробудження останніх десятиліть питання історичної пам'яті, походження мови та й загалом етнопсихогенези набуває нового інтересу в суспільній свідомості, знаходячи відповідне відображення також у наукових джерелах, часто тенденційно необґрунтоване, упереджене. Це сприймається певними силами особливо ґостро тоді, коли така інформація надходить від імені інституцій, апріорі наділених довірою.

Зокрема, спостерігається невмотивоване занесення до однієї «обойми» авторів не за їхніми кваліфікаційними характеристиками, а за висновковими положеннями їхніх праць. В одному з таких видань читаємо: «Прихильники трипільсько-арійської концепції доводять виняткову давність українського народу, який нібито сягає V тис. до н. е. Втім цю концепцію відстоюють переважно аматори або археолоґи, які некоректно застосовують археолоґічні методи для аналізу матеріалу...». Далі у список заносяться надповажні академічні вчені зі світовими іменами – археолоґ Ярослав Пастернак, унікальний санскритолоґ Степан Наливайко і поруч – поети-дослідники, по-своєму теж цікаві, що використовують свої мистецькі переваги для сміливих гіпотез, без яких, до слова, неможливий науковий пошук (В. Осипчук, В. Хитрук та ін.) (Крисаченко В.С, 2004, с. 107). Оскільки праці видатного українського археолоґа Я. Пастернака, учня славнозвісного чеського археолоґа Л. Нідерле, практично

невідомі навіть науковому загалу, часто включно з тими, хто вдається до оцінки його доробку, варто бодай побіжно окреслити досягнення професора. Скажімо, його підсумкова праця «Археологія України» обсягом 790 (!) сторінок (Пастернак Я., 1961), що відповідає найприскіпливішим вимогам сучасного академічного видання, високо оцінена, зокрема, не менше відомим історичній науці професором Михайлом Міллером. Ось що пише він у своїй передмові до видання: «Вихід у світ монументальної праці проф. д-ра Я. Пастернака, мабуть, найвидатніше явище за останні десятиріччя в розвитку української науки, зокрема історії... з кожного питання автор збирає всі доступні факти, піддає їх докладному розглядові, аналізує, і аж тоді робить безсторонні висновки. Советські ж науковці, навпаки, - наперед одержують політичні завдання, а вже тоді добирають до них і підтасовують факти... До найдавніших предків українського народу автор зараховує більшість хліборобських племен, що жили на українських теренах аж від кінця кам'яного віку. Цю концепцію автор викладає досить переконливо.» (Там само, стор. 7-8).

Психологія розпредмечення, тлумачення внутрішнього змісту явища вимагає чіткої його характеристики, особливо, коли йдеться про надскладну проблему глотогенези, яка століттями перебуває під пильним оком політичної цензури й імперського пресу. Про це яскраво свідчить хроніка основних акцій, спрямованих на заборону української мови за часів царського і тоталітарного режимів – від указу Петра I 1720 р. про заборону книгодрукування українською мовою "... вновь книг никаких не печатать...", указу Синоду 1769 р. про вилучення в населення українських букварів та українських текстів з церковних книг, 1784-1811 р.р. переведення викладання у Києво-Могилянській академії російською мовою до її закриття й аж до постанови пленуму ЦК КПРС 1989 р. про єдину офіційну загальнодержавну російську мову в СРСР, до "норми", закладеної у проекті нової "горбачовської" Конституції СРСР 1990 р. слідом за чим Верховна Рада СРСР прийняла "Закон про мови народів СРСР", яким російській мові надавався статус офіційної.

У сучасних умовах істотних змін не відбулося. У вітчизняній археологічній літературі нам не вдалося виявити аргументованої

критики доробку Я. Пастернака як ненаукового – його, цей доробок, просто замовчано. Таким чином, психологові залишається роздоріжжя наукових об'єктів і фактів для розпредмечення, з якого необхідно виборсуватися самостійно. Слід замислитися - від якого часового відтинку можна вести відлік тривалості української мови. Останнім часом змінилися погляди вчених на саму мету порівняльно-історичного методу у мовознавстві. Якщо раніше реконструкція індоєвропейських праформ і прамови була кінцевою метою компаративних досліджень, то нині реконструкція – це точка відліку для вивчення історії мови (Кочерган М.П, 1999, с. 217).

Глибина ретроспективних проєкцій істотно впливає на зміст, зрозумілість, і впевненість позиції щодо перспективності не лише розвитку мови, але й усвідомлення себе у своїй національній самості. Потенціал національної самодостатності істотною мірою залежить і від масового усвідомлення особистістю «точки відліку» його як мовця, незважаючи на те, що та «точка» може стосуватися як не мовного протосубстрату, то хоч би субстрату. До того ж, помітно актуалізує проблему, вимога сумлінно дотримуватися принципу детермінації у історико-психологічному дослідженні, а зумовлення оперувати джерелами міждисциплінарного характеру істотно її ускладнює. Навіть філологічні пошуки парадигми лінгвогенези хоч істотно заповнюють білі плями, але залишають потребу хронологічних узгоджень різнопланових проявів української етно-психогенези.

До найпомітніших явищ з проблеми лінгвогенези належить остання праця К.М.Тищенка «Мовні контакти: свідки формування українців» (Тищенко К., 2006). Це насправді надпотужне джерело інформації, систематизованої і осмисленої у пошуках основного питання – з'ясування основних параметрів картини глотогонії. Книга подає дослідження автора на тлі зведення сучасного стану знань про етномовні контакти наддніпрянських і наддністерських слов'ян — пращурів українців. Послідовно розглянуто зафіксовані словником дописемні зв'язки української мови — від балканських, іранських і кельтських до германських і алтайських. З іншого боку, досліджено сотні назв сіл і річок України з іншомовними топоосновами. Як показано у книзі, ці численні „незрозумілі”

географічні назви — того ж самого походження, що й запозичені слова словника. Так два взаємно незалежні ряди масових мовних фактів, за твердженням автора, виявляються свідками участі давніх сусідніх народів у формуванні українців як етносу.

У праці стверджується, що викладений матеріал унаочнює місцевий розвиток українців упродовж 3-4 тисяч років з протоукраїнської регіональної групи слов'ян, тобто розглянуто старішу половину історичного шляху нашої мови — її перші 16 часових пластів запозичень. Методом лінгвореконструкції вносяться істотні корективи до уявлень не лише по етногенезу, але й значно ширші утворення, зокрема слов'ян. Йдеться про мовні контакти слов'янських індоєвропейців (термін О.Трубачова) у III – на початку II тис. до н.е. в колі споріднених індоєвропейських племен. Окремої уваги потребує твердження про те, що успішно накинуті хронологічні обмеження української мови, використовувані, переважно, в позанаукових цілях, є безсилим проти сучасного українського словника, який сягає «яких завгодно часових глибин», хоч і доіндоєвропейських, лексика якого масово вживається у сучасному живому мовленні, чи зафіксована у письмових пам'ятках (Там само, с. 13).

Незважаючи на двоєдиність явищ культурогенези на базі археологічних відомостей та лінгвогенези, часові відмінності між ними все ж залишаються очевидними. З появою нових свідчень лінгвогенези, зокрема перехресних даних словника і топонімії, істотно доповнюється аргументованість випрацьованої в українознавстві дуже важливої тези про тяглість українського населення на землях України впродовж тисячоліть.

Привабливо виходячи за межі сухого академічного стилю, автор узагальнює результат своїх пошуків про дописемний період українських мовних контактів і застерігає від помилки відносити цей лінгвістичний пласт до розряду викопних об'єктів. «..він досі присутній у нашій сучасності відчутно й живо. Становлячи фундамент і перші поверхи вже цілком упізнаваної української специфічності, цей дохристиянський мовний період далі живе у незнищимому в мільйонах українців „горловому” скіфському „г” [h], в успадкованій морфології двійни (*очима, плечима, дверима*), у сепаратно українських словникових запозиченнях з мов давніх іранців, фракійців,

кельтів, у засвоєних від них фольклорних образах і сюжетах, у цілій Галактиці правічних місцевих назв, що й дотепер супроводжують наше щоденне буття» (Там само, с. 407). У праці стверджується, що етнічні групи носіїв 16 сусідніх мов до часу Київської держави вже послідовно розчинилися у складі наддніпрянських предків українців, заклавши тим самим основу нашої неповторності як народу.

Мовна й етнічна складова – звичайно, нетотожні, але взаємно відповідні, і при тому мовна визначає етнічну, що можна спостерігати досить переконливо у сучасних умовах. «Наразі постає питання: що саме вабило тоді сусідів – розвиває думку автор, - не так до мови, як до нашого народу? Що спонукало до слов'янської асиміляції вільних скіфів, майстровитих кельтів чи блискучих готів? І що саме відтоді змінилося? Виходить, етногенез — не разова подія, а процес. Він триває, допоки триває народ. Зміною своєї етнічної належності людина підсилює чимось привабливіших для неї сусідів. Приєднавшись через мову до їхнього звичного кола спілкування, далі вона віддає їм свої сили й долю своїх дітей: достеменно так, як робили це колись ті місцеві алани, кельти й готи, мільйони правнуків яких сьогодні мислять і говорять українською» (Там само, с. 408).

Важко не погодитися з переконливими висновками такого авторитетного автора, проте низка положень дослідження все ж вимагає уточнень, а, можливо, й заперечень. Передусім, розглядаючи процес *контактів* у висновках автор однозначно веде мову про *запозичення*, або засвоєння носіями місцевого мовного субстрату лексики великої групи мовних родин, що незаперечно здатне лише збагатити мову-запозичувача, тому інтерес до з'ясування вектору лексичного потоку ніяк не пов'язаний з ефемерною і позанауковою тенденцією перетягування на себе давності, першості тощо.

Нам не вдалося встановити за фаховими джерелами однозначні та чіткі критерії віднесення лексики до категорії запозичених. Не підтвердила існування таких критеріїв в усних консультаціях також низка провідних фахівців з царини етимології (Желєзняк І.М., Ткаченко О.Б., Півторак Г.П.), покладаючись у цьому питанні на досвід, знання та інтуїцію

кожного дослідника. Зрозуміло, запозичення передбачає взаємодію двох суб'єктів обміну, один з яких перебуває у статусі запозичувача і уособлює стовбур мовного дерева. Без уявлень про нього важко відтворити належною мірою сам процес мовних контактів, який не міг бути однобічним – безсумнівно потік запозичень було спрямовано і в протилежний бік.

У монографії непросте питання етнічної належності автохтонних мовців розв'язується, як можна зрозуміти з тексту, віднесенням їх до українських слов'ян, «язичників» (див. картосхему «Топонімія змійових валів», вміщену на форзаці монографії). Її підзаголовок формулюється так: *«Українські продовження топонімів доби: гунів і аварів (IV-VIII ст.); василіан, несторіан, катарів (IV-VI ст.); готів (II-VI ст.); язичників (без датування – В.К.); кельтів (від III ст.); скіфів (від V ст.)»*. Зрозуміло, що йдеться про автохтонів протоукраїнців (з низкою прийнятних обумовлень до застосування такого етноніму), бо під словом «язичники» заведено розуміти належність не до етнічної спільноти, а до світоглядно-ціннісних, релігійних вчень та орієнтацій. Та, власне, й сам автор опосередковано визнає це, говорячи про народ-мовця - опановувача, засвоювача запозичень, що *«сполучити саме цей словник, саме з цією топонімією міг упродовж віків тільки один народ. І хоч назва його змінювалася не раз, - це все ті ж наддніпрянці й наддністерці, предками яких були місцеві групи слов'янських індоєвропейців – весь час тутешніх людей»* (Там само, с. 21).

Перешкодою до чіткішого означення сукупного образу лінгвогенези, а, отже, етнопсихогенези, є відсутність писемних пам'яток, що є підставою кваліфікувати мовні контакти дописемними.

Істотні доповнення та уточнення ідеї формалізації мови здійснено доктором філології Л.Ю.Мосенкісом, який, зокрема, стверджує, що трипільці мали малюнкове (ієрогліфічне) письмо, кожен знак у них був певною мірою словом, а певною мірою реченням. Наприклад, коли дитина каже "ма-ма", то це ж не означає просто слово "мама", так дитина і кличе маму, і вказує на щось, що нагадує їй маму, і так хоче звернути її увагу на щось.

Тобто "мама" не просто слово, а речення. Кожен знак передавав певний комплекс сакральних, священних понять. Вони є у вигляді дерев, птахів, змія, зигзагів... кожен з цих знаків був пов'язаний з певними міфологічними уявленнями. Частина письма трипільців — це орнаменти, й іноді дуже важко відрізнити орнамент від знака умовного (Мосенкіс Ю.Л., 2006). Дослідником упорядковано словник трипільської спадщини в українській мові, що ґрунтується на об'ємному фактологічному матеріалі (Мосенкіс Ю.Л., «Оглядач»).

Автором здійснено системні узагальнення про те, що глибокі лінгвокомпаративістичні дослідження й реконструкції дозволяють відтворити елементи матеріальної й духовної культури давніх часів методом «слів і речей» і таким чином перейти від вивчення передісторії української мови до вивчення передісторії української культури (з перспективами дальшої взаємоперевірки та взаємодоповнення цих мовознавчих свідчень і свідчень археології та етнографії). Таким чином, дослідження української мови в порівнянні не лише з іншими індоєвропейськими, а і з мовами інших більш або менш споріднених родин дозволяє якнайточніше визначити місце української мови в генеалогічній класифікації мов світу, стосунки української мови з мовами багатьох родин, відтворити давні етапи процесу формування словника української мови. У перспективі, - стверджує дослідник, - могло би виявитись особливо цікавим і вагомим для українознавства детальне дослідження тих кореневих слів української мови, які сягають епохи первісного мовотворення (Мосенкіс Ю.Л., 2005, с. 209).

На окреме психологічне осмислення очікує проблема комплексної реконструкції психічної реальності на інтегрованих матеріалах усіх різновидів історичних пам'яток, зокрема, великої загадки історико-психологічної науки, відомої як «змійові вали». У попередньому розділі було висвітлено міфологічні сюжети і їхні диференційні артефакти. Вони дозволяють зробити припущення, що ця гігантська споруда мала не лише фортикаційне, а й, можливо, культове призначення.

У завершеному дослідженні цих фортикаційних споруд лише у Середньому Подніпров'ї, довжина яких нараховує близько тисячі кілометрів, автор М.П.Кучера встановлює факт

початку будівництва таких фортифікаційних споруд ще за часів неоліту (трипільського періоду). При цьому зазначається, що «будівництво суцільних захисних кордонів на великих територіях було під силу тільки для політичної організації з централізованим управлінням, класовими соціальними стосунками і більш високим рівнем суспільного виробництва» (Кучера М.П., 1987). У наведеній в монографії хронології спорудження змійових валів найдавніші з них датуються 2350 роком до н. е. (Там само, с. 67). Зауважимо, що ця «древлянська стіна» (визначення А.С. Бугая, першого дослідника валів) почала споруджуватися за дві тис. років до початку спорудження Великої китайської стіни, що навряд би змогло здійснитися за низького культурного та суспільного розвитку (ДОДАТОК XI).

Викладений матеріал засвідчує наявність великого фактологічного масиву з царини не лише етногенези, але й етнопсихогенези, який потребує комплексного історико-психологічного аналізу. Перед дослідником стоїть завдання методом історико-психологічної реконструкції досягти об'єктивації етнокультурної і, загалом, психічної реальності на підставі фактів існування суспільних і державних систем, що засвідчується даними археології та лінгвогенези, численних опосередкованих аргументацій міжетнічного та міждисциплінарного характеру. Плідним видається напрямок психологічної розшифровки і тлумачення складної системи традиційної народної символіки, геометричної та рослинної орнаментики, різноманітних видів вжиткового мистецтва, у т.ч. хореографічного, архітектури, символізації складної системи традиційно-побутової культури. Донесення до масової свідомості об'єктивної картини постання українства здатне істотно вплинути не лише на корекцію уявлень про мову як життєву цінність, а й по-новому розглянути націокультурну ідею у контексті сучасних державотворчих проблем.

15. РЕГУЛЯТИВНО-ЕТНІЗУЮЧІ ТА СОЦІАЛІЗУЮЧІ ВИЯВИ ТРАДИЦІЙНОСТІ

Побутова поведінка як найвиразніша форма прояву буденної свідомості людини належить до культурно-типологічних явищ і має виражені епохальні та етнічні риси, слабо усвідомлювані її носіями у межах власного етнічного середовища як найменш сигніфіковані. Проте слабо виражена знакова поведінка у побуті членів одного етносу є знаковою з погляду іншоетнічного, маргінального, чи навіть окремих соціальних представників, що перебувають за рівнем належності до традиційності на полярно протилежних сторонах. Тут вирішальною є здатність поводити себе в аналогічних ситуаціях інакше.

Для розуміння складної картини традиціоналізованої поведінки важливою є теза про постійний розвиток, а, отже, варіабельність явища етнічного. В умовах масової урбанізації спостерігаються слабо пояснювані, на перший погляд, психічні процеси, коли «об'єктивні вияви етнічного немов би зникають, а такий його суб'єктивний (і найважливіший, за загальним визнанням) вияв, як етнічна самосвідомість, навпаки, зростає. Етнічне фіксується емпіричними дослідженнями там, де його, згідно з нашими старими мірками, вже не повинно було й бути» (Брунер Дж., 1977, с. 202).

Особливе місце у буденній поведінці відводиться системі організації та структурування. Йдеться про простір у межах можливостей уяви людини. Небо є безпосереднім учасником умоглядних конструкцій людини, обмежуючи можливість уяви у макросмічних виявах, а загадка начиння фольклорного образу «кінчика голки» є межею проникнення у глибини мікрокосму. Проксемічні дослідження, на жаль, уникають занурюватися у такі глибини рефлексій традиційності. Продуктивність й перспективність осмислення структури життєвого простору засвідчує розвідка М.Новикової «Фольклорна символіка: священний центр» (Новікова М., 1993). „Що спільного, - задається автор питанням, - між дубом на горі, під яким козаченьки йдуть, і казковою хаткою Баби Яги? Вогнищем в родових житлах часів трипільської культури і престолом у вівтарі християнської церкви? Між Кошієм Безсмертним у своєму замку

– і Сталіним (усевидець, усезнавець і всемогутній – згідно з тоталітарною міфологією) у своєму кремлівському кабінеті?» Спільним є те, що все це, на думку автора, є символи центру. Сформувавшись у надрах міфосвідомості, символіка центру завжди орієнтувала доцентрово вектори поведінки. Вже своїм виникненням Центр набув символу якнайістотнішої для людини якості – магічності, ставши місцем вождів, князів, просто концентрацією чогось надвагомого, владного, сакрального. «Досить було червоному або золотому кольорові сприйняти атрибутику життєвої моці, світла, краси, щоб вони – зразу ж перекочували до Центру. Стали золотим вінцем і червоною стрічкою на голові у наших предків. Золотим волоссям на статуї Перуна – і золотим німбом християнських святих. Червоними «імператорськими» чобітками покровительки Київської Русі, Богоматері Оранти в храмі святої Софії – і Красною площею у Москві (її, як-не-як, збудувала «діаспора» тієї ж таки Київської Русі)» (Новікова М., 1993).

Розглядаючи поведінку спілкування людини як систему комунікацій, необхідно виходити з того, що людина виявляє функції одного з біполярних елементів у сув'язі з простором, де відбуваються постійні психосемантичні дифузії, що може розглядатися сполучними зв'язками єдиної системи. Подібні правила діють у структуризації часового простору, де активно задіяні сенсорні прикмети. Синтезом поліфакторного простору може слугувати організація поведінки у традиційній оселі. Тут традиційно духовний центр – покуть є вмістилищем не лише божниці (образів), за якими людина мов за обереговими скрижалями переховувала найсокровенніше (святина верба, маковіїв букет тощо). Неодмінна деталь єднає атрибути – посередники з людиною. По діагоналі розміщується вогнище (опалювальні прилади), утворюючи оберегове середовище хатнього комфорту людини.

Виконуючи одну з сторін моральної культури етносу, національна система спілкування сполучає воедино форму (техніку) й традиційний соціальний зміст (виправдання, мотивування) спілкування. Етикет як інтегруюче поняття є не просто реальним спілкуванням чи поведінкою, як заведено вважати (Акишина А.А., 1974, с.9). Його слід розглядати як метамову традиційно-побутової культури спілкування, що

зберігається у пам'яті представників етносу. Він може бути об'єктивізований у різноманітний спосіб (намус – у балкарців, кабардинців, адигага – у адигів, гречність – в українців тощо). Сюди входить, з одного боку, понятійно-категоріальний апарат комунікативної поведінки (старший, жінка, гість, честь, гідність, родич і т.п.). довкола якого гуртуються морально-нормативні пропозиції табууючого й приписового характеру, з іншого – соціально задана техніка спілкування, репрезентована у психіці людини у вигляді знань, умінь, навичок. Цілісність спілкування ніби розкладається на два плани, що взаємно доповнюють один одного. Перший з них можна віднести до парадигматичного, другий – до синтагматичного.

Парадигматика тут представлена соціальними фактами, стосунками й орієнтирами, що є умовою і змістом спілкування (вік, статус, стать, етнічна приналежність комунікантів, відсутність чи наявність родинних зв'язків, місце і час взаємодії тощо). Сигмантика тут вторинна до парадигматики – це безпосередня техніка спілкування, спосіб розгортання соціального змісту спілкування, що представлений парадигмою. У традиційному спілкуванні може бути виведена така система класів техніки поведінки спілкування: доторкування; фізична дистанція і поза; жести; вираз обличчя; рух очей; нелінгвістичні аспекти мовлення (темп, ритм, інтонація тощо); власне мовлення (М. Argyle, 1971, p.28-29). Зрозуміло, що кожен з названих засобів може бути використаний як акт комунікації однієї людини з іншою й цілим суспільством.

Навіть не дуже промовисті, на перший погляд, прояви звичаєвого етикету під пильним оком можуть бути змістовним індикатором духовного світу й етнічної належності людини. Є.Маланюк перебував у спецтаборі для інтернованих й наводить такий сюжет. У бараці з'явилися окремі групи з російських відділів Савінкова, а посеред них кілька урядовців. Ці люди, дуже занедбаного вигляду, «лежали сливе цілий час на брудних сінниках і навіть лежачи харчувалися з менажок. Зате цілий той час поміж їжею і сном вони присвячували спогадам про «блістательний» Петербург, славні ресторани і те, що і як вони там їли. Робило це все на нас враження жалісне, але відпихаюче, якесь «антисанітарне». До цієї ж групи належав досить літній чоловік з виразною військовою поставою, бідно (як усі), але дуже

охайно вдягнений. Він мав з собою сина – підлітка. Коли приходила пора їжі, цей старий сотник діставав зі скриньки чистий рушник – о, диво! – вишиваний, розстеляв його на якимсь стільчику, син ставив на нім менажку (тут миску – *В.К.*) з юшкою, вони хрестилися, виймали ложки і повагом їли. «Ці – батько й син (яких національність – після обсервації їх способу харчування – була для нас ясна), творили різочий контраст з «петербуржцями», неголеними, розкуйовдженими, забрудненими з їх масними анекдотами і смакуваннями, і з їх безнадійним занепадом, що нагадував героїв Достоевського. Коли я згадую... отих «малоросів», батька і сина, я кажу собі: то була культура. То було те, що створилося на нашій землі протягом століть, всоталося в кров і жили...» (Маланюк Є., 1992). Викладений сюжет може служити прикладом узагальненого вияву традиційності, що визначає спосіб життя і поведінки людини.

Окремі традиціоналізовані нормативи поведінки можуть пов'язуватися з доленосними для людини подіями, втручаючись у її дії, підпорядковуючи собі всю волю людини. Серед численних етнопсихічних спостережень показовим є таке. Вистоявши довгу чергу за хлібом у столичнім магазині, сільського виду жінка попросила відпустити їй «отой височенький» український хліб. Після кількох нервових спроб задовільнити бажання «вередливого» покупця, продавець у різкій формі відмовилася взагалі відпускати її. Зрештою, жінку було доведено до серцевого нападу. Як потім з'ясувалося, гостя столиці приїхала на вхідчини до своєї доньки і їй належало прийти на обряд з «високим хлібом» тобто таким, що гарно зійшов на дріжджах, бо високий – то символ росту, розвою, щастя, а приплеснутий – навпаки. Отже не могла мати принести у домівку дітям нещастя, плоский хліб.

Неусвідомленість виконання звичаєвих приписів поведінки ніяк не зменшує їхньої ваги. Емпіричні дослідження містять приклади повного паралізування психічних дій як прояв оберегових функцій звичаєвого акту – символу. Притому перебіг такого стану відбувається у вигляді гострого афекту. Так було у палаці одружень м. Житомира на офіційному прийомі з перевіркою на практиці обряду «Одруження», що здійснювався за сценаріями Республіканської Комісії. Оскільки статус членів комісії, що приймали обряд, був надзвичайно високим,

починаючи від першого заступника Голови Верховної Ради УРСР, то це створювало атмосферу особливої відповідальності та напруги. Наречених обрали за тодішніми стандартами – атеїстів, передовиків виробництва, комсомольських активістів. Заготовлені були для вручення їм і ключі від квартири, в дарунок від міськради. Ці обставини є досить істотними для розуміння події, що звела нанівець увесь обряд. За сценарієм наречені у вестибюлі обрядової зали мали підійти до чаші з символічним вогнем, запалити свічки і після цього, разом з гостями прямувати на обряд до зали. Проте досвідченому режисерові зажадалося, щоб наречені вернулися на свої місця, тобто очолили весільний причет, і красивою, організованою, урочистою ходою попрямували до зали. З погляду режисури це було цілком виправдано, але не з погляду традиційності. Валя К. (так звали наречену) навідріз відмовилася повернутися на попереднє місце. Доведена до сліз ведучими, вона так і не вернулася, а навпростець попрямувала до зали. Обряд було зіпсовано, щоб не сказати знищено. Як потім з'ясувалося у ході кількох, з кількома місячними перервами, довірчих бесід, Валя дійсно була атеїсткою, і навіть вела гурток з атеїстичної роботи у школі.

Структура вчинку Валі виглядає так: у пасивних побутових знаннях дівчини були й такі, що не дозволяли людині, особливо у відповідальні моменти життя, вертатися у дорозі. Тут йшлося про дорогу особливу – символ життєвого шляху. Отже можна відзначити психічне настановлення на ймовірність реальності прикмети; ситуація – надзагострене сприйняття з огляду на вагу події «підсиленої відповідальністю «показового обряду»; дія – за свідченням Валі слово ведучої «верніться назад» було своєрідним магічним знаком, який «відключив» їй свідомість. Від того моменту дівчина нічого не здатна була згадати, оскільки перед нею виник велетенський містерійний образ «старої баби», яка стояла у молитовно-заклинальній позі десь там, в небесах й у такт «пасовим» рухам рук повторювала лише одну фразу «Не вертайся!!!». Образ цей зник лише після того, як дівчина зайшла до обрядової зали, тобто унеможливила повернення, загроза минула; післядія – Валя цей випадок розцінила як переломний у своєму світогляді («видно там хтось є, що нами править...»). З третього разу вона змогла ідентифікувати «небесну бабу». Спогад повернув її у дитинство, коли вона стояла на базарі у черзі за

«дешевим щавлем» і, очікуючи, слухала розповідь однієї жінки про нещасне заміжжя її доньки («чоловік ніде не робить, п'є, жінку б'є»), хоч з мосту та у воду» – підсумувала Валя бабину гірку оповідь. А все від того так сталося, що мати виряджаючи доньку до шлюбу наказала їй повернутися від воріт, щоб накинути «квітчасту хустку».

Така історія заслуговує на глибокий і всебічний психологічний аналіз, проте навіть побіжний аналітичний переказ може багато що проілюструвати з викладеного у цьому дослідженні традиційності.

Соціальна поведінка людини, за С.Московичі, ставить її в необхідність роздвоюватися, залишаючись моральною у собі, й «деморалізуючись» у середовищі соціальних стандартів, проте, якщо не переступаються кордони безпеки, що ведуть до розбалансування й підміни раціональної поведінки метафізичною. Коли ж є свобода вибору, і людина може самовизначатися, тоді можна спостерігати «первозданність» на відстані ока.

Цікавими є відомості про коливання кількості реєстрацій шлюбів (Подільський район м. Києва) та кількості шлюбних обрядів, тобто урочистостей (Київ) у 1983-1986 рр. Цей період обрано з огляду на те, що після 1986 р. відзначаються істотні зміни у ставленні до релігії, до буденних знань, що може бути пояснене двома факторами: фактичним крахом панівної ідеології, що особливо почала проявлятися у «перебудовчий період», а також трагедією Чорнобиля, що генерувала вибухоподібну переоцінку життєвих цінностей. Тут досить виразно простежується корельованість вибору часу оформлення шлюбу з традиційними настановленнями про доцільні періоди, «що приносять щастя». Усереднений показник за 4 роки показує повний застій за перші 5 місяців року. Мотиви – не весільна доба, пов'язана з великим постом, а також несприятливим для цього травнем, бо «вженений у травні вік промається». Закономірний спад спостерігається і під кінець року, що припадає на постові дні. Проте не менш цікавими є тенденції, зумовлені вірою у несприятливий високосний рік. У постовий період кількість обрядів є найменшою, що можна пояснити подвійним впливом стриманості, підсиленним високосним роком. Характерним є 11 та 12 місяці 1984 року, де спостерігається утримування від шлюбу

як стан перецікування несприятливого року. І навпаки, різкий стрибок кількості одружень наприкінці 1983 р., передвисокосного, як прагнення встигнути у благополуччі. Кількість обрядів у перший місяць післявисокосного року майже вдвічі більша від аналогічного періоду високосного. Якщо робити порівняння крайніх відміток в межах року, то можна стверджувати про дуже високий рівень впливів традиційних уявлень, який навіть в урбанізованім місті сягає 3 крат.

Дещо відрізняється структура приписів поведінки у сільській місцевості. Так, за даними загсу Іванківського району Київської області середньомісячний показник реєстрації шлюбів склав по селищу 8,8. За 49 днів посту зареєстровано лише один шлюб, проте у вересні – 16, жовтні – 12. У 1994 р. середньомісячна кількість шлюбів про району дорівнювала 25,6 й відповідно у жовтні – 56, у листопаді – 44, опустившись у постовому грудні до 19 пар. За передвеликодній місяць цього ж року досягла 10 пар, або у 5,6 рази менше від жовтня. Цікавою є така деталь. У районі зовсім не зважають на «несприятливий» травень й різкий стрибок («шлюбна пора») розпочинається вже у травні, що можна пояснити привнесеністю прикмети «маятися» в останній часовий період, яка обмежувалась переважно буденною свідомістю міських жителів.

Система нормування й регламентації поведінки звичаєвістю поширюється на всі без винятку сфери життя людини. Незважаючи на масштабні акції етноциду, переслідування самотності як «архаїзмів», «забобонів», «пережитків» питома вага впливу традиціоналізованих уявлень і поведінкових стереотипів на поведінку людини є значною.

У суспільствах традиційного типу, де «традиція порівнюється з Дао», статус етикетної системи має зовсім інший вигляд. Це стосується значною мірою країн Сходу, порівняння з якими може певною мірою уявити можливу, не деформовану картину етноетикету. З досліджень давньокитайської культури, якій людство зобов'язано численими відкриттями і науковими досягненнями, відомо незмінне панування традиційності як ідеологоформууючої доктрини на рівні офіційної державної релігії (фактично заміщуючи останню). Загальновизнаним є факт вагомості міфологеми у китайському суспільстві на рівні

державотворчої ідеологеми навіть за тяжких комуністичних часів. Хоч імперський Китай знав релігії у власному значенні цього слова (даосизм і будизм), проте не вони були ідейною основою держави. Цією основою було конфуціанство, сутність якого у найзагальнішому вигляді зводилася саме до етичної норми та узвичаєного церемоніалу (Лицзи, 1957). Досить раціональний та виважений китайський психотип вводить згадані норми, що значною мірою ґрунтуються на позанаукових знаннях чи мистецько-декоративних потребах (так приблизно сприймається церемонія пиття чаю європейцем), до життєвого вжитку не як рекомендації, а як жорсткі та суворо обов'язкові регламенти, практичні приписи. Принаймні так сприймали їх всі ті, хто сподівався мати успіх у суспільстві, здійснити свою кар'єру, набути репутації гідної та благопристойної людини. Власне трактат «Лі цзи» є не чим іншим як зібранням приписів традиційності у 40 томах (Лицзи, 1957), що не створювали, а передавали, забезпечували спадкоємність суспільного досвіду. Вже понад дві тисячі років ця система є настільною книгою кожного китайця як зліпок його життя, принаймні у тому сенсі, що є ідеальною моделлю соціальної структури, в якій він існує від народження. Незважаючи на далеку неадекватність моделі реаліям, сила її полягає саме в тому, що вона орієнтує реальність у визначеному напрямку і (за відсутності вагової альтернативи) така орієнтація є обов'язковою для всіх.

Основним семантичним поняттям цієї системи, що винесене у назву згаданого трактату є «лі» (норма, правило, обряд, церемонія) - відправна точка засад життя Китаю та китайців. У контексті ж нашого дослідження «лі» - стереотипізований вияв вчинку як механізму реалізації традиційних вимог. Тиск «лі» на моделювання поведінки є всеохопним і безмірно глибоким. В основі правил - стандарти поміркованості, повага до інших, особливо старших, гідність та почуття пристойності, чемності, добропорядності. Слова та вчинки мають бути виваженими та суголосними зведеним саме до певної ситуації нормам, шанованим людиною еталоном, без чого у суспільстві немає порядку: «саме тому стародавні мудреці й сотворили «лі», щоб з їхньою допомогою навчати людей; щоб людина, опанувавши «лі», знала, чим вона відрізняється від тварини» (Лицзи, 1957,

т. 19, с. 33). Аналіз регламентації поведінки людини видається безмежним. Опанувавши правила (одне з найважливіших з них - принизливо-зневажливе ставлення до себе й шанобливе до інших), заможні та знатні мають притлумлювати свою пиху (Лицзи, 1957, т. 19, с. 35), у бесіді зі старшим кожен зобов'язаний бути поступливо-чемним, особливо у спілкуванні з учителем та почесним гостем (Лицзи, 1957, т. 19, с. 78-79). Взагалі у присутності старших молодший скромно мовчить, а якщо до нього звертаються, то відразу встає, підходить і слухає, виражаючи усім своїм виглядом належну шанобливість. Не можна ні стояти, ні сидіти у розв'язній позі, неохайнім одязі, незачесаним - це вияв неповаги до людей. Належить пристойно їсти, особливо на людях: розмірено, без шуму і пожадності, не заковтуючи великих нерозжованих шматків, не розгризаючи кісток, не сьорбаючи і т.д., і т.п. (Лицзи, 1957, т. 19, с. 91-93). «Лі» усвідомлюється як корінь порядку речей, ґрунтованого на суворих соціально-політичних засадах, що впливають з архаїчних джерел. Основна функція «лі» - забезпечувати відмінність та ієрархію речей та явищ. Немає «лі» - немає різниці між керманичем та підлеглими, верхами й низами, старими й молодими; немає «лі» - немає різниці між пов'язаними один з одним родинними та шлюбними зв'язками чоловіком і дружиною, батьком та сином, старшим і молодшим братом» (Лицзи, 1957, т. 25, с. 20-27).

Подібний прояв традиційності як регламентуючого чинника етичної системи властивий кожній етнічній спільності з інваріантністю ступенів обов'язковості дотримання. Але, скоріш завдяки письмовій фіксації, можна спостерігати повноцінно збережену систему міжособистісної комунікації, сформовану в незапам'ятні часи, яка демонструє активний обіг позанаукових знань. До них можна віднести театралізовано-ритуальне дійство жертвоприношення на честь нанововведеного до храму пращурів - останнього з старійшин клану по його основній лінії, до чого завжди ставилися з високою мірою серйозності та урочистості. Складність сценарно-композиційних ходів та плетиво комбінацій символів не піддається навіть схематичному переказові (Лицзи, 1957, т. 19, с. 122). Тема жертвоприношення на честь пращурів, землі, території, Сонця та Місяця, стародавніх мудреців аж до

хатнього вогнища розвиває ідею іраціональності приписів традиційності. Для великих жертвоприношень відводилися чітко визначені дні. Менш значні могли здійснюватися від випадку до випадку, і час їх проведення визначався через обряд ворожіння. Музичний супровід жертвовної церемонії викладено окремим розділом у трактаті. Тут музика сприймається і переживається людиною як вираження почуттів, виявлення стану розуму і рівня, характеру відчуття. Кожен звук пов'язаний з певним настроєм, а комбінація їх творить особливу психологічну атмосферу, стан почуттів, гармонізує, вчить добру і гарним манерам, а в поєднанні з танцем, пантомімою вона є своєрідним порухом душі.

Разом з тим, поєднання музики з «лі» творить найбільший моделюючий вплив на поведінку людини, забезпечує високий соціально-етичний ефект. Як вже зазначалося, «лі» ґрунтується на розрізненні, музика - на об'єднанні: перше творить і утверджує повагу, друге - любов. Поєднання обох чинників народжує істинну гармонію (музика - інтровертна, заспокоює розум, «лі» - екстравертне, обмежуюче, дискретне). Такий синтез унеможлиблює свободу розтління та гру пристрастей, гармонізує чуттєву сферу.

Викладені прояви традиційності в межах конкретного етносу переконливо доводять вагомість її впливу на детермінацію поведінки людини як організуючої, структуруючої засади суспільства і держави. Етика та ритуал, втілені у бездоганно відпрацьованому церемоніалі, доведені до автоматичних стереотипів поведінки, мовлення, належної реакції у стандартизованій ситуації тощо - це та основа, на якій віками формувалося й тисячоліттями стояло традиційне китайське суспільство. Санкціоновані конфуціанством етика й ритуал сприймалися людиною як офіційна релігія, творили ідейно інституційну основу держави, не допускаючи жодних компромісів. Хоча поруч з офіційною релігією могли існувати інші різновиди - певний прошарок в суспільстві, що не благоволив перед традиційними нормативами, - це, однак, не порушувало психолого-етичної матриці. Більш того, офіційна релігія була достатньо міцною для рішучого погамування небезпечних для її функціонування відхилень. Поведінка людини, регламентована традиційно усталеною системою, зводилася до

вимоги незаперечної підтримки ідейно інституціональних засад, тому все, що загрожувало їм, рішуче ліквідовувалося. Як приклад, можна навести заборону офіційним законодавством свідчити в суді проти батька. Святість незворушності механізмів традиційності сповідується державою, навіть якщо це призводить до збитків. Здається, який стосунок має держава до суто особистісного, наприклад, траурного обряду? Та впродовж тисячоліть будь-який чиновник зобов'язаний був подати у відставку в разі смерті батька чи матері (за ним зберігалися грошові виплати і право поновлення на роботі після завершення трауру). Подібне сприяє не лише стабільності структури соціуму, але й її автоматичної регенерації у разі соціально-політичних катаклізмів. Нелюдський тоталітаризм з дикунськими вихорами «культурних революцій» середини і другої половини двадцятого століття було подолано не в останню чергу силою традиційності як джерела класичної національної спадщини та стабілізації суспільного життя. В даному випадку традиційність виступає в ролі індикатора гармонізації психічного стану людини, формує образ держави, визначає основи національного характеру, психічного складу народу.

Різні параметри прояву традиційності у психічній структурі людини є компонентою її етнічної самосвідомості, становлячи багатоелементну, багаторівневу систему, що поєднує у неповторне ціле різноспрямоване ставлення особистості до самої себе, на основі безпосередніх й опосередкованих її ставлень до світу. Самосвідомість, як і свідомість людини, зазначав П.П.Чамата, має пізнавальну, емоційну та вольову форму свого виявлення. До пізнавальної форми відносяться самовідчуття, самоспостереження, уявлення про себе. Емоційна включає самопочуття, самолюбство, чемність, гордість, почуття відповідальності, обов'язку, власної гідності. У цій формі виявляється ставлення людини до самої себе, оцінка себе на тлі інших. Вольова ж форма виявляє себе у стриманості, саморегулюванні, самоконтролі, самодіяльності (Чамата П.Р., 1960). Етнічна свідомість містить у собі більшість наведених компонентів, які особистість сприймає, усвідомлює і переживає в самотньому етнокультурному забарвленні. Традиційність як форма, спосіб буття людини створює передумови й формує

спонуки до усвідомлення свого етнопсихотипу. Тому формування етнічної свідомості можна розглядати як неусвідомлений процес інтеріоризації, надбання людиною основних традиціоналізованих світоглядних уявлень, цінностей, засвоєння стереотипів узвичаєної поведінки, самобутніх віровчень, що прийняті в рамках етнічної спільноти і, як результат, сформування у власній свідомості семантичних паралелей між «Я»: «МИ», тобто етнос. Цей процес творення етно-«Я» створює психологічні підвалини етнізації як неодмінної складової ширшого і складнішого явища соціалізації людини.

Побутова поведінка людини, що формується на буденній свідомості, є її безпосереднім виявом. Ідентифікуючи етнічну належність, вона є середовищем формування й розвитку етностереотипів поведінки. Виступаючи основою комунікативної діяльності людини, етностереотипи уявлень організовуються як цільна система структурування простору, який має центр і визначені межі. У них найактивніше виявляють себе доцентрові, консолідуючі тенденції, творячи й опредмечуючи світ людини від макро- до мікрокосму як етнічне ціле.

Поведінкові стереотипи є метамовою традиційно-побутової культури спілкування, що зберігається у історичній пам'яті етносу й має сформований понятійно-категоріальний апарат. Звичаєвість жорстко регламентує й регулює поведінку людини, здійснюючи оберегову та обмежуючу дію. Порухення традиціоналізованих приписів може призводити до глибоких психічних потрясінь, обнубіляції, включаючи нервові розлади та інші психосоматичні порушення.

У традиціоналізованих соціумах звичаєві системи становлять основи ідеологоформуючих доктрин на рівні державних релігій. Традиціоналізовані приписи є не рекомендації, а жорсткі та суворо обов'язкові регламенти. У такий спосіб забезпечуються етнізуючі та соціалізуючі впливи на людину.

16. ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ У СУЧАСНИХ ГЛОБАЛІСТСЬКИХ РЕАЛІЯХ

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

Як самодостатнє поняття «потенціал» перебував у полі зору дослідників ще з античних часів. Так, «акт і потенція» як *дійсність* (реальність) та *можливість* належать до вагомих, ключових понять філософії Арістотеля. У нього потенція є здатністю речі бути *не тим, чим вона є, тобто нести заряд прихованої енергії*, здатної при її вивільненні, розкритті являти нові можливості, властивості, риси тощо (ФЭС, с. 19). Підходи до змістовного його означення були здійснені М.Кузанським, Г.Сковородою, С.Франком, П.Юркевичем та ін. Порушена проблема не обходить увагою і сучасних дослідників. Зокрема, психологічному вивченню, вимірюванню та розвитку потенціалу індивідуального буття людини присвячено працю І.Манохи (Маноха И.П., 1995), богословські, філософські та психологічні підходи у вивченні духовного потенціалу особистості, з'ясування умов його становлення розглядається М.Савчиним у монографії «Духовний потенціал людини» (Савчин М.В., 2001). Проте у наведених дослідженнях, всупереч очевидній тезі про означеність кожної людини етнічними рисами, етнонаціональні чинники залишаються поза увагою. Водночас інші дослідники наголошують на гострій потребі незадіяності феномену етнопсихологічного, національного потенціалу у визначальних особистісно-суспільних проблемах, стверджується, нерозуміння й недооцінка в українських реаліях творчих і рушійних можливостей національного потенціалу як для

окремого індивіда, так і загалом для суспільства, держави (Проблеми і перспективи..., 2001).

Визначення цього непростого поняття може розглядатися за чотирикомпонентною схемою:

• *Національно-вольовий дух народу – всепроникна трансцендентна, трансперсональна енергія потягу до життя: вміння ставити завдання, віднаходити методи та механізми їхнього вирішення, доводити намічене до конкретного результату тощо;*

• *Морально-етичний потенціал, душа народу – етико-естетична енергетика, спрямованість якої виважена за віссю «добро-зло»;*

• *Інтелектуальний потенціал – сума знань та досвіду щодо технології політичної, соціальної, економічної, інженерно-технічної й екологічної життєдіяльності народу;*

• *Матеріально-трудова потенціал – ресурси трудові, техніко-технологічні, природні.*

У такий спосіб формулює поняття Ю. Саєнко, аналізуючи потенційні інтелектуальні можливості нашої нації на межі тисячоліть (Україна: інтелект, 2000, с. 74).

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

У свою чергу усвідомлення традиційності в особистісній картині світу передбачає наявність розвиненої самосвідомості як складної системи духовних феноменів та їхніх результатуючих, що сформувалися у процесі історичного розвитку нації, відображаються її основні засади буття та розвитку. Вміщуючи у собі теоретичні, буденні, масові та елітні, власне національні та запозичені й асимільовані внаслідок акультураційних процесів ідеї, прагнення, життєві настанови, культурні надбання, систему вірувань і світоглядних уявлень, вони складають духовний універсум нації. Етнічна ж свідомість як складний спосіб

інтерпретації соціальних подій, специфічна налаштованість для індивіда щодо соціальних явищ і процесів є надважливою у розумінні соціальної реальності. Етнічно означуваний світ зовсім не є ілюзією, бо реальним є все те, що є реальним у наслідках, результатах діяльності.

Актуалізація національної самосвідомості має різні форми прояву, одна з таких опосередкованих форм в етнокультурній сфері об'єктивується в уявленнях про можливість розвитку власних культури та мови. Соціологічні дослідження показують (Селіверстова Н.І., 1999), що в Україні існують певні обмеження щодо оцінок умов розвитку власної культури та мови свого етносу (нації). Супутній подібним спотворенням комплекс меншовартості, пригніченості не сприяє оптимізації психічного стану, людини, реалізації його потенціалу.

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

Необхідність окремого дослідження адаптивного типу етносу та його ментальності у контексті можливості їхнього впливу на поведінку, спосіб життя та діяльність людей вбачає відомий фахівець у цій царині В.С.Крисаченко, стверджуючи, що «...обидва ці явища закорінені в генетичну спадковість, а отже, є вродженими. *Функція соціокультурного світу при цьому полягає у створенні оптимальних умов для створення потенцій етносу...* адаптивний тип і ментальність українського народу в цілому та його окремих антропологічних груп у принципі можуть впливати на його соціальну самореалізацію» (Крисаченко В.С., 2004, с. 90).

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

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

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

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

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

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

Показовими тут можуть бути спостереження американського (!) психолога Л. Демоза, за його твердженням автора нової самостійної науки про історичну мотивацію – психоісторії, до чого ми повернемося далі. На доказ важливості емоційного моменту (мається на увазі вагомість інтуїції

дослідника) він засвідчує таке: „Багато років я не міг зрозуміти, чому мене, радикала й антинаціоналіста майже до сліз зворушує видовище маршируючих загонів, коли ми з сином стоїмо на параді. Була спокуса знехтувати цими почуттями й начепити заспокійливий ярлик, але мене так зацікавило це відчуття – коли військова музика підносить мене й піднеблює – що я набув звички вставати з-за свого столу в Нью-Йоркській публічній бібліотеці та бігти до вікна щоразу..., коли проходив військовий оркестр: я намагався вхопити мережу відчуттів і визначити, що ж за сила впливає на мене... я мусив спробувати відповісти на це за своєю сутністю історичне питання. Лише після відкриття образу війни як народження (це положення вимагає окремого коментаря – В.К.) я повернувся до питання, чому мене так зворушують військові оркестри – тепер у мене було передчуття, що я знаю відповідь” (цит. за: Ллойд де Моз, 2000, с. 132). Л. Демоз прохронометрував ритм оркестру (110-130 ударів на хв.), потім – заспокійливі мелодії з популярної музики (70-80 ударів на хв.), порівнявши показники нормального серцебиття (75 ударів на хв.) і під час пологових потуг (110-150 ударів за хв.). Застосовані автором методи привели до висновку, що переживаючи парад, він „ставав народжуваною дитиною, яку підхопило й понесло биття серця матері, а сльози в очах були з приводу приреченого відриву від матері! При цьому я навіть не міг відчувати себе дитиною” (Там само, с.133).

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

Це дало авторові підстави сформулювати низку принципово нових питань, наприклад: *чому національні проекти в одні моменти історії викликають у лідерів почуття, пов'язані з народженням, а в інші моменти не викликають? Які механізми*

передавання цих проєкцій? Чи є образи, пов'язані з народженням, захистом від інших психічних станів керівних груп чи націй?

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

Не лише символи міміки, жестів, рухів, постави, фізичної динаміки, антропологічних відмінностей, манер тощо, а й специфічні реакції на символи-образи довкілля (навіть тактильні відчуття, звукові й смакові подразники, не кажучи вже про зорові картини) є символіко-інформативними, промовистими. Образ різдвяного чи великоднього столу, гама запахів, властивих власне цим подіям, періодично поновлює потаємний архетиповий зв'язок людини з глибинними пластами міфологічної свідомості, ілюструючи одну з поширених серед обрядознавців аксіому: „обряд – це місток від Першопочатку до прийдешнього”.

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

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

Джерела й спрямування впливів, що призводять до стану притлумлення, є неоднорідними й, на перший погляд, можуть

сприйматися як наслідок хаотичних процесів. Не заперечуючи останнього, розглянемо такий приклад з царини задіяння історичної пам'яті. Мало хто, навіть з істориків, знає про одну з наймасштабніших військових операцій XVII сторіччя навіть на тлі світових баталій, у якій брали участь близько 300 тисяч вояків. У липні 1659 року козацьке військо під проводом гетьмана Івана Виговського чисельністю 40 тис. спільно з 15-ма тисячами татар вщент розгромили військо московських агресорів чисельністю (за різними відомостями) від 200 до 300 тисяч, у складі якого була найдобірніша за всю історію московської держави кіннота чисельністю за 100 тис. (Конотопська..., 1996). Одним з двох керівників московської орди був князь Пожарський, відомий українському загалові як славний патріот Москви, що разом з Мініним очолив народне ополчення. Забезпечення такого обкрадення історичної пам'яті можна було б списати на тривалу бездержавність. Проте ситуація зовсім не змінилася за роки Незалежності, не зважаючи на те, що місце битви, Конотоп, належить до земель України, де народився чинний Президент, такий чутливий до культури та історії народу. Більше того, під тиском патріотичних сил у с.Шапівалівка під Конотопом, де, між іншим, не було бойових дій, традиційно проводиться фестиваль «Козацький родослав». З 118 опитаних осіб, учасників цього заходу та мешканців м.Конотопа, лише 4 відповіли, що фестиваль вшановує «якусь битву козаків... здається з татарами...».

На місці проведення фестивалю від імені Київського патріархату встановлено пам'ятний знак «на честь всіх полеглих у битві під Конотопом», тобто загарбників і героїв-оборонців поставлено в один ряд. У с.Соснівка, де відбувалися основні бойові дії, ледве вдалося відшукати порослі бур'янами козацькі могили. Логічно поставити низку питань на зразок: чи від байдужості це забуття? Що було б з національною самосвідомістю пересічного українця, якби він з дитинства знав про таку сторінку своєї історії? Які сили забезпечують такий антидержавний статус описаної знакової події?

Дальше формулювання питань до повного всебічного розкриття всього спектру причин підводить до висновку про сутність ситуації як наслідок впливу певної прихованої системи

протидії успішній реалізації державотворчих процесів. Аналіз психотехнологій у політиці наводить на думку про доцільність аналізу не лише описаного прикладу, а й загалом стану реалізації національної ідеї як найвищої цінності у контексті інформаційно-психологічної війни. Видається продуктивним, зокрема, аналіз таких положень її теорії, викладеної у статті В.Шейка (Шейко В., 2000).

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

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

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

на так званій "методиці хитрощів", заснованій на використанні таємних, облудних прийомів. Основними характеристиками "методики хитрощів" є: *неочевидність, невідпорність, незворотність.*

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

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

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

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

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

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

Власне, йдеться про інтенсивну ресоціалізацію особистості, тобто прискорену реадaptaцію людини до нових політичних,

економічних і моральних реалій, що не збігаються чи суперечать попереднім настановам.

Процес ресоціалізації особистості передбачає:

- *різке протиставлення інтересів держави і прав людини;*
- *нігілізм у ставленні до закону;*
- *зневажливе ставлення до праці;*
- *повний зсув моральних орієнтирів;*
- *презирливе ставлення до патріотизму;*
- *забуття минулого як ознака політкоректності;*
- *зміщення естетичних уявлень;*
- *романтизація кримінального способу життя;*
- *звикання до непристойності та вульгарності;*
- *природність неутва.*

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

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

ВИСНОВКИ

Сучасні процеси у суспільному й культурному житті означені докорінними змінами, пов'язаними з утворенням і формуванням держави. Довгі роки стагнації відбилися застійно на усіх сферах життя, проте найбільшою мірою – у гуманітарній. Панування єдиної ідеології не припускало будь-яких світоглядних відхилень, тому цілі ланки науки й культури виявилися занедбаними. До них належать етнічна психологія, культурологія, соціологія та ін. Це унеможливило нормальний розвиток національного духовного життя. Державотворчий процес не мислиться без масового усвідомлення людьми своєї національної належності, національного самоусвідомлення як консолідуючого фактору. Сучасне суспільство має досить виразне обличчя, яке визначається традиційністю як способом буття людини. Сформована як вияв буденної свідомості традиційність владно виявляє себе у всіх сферах життя людини, часто у нечитабельних формах, що лишаються не поміченими зовні, проте істотно корегують і спрямовують психічне життя людини. Вони складають основу традиційно-побутової культури народу, у тім числі її ядра – звичаєвої культури спілкування. Стан традиційності визначає морально-психологічну атмосферу, у якій формується поведінкова модель людини, що безпосередньо відбивається на характері міжособистісних зв'язків та й загалом соціальних комунікацій. Таким чином, традиційність, здійснюючи психічну детермінацію поведінки людини, виявляє актуальність її поглиблення й використання результатів у сучасній державотворчій практиці.

Грунтуючись на викладеному матеріалі, можна сформулювати такі висновки:

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

У процесі філогенези міфологічний потенціал диференціюється, утворюючи складну семантичну матрицю – ядро етнокультурної моделі, на ґрунті якої формується етичний та естетичний ідеали, провідні життєві настановлення й цінності.

Процес часової трансляції забезпечує універсальний закон суспільно-психологічної спадкоємності – традиція, яка у свою

чергу формує традиційність як спосіб і форму буття людини, об'єктивовану реальність міфологічних пластів знань та свідомості.

Традиційність можна розглядати як спосіб буття людини, що визначається дією традиції - певної соціально-психологічної закономірності. Вона забезпечує формування, розвиток й міжпоколінну трансляцію сукупності основних психокультурних ознак людини. Операбельний масив традиції складає основу етносоціальних уявлень та настанов. Людина, носій і виразник традиційності, одночасно є творцем і споживачем її практичного вияву – традиційно-побутової культури як системи стійких, спадково повторюваних артефактів етнічно-ідентифікуючого спрямування. Сповідування і належність людини до традиційного способу буття закладають основи своєрідної життєвої ідеології. Традиційність передбачає не лише збереження й трансляцію, а й постійне оновлення інформаційно-психологічного середовища.

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

Буденні свідомість та знання, основа традиційності, розглядається як життєво-практичне, неформалізоване за канонами наукових визначень і дефініцій, у якому не простежується упорядкована концептуальність, системно-логічне оформлення, що не вимагає для свого засвоєння та поширення спеціального систематизованого навчання та підготовки й репрезентує загальні не фахові досягнення усієї спільноти. Джерелом таких знань є

уявлення про реальність на чуттєвому емпіричному рівні, що формують різновид первинного знання як систему - об'єкт автентичної віри. Такі знання співіснують з науковими і людина опиняється у стані «двоєвір'я», з відповідними детермінантами поведінки. Одним з джерел формування саме такої структури буденних знань є особливість зародження і формування логічного мислення людини як відправного моменту раціоналізації свідомості.

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

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

Міфологічні уявлення про Першопочаток значною мірою корелюються сучасними науковими моделями, і порівняльний аналіз може бути продуктивним для пояснення способу буття людини (традиційності). Космогонічні сенсоформи оформлення ідей знаходять своє втілення у «посередниках» – суб'єктивованих об'єктах, якими виступають сакральні предмети, зоо- та антропоморфні образи. Світотворчі ідеї утворюють міфологічну

та фольклорну концепцію започаткування світу, організовуючи у цільну систему світ людини і природи. Космоцентричні міфологеми трансформуються в теоцентричні уявлення й закладають підвалини релігійно-світоглядної системи, що ґрунтується на засадах природовідповідності.

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

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

Традиція здійснює визначальний вплив на формування річного циклу часового психологічного простору, організовує поведінку відповідно до ціннісно-подієвих регламентацій, виражених, насамперед, у звичаєвості календарних свят. Сформована на засадах геоцентричності система свят акумулює автентичні світоглядні зразки, що виявляють себе у складних

сценарно-композиційних побудовах, драматичних діях, синкретичності мистецьких жанрів. Людина успадковує святочне ставлення до календарних свят, як засобу активного долучення себе до нескінченності життєвотворчого процесу.

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

Розкриті у книзі психологічна природа міфологічних джерел і загалом традиційності, їхня визначальна роль у формуванні поведінки людини з урахуванням принципового положення про належність людини до етнічного кореня, ядра культури, дають підстави до такого теоретичного висновку: оскільки традиційність є органічним виявом будь-якої людини, то необхідно переглянути усталені теорії психічної структури особистості, передбачивши її неодмінним чинником традиційність. Розглядаючи викладений у книзі матеріал як перший етап у вивченні складної проблеми міфологічних джерел формування і змісту традиційності як основи етнокультурної моделі видається доцільним продовжити її дослідження, зосередивши увагу на традиційності як засобі етнопедагогічного впливу, на питанні складної системи психологічних бар'єрів в етнічному й міжетнічному середовищі, джерелами яких виступають структурні елементи традиційності. Загалом, здобуті у нашому дослідженні результати можуть сприяти поглибленню розуміння поведінки людини в сучасних умовах і сприяти гармонізації міжособистісних міжгрупових зв'язків, етнічній ідентифікації та самореалізації людини, утвердженню державотворчого потенціалу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агбунов М.В. Путешествие в загадочную Скифию. - Москва: Наука, 1989. - 189 с.
2. Акишина А.А., Камогава К. Сравнительный анализ русского и японского речевого этикета // Лингвострановедческий аспект преподавания русского языка иностранцам. - Москва, 1974. - С. 9.
3. Алексеева Т.И. Славяне и германцы в свете антропологических данных // Вопросы истории. - 1974. - №3. - С. 17-21.
4. Алексеева Т.И. Этногенез восточных славян по данным антропологии. - Москва: Наука, 1973. - С. 71-98.
5. Алексеева Т.И. Антропологический состав восточно-славянских народов и проблемы их происхождения. - Автореферат дисс. на соискание степени доктора биологич. наук. - Москва, 1969. - 35 с.
6. Ананьев Б.Г. Индивидуальное развитие человека и константность восприятия. - Москва: Просвещение, 1968. - С. 322.
7. Ананьев Б.Г. К психопатологии и психологии внутренней речи. // Труды АН Грузинской ССР. Психология. - Тбилиси, 1946. - Т. 3. - С. 1-20.
8. Ананьев Б.Г. Психология чувственного познания.- Москва: Изд-во АПН РСФСР, 1960. - С. 34-87.
9. Антология мировой философии. - Москва: Наука, 1969. - Т.1. - С. 275-280.
10. Антонов В.И. Символизация как социокультурная и познавательно-практическая проблема.- Москва: Изд-во "Луч", 1992. - С. 192-197.
11. Артановский С.Н. Некоторые проблемы теории культуры. - Ленинград: Наука, 1997. - С. 37-40.
12. Арутюнов С.А. Обычай, ритуал, традиции // Советская этнография. - 1981. - № 2. - С.98-99.
13. Арутюнов С.А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография. - 1982. - № 1. - С. 8-21.
14. Арутюнов С.А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики. // Исследования по общей этнографии. - Москва: Наука, 1996. - С. 25.

15. Багалій Д.І. Український мандрований філософ Григорій Сковорода.— К.: Вид-во Орії при УКСП “Кобза”, 1992. - 472 с.
16. Байбурин А.К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. - Москва: Наука, 1988. - С. 21.
17. Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. - Ленинград: Наука, 1991. - С. 215-226.
18. Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры. - Москва: Книга, 1969. - 216 с.
19. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - 2-е изд. - Москва: Худож. лит., 1990. - 543 с.
20. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - Москва: Искусство, 1979. - С. 411.
21. Бгажноков Б.Х. Комуникативное поведение и культура: к определению предмета этнографии общения // Советская этнография: - 1978. - № 5. - С. 3-17.
22. Бейн Э.С. К вопросу о константности воспринимаемой величины // Исследования по психологии восприятия. - Москва-Ленинград: Изд-во АПН РСФСР, 1948. - С. 17-29.
23. Бенвенист Э. Общая лингвистика. - Москва: Едиториал УРСС, 2002. - 447с.
24. Бернштейн Б.М. Традиции и социокультурные структуры // Советская этнография. - 1981. - № 2. - С. 107-108.
25. Бессознательное. Природа, функции и методы исследования / Под общей ред. А.С.Прангишвили, А.Е.Шерозия, Ф.Б.Басина. - Тбилиси: изд-во Мецниереба, 1978. - Т.1. - С. 509.
26. Бжалава И.Т. Восприятие и установка. - Тбилиси: Меужиероба, 1965. - С. 103 - 144.
27. Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л. Мозг, разум и поведение: Пер. с англ. - Москва: Мир, 1983. - 248с.
28. Бобнева М.И. Социальные нормы и регуляция поведения. - Москва, 1997. - 311 с.
29. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. - Москва: Искусство, 1971 - С. 297 - 306.
30. Бодалев А.А. Восприятие человека человеком. - Ленинград, 1965. - С. 3-15.

31. Божович Л.И. Значение культурно-исторической концепции Л.С.Выготского для современных исследований психологии личности // Научное творчество Л.С.Выготского. - Москва: Эра, 1997. - С. 24-30.
32. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні: Історико-етнографічне дослідження / АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського. – К.: Наукова думка, 1988. – 192 с.: іл.
33. Боришевский М.Й. Теоретические вопросы самосознания / Психологические особенности самосознания подростка / Под ред. М.Й. Боришевского. - К.: Рад. школа, 1980. - С. 5-34.
34. Бочковський О. Вступ до націології. - К.: Генеза, 1998.- 144 с.
35. Браичевський М. Ю. Походження слов'янської писемності. Видання 2-е. – К.: Видавничий дім „КМ Академія”, 2002. - 154 с.
36. Братко О.А. Уявлення про світобудову та їх відображення в українській національній символіці. Нова наукова гіпотеза. – К.: препринт Інституту історії АН УРСР, 1990. – 28 с.
37. Братко-Кутинський О.А. Феномен України. - К., 1996. - 301 с.
38. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. - Москва: Наука, 1983.- 412 с.
39. Брудный А.А. Экспериментальный анализ понимания // Вопросы философии. – 1986. - № 9. - С. 52-59.
40. Брунер Дж. Психология познания.- Москва: Наука. - 1977. - С. 211-212.
41. Брунер Дж. О познавательном развитии. / Исследование развития познавательной деятельности. - Москва: Наука, 1971. - С. 379.
42. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайского государства. - Москва: Наука, 1989. - С. 118-134.
43. Васильев Л.С. Традиция и проблема социального прогресса в истории Китая / Роль традиций в истории и культуре Китая - Москва: Наука, 1972. - С. 47-54.
44. Веккер Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. – Москва: Смысл, 1998. - 685с.
45. Вернадский В.И. О науке. - Дубна, 1977 - 576 с.
46. Весільні пісні: У 2 кн. / АН УРСР, ІМФЕ: (Упоряд. та примітки М.М.Шубравської, підгот. нотного матеріалу А.І.Іваницького). - К.: Наукова думка, 1982. - Кн. 1. - 870 с.

47. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. - Москва: Наука, 1982. - 257 с.
48. Власова В.Б. Традиция как социально-философская категория // Философские науки. – 1980. - № 4. - С. 37-43.
49. Вовк Хведір. Студії з української етнографії та антропології. - Прага, 1928. - 355 с.
50. Вознесенский А.А. Экология культуры // Лит. газ. - 1985. 2 янв. - С. 13.
51. Войтович В.М. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.; іл.
52. Волков Г.Н. Педагогика жизни. - Чебоксары: Чувашское книж. изд-во, 1989. – 336 с.
53. Волков Г.Н. Этнопедагогика. - Чебоксары: Чувашское книж. изд-во, 1974. - 376 с.
54. Воронцов-Вельяминов Б.А. Очерки истории астрономии в России. - Москва: Наука, 1956. - С. 8.
55. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. - К.: МВП “Оберіг”, 1996. - 900 с.
56. Вундт В. Очерк психологии. – С.-Петербург, 1897. - С. 17 - 39.
57. Вундт В. Фантазия как основа искусств. - С.-Петербург-Москва, 1914. - С. 27-98.
58. Выготский Л.С. Собрание сочинений в 6-ти т. Научное наследство. - Москва: Педагогика, 1984. - Т. 6. - С. 37 - 59.
59. Выготский Л.С. Избранные психологические сочинения. - Москва: Наука, 1961. - С. 164.
60. Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. - Москва: Наука, 1960. - С. 39 - 67.
61. Выготский Л.С. Вопросы детской психологии. – С.-Петербург: Союз, 1997. – 224с.
62. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). - К.: Наукова думка, 1981. - 279 с.
63. Гайдай М.М. Народна етика у фольклорі східних і західних слов'ян. - К.: Наукова думка, 1972. - 198 с.
64. Гальковский М.Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. - Харьков, 1916. - Т. 1. - С. 117-139.

65. Гальперин П.Я. К интеллектуальному развитию ребенка // Вопросы психологии. - 1969. - № 1. - С. 47-52.
66. Гальперин П.Я. Метод “срезов” и метод поэтапного формирования в исследовании детского мышления // Вопросы психологии. - 1966. - №4. - С. 9-13.
67. Гамезо М.В., Ломов Б.Ф., Рубахин В.Ф. Психологические аспекты методологии и общей теории знаков и знаковых систем // Психологические проблемы переработки знаковой информации. - Москва, 1977. - С. 83 - 169.
68. Гегель Г. Философия духа // Энциклопедия философских наук. - Москва, 1977. - Т. 3. - С. 117.
69. Генон Р. Символика креста. - Краснодар, 1998. - 211 с.
70. Генон Р. Символы священной науки: Пер. с франц. - Москва, Беловодье, 1997. - 496 с.
71. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. - Новосибирск, 1989. - 320 с.
72. Геродот. Исторії в дев'яти книгах: Пер. з грецької. - К., Наукова думка, 1993. – 571 с. - С. 191-193.
73. Гнатенко П.И. Национальный характер. - Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 1992. - 135 с.
74. Голоскевич К. Астрология в России в XV–XVI в. - Остров, 1897. - С. 22.
75. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. - Москва: Наука, 1987. - 217 с.
76. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. - Москва: Наука, 1979. - 366 с.
77. Гроф С. За пределами мозга. - Москва: Изд-во Московского трансперсонального центра, 1993. - С. 47-56.
78. Гроф С. Путешествие в поисках себя: Пер. с англ. - Москва: Изд-во трансперсонального центра, 1994. - 342 с.
79. Губко О.Т., Кметь М.М. Українська народна магія. - Рівне, 1992. - 172 с.
80. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – Москва, 1984. – 400 с.
81. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человеческого рода // Звегинцев В.А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. – Москва, 1960. – Ч. 1.

82. Гуревич А. Ментальность // Опыт словаря нового мышления. - Москва, 1989. - С. 454-456.
83. Гусева Н.Р. Индуизм. История формирования. Культовая практика. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1977. – 327 с.
84. Данилевська Н., Ткач М. Ішов Миколай. – К., 1996. - С. 57.
85. Дашдамиров А.Ф. К методологии исследования национально-психологических проблем // Советская этнография. - 1983. - № 2. - С. 62-65.
86. Дитячий фольклор. Колискові пісні та забавлянки / АН УРСР, ІМФЕ. Упорядкування Довженок Г.В., нотний матеріал підгот. Луганська К.М. - К.: Наукова думка, 1984. - 470 с.
87. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Прага: Вид-во Юрія Тищенка, 1994. – С. 261-262.
88. Донченко Е.А. Социентальная психика. - К.: Наукова думка, 1994. - 207 с.
89. Драгоманов М.П. Собрание политических сочинений / Под ред. Б.Кистякивского: в 2-х т. - Париж, 1905-1906.
90. Древнеиндийская философия. Начальный период: Пер. с санскрита / Подготовка текстов, вступит. статья и коммент. В.В. Бродова. - Москва: Мысль, 1972. - С. 191.
91. Древнекитайская философия. Сборник текстов. - Москва: АН СССР, ИВ, 1972. - С. 143-147, 263.
92. Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации: Проблемы семиосоциопсихологии/ Ред. И.Т. Левыкин. - Москва: Наука, 1984. - 267 с.
93. Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. - Москва: Наука, 1974. - 387 с.
94. Думка М.С. Про медицину скіфів. - К., 1960. - 112 с.
95. Душков Б.А. Актуальные проблемы этнической психологии // Советская этнография. - 1981. - № 5. - С. 29-33.
96. Евсюков В.В. Мифы о вселенной / Ред. В.Е. Ларичев. – Новосибирск: Наука, 1988. - 176 с.
97. Ересько М.Н. Специфика религиозного символа // Вестник Московского ун-та, философия. - 1983. - № 3. - С. 188.
98. Естественнонаучные представления Древней Руси / Отв. ред. Симонов Р.А. - Москва: Наука, 1988. - 317 с.

99. ЕСУМ – Етимологічний словник української мови: в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О.О.Потебні; Редкол. О.С.Мельничук (головний ред.) та ін. – К.: Наук. думка, 1982-2006.
100. Ефимова Л.Д. Развитие представлений о глубине исторического времени у детей младшего школьного возраста: Автореф. дисс. канд. психол. наук. - Ленинград, 1954. - 21 с.
101. Житецкий П.И. По поводу вопроса о том, как говорили в Киеве в XIV и XV вв. // Избранные труды. Филология. / упор., прим. Л.Т.Масенко. – К.: Наукова думка, 1987. - С. 287 – 300.
102. Звичаї в селі Забрідді (та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях) Житомирського повіту на Волині/ Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком Васильом. – Житомир: Друкарня “Робітник”, 1920. - 160 с.
103. Зернов В.А. Цветоведение. - Москва: Книга, 1972. - 238 с.
104. Зинченко В.П. Системный анализ в психологии // Психол. журн. - 1991. - Т. 12. - № 4. - с. 120-138
105. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. / Упор. М.Москаленко. - К.: Дніпро, 1988. - 296 с.
106. Иванов В.В. Значение идей М.М.Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам. - Тарту, 1973. - Вып. 6. - С. 113-119.
107. Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР.- Москва: Наука, 1976. - С. 55.
108. Иванов В.В. Роль семиотики в кибернетическом исследовании человека и коллектива // Логическая структура научного знания. - Москва: Наука, 1965. - С. 75-90.
109. Ильенков Э. Философия и культура. – Москва: Политиздат, 1991. – 464 с. – (Мыслители XX века).
110. Итс Р.Ф. Введение в этнографию. - Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. - С.62-63.
111. Ілля В. Сварга: Поезії. – Харків: Фірма „Майдан”, 1996. – 208 с.
112. Каддафі М. Зелена книга. - К., 2002. - 141 с.
113. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. - Москва: Наука, 1989. - 359 с.

114. Каліна Н.Ф. Особистість у суспільстві та індивідуальність у культурі // Тези доповідей та матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. - Луцьк, 1994. - С. 76 - 78.
115. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: в 6-ти т. - Москва, 1964. - Т.3. - С. 595.
116. Каньгин Ю.М., Яковенко Ю.И. Введение в социальную когнитологию. - К.: Наукова думка, 1992. - 106 с.
117. Касавин И.Т. Многообразие разума. - Минск, 1998. - 271 с.
118. Келембетова В.Ю., Куєвда В.Т. Проблеми радянської обрядовості у виданнях останніх років // Нар. творчість та етнографія. - 1978. - № 5. - С. 95-97.
119. Кертман Л.Е. К методологии изучения культуры и критика ее идеалистических концепций // Новая и новейшая история. - 1973. - № 3. - С. 36.
120. Киричук О.В. Ментальність: сутність, функції, генеза // Тези доповідей та матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. - Київ - Луцьк, 1994. - С. 7-20.
121. Кистяковский А. О цензуре нравов у народа // Киевская старина. - 1886. - Т. 3. - С. 439.
122. Климець Ю.Д. Купальська обрядовість на Україні. - К.: Наукова думка, 1990. - 142 с.
123. Климишин И.А. Календарь и хронология. – 2-е изд., перераб. и доп. – Москва: Наука, 1985. – 320 с.
124. Климишин И.А. Календарь и хронология. - Москва: Наука, 1990. - 477 с.
125. Кльонович С.Ф. Роксоланія: Пер. з латинської. - К.: Дніпро, 1987. - 94 с.
126. Кобзев А.И. Методология традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. - Москва, 1984. - № 4. - С. 32-38.
127. Ковальчук Віктор. Обряд “водіння куста” // Родовід. - 1995. - № 2. - С. 72-73.
128. Козак Д.Н., Боровский Я.Е. Святилища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины: сборник научных трудов. – К.: Наук. думка, 1990. - С. 84-101.
129. Козлов В.И. О некоторых методологических проблемах изучения этнической психологии // Советская этнография. – 1983. - № 2. - С. 45-50.

130. Колеватов В.А. Социальная память и подсознание. - Москва: Мысль, 1984. - С. 27-30.
131. Коломієць В. Ми українці, або святосвіт пізнання // Різдво – Коляда: Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь. - К.: Укр. письменник, 1994. – С. 3-8.
132. Колчин Б.А. Новгородские древности. Резное дерево // САИ Е1-55. - Москва: Наука, 1971. - С.120 - 127.
133. Кондратьев И.Т. Традиционность культуры. - Казань: Восход, 1996. - 216 с.
134. Конотопська битва 1659 року. Зб.наукових праць. – Вид-во Центру східноєвропейських досліджень. – К., 1996. – 178 с.
135. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. - Москва: Наука, 1973. - С. 58 - 64.
136. Коул М., Скибнер С. Культура и мышление. - Москва: Прогресс, 1977.- С. 178.
137. Коул М. Культурно-историческая психология: Наука будущего. - Москва, 1997. - 431 с.
138. Кочерган М.П. Загальне мовознавство: Підручник для студентів філологічних спеціальностей вищих закладів освіти. - К.: Видавничий центр «Академія», 1999. - 288 с.
139. Крисаченко В.С., Степико М.Т., Власюк О.С. та ін. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи / За ред. В.С. Крисаченка. – К.: НІСД, 2004. – 648 с.
140. Круть Ю.З. Хліборобська поезія слов'ян. - К.: Наукова думка, 1973. – 210 с.
141. Крушинский Л.В. Биологические основы рассудочной деятельности. - Москва, 1977. – 312 с.
142. Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистомология культуры. - К.,1993. - С. 42 -50.
143. Куєвда В. ”Позанаукові” знання у системі етносоціальних уявлень // Проблеми загальної та педагогічної психології: Зб. наук. праць Інституту психології ім. Г.С.Костюка АПН України. – К., 2000. – Т. 11, ч.5. – 309 с.
144. Куєвда В. До питання системно-структурного аналізу звичаєвості як механізму традиції. Етнопсихологічний аспект // Відродження і розвиток культури України: проблеми історії, теорії і практики: Тези Всеукраїнської наукової конференції. - К., 1993. - С. 12-13.

145. Куєвда В. Етнопсихологічні джерела історичної пам'яті у контексті формування національної свідомості / Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави: Зб. наук. праць / За заг. ред. В.М.Литвина та М.М.Слюсаревського. – К.: Інф.-вид. Центр Тов-ва „Знання” України, 2001. – Вип. 3. – 344 с.
146. Куєвда В.Т. Архаїчні світобудовні моделі: спроба тлумачення // Етнонаціональний розвиток в Україні та стан української етнічності в діаспорі: сутність, реалії конфліктності, проблеми та прогнози на порозі ХХІ століття: Матеріали п'ятої Міжнародної науково-практичної конференції, ч. II. - Київ, 1997. - С. 476-481.
147. Куєвда В.Т. Гостина у весільному обряді // Свято в нашому домі. - К., 1981. - С. 69-81.
148. Куєвда В.Т. Естетичні цінності обряду // Свято в нашому домі. - К., 1981. - С. 96-101.
149. Куєвда В.Т. Новосілля // Свято в нашому домі. - К., 1981. - С. 56-68.
150. Куєвда В.Т. Обряди // Українська радянська енциклопедія. - К., 1982. - Т. 7. - С. 468.
151. Куєвда В.Т. Психологія української символіки: міф, життєвий ідеал, національна ідея. Образотворче мистецтво. – 2004. - № 4. - С. 68-70.
152. Куєвда В.Т. Роль звичаїв у формуванні особистості // Тези міжнар. наукових Костюківських читань. - К., 1992. - С. 66.
153. Куєвда В.Т. Світотворчий міф українського етносу. У надрах генетичної пам'яті / Артанія. - 1999. - №5. - С. 6-11.
154. Куєвда В.Т. Сучасна весільна гостина // Народна творчість та етнографія. - 1980. - № 1. - С. 31-37.
155. Куєвда В.Т. Теоретичні засади соціалізації особистості // Соціалізація особистості: міжкафедральний збірник наукових статей за загальною ред. А.Й.Капської. - К.: НПУ, 1998. - С. 21-36.
156. Куєвда В.Т. Традиція // Українська радянська енциклопедія. -К., 1984. - Т. 11. - С. 318.
157. Куєвда В.Т., Говорун Т.В., Мацейків М.А. Програма курсу “Етнопсихологія” (для спеціальності “Народознавство”). - К., 1994. - 27 с.

158. Куєвда В.Т., Мацейків М.А. Концептуальні та методологічні проблеми історичної психології українського народу // Психологічні проблеми навчання, виховання, активності та розвитку особистості: Матеріали звітної наукової сесії Інституту психології АПН України (10-11 лютого 1994 р). - К., 1994. - С. 16-23.
159. Кузаков В.К. Астрология сквозь призму историографии истории астрономии // Естественно-научные представления Древней Руси. - Москва: Наука, 1988. - С. 285.
160. Кузь В.Г., Руденко Ю.Д., Губко О.Т. Українська козацька педагогіка і духовність. - Умань, 1995. - 115 с.
161. Кукаркин Б.В. Некоторые методологические вопросы истории астрономии // ИАИ. - М., 1961. - Т. VII. - С. 133.
162. Кукаркин Б.В. Первые шаги в развитии астрономии // ИАИ. - Москва, 1966. - Вып. IX. - С. 142.
163. Куликов В.Н. Проблемы внушения и общественной жизни // Проблемы общественной психологии. – Москва: Мысль, 1965. - С. 13 - 43.
164. Кульчицький О. Введення в філософічну антропологію. - Мюнхен, 1973. - 198 с.
165. Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. - К.: Наукова думка, 1978. – 190 с.
166. Кучера М.П. Змиевы валы Среднего Поднепровья. – К.: Наук. думка, 1987. – 205 с.
167. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. - Москва: Наука, 1930. - С. 27 - 30.
168. Левинтон Г.А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. - Ленинград: Наука, 1974. - С. 162-170.
169. Леви-Стросс К. Структурная антропология. - Москва: Наука, 1985. - 536 с.
170. Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. - 1970. - № 7. - С. 17-23.
171. Левицкий О. Обычай помилования преступника, избранного девушкой в мужья. Страничка из истории обычного права в Малороссии // Киевская старина. - 1965. - Т. 1 - С. 89-97.

172. Левкович В.П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. - Москва: Наука, 1976. - С. 212.
173. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. - Москва: Смысл. Изд. центр «Академия», 2004. - С. 98-99, 119.
174. Леонтьев А.Н. О системном анализе в психологии // Психол. журн. – 1991. – Т. 12. - № 4. - С.117-120.
175. Леонтьев А.Н. Об историческом подходе в изучении психики человека // Психологическая наука в СССР. - Москва, 1959. - Т.1. - С. 9 - 69.
176. Леонтьев А.Н. Проблема деятельности в психологии // Вопросы философии. - 1972. - № 2. - С. 98.
177. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. - Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1981. - 584 с.
178. Лицзи. Издание “шисань цзин”: В 40 т. – Пекин, 1957. - Тт. 19 - 26.
179. Ллойд де Моз. Психоистория. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. – 512 с.
180. Лобок А. Антропология мифа. - Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. - 688 с.
181. Лозко Г. Сварог. - К., Наука, 1997. - С. 11.
182. Лосев А.Ф. Бытие - Имя - Космос. - Москва: Мысль, 1993. - 958 с.
183. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. - Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1982. - 480 с.
184. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. - Москва: ООО "Издательство АСТ", 2000. - 830с.
185. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - Москва: Мысль, 1993. - 959 с.
186. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. - Москва, 1976. - С. 137-164.
187. Лосев К.С. Вода. - Ленинград: Гидрометеиздат, 1989. – 122 с.
188. Лотман Ю.М. Декабрист в повседневной жизни (историко-психологический аспект) // Литературное наследие декабристов. - Ленинград, 1975. - С. 56.

189. Лотман Ю.М. К проблеме типологии культуры // Тр. по знаковым системам. - Тарту, 1967. - С. 30-39.
190. Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1973. - Вып. 6. - С. 227 - 244.
191. Лохвицька ратушна книга другої половини XVII ст. (збірник актових документів) / Підготовка до видання Маштабей О.М., Самійленко В.Г., Шарпило Б.А., відп. ред. Чепіга І.П. – К.: Наукова думка, 1986. – 219 с.
192. Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. та ін. Світоглядні імплікації науки. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 408 с.
193. Луканюк Б. Інструментальна музика єврейського весілля на Гуцульщині // Родовід. Наукові записки до історії культури. - 1995. - № 2. - С.27-29.
194. Лурия А. Р. Основы нейропсихологии: Учеб. пособие для студ. вузов, обуч. по направлению и спец. психологии. - Москва: Академия, 2003. - 381с.
195. Лурия А.Р. Об историческом изучении познавательных процессов. – Москва: Наука, 1974. - 170 с.
196. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орогонов (конец XIX - начало XX в.). - Новосибирск: Наука, 1984. - 201 с.
197. Максименко С.Д. Основи генетичної психології. - К.: НПЦ Перспектива, 1998. - 217 с.
198. Маланюк Євген. Нариси з історії нашої культури. - К.: Обереги, 1992. - С. 7.
199. Маноха И.П. Человек и потенциал его бытия - К.: Стимул, 1995. – 256 с.
200. Мантов В.В. Образ, знак, условность. - Москва, 1984. - С. 39-47.
201. Маркарьян С.Б., Молодчков Э.В. Праздники в Японии: Обычаи, обряды, социальные функции. - Москва: Наука, 1990. - 247 с.
202. Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории традиции // Советская этнография. - 1981. - № 2. - С. 81.
203. Маркевич В.И. Позднетрипольские племена Северной Молдавии // Отв. ред. чл.-кор. АН Туркменской ССР, доктор истор. наук В.М.Массон. – Кишинев: Изд. “Штиинца”, 1981. – 192 с.

204. Массон В.М. Культура в понятийном аппарате археологии // Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху. - Кемерово: Заря, 1976. - С. 6-7.
205. Матеріали обговорень методичних рекомендацій до обрядів "Одруження" та "Народини" у 1972 р. // Архів Республіканської Комісії з питань вивчення, узагальнення та впровадження громадських свят і обрядів при Президії Верховної Ради УРСР. - ч. VII. - П. 12.
206. Махновець Л. Про автора "Слова о полку Ігоревім" - К.: Вид-во КДУ, 1989. - 259 с.
207. Мегреладзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления - Тбилиси, 1973. - С. 49-51, 115.
208. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / РАН; Институт мировой литературы им. А.М.Горького. - Москва: Вост. лит. РАН, 1995. - 407 с.
209. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія // Вінніпег, 1981. - 421 с.
210. Мифология. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М.Мелетинский. - 4-е изд. - Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. - 736 с.
211. Монтень М. Э. Опыты: В 3 кн. / Т.Г. Тетенькина (сост., предисл.), А.С. Бобович (пер.с фр.). - Калининград: Янтарный сказ, 1997. - Кн. 1. - 304 с.
212. Мосенкіс Л.Ю. Матеріали мовної дискусії на сайті «Оглядач» за адресою: <http://oglyadach.com.ua/>
213. Мосенкіс Ю.Л. Словник трипільської спадщини в українській мові. Трипільська державність в Україні за мовними свідченнями. Мова та історія: Періодичний збірник наукових праць. - К., 2006. - Вип. 87. - 116 с.
214. Мосенкіс Ю.Л. Українська мова у євразійському просторі: трипільська генеза милозвучності та віддалені родинні зв'язки. - К.: ТОВ «Видавничий дім А+С». - 223 с.
215. Москаленко М.Н. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу. // Золотослов: Поетичний космос Древньої Русі. - К.: Дніпро, 1988. - С. 45.
216. Московичи С. Социальное представление: исторический взгляд // Психологический журнал. - 1995. - № 1, 2. - С. 26-32.

217. Муқанов М.М. К вопросу о роли объективизации в развитии мысли (к постановке проблемы). Исследование рече-мыслительной деятельности. - Алма-Ата, 1974. - С. 29-41.
218. Муқанов М.М. Этнопсихологическая специфика невербальных коммуникативных знаков. // Сб. "Интеллект и речь", серия: "Психология", Алма-Ата. - 1972. - вып. 2. - С. 43- 61.
219. Мчедлишвили Г.Н. К вопросу о связи внутренней речи и объективизации. // Ученые записки Юго-осетинского пединститута. Серия гуманитарных наук, ИХИНвали. Орджоникидзе, 1969. - С. 14-24.
220. Надирашвили Ш.А. Психология пропаганды. - Тбилиси, 1978. - 217 с.
221. Натадзе Р.Г. Воображение как фактор поведения. - Тбилиси, 1972. - С. 5 - 14.
222. Нельга О.М. Теорія етносу. - К.: Наукова думка, 1998. - 267 с.
223. Нестеркин С.П. Психологические основы средневекового чань-буддизма //Збірник "Психологические аспекты буддизма". – Новосибирск: Наука, 1986. - С. 144-145, 193.
224. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). - Москва: Наука, 1984. - 303 с.
225. Новикова М.О. Просвіт українських замовлянь // Українські замовляння /Упор. М.Н.Москаленко; авт.передм. М.О.Новикова. - К.: Дніпро, 1993. - С. 281.
226. Новікова М. Фольклорна символіка: священний центр // Ойкумена. - 1993. - № 1. - С. 108 - 109.
227. Обухова Л.Ф. Экспериментальный анализ некоторых "феноменов Пиаже" // Вопросы психологии. - 1966. - № 4. - С. 22-28.
228. Онищенко І.Г. Етно- та націогенез в Україні (етнополітичний аналіз). - К.: Четверта хвиля, 1997. - 240 с.
229. Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори: Перекл. з іспанської. - Москва: Весь Мир, 1997. — 704с.
230. Основи психології: Навчальний посібник / За ред. акад. О.Киричука, акад. В.Романця. - К.: Либідь, 1995. - 631 с.
231. Охримович В. Знаходи для пізнання народних звичаїв та поглядів правних // Життя і слово. - 1895. - Т. 3. - С. 296-307.

232. Павленко В.М. Етногенез: феноменологія, фактори, механізми: Автореф. дис... д-ра психол. наук. - Дніпропетровськ, 1996.- 31с.
233. Павленко В.М., Таглін С.О. Фактори етнопсихогенези: навч. посібник - Харків: ХДУ, 1993. – 160 с.
234. Панов В.Г. Эмоции. Мифы. Разум. - Москва: Высш.шк., 1992. - 252с.
235. Пастернак Я. Археологія України (первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами). – Торонто: Вид-во Наукового товариства ім. Шевченка, 1961. – 790 с.
236. Пеньков Е.М. Социальные нормы - регуляторы поведения. - Москва: Наука, 1994. - 198 с.
237. Першиц А.И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. - Москва: Наука, 1979. - С. 210 - 240.
238. Петрук В.І. Велика Скіфія - Оукраїна. – К.: Спалах, 2001. – 432 с.: іл.
239. Петрук В.І. Екзампай. Сакральний центр Великої Скіфії. Історико-географічний аналіз в контексті культурної спадщини України. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2006. – 240 с.
240. Пилат В. Бойовий гопак. - Львів: Вид-во „Галицька Січ”, 1994. - 281 с.
241. Пірен М.І. Основи етнопсихології. - К.: Наука, 1996. - 360 с.
242. Плутарх. Древние обычаи спартанцев // Застольные беседы. – Ленинград: Наука, 1990. - С. 57 - 62.
243. Плутарх. Избранные биографии: Пер. с греч./ Под ред. и с пред. проф. С.Я.Лурье. – Москва - Ленинград: 1941. - С. 101-103.
244. Подгорецкая Н.А. Изучение приемов логического мышления у взрослых. - Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 150 с.
245. Пойя Д. Математика и правдоподобные рассуждения. Москва: Наука, 1957. - С. 10-11.
246. Полонская К.П. Античная комедия. - Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1961. - С. 4 – 6.
247. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги: В 2 т. - К.: Основи, 1994. - Т. 1. - С. 232.
248. Пономарев А.Я. Знания, мышление и умственное развитие. - Москва: Наука, 1967. - С. 89.

249. Портнов А.Н. Сигнал и знак как средства психологического воздействия на личность и группу: Межвузовский сборник научных трудов. - Иваново, 1989. - С. 44-50.
250. Портнов А.Н. Эволюционно-генетические аспекты психосемиотики // Психосемиотика познания и общения. – Москва, 1999. - С. 37-69.
251. Поршнев Б.Ф. Принципы социально-этнической психологии. - Москва: Наука, 1964. - С. 2-3.
252. Поршнев Б.Ф. Элементы социальной психологии // Проблемы общественной психологии. - Москва, 1965. - С. 182-183.
253. Потебня А.А. Мысль и язык // Синто. - 1993. - № 1. - С. 86 - 87.
254. Психологический словарь / Сост. Богорозов Н.З., Гозман И.Г., Сахаров Г.В. - Магадан, 1965. - С. 182.
255. ПС - Психологічний словник / За ред. члена-корр. АПН СРСР В.І.Войтка. - К.: Вища школа, 1982.
256. Психосемиотика познавательной деятельности и общения / Под ред. М.В.Гамезо. - Москва: Наука, 1983. - 248 с.
257. Проблеми та перспективи української реформації / Щокін Г.В., Кущенко В.І., Головатий М.Ф. – К.: МАУП, 2001.
258. Пукшанский Б.Я. Обыденное знание. – Ленинград: Наука, 1987. - С. 24.
259. Р.Дж.Джонстон. География и географы. Очерк развития англо-американской социальной географии после 1945г. - Москва: Прогресс, 1987. - 368 с.
260. Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. - Москва: Наука, 1988. - С. 67-72.
261. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - Москва: Наука, 1977. - С. 42-46.
262. Райков Б.Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. – Москва - Ленинград: Наука, 1947. - 94 с.
263. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. – К.: Ника-Центр, М.: Институт общественных исследований, 2001. - 560с.
264. Реймонд А.Моуді. Життя після життя. - К.: Український письменник, 1993. - 83 с.
265. Решетов А.М. Народы Передней Азии и их этикет // Этикет у народов Передней Азии. - Москва: Наука, 1988. - С. 3 - 37.

266. Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. - Москва-Ленинград: Наука, 1966. - 213 с.
267. Роменец В.А. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании. - 2-е изд. - К.: Либідь, 2003. - 43с.
268. Роменец В.А. Історія психології епохи просвітництва. - К.: Либідь, 2006. – 40 с.
269. Роменец В.А. Предмет і принципи історико-психологічного дослідження (принципи тлумачення текстів першоджерел) // Психологічні проблеми навчання, виховання, активності та розвитку особистості: Матеріали звітної наукової сесії Інституту психології АПН України (10-11 лютого 1994 р.). - К., 1994. - С. 4-15.
270. Роси (Лао-цзы). Дао де дзин (Книга о дао и дэ) // Тюококу котенсэн (Сочинения китайской классики). - Улан-Уде, 1968. - С. 316-318.
271. Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К.Г.Юнга // К.Г. Юнг. Архетип и символ. - Москва: Наука, 1991. - С. 18.
272. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - Москва: Наука, 1988. - 783 с.
273. Савур-могила // Легенди: перекази нижнього Подніпров'я. - К.: Дніпро, 1990. - С. 261.
274. Савчин М.В. Духовний потенціал людини. Монографія. – Ів.-Франківськ: Плай, 2001. – 203 с.
275. Саллина Н.Г. Знак и символ в обучении. - Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1988. - 288 с.
276. Сарингулян К.С. О регулятивных аспектах культурной традиции // Советская этнография. - 1981. - № 2. - С. 100 - 101.
277. Середа С.П. Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2001. – 256 с.
278. Селівачов М.Р. До специфіки українського народного мистецтва. // Народне мистецтво. – 1997. - № 2. - С. 47.
279. Селівачов М.Р. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). – К.: Редакція вісника «Ант», 2005. – XVI, 400 с.
280. Селівестрова Н.І. Педагогіка виховання і державотворення / Соціалізація особистості: збірник наукових праць. – К.: МПУ, 1999. – С.13-23.

281. Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. - Москва: Мысль, 1989. - 319 с.
282. Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. – Москва: Наука, 1989. - 352 с.
283. Сковорода Григорій. Твори в двох томах. – 2-е вид., випр. – К.: Обереги, 2005. – Т. 1. – С. 327.
284. Словник української мови: В 4 т. / Упор. Б.Грінченко. – К.: Наук. думка., 1996. – С. 130.
285. Словник античної міфології / Уклад. Козовик І.Я., Пономарів О.Д. – 2-е вид. - К.: Наукова думка, 1989. - 238 с.
286. СІС - Словник іншомовних слів / За ред. чл. кор-та АН УРСР О.С.Мельничука. – К., 1985. – 966 с.
287. СУМ - Словник української мови: В 11 т. - К.: Наукова думка, 1973.
288. Соломоник Э.И. Сарматские знаки Северного Причерномор'я. - К., 1959.
289. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь. – К.: Укр. письменник, 1994. – 286 с.
290. Спиркин А.Г. Человек, культура, традиция // Традиция в истории культуры. - Москва, 1978. - С. 10.
291. Степанов Ю.С. Семиотика. – 2-е изд., испр. и доп. - Москва: Академический Проект, 2001. – 78 с.
292. Столяр А.А. Логические проблемы преподавания математики // Новые исследования в педагогических науках. - Москва, 1965. - С. 28.
293. Суханов И.В. Обычай, традиции и преемственность поколений. - Москва: Наука, 1976. - С. 10-11.
294. Таланчук О., Шлапак О. Міфопоетичний комплекс людини (українознавчі студії) // Газ. «Українська мова та література». - 1997. - Грудень. - С. 6-7.
295. Титаренко Т.М. Ставлення до смерті як механізм світобудови // Філософська і соціологічна думка. - 1992. - №5. - С. 21-45.
296. Тищенко К. Мовні контакти: свідки формування українців. – К.: Аквілон-Плюс, 2006. – 416 с. (64 карти, 77 іл.).
297. Тищенко К.М. Поки живі діалекти – живе Україна. // Мовні конфлікти і гармонізація суспільства: Матеріали наукової

- конференції: 28-29 травня 2001 року. - К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2002. - 222 с.
298. Ткач М., Данилевська Н. Ключальний міст / Джерела української міфології. - К.: Сніва, 1995. - 197 с.
299. Тойнби А.Дж. Постижение истории: Избранное / Е.Д. Жарков (пер. с англ.) - Москва: Айрис Пресс, 2003. - 638 с.
300. Толстой Н. Роль язычества в славянской культурной традиции // Изучение культур славянских народов. - Москва, 1987. - С. 21-25.
301. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. - Москва: Наука, 1982. - С. 17.
302. Традиція / Українська радянська енциклопедія. - К.: Наука, 1963. - Т. 14. - С. 500.
303. Тулмин С.А. Человеческое понимание. - Москва: Наука, 1984. - С. 298.
304. Тульвисте П.О. О социально-историческом развитии познавательных процессов (на материале зарубежных экспериментально-психологических исследований). - Дисс... канд. психол. наук. - Москва, 1975. - С. 102-104.
305. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. - Москва: Наука, 1990. - С. 254.
306. Уваров А.С. Сборник мелких трудов. - Москва: Наука, 1936. - 270 с.
307. Уваров Л.В. Символизация как гносеологическая проблема // Автореф. дисс... д-ра филос. наук. - Минск, 1978. - 31 с.
308. Угринович Д.М. Обряды: за и против. - Москва: Политиздат, 1975. - С. 175.
309. Україна: інтелект нації на межі століть: кол.моног. / Кер. авт. колект. В.К.Врублевський. - К., 2000. - С. 74.
310. Українські замовляння / Упоряд. М.Н. Москаленко; передм. М.О. Новикової. - К.: Дніпро, 1993. - 309 с.
311. УНД - Українські народні думи та історичні пісні. - К.: Вид-во АН УРСР, 1955. - 660с.
312. Уледов А.К. Структура общественного сознания. - Москва: Наука, 1981. - С. 70-148.
313. Успенский П.Д. Психология возможной эволюции человека. - С.-Петербург: ИД "ВЕСЬ", 2002. - 184с.

314. УРЕ - Українська радянська енциклопедія. У 17 т. - К.: Головна редакція Української радянської енциклопедії, 1960-1964.
315. УРЕ 2 - Українська радянська енциклопедія. В 12 т. - К.: 1984. - Т. 11. - С. 318.
316. Федас Й.Ю. Український народний вертеп (у дослідженнях ХІХ – ХХ ст.). - К.: Наукова думка, 1987. - 183 с.
317. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. Навчальний посібник. – К.: Україна, 2001. - 510 с.
318. Фердінан де Сосюр. Курс загальної лінгвістики: Пер. з франц. - К.: Основи, 1998. - 324 с.
319. ФЭС - Философский энциклопедический словарь / Ред. коллегия: Аверинцев С.С., Араб-Огли Э.А. и др. - Москва: Советская энциклопедия, 1989. - С. 97, 757.
320. Фік Б.Н. Трагедія праукраїнського Рода-Світовида // Джерельце. - 1998. - № 2.
321. Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств // Советская культура. - 1989. - 18.05. - С. 6.
322. Фолл Бабакар. Гостинність - традиція, що зникає? // Кур'єр Юнеско. - 1990. - № 4. - С. 23-30.
323. Франкл В. Человек в поисках смысла. Сборник: Пер. с англ. и нем. - Москва: Прогресс, 1990. - 368 с.
324. Франко З.Т. З приводу добору текстів до 50-томного зібрання творів І.Франка / Зб. Питання текстології: Дожовтнева та радянська література. - К.: Наукова думка, 1989. - С. 50-62.
325. Франко І. Як виникають народні пісні // Зібрання творів І.Франка у 50-ти томах. - К.: Наукова думка, 1980. - Т. 27. - С. 57-66.
326. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. - Москва: Рефл-бук, 1998. - 458 с.
327. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете: Пер. с англ. – 2-е изд., испр. - Москва: Политиздат, 1983. - 542 с.
328. Хиллиман Джеймс. Архетипическая психология: Пер. с англ. – С.-Петербург: Наука, 1998. - 155 с.
329. Чамата П.Р. Вопросы самосознания личности в современной психологии // Психологическая наука в СССР. - Москва: Наука, 1960. - Т. 2. - С. 33.

330. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения / Сост. Гуревич П.С. - Москва: Политиздат, 1991. - 463 с.
331. Чепань А.И. Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные в 1776 г. // Киевская старина. - 1872. - Т. 36. - С. 119-130.
332. Чернов И.А. О семиотике запретов. Труды по знаковым системам. - Тарту, 1967. - С. 51.
333. Черных Е.Н. Проявления рационального и иррационального в археологической культуре (к постановке проблемы) // Советская археология. - 1982. - № 4. - С. 8 - 20.
334. Чмыхов М. Становление развитой системы мировоззрения у индоевропейцев и семитов / Космос древньої України. - К., 1992. - С. 84-90.
335. Чмыхов М. Від Яйця-райця до ідеї Спасителя: Монографія. – К.: Либідь, 2001. – 432 с.
336. Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии // Записки географического общества по отделению этнографии. – С.-Петербург: Мысль, 1869. - Т. 2. - 677-715.
337. Чубинський П. Ангели на сходах неба. Народні повір'я та забобони. - К.: Глобус, 1992. - 16 с.
338. Шангин М.А. О роли греческих астрологических рукописей в истории знания // Изв. АН СССР, Отд-ние гуманитарных наук. - 1930. - С. 309 - 312.
339. Шаян В. Віра предків наших. - Гамільтон – Канада, 1987. – 320 с.
340. Шевченко Т.Г. Твори у 10-и т. - К.: Дніпро, 1983. - Т. 1. - С. 78.
341. Шейко В. Глобальні проблеми земної цивілізації: минуле та сьогодення. // Бюлетень книжкової палати. - 2000. - № 10. – С. 26-32.
342. Шилов Ю. Доскітські цивілізації Подніпров'я // Космос древньої України. - К., 1992. - С. 109-124.
343. Шилов Ю. Брама безсмертя. - К.: Наука, 1994. – 381 с.
344. Шорохова Е.В. Принципы детерминизма в психологии // Методологические и теоретические проблемы психологии. - Москва: Наука, 1969. - С. 9 - 50.

345. Шпет Г.Г. Сочинения. - Москва: Правда, 1989. - С. 514.
346. Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности. - К.: Ин-т социологии НАН Украины, 1996. - 200 с.
347. Щербаківський В. Українське мистецтво: Вибрані неопубліковані праці / Упоряд., вст. ст. В.Ульяновського; додатки П.Герчанівської, В.Ульяновського. - К.: Либідь, 1995. - 228с.
348. Щербаківський Вадим. Формация української нації. – Нью-Йорк, 1958. - С. 42-48.
349. Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4 т. – Москва, 1967. – Т 4. - С. 78.
350. Эльконин Б.Д. Роль знакового опосредования в процессе решения задач “на соображение”: дисс... канд. психол. наук. - Москва, 1982. - 150 с.
351. Юнг К.Г. Архетип и символ. - Москва: Ренессанс, 1991. - 298 с.
352. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов: Пер. с англ. - К.: Порт-Рояль, 1997. - 384с.
353. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопр. философии. - 1988. - № 1. - С. 134.
354. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – С.-Петербург, 2002. – С. 24-30.
355. Якушин С. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Этнографическое обозрение. - 1891. - т. IX. - кн. 2. - С. 1 - 19.
356. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – 2-е вид., перероб. і доп. – К.: Знання, 2006. - 342с.
357. Янів В. Соціальні інстинкти українців // Визвольний шлях: Мюнхен, 1954. - випуск за травень. - С. 35 – 42; випуск за червень. - С. 36 –42.
358. Янів В. Українська вдача і наш виховний ідеал / Педагогічні проблеми і дидактичні поради. - Мюнхен, 1969. - С. 1 – 17.
359. Argyle M. The Psychology of interpersonal behavior. - London, 1971. - P. 28 - 32.
360. Dewey D. Logic: The theory of inquiry. - N.-Y., 1938. - P. 119, 520.
361. Carnap R. Der Logische Aufbau der Welt. - Berlin, 1928. - P. 72.
362. Rogoff B. Schooling and the development of cognitive skills // Handbook of crosskultural Psycyology. - Boston: Allyn and Bacon. - 1981. - № 4. - P. 28.

ДОДАТКИ

ПЕРЕЛІК ДОДАТКІВ

Додаток I. Фотоілюстрації до тексту

Додаток II. Символи Першопочатку

Додаток III. Міфологічні обереги довкілля

Додаток IV. Світотворча символіка писанки

Додаток V. Символ, втілений в кольорі та орнаменті

Додаток VI. Дохристиянські символи

в християнських образах

Додаток VII. Символи в елементах архітектури

Додаток VIII. Символи-обереги в різблених віконницях

Додаток IX. Брами, паркани - охоронці обійстя, господи

Додаток X. Образи традиційної архітектури

Додаток XI. Змійові вали і святилища

Додаток XII. Міфотворче - в обрядотворчому

ББК 63.521 (=411.4)

К - 88

Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Монографія. – Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. - 264 с., 3 табл., 129 іл.

ISBN 978-966-2018-01-1

У книзі на широкому фактичному матеріалі розглядається психологічна природа міфологічних джерел становлення української етнокультурної моделі. Методами історико-психологічного, порівняльного аналізу розкриваються важливі аспекти міфологічних образів та особливості їхнього опредмечення як основи традиційної символіки. З'ясовано несподівані кореляції між міфологічними відомостями та сучасними науковими уявленнями про світо творчі процеси. Викладаються провідні тенденції формування моделей поведінки, життєвих настановлень, ціннісних орієнтацій міфологічного походження. Розрахована на фахівців у галузі історичної та етнічної психології, педагогів, студентів, усіх, хто цікавиться таємницями походження та психологічною сутністю української культури.

ББК 63.521 (=411.4)

К - 88

Наукове видання

Володимир Терентійович Куєвда

**Міфологічні джерела української
етнокультурної моделі:
психологічний аспект**

Редактор
Відповідальний за випуск
Комп'ютерна верстка:
Коректор
Обкладинка

Г. Сімченко
В. Білецький
А. Лисенко
Л. Лазаренко
В. Білецький, А. Лисенко

На обкладинці – колаж „Всесвіт” з фото галактики
„Чумацький шлях” і писанки.

**Підписано до друку 18.06.2007. Формат 60x84¹/₁₆. Папір офісний.
Друк різнографний. Ум.-друк. арк.. 14,5. Обл.-вид. арк. 9,1.
Тираж 500 прим. Замовлення № 17**

**Видавниче підприємство „Східний видавничий дім”
(Державне свідоцтво № ДК 697 від 30.11.2001)
83086, м. Донецьк, вул. Артема, 45
тел/факс (062) 338-06-97, 337-04-80
e-mail: svd@stels.net**