Міністерство освіти України
Запорізький державний університет

На правах рукопису

УДК140,8

Додонов

Роман Олександрович

Соціально-філософський аналіз процесу формування і функціонування етноментальності

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант – доктор філософських наук,
професор **ВОЛОВИК В.І.**

Запоріжжя
1999

ЗМІСТ

ВСТУП 3

Розділ 1. МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ МЕНТАЛЬНОГО ФЕНОМЕНУ 16

1.1. Історичні етапи становлення категорії ментальність 19

1.2. Класифікація дефініцій менталітету 39

1.3. Методологічні підходи до дослідження ментальності 53

Розділ 2. МЕНТАЛЬНІСТЬ ЯК АТРИБУТ ЕТНІЧНОГО ФЕНОМЕНУ 82

2.1. Родо-видові відмінності ментальності 82

2.2. Сутність та зміст етнічного 93

2.3. Форми прояву етноментальності та їх особливості 124

Розділ 3. ГЕНЕЗА ЕТНІЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ 141

3.1. Природа етнічної ментальності 141

3.2. Структура етнічної ментальності 160

3.3. Детермінанти етнічної ментальності 186

Розділ 4. ЕТНІЧНА МЕНТАЛЬНІСТЬ І ДУХОВНА СФЕРА СУСПІЛЬСТВА 223

4.1. Алгоритм саморозгортання духовного життя суспільства 223

4.2. Етноментальність і форми суспільної свідомості 235

Розділ 5. ПРАКСІОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ ЕТНІЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ 272

5.1. Співвідношення ментальності та ідеології 272

5.2. Основні риси української ментальності 290

5.3. Ментальність нації та соціальні реформи 329

ВИСНОВКИ 350

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ 357

ДОДАТКИ 387

ВСТУП

Актуальність ментальної проблематики взагалі і питання про походження і подальше функціонування етнічної ментальності зокрема, обумовлена теоретичними і практичними потребами суспільних перетворень пострадянських соціумів, що з'явилися в останнє десятиліття. Розпад Союзу РСР та утворення на його території цілої низки незалежних держав, уряди яких намагаються якнайшвидше стерти з себе «родинну пляму» комуністичного минулого, надзвичайне зростання політичної активності різноманітних етнічних спільнот, пошуки власної унікальності та неповторності, становлення ідеології національного відродження та інші моменти, пов'язані з процесом соціальної трансформації, призвели до стихійного звернення ідеологів молодих пострадянських країн до феномену ментальності.

Болючі пошуки відповіді на питання: «Хто ми? Чим ми, народ України (Росії, Грузії, Казахстану), відрізняємося один від одного (і не в відношенні кольорів державних прапорів чи покрою національного одягу, а в аспекті глибинних, сутнісних характеристик) і від інших народів світу?» – перейшли у площину ідеологічних імперативів. За цих умов пошуки специфічного змісту етнічної ментальності стали тим стрижнем, навколо якого почали кристалізуватися нові національні ідеї та, відповідно, нові ідеології.

Крім цього поверхневого та очевидного факту, практична актуальність дослідження етнічної ментальності обумовлена ще й тим, що в складні історичні періоди, подібні до того, що ми переживаємо зараз,

набагато зростають обсяги соціально значущої інформації. Колективний інтелект нації не завжди спроможний ефективно і своєчасно опрацювати ці інформаційні струми, що «вийшли з берегів». У цих випадках місце нефункціонуючого інтелекту автоматично займають нижчі шари суспільної психіки, що відображають дійсність на дораціональному, дологічному, емоційно забарвленому рівні. Значення етнічної ментальності серед явищ цього рівня важко переоцінити. Більш того, без аналізу глибинних етноментальних підстав неможливо зрозуміти своєрідність духовного життя того чи іншого народу, пояснити, чому розвиток в Україні демократичних і ринкових принципів зіткнувся з психологічною інертністю мас, з непідготовленістю консервативно орієнтованої людини до світоглядного плюралізму.

Ці практичні моменти обумовлюють теоретичну актуальність обраної тематики. Справа в тому, що дослідник, який вперше звернувся до ментальної проблематики, з необхідністю стикається з ланцюгом специфічних складнощів, відсутніх при аналізі інших наукових проблем. До них слід віднести зростаючу з року в рік кількість статей, монографій, виступів. «Гуманітарний світ, – пише О. Донченко, – кинувся у пошуки особливостей менталітету як головного інструменту й механізму інтерпретації… Наукова література рясніє згадками «прокидання національного духу» народу, його характера, звичок, недоліків, глибинних інтересів» [109, с. 23].

Здавалося б, за такої популярності терміну всі або принаймні більшість теоретичних і практичних питань мають бути вже вирішеними. Сьогодні проблема ментальності викликає настільки значну зацікавленість, що переваги, які надає обширність бібліографії,

трансформуються в свою протилежність, оскільки кожний новий автор знаходиться в більш складному становищі, ніж його попередники. Науковець, який розпочинає аналіз ментальності, часто розгублюється в літературному розмаїтті, при цьому нехтує власним предметом дослідження. І хоч з часу входження поняття «менталітет» в науковий обіг пройшло майже вісімдесят років, і за цей час з приводу тлумачення даного терміну склалося декілька напрямів, досі не існує більш-менш стійкого визначення, або, як влучно зазначив ще Стендаль, «однаково важко задовольнити читачів коли пишеш про речі або малоцікаві або такі, що викликають занадто велику зацікавленість» [265, с.5].

Робота з літературою ускладнюється ще й тим, що окрім власне дослідницьких публікацій нестримно зростає потік так званих «наративних джерел», тобто наново відкритих текстів, що передають інформацію про історичні події у тому вигляді, як вона сприймалася свідомістю їх сучасників. Історіографія, що займається ними, цікавить нас – в силу філософської орієнтації роботи – опосередковано. Але зовсім нехтувати наративною літературою, звісно, не варто, адже через неї ми переважно й отримуємо відомості про феномен, що вивчається.

Чимало серед публікацій, в назвах яких присутнє слово «ментальність» і кон’юнктурного «накипу», автори якого не знайомі навіть з іменами авторів класичних у даній сфері робіт М. Блока, Ж. Лефевра, М. Аглона, Л. Февра, Ж. Ле Гоффа та ін. [31; 32; 163; 275]. За цих умов досліднику, який бажає залишатися серйозним у своїх висновках, доводиться долати існуючи стереотипи, самостійно докопуватися до джерел, повторюючи «в знятому вигляді» весь той шлях, що був пройдений його попередниками.

По-друге, теоретична актуальність ментальної проблематики обумовлюється наявністю тривалого періоду латентного розвитку, коли ментальність, як буде доведено в дисертації, описували і вивчали, але не називали її як таку. Виявити концепції ментальності цього періоду в філософській літературі за будь-якими зовнішніми ознаками неможливо: про те, що в них йдеться саме про ментальність, з'ясовується лише після ознайомлення з текстом.

Третій аспект, пов'язаний з актуалізацією обраної теми, на наш погляд, найсуттєвіший, полягає в тому, що в поняття ментальність кожен автор вкладає власний смисл, що призводить до труднощів порівняльного аналізу. Вважають, що ментальність належить до тих понять наукової і буденної мови, сутність яких дуже важко окреслити дефініцією. Якщо спробувати пояснити різноманітні значення цього поняття, то створюється скоріше інтуїтивний образ, ніж логічно обґрунтована категорія. Фахівці в різні часи розуміли під ментальністю і суперечливу цілісність картини світу, і дорефлективний шар мислення, і колективне безсвідоме, і соціокультурні автоматизми свідомості індивідів і груп, і «глобальний, всеохоплюючий «ефір» культури», в який занурені всі члени суспільства тощо. Нагальна потреба в типологізація і систематизації існуючих визначень ментальності, створення соціально-філософської концепції етнічної ментальності також обумовлюють актуальність обраної теми.

Стан наукового дослідження. Поява в науковому лексиконі терміну ментальність (менталітет) традиційно пов'язують з іменами французьких вчених, які є представниками історіографічної школи «Анналів» (Л. Февра, М. Блока, Ж. Лефевра, Ж. Ле Гоффа, Г. Дюбі,

Р. Шарт'є, Ж. Ревеля). У Радянському Союзі ментальність людей минулих епох глибоко вивчалася істориками-медієвістами Ю. Афанасьєвим, А. Гуревичем, Ю. Безсмертним, Л. Пушкарьовим, культурологами М. Бахтіним, Ю. Лотманом (Тартуська школа семіотики).

В Україні ментальний феномен взагалі та етнічна ментальність зокрема, на відміну від багатьох інших етнопсихологічних проблем стала предметом вивчення лише в останнє десятиріччя, що пов'язано, насамперед, із зазначеною ідеологічною актуалізацією поняття ментальності в умовах незалежності. В той же час, психологічний склад українського етносу, «дух народу», національний характер та інші, сумісні з ментальністю проблеми, завжди були у фокусі наукових інтересів таких мислителів як Д. Антонович, Г. Ващенко, М. Костомаров, О. Кульчицький, Ю. Липа, В. Липинський, А. Потебня, Д. Чижевський, В. Щербаківський, В. Янів, Я. Ярема. Сучасному відродженню популярності ментальної проблематики українська наука багато в чому зобов'язана філософам А. Бичко, І. Бичку, А. Горак, В. Кременю, С. Кримському, М. Поповичу, В. Табачковському, Ю. Федіву, В. Шинкаруку.

Етнічній ментальності як психологічному феномену присвячені наукові доробки українських соціальних психологів О. Баришпольца, А. Бреусенко, О. Донченко, В. Васютинського, І. Ершової-Бабенко, М. Слюсаревського, М. Хазратова та інших.

Безпосередньо етнічні аспекти ментальності на початку 90-х років розглядалися у працях колективу сектору філософії і соціології етносу та нації Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України: Б. Попова,

В. Ігнатова, Л. Шкляра, М. Степика, О. Штоквиша, В. Пустотіна, В. Фадєєва та ін.

Окремі економічні, соціальні, політичні, історичні аспекти етноментальності знайшли відображення в публікаціях В. Андрущенка, В. Буяшенко, Е. Бистрицького, В. Воронкової, М. Лукашевича, І. Мороза, В. Нестеренка, О. Нельги, Т. Поплавської, Т. Рудницької, С. Слющинського, В. Храмової, І. Цехмістра, М. Шульги інших авторів. Детальніше історія вивчення ментального феномена розглядається в першому розділі дисертації.

Об'єктом дослідження є ментальність етносу.

Предметом дослідження виступає процес формування і функціонування етнічної ментальності.

Мета і завдання дослідження. Генеральною метою дисертаційного дослідження є соціально-філософський аналіз процесу формування та функціонування етнічної ментальності, визначення місця і ролі цього феномена в духовному житті суспільства.

Відповідно до поставленої мети в дисертації вирішуються наступні **завдання**:

1. Осмислити поняття «ментальність» як соціально-філософської категорії.

2. Проаналізувати історико-філософський аспект становлення поняття «ментальність» з виокремленням етапів цього процесу.

3. Виявити методологічну специфіку дослідження ментального феномена філософією та конкретними науками.

4. Зробити класифікацію існуючих дефініцій категорії «ментальність».

5. Визначити родо-видові відмінності ментального феномена та описати його різновиди.

6. З’ясувати сутність понять «етнічне» й «етнічна ментальність».

7. Описати основні форми прояву етноментальності.

8. Усвідомити дуалістичну природу етноментальності.

9. Виокремити структурні рівні етнічної ментальності.

10. З’ясувати основні фактори, які детермінують зміст ментальності того чи іншого етносу, згрупувати і типологізувати їх.

11. Визначити місце етноментальності серед феноменів духовного життя суспільства. Вивчити прямий і зворотній вплив етноментальності на масову свідомість та інституціолізовані елементи духовної сфери: науку, філософію, мистецтво, релігію та інші.

12. Співвіднести дві форми прояву практичної свідомості – ідеологію та ментальність, виявити в них загальне та специфічне.

13. Вивести основні риси української ментальності, проаналізувати межі ефективного використання і результативності нормативного та емпіричного методів дослідження етнічної ментальності. Осмислити праксеологічну функцію етноментальності, її значення для соціальних реформ взагалі та в Україні зокрема.

Теоретична і методологічна основа дослідження. В основі дисертації лежить філософська концепція, яка розуміє буття людини як життєвий світ, що постає цілісно. Він передує індивідуальному існуванню людини і визначає міру всіх феноменів її буття, включаючи її в контекст онтологічної цілісності. Загально-еволюційний процес людського буття проходить у своєму розвитку три стадії: біогенезу, антропосоціогенезу, ноосоціогенезу. Базуючись на такому уявленні про буття людини, автор

прагне показати, що в ньому виникають такі імперативи, які задають певні норми світосприйняття, знаходять своє відбиття у етноментальності та притаманні усім трьом стадіям еволюційного розвитку.

Оскільки у сучасному гуманітарному знанні панує плюралізм думок, то це знаходить своє відображення у методах дисертаційного дослідження. Традиційні методи історії, етнології, соціології, семантики, психології співпрацюють з філософськими підходами (феноменологічний, структуралістський, герменевтичний, психоаналітичний) за принципом композиції (взаємодоповнення). Крім того, реалізація обраного контекстуального підходу поставила автора перед необхідністю вести дослідження на межі з іншими філософськими і нефілософськими дисциплінами, зокрема – в предметному полі українознавства як інтегративної науки про Україну та українство, вплив якої при дослідженні ментальності не можна залишити поза увагою.

Наукова новизна дослідження полягає в філософській рефлексії сутності етнічної ментальності в контексті логічного й історичного витоків, джерел духовного життя етносу. Ця тема ще не має системного висвітлення, тому результати дисертаційного дослідження, які резюмують наукову новизну і виносяться автором на захист, доцільно буде сформулювати у вигляді окремих тез:

– Дано визначення ментальності як специфічного стилю світосприйняття, що відбиває у знятому вигляді довгий процес спільного існування людей у подібних природно-географічних та соціокультурних умовах.

– Доведено, що етноментальність є невід’ємним атрибутом етнічного феномена. Під етнічним слід розуміти поняття, що

характеризує зв’язки і відношення між спільнотами людей як носіями специфічних менталітетів, які виникають і успадковуються в результаті тривалого існування в єдиному середовищі. Оскільки функціонально етнічне є своєрідним «ліфтом», що підіймає біологічні спільноти до рівня соціальних, то головний етноінтегрант також слід віднести до подвійної біосоціальної сфери, а тому його необхідно шукати саме в сфері психічного.

– Встановлено, що етнічна ментальність має дуалістичну природу. За формою вона є механізмом спадкоємного закріплення і передачі соціально значущої інформації, а за змістом – породженням людського оточення, середовища, як природного, так і соціального.

– Виділені три рівні структури етноментальності: психоенергетичний, безсвідомий, логічний. Критерієм для структурування слугує певна форма існування психічної інформації, а саме поле, образи, поняття.

– Запропоновано наступну схему утворення ментальних автоматизмів: найбільш оптимальні засоби мислення перетворюються у «звички свідомості», аксіоми, наочність яких отримує спадкоємне закріплення («логічний рівень»), далі ця наочність витісняється в безсвідоме, перетворюючись в архетипи («безсвідомий рівень») та навіть в «осадовий», позбавлений безпосереднього зв’язку з мисленням, «психоенергетичний рівень».

– З’ясовано, що ментальність, обтяжена «психологічним оснащенням», сама не може бути віднесена до повноправних духовних утворень, а є, скоріше, інформаційним хаотичним субстратом, з якого здобувають свій зміст елементи духовної сфери. Зміст ментальності

потрапляє на «вищі поверхи» духовного життя у перетвореному виді, він наче розчиняється у національному характері, у масовій свідомості, в суспільній думці, у формах суспільної свідомості, нарешті, в утвореннях інституціонального рівня духовного виробництва, в формах архетипів, символів, ритмів, симпатій або антипатій.

– Виявлено основні детермінанти процесу походження та функціонування етнічної ментальності. У загальному вигляді детермінанти етноментальності можна звести до впливу 1) природного (географічне положення, клімат, рельєф, внутрішні води, наявність корисних копалин, багатство флори та фауни) й 2) соціального середовища (специфіка господарської діяльності, етнічне оточення, соціальна структура, війни, революції, реформи та інші), а також 3) власне внутрішніх чинників (ритм етнічного життя, інтенсивність інтерсуб'єктивних комунікацій, «етнічний темперамент», особливості процесу становлення та наступної зміни етноментальності через спілкування, сумісну діяльність, освіту, виховання, зворотній вплив на ментальність мови й духовної культури етносу).

– Встановлено, що ментальність обумовлює етнічні уявлення про значення одних і відсутність його у інших елементів, підтримуючи, тим самим, ієрархію форм суспільної свідомості щодо умов конкретної етнічної цілісності. Ментальність узагальнює у «знятому вигляді» наявний духовний досвід етносу, що припускає певну історичну відповідність характеристик елементів духовної сфери специфіці «нижчих», більш глибоких рівнів етносоціальної системи.

– Доведено, що ідеологія і ментальність є різними формами прояву практичної свідомості, що знаходяться між собою у

діалектичному взаємовідношенні. Якщо ідеологію цілком і повністю можна віднести до «другої природи» людства, то ментальність виступає атрибутом етнічного, тобто містить в собі елементі «першої» і «другої природи».

– Описано загальні риси української ментальності, до яких слід віднести тісний духовний зв'язок українців з середовищем їх мешкання (антеїзм), примат індивідуалізму над колективізмом (персоналізм), емоційності на раціональністю (кордоцентризм), певний соціальний фаталізм, амбівалентність внутрішнього світу, егалітаризм, обумовлений специфікою матримоніальних відносин, традиціями політичного саморегулювання, релігійного життя тощо. Вказано на регіональну специфіку прояву української національної ментальності.

– Зроблено висновок про певну праксеологічну обмеженість використання етноментальності в процесі соціального реформування. На думку автора, поза конкретно-історичного контексту етноментальність не може розглядатися у аксіологічному вимірі (оцінюватися як «висока» чи «низька», «гарна» чи «погана»). Тому «працювати» на перспективу менталітет починає за умов, коли його зміст оформлюється ідеологією в систему етнічних пріоритетів і норм.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що вони можуть бути корисними при рішенні конкретних теоретичних і практичних проблем, пов'язаних з процесом реформування сучасного українського суспільства. Деякі положення, висновки та пропозиції дисертації мають безпосереднє відношення до процесу розробки загальнодержавної ідеології національної трансформації, а

також до створення концептуальних засад політики держави по відношенню до різних етносів України.

Крім того, результати роботи можуть стати методологічною основою для розробки етнопсихологічних і соціологічних досліджень процесів духовного життя етносів, і з цією метою бути використаними філософами, соціологами, політологами, культурологами, істориками, фахівцями в галузі управління. Матеріали дисертації можуть бути задіяні при підготовці та читанні вузівських курсів з філософії, соціальної філософії, соціології, політології, культурології, українознавства, при розробці державних і відомчих культурно-виховних програм, планів нормативних і спеціальних освітніх курсів для студентів вищих навчальних закладів, підготовці магістрів і аспірантів, у роботі методологічних семінарів професорсько-викладацького складу тощо.

Апробація роботи. Дисертаційне дослідження обговорювалося на кафедрі філософії Запорізького державного університету; на засіданні сектора філософії і соціології етносу та нації Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України. Принципіальні ідеї, теоретичні положення, висновки автора доповідалися на Міжнародній науково-практичній конференції «Духовна діяльність та її специфіка» (Запоріжжя, 1993); Регіональній науково-практичній конференції «Соціокультурні аспекти становлення державності в Україні» (Запоріжжя, 1993); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Менталітет та протиріччя сучасного українського суспільства: політологічні, соціологічні, культурологічні аспекти» (Запоріжжя, 1994); Республіканській науково-практичній конференції «Кризове суспільство: політика, соціологія, соціальна психологія / Україна напередодні XXI

віку» (Запоріжжя, 1994); Міжнародній науково-практичній конференції «Запорозьке козацтво в пам’ятках історії та культури» (Запоріжжя, 1997); наукових конференціях викладачів та аспірантів Запорізького держуніверситету (Запоріжжя, 1995-99 роки). Науково-практичні розробки автора використовуються при підготовці лекцій із зазначеної тематики в Запорізькому державному університеті.

Результати дослідження викладені у монографіях «Етнічна ментальність: досвід соціально-філософського дослідження», «Теорія ментальності: вчення про детермінанти мисленнєвих автоматизмів», у розділі колективної монографії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України «Феномен нації: основи життєдіяльності», в наукових статтях у журналах «Константи» (Херсон), «Актуальні питання управління» (Запоріжжя), «Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини» (Запоріжжя), «Нова парадигма» (Запоріжжя), «Придніпровський науковий вісник» (Дніпропетровськ), «Соціальні технології» (Київ, Запоріжжя, Одеса, Київський національний університет імені Тараса Шевченко) і тезах загальним обсягом 16 д.а.

Структура роботи обумовлена метою та головними завданнями дослідження. Дисертація складається з вступу, п’яти розділів, поділених на підрозділи, списку літератури, додатків.

Розділ 1.
МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ МЕНТАЛЬНОГО ФЕНОМЕНУ

Поняття «ментальність» в останнє десятиріччя отримало широкого розповсюдження в матеріалах медіа, художній літературі, публіцистиці, мистецькій критиці, політичній полеміці, нарешті, у повсякденній мові. Ми говоримо «менталітет» коли виникає потреба пояснити щось складне для сприйняття, примарне, тонке, «розчинене в повітрі», але водночас таке, що реально існує. Ми вдається до використання цього терміну у випадках, коли він необхідно підкреслити етнічну чи соціальну обумовленість проаналізованих фактів свідомості та поведінки або коли потрібно обґрунтувати витоки духовної єдності та цілісності народу, спільності його історичної долі.

Дуже часто ми посилаємось на менталітет навіть тоді, коли ми взагалі не можемо знайти раціонального пояснення певного явища суспільного життя. «Така наша ментальність», – говоримо ми в цьому випадку. Здавалося б, при такій популярністю даного поняття, воно повинно мате чітку дефініцію, яка поділяється всіма, хто вживає це слово. Але далеко не так.

Етимологічно поняття ментальності випливає з латинського кореню “mens”, що означає явища, пов’язані із свідомістю. Будь-який словник латини надасть широку синонімічну серію для інтерпретації терміну, що нас цікавить (mens, mentis – «свідомість, мислення, думка, розум»). Водночас, джерела етимології ведуть нас ще далі, у глибину століть.

Можливо це виглядає парадоксальним, але новомодний для вітчизняних гуманітаріїв термін «менталітет» сходить ледь не до перших письмових пам'яток людства. Згадане "mens" в різних варіантах присутнє вже в санскриті і зустрічається в Упанішадах в значенні «пов'язаний із свідомістю», «мисленнєвий» [138].

Сучасні соціопсихологічні дослідження, що корелюються з давньоіндійською філософською традицією, активно використовує слово «ментальний» для опису однієї з «оболонок» людини. Відповідно до їхніх тверджень, поряд фізичним та астральним і існує «ментальне тіло» людини. Саме в такий перспективі слід розуміти термін «ментологія», введений засновниками нової науки-соціоники [259].

В межах же європейської мовної традиції існують і функціонують німецьке слово "Die Mentialitat" (спосіб думки, мислення), англійське "mentality" (розумовий розвиток, мислення, мислення), французький "mentalite" (напрямок думок, мислення, орієнтація розуму, мислення) тощо. З усього цього розмаїття нам важливо зафіксувати оригінальну етимологічну прихильність поняття «ментальність» («менталітет») до людської свідомості, мислення.

До такого значення наближається поняття «менталіст», що використовується біхевіористами для позначення наукового напрямку, що протилежне їх власному. Едвард Чейс Толмен в 1932 році писав: «Менталіст – це той, хто визнає, що «психіка» є, по суті, потоком «внутрішніх подій». Людська істота, каже він, «дивиться всередину» і спостерігає за такими внутрішніми подіями… Для біхевіориста «психічні протести» мають бути визначені в термінах поведінки, до яких вони призводять» [284].

Ще одне похідне від ментальності слово, а саме – менталітет, часто використовується як самостійний науковий термін. Деякі дослідники ретельно намагаються провести розмежування між «ментальністю» і «менталітетом». Так, зокрема, М. Пірено, В. Нестеренко пропонують повністю розрізняти поняття «ментальність» і «менталітет». «Поняття «ментальність», – пише В. Нестеренко, – означає певну сукупність неусвідомлених форм світосприйняття, притаманних певній групі людей, які визначають загальні риси відношення і поведінки цих людей стосовно феноменів їхнього буття. Менталітет – це притаманна певній групі людей система неусвідомлених регуляторів життя і поведінки, що безпосередньо випливає з відповідної ментальності і, в свою чергу, підтримує цю ментальність» [205, с.36]. В. Бех також вважає, що менталітет проявляє себе в соціальному середовищі завдяки атрибуту, що отримав назву ментальність [26].

Інші автори (Ю. Канигін, І. Дубов), навпаки, висловлюються категорично проти того, щоб «примножувати сутності без підстави». Так, в статті «Феномен менталітета: психологічний аналіз» [111] І. Дубов прямо пише, що солідарний з думкою тих, хто вважає ментальністю і менталітет синонімами. В. Буяшенко також зазначає, що «в сучасній вітчизняній науковій літературі вживається одночасно два поняття: «ментальність» і «менталітет», які не мають між собою суттєвої відмінності, а є перекладом з різних іноземних мов. А саме: англійське mentality перекладається як ментальність, німецьке mentalitat перекладається як менталітет» [47, с.2-3].

Як відомо, вичленовування нового наукового терміна і тим більше філософської категорії передбачає значний ступінь розвитку явища, що

цим терміном (категорією) описується. Розрізнення ж понять менталітет і ментальність за сьогоднішніх умов, коли немає остаточної ясності з приводу природи і змісту даного феномена, а умовах багатоманіття підходів і думок, про що далі буде, навряд чи є доцільним. Це справа майбутнього коли з'явиться потреба в більш тонких і гнучких когнітивних інструментах, коли за ментальністю остаточно закріпиться статус соціально-філософської категорії, а позначати вона буде досить конкретне явище і нічого більше.

До речі, про «зрілість» і ступінь розвитку ментального феномена опосередковано свідчить вже той факт, що сам термін «ментальність» в сучасному тлумаченні (а точніше – тлумаченнях) з'являється пізніше за дослідження першого. Хронологічний розрив між явищем і поняттям, що утворився таким чином, породжує чимало плутанини і викривлень в наукових колах, обумовлюючи врешті решт теперішню проблему дефініції та визначення природи менталітету. У будь-якому випадку має сенс розглянути еволюцію поняття з виокремленням її історичних етапів.

1.1. Історичні етапи становлення категорії ментальність.

Тривалий час явище, що позначається поняттям «ментальність» з мінливим успіхом називалось синонімами і словосполученнями, як от національний характер, етнічна психіка, дух народу тощо. Про особливості світосприйняття різних народів можна прочитати ще в Біблії, а також у античних авторів: Геродота, Плінія, Ксенофонта, Платона, Арістотеля, Цезаря та ін.

У Новий час дана проблема набуває дещо інший вигляд, торкаючись не стільки поверхових і наочних особливостей колективної психіки етносів, скільки універсального механізму появи людського знання. Які витоки, глибинні причини процесу пізнання? Яка її природа? Чи існує наше знання a priory чи воно є результатом чуттєвого досвіду? Ці та інші запитання піднімалися багатьма західноєвропейськими філософами, при чому відповіді не були одноманітними.

Крайній емпіризм Дж. Локка, який заперечував будь-яку можливість додосвідного знання (людина – tabula rasa, «чиста дошка», на якій досвід пише свої тексти), співіснує з декартовою концепцією вроджених ідей. Хоча Декарт попереджав, що під вродженими ідеями він розуміє не остаточні істини, готові до використання, а лише «схильність розуму» до тих чи інших положень, саме з апріорних ідей він виводить аксіоми, котрі є підґрунтям всього наукового методу. Ця позиція сягає корінням платонівської гносеології, яка, як відомо, вважала знання як пригадування того, що душа бачила у світі ідей до свого народження. У діалозі «Менон» Платон вдається до геометричної аргументації, коли він намагається довести, що «душа безсмертна, часто народжується і бачила все і тут, і в Аїді», і що «не існує нічого, чого вона не знає; тому, немає нічого дивного в тому, що їй відомо все щодо чесноти, і всього іншого, але вона не знає, що вона знала раніше. І якщо все в природі одно одному споріднено, а душа все пізнала, ніщо не заважає тому, як пригадавши щось одне, – люди називають це пізнанням – щоб самому пригадати і все інше, якщо тільки бути сміливим і невтомним у пошуках: зрештою, шукати і пізнавати, це й означає пригадувати» [220, с.587-590]. З раннього апріоризму ця тенденція сягає поглядів Р. Декарта і, частково, І. Канта.

Френсіс Бекон розмірковував про природу знань у «Новому Органоні», коли писав про ідолів чи привидів людського розуму, які не дозволяють адекватно відображати світ. «Заява про те, що людські почуття – це міра речей, – це неправильно. Навпаки, як усі чуттєві сприйняття, так і те, чим є думки, відноситься до людини, а не до світу, не до Всесвіту. Людський розум як викривлене дзеркало, яке, відображаючи речі, поєднує свою природу та природу речей і тим самим спотворює і порушує її» [48]. «Кожна людина, – продовжує Ф. Бекон про ідоли печери, і насправді, як ми побачимо далі, про подвійний характер менталітету, – має свою індивідуальну печеру… Ця печера заломлює і спотворює світло природи, з одного боку, тому що все належать до певної, власної природи, з іншого боку, тому що всі отримували різне виховання та зустрічалися з іншими людьми» [48, с.96-97].

Вважати апріорні судження, ідоли роду або ідоли печери проявами менталітету, без сумніву, було б перебільшенням, але для нас важливо, що філософи Нового часу ставлять питання про якість мислення та обумовленість типу сприйняття – питання, яке незабаром стане основою ментальної проблематики. Свою позицію відносно специфіки етнічного світосприйняття висловлювали Ш. Монтеск’є, К.А. Гельвецій, Д. Ґ’юм, І. Кант, Й.Г. Фіхте, Г.В. Гегель, І. Гердер, К. Лінней, Ж. Бюффон.

Зокрема, Ш. Монтеск’є вважав, що фактори географічного середовища впливають на особливості морального стану людей. За Монтеск’є, спекотний клімат розслаблює людей, визначаючи статичність релігійних переконань мешканців Півдня, активізуючи сексуальні стосунки, породжуючи багатоженство, стимулюючи лінощі, внаслідок чого з’являється сувора форма примусу до фізичної праці – рабство.

Мешканці Півночі, навпаки, схильні до прояву ініціативи, вони енергійні, сміливі і люблять свободу [69, с.55-60]. Монтеск'є вважав, що діяльність людини має відповідати духу народу, обумовленому природними особливостями, у зв'язку з чим потрібно уникати того, що виходить за його межі. Тобто свобода людини фактично обмежувалась чинниками природно-географічного штибу.

Інший представник Просвітництва – К.А. Гельвецій у своїй праці «Про людину» вказував, що «будь-який народ має свій особливий спосіб бачити і відчувати». При цьому цей спосіб залежить від форми правління та суспільних змін. За Гельвецієм, такі зміни можуть бути або раптовими, випадковими, або поступовими, закономірними.

Фундатор німецької класичної філософії, І. Кант активно використовував поняття a priory, але його «апріорні судження» є не стільки вродженими ідеями, скільки такими, що існують до досвіду, точніше – поза досвідом. Тому, аналіз «апріорних суджень» займає в філософії І. Канта набагато більше місця, ніж аналіз вроджених ідей у Р. Декарта, який безпосередньо пов'язує знання з його спадковим закріпленням. Спроби прямого ототожнення «апріорних форм» з ментальністю були зроблені в 1952 році Г. Бутулем в монографії з промовистою назвою "Les mentalites" («Менталітет»). Автор порівнював менталітет з кантівськими «апріорними формами нашого пізнання» [322, p.32]. А в 1997 році А. Кричивець в статті «Про апріорність, відкритих програмах та еволюції» обґрунтував основи нового наукового напрямку – еволюційної епістемології, що базується, на нашу думку, на дещо розширеному тлумаченні понять «знання» та «апріорна форма» [155].

До кантівського розуміння апріорних форм ми ще повернемося при аналізі природи менталітету, тут лише зазначимо, що у своїй праці «Антропологія» І. Кант запропонував методологію гуманітарних суджень, які філософія систематизує як потужній ресурс для вдосконалення творчих здібностей людини. Антропологія, на думку німецького мислителя, покликана прояснити смисл гуманітарності й гуманітарного. Розглядаючи відмінності національного характера, фактично – ментальні особливості різних народів (німців, англійців, французів, італійців, іспанців), І. Кант вважав за потрібне не лише компліментарно оцінювати їх особливості, але й критично підходити до такого аналізу.

Наближається (хоч і не ототожнюється з ним) до значення поняття «менталітет» гегелівська категорія «дух народу». Розглядаючи прогрес науки, Гегель у «Феноменології духа» задається питанням: як можливе приростання нового знання? Для опису суспільного прогресу Гегель використовував категорію «зняття». При цьому з одного боку вишикувалася довга низка «згасаючого наявного буття» (тобто минулі покоління людей), а з іншого – низка поколінь, що сягає майбутнього, розрив між якими всі збільшується. При такому підході залишається незрозумілим, як може індивід в короткий момент його життя повторити в пізнанні шлях всієї світової історії, опинитися на вищому щаблі її розвитку і навіть створити щось нове. Гегель вважає, що саме «дух народу» зберігає всі формоутворення дійсності в сконцентрованому, спресованому вигляді. «Минуле наявне буття» – це вже отримане досягнення Світового Духа, яке складає субстанцію індивіда. Індивід не може, звісно, охопити свою субстанцію з меншими витратами праці, але

разом з тим, йому це легше робити, оскільки об’єктивно це вже здійснено, а «формоутворення зведено до своєї абревіатури, до простого визначення в думці» [65, с.15].

«Дух народу», за Гегелем, є одним з проявів Абсолютного Духу, і тому виступає як субстанція, що найточніше визначає індивіда. Останній «засвоює це субстанційне буття ... таким стає його спосіб мислення, і його здібності розвиваються так, що б він став кимось. Адже він знаходить перед собою буття народу як вже готовий, надійний світ, до якого він має приєднатися» [65, с.15-16].

«Дух народу», крім того, виступає регулятором у сутичці різних суверенних воль людей. Подібні функції виконуються Абсолютним Духом стосовно окремих країн (держав) і судить їх. Звідси приходить ідея історії як суду над народами [201].

Філософія Гегеля мала суттєвий вплив на еволюцію вчень про етнічні характеристики свідомості. Його ідею про «дух народу» підхопили О. Бауер, К. Реннер та їх послідовники. Засновник «психологічного атомізму» Гербарт розглянув відмінності в психічній діяльності людей внаслідок взаємозв'язку між їхніми душами. У тому ж напрямку рухалися Х. Штейнталь і М. Лацарус, німецькі філософи, які випускали з 1859 року «Журнал психології народів і мовознавства» ("Zeitschriftur Volkerpsychoogie und Sprachwissenschaft"). Вони інтерпретували гербартовське відношення між людськими душами як ланку історично визначеного зв’язку, що породжує наднндивідуальний «народний дух», який проявляється через мову, мораль, суспільні установи тощо.

Психологія індивіду була розширена у такий спосіб до «психології народів» як окремої наукової дисципліни із залученням методів етнографії мовознавства, історії. Значний внесок в процес конструювання «психології народів» зробив В. Вундт, який аналізував мови, міфи, звичаї народів саме як прояви етнічної свідомості. Народний дух Вундт вважав «субстанцією нематеріальною» та навіть «містичною» [63, с.57]. Цей дух початково притаманний народові, він визначає його вдачу та історичну долю. Вундтом було зібрано величезний емпіричний матеріал, узагальнений в праці «Психологія народів» – "Volkerpsychologie".

Разом з тим, проти ефективності експериментальних методів В. Вундта постав В. Дільтей, який висловив ідею про те, що психіку людини можна осягнути розумом, але її не можна дослідити природничими методами, до того ж поділяючи її на частини. Завдання психології народів полягає, за Дільтеєм, у розкритті змістовного, душевного життя особистості, ціннісних орієнтацій людини, а цього можна досягнути не шляхом пояснення, а шляхом порозуміння – така градація була закладена в основу філософської герменевтики. «розуміюча психологія» мала стати, за Дільтеєм, основою всіх «наук про дух»: історії, мистецтва, етики, літератури та ін. [103].

Отже, у ІІ пол. ХІХ століття у вивченні етнічної психіки склалося два напрямки, що розрізнялися між собою в епістемологічній специфіці засвоєння предмета: один з них описував об’єктивні прояви психіки, другій зосередив увагу на «розумінні» «духу народу». Обидва напрями отримали свого подальшого розвитку в ХХ столітті…

Таким чином, перший етап становлення категорії «ментальність» можна охарактеризувати як період латентного, прихованого розвитку,

коли феномен, що досліджується, описується за допомогою інших категорій і понять. В українській традиції, зокрема, вживалося поняття «вдача», що за своїм змістом наближається до «ментальності». «До такого розширеного трактування терміна «менталітет», – пише І. Грабовська, – сьогодні схиляються чимало українських дослідників. «Національна вдача» чи «вдача народу», як її визначав професор Українського інституту громадознавства в Празі Н.Я. Григоріїв у спеціальному виданні «Українська національна вдача», – це те спільне, «що є у всіх, що їх об'єднує в один людський тип, а у відношенні до других народів, до всього людства – є тим, чим народи відріжняються один від другого» [77, с. 3].

Сцієнтистська філософія, включаючи її позитивістську і марксистську версії, мала розвинутий категоріальний апарат за зразком експериментально-математичного знання. На жаль, ця наукова термінологія мало підходила для «наук про дух». Історія докорінним чином відрізнялась від природничих наук, її не можна вивчати лише як історію об'єктів. Як слушно зауважив А. Гуревич, така методологія «знає лише одну точку зору – точку зору зовнішнього спостерігача, який поводиться як астроном чи ентомолог. Така методологія, по суті, не потребує людини – людини в групі, в суспільстві, як суб'єкта історичного процесу» [261, с.17]. Історики звикли вважати, що люди минулого мислили і будували свою поведінку так само, як і вони самі, тобто керувалися тими самими принципами, якими керуємося і ми. У такому розумінні свідомість людини залишалась певною статичною константою при динамічному розвитку базиса. Такий висновок логічно випливав з уявлень Гегеля про «дух народу», що червоною смужкою «пронизує»

весь історичний процес [66, с. 12]. Ментальність людей минулого інтерпретувалась в категоріях теперішнього.

Другій етап в процесі становлення категорії «ментальність» починається із зародженням так званої «нової історичної науки», ядром якої стала французька історіографічна школа «Анналів». Відправною тезою «нової історичної науки» є аксіома про те, що історія, на відміну від природознавчих дисциплін, зайнята пошуками сенсів. «Людські істоти, справжній предмет історичного дослідження, поводяться свідомо і тому не можуть не збагачувати свої дії певними значеннями і не придавати їх своєму життю» [261, с.19]. Сенси є історично мінливими, а тому їх можна зрозуміти, лише вивчаючи в контексті даної культури.

Втім, аксіоматичність такої тези є оманливою. Як тільки вона була зафіксована, то ситуація і в самій історичній науці, і в філософії історії докорінно змінилася. Необхідною попередньою умовою «нового історичного дослідження» стало «занурення» вченого в ментальність тієї епохи, яку він збирався вивчати, розшифровка сенсів і символів пам'яток минулого. Перехід від історії-оповідання до історії-інтерпретації самі представники «нової історичної науки» вважають коперніканською революцією в філософії історії.

Впровадження в історичний лексикон поняття «ментальність» пов'язують з іменами Марка Блока і Люсьєна Февра, які заснували в 1929 році в Парижі журнал «Аннали економічної і соціальної історії». Погляди «анналістів» отримали широку відомість вже напередодні Другої світової війни, але найвищого розквіту напрямок набув в 1960-ті роки.

Але, як зазначалось, було б помилкою вважати, що до 1919 року поняття «менталітет» не використовувалось в науці взагалі. У 1856 році американський пастор Ральф Емерсон вживав його у своїх філософсько-теологічних працях. На початку XX століття в повсякденній мові цім терміном позначали переважно колективні системи світосприйняття і поведінки, «форми духу». У цей саме час слово «менталітет» з'являється і в Україні, в мові провінційних галичан, про що свідчить роман Ірини Вільде «Сестри Ричинські» [224, с.8].

Марсель Пруст в своєму романі «Германти» («В пошуках втраченого часу») коментує появу нового терміну словами своїх героїв: «ніхто не знає, що цим бажають сказати», «Mentalite мені подобається. Є ось такі нові слова, які потрапляють в обіг, але вони не приживаються» [234, с.280-281]. Всупереч пророцтву літературного героя М. Пруста, термін прижився, і вже в 1910 році з ним працював Люсьєн Леві-Брюль, аналізуючи «ментальні функції в первісних суспільствах» ("Les fonctions mentales dans les societes inferieures"). У 1922 році побачила світ його відома праця «Первісна ментальність» ("La mentalite primitive"). В обох книгах етнолог зробив висновок про особливе емоційне забарвлення, «передлогічність» психіки людей, які не досягли стадії цивілізації і різко контрастували з образом світосприйняття, характерним для цивілізованих суспільств. У методологічному плані Леві-Брюль дійшов висновку про історичну мінливість колективної психіки та суспільної свідомості. На той час в гуманітаристиці панували уявлення про незмінність духовного образу людини. Критикуючи їх, Леві-Брюль зазначав, по-перше, що з існуючих законів індивідуальної психології, зокрема із т.зв. закону асоціації ідей, неможливо вивести колективні

вірування та уявлення як соціальні феномени. Ці, спільні для всіх членів соціальної групи уявлення виникають внаслідок колективного буття і передаються індивідові «в готовому вигляді», а не виробляються кожним самостійно. По-друге, різним типам спільнот відповідають різні типи психіки. Леві-Брюль пише, що вони відрізняються один від одного як «психіка хребетних і безхребетних істот». У цілому, Леві-Брюль ставив на перше місце людство, суспільство, а конкретна людина вважалася похідною від них.

В психології вираз «первісна ментальність» вживав також Ш. Блондель, назвавши так одну із своїх книг. А. Валлон в 1928 році проводив паралель між первісною ментальністю і ментальністю дитини. Незважаючи на те, що у дослідженнях психологів поняття ментальності досить швидко вийшло з обігу – вочевидь, їх не задовольняв занадто великий для психології масштаб явища, що описується даним поняттям, – можна зробити висновок, що на початку XX століття воно активно використовувалось для опису тих особливостей людського мислення і поведінки, які раніше не бралися до уваги традиційними напрямками гуманітарних наук, зокрема, поведінки первісних людей, дітей, маргіналів тощо.

М. Блок и Л. Февр застосували поняття ментальність до внутрішнього світу людей інших епох: перший – до епохи раннього середньовіччя, другий – до періоду Ренесанса. «Зрозуміло, ці вчені були далекі від наміру переносити психологічні особливості дикунів на свідомість людей феодального чи ранньобуржуазного періодів, але вони переконалися в тому, що людина в різні епохи мислить неоднаково. Таким чином, запозичивши поняття «ментальність» у колег по

історичному ремеслу – етнологів, вони стали застосовувати його при вивченні більш складних і розвинутих суспільств» [96, с.519].

Представники французької школи «Анналів» виражали в своїх пошуках загальний процес антропологізації і психологізації гуманітарного знання. Звернення до ментальності свідчило про надзвичайний вплив на істориків досягнень філософії, насамперед феноменологічного гатунку, психології та інших наук. Анналісти і самі визнавали ту роль, яку зіграли в становленні школи географія Відаль де Лабланша, праць Я. Бурхардта, К. Ломпрехта, соціології Е. Дюркгейма, психоаналізу З. Фройда, пізніше – екзистенціальних ідей Ж.-П. Сартра і А. Камю, вчення про колективне безсвідоме К.-Г. Юнга.

У 1961 році Г. Дюбі включає до своєї відомої праці «Історія та її методи» окрему главу «Історія менталітету», в якій намагається надати визначення ментального феномена. Втім, mentalite і без чіткої дефініції зіграла значну евристичну роль в реформуванні історичних досліджень. На відміну від традиційної «історії ідей» свою галузь анналісти назвали «історією ментальностей». Центральною проблемою історії ментальностей є вивчення і реконструкція картини світу людей минулого.

Загальна спрямованість історії ментальностей природньо витікала з систематичної критики історії в тому вигляді, як та викладалася на гуманітарних факультетах європейських університетів. Ледь не з перших своїх робіт Л. Февр почав звинувачувати «історію ідей» в тому, що вона обмежується абстрактними і позачасовими дискусіями, схиляється до анахронізму, до викривленню гуманітарних дисциплін всіх порядків і всіх ступенів поряд з антропологією, психологією, лінгвістикою тощо; науки, яка не цікавиться якоюсь абстрактною, вічною, незмінною по суті своєї

людиною, завжди подібною самій собі, – але людьми, котрі розглядаються в рамках суспільства, членами якого вони є, членами цих суспільств у певну добу їх розвитку – людьми, які мають чисельні обов'язки, займаються різноманітними видами діяльності, розрізняються різними схильностями і звичками, котрі не змішуються, стикаються, суперечать одна одній, але врешті решт приходять до компромісної угоди, встановлюють певний modus vivendi, що називається Життям» [275, с.26].

Використання категорії ментальності М. Блоком і Л. Февром мало поряд з прикладним і важливе методологічне значення. Паралельно із «зовнішнім» описом явищ минулого, яким його бачить наш сучасник, виходячи з нині існуючої системи понять і класифікацій, з'являються контури людської особистості, її соціального і природного світів, як їх сприймали люди епохи, що вивчається. «Об'єктивний» образ історії, що виражається в поняттях і категоріях сучасної науки, доповнюється «суб'єктивним» баченням світу людей минулого. В результаті врахування менталітету минулої епохи історик отримує подвійне, на думку А. Гуревича – «нормальне» бачення історичної події. «Проблема полягає в тому, як поєднати і координувати обидва бачення – бачення «ззовні» з баченням «з середини» для того, щоб зробити картину історії стереоскопічною і більш правдивою. Ця процедура мала допомогти нам подолати анахронізми і запобігти нав'язування людям інших епох чужих для них уявлень і почуттів. …Лише при такому погляді на історію вона набуває для нас, людей кінця другого тисячоліття смисл і значущість» [261, с.17].

Отже, історії, що оперує одними ідеями, сприймає витвори культури за те, за що вони себе видають, анналісти протиставили іншу історію, покликану поставити ідеї, способи поведінки людей в контекст соціальних умов, при яких вони виникають. Історія ментальностей – не стільки особлива галузь історичних досліджень, скільки порівняно широке і, можливо, навіть «гетерогенне поле» наукових інтересів і пристрастей.

У Франції, де категорія ментальності тривалий час тільки і розроблялось, конституювалося в окремий напрямок, виникли різноманітні її варіації. Поєднувалися вони не стільки строгою дефініцією феномена, скільки спільністю проблематики, що, само по собі, передбачало неоднозначні підходи. Серед представників школи «Анналів» ніколи не було єдиної точки зору на розуміння людини і, внаслідок цього, на розуміння історичного процесу. Менш ніж будь-яка з оновлених галузей сучасної історіографії французька історія ментальностей стала об'єктом структурування і строгої кодифікації. Менталітет залишився продуктом «бродіння» аморфно зібраних елементів внутрішнього світу людини, свідомого і безсвідомого, логічного та емоційного, її почуттів, переконань, волі, вірувань, настанов, моделей і стереотипів поведінки, настроїв, котрі об'єднали носіїв цього менталітету у деяку спільноту. Нечіткість і розмитість подібних формулювань ментальності, не дефініція, а опис і перерахування призвели до того, що кожний автор вкладає в поняття свій зміст, що обумовило врешті решт популярність терміну.

В Німеччині спробували ліквідувати цей недолік, де з чисто німецькою педантичністю дослідники намагалися обґрунтувати рамки

коректного вживання даного терміну. Незважаючи на ці багаточисельні спроби кожний з німецьких дослідників і сьогодні наповнює термін тим змістом, який йому здається більш значущім і зручним.

В Радянському Союзі (а потім – в Російській Федерації) ментальність отримала «прописку» спочатку як «модне» слово епохи Перебудови, впроваджене в обіг коментаторами ідей анналістів: Ю. Афанасьєвим [10; 11; 12], А. Гуревичем [87; 88; 89; 90; 91; 94; 96; 97], Ю. Безсмертним [23; 24; 25]. Радянські медієвісти ефективно адаптували категорію ментальності для аналізу цілих шарів історичної реальності. Поняття швидко засвоїли філософи і психологи, культурологи та соціологи. Видатними подіями в сфері історичної науки стала поява робіт М. Бахтина [18; 19; 20], праць Тартуської школи семіотики (Ю. Лотман), видання альманаху «Одіссей» [171; 213].

У 1989 році в Москві відбулася конференція «Школа «Анналів» вчора і сьогодні», у якій взяли участь Ж. Ле Гофф, Р. Шартьє, Ж. Ревель та інші відомі гості з Парижу. Детальний розгляд проблем методології вивчення ментальностей на конференції призвело до висновку, що в СРСР з'явився особливий напрямок в історичній науці, який синтезує історико- матеріалістичний та інші традиційні методи пізнання історичної реальності з новими, нетрадиційними, включаючи ті, що запропонувала школа «Анналів». «Старий поділ праці», заснований на мовчазній «джентльменській угоді» між істориками-марксистами та істориками, далекими від марксизму, згідно з якою перші розробляють проблеми соціальної та економічної історії і класової боротьби, залишаючи другім вивчення суспільної психології та історії емоційного життя, – цей «поділ праці» відійшов в минуле, оскільки сучасне

марксистське історичне дослідження не може нехтувати духовним життям у всіх його видах і на всіх його рівнях» [261, с.21].

Аналізуючи матеріали цієї конференції, слід виокремити декілька проблемних моментів, на які періодично наштовхуються прихильники «нової історичної науки» і які є досить характерними для другого етапу становлення категорії «ментальність».

По-перше, оперуючи поняттям «ментальність» як радянські, так і зарубіжні вчені утримуються від чіткого визначення, вважаючи, що воно «вб'є» евристичну значущість терміну. Запропоновані дефініції походять більш на обмеження концептуальних рамок, чим на строгі наукові визначення.

По-друге, розглядаючи менталітет людей минулого, необхідно розрізняти їх історично обумовлені суб'єктивні уявлення про навколишній світ – з одного боку, і нашу, засновану на об'єктивній інформації, інтерпретацію цих подій.

По-третє, дослідження масовидних психологічних процесів доводиться співвідносити з унікальністю і неповторністю видатних діячів історії: народних героїв, художників і мислителів, політичних лідерів, що вийшли за кордони масової ментальності і створюють шедеври в своїй сфері діяльності. Чи можливо в даному випадку говорити про індивідуальну ментальність творчої особистості?

По-четверте, з названою проблемою пов'язана проблема співвідношення загальної та особливої ментальностей. За А. Гуревичем, «ментальність одночасно є загальною для всього суспільства (мова і релігія зазвичай слугують головними силами, що цементують ментальність) і диференціюється в залежності від його соціально-

класової і станової структури, від рівня освіти і приналежності до груп, що мають доступ до книги і освіти, чи позбавлених доступу і таких, що живуть в ситуації панування усної культури, від статевих, вікових і релігійних відмінностей. Тому історики говорять не про «ментальність» (в однині), а про «ментальності» (у множині) [96, с.536].

Сама категорія «ментальність», таким чином, в цьому плані щільно пов'язана з одним із значень поняття «культура» і, на другому етапі свого становлення існує і розвивається насамперед як категорія історичної науки. До речі, звернення саме радянських істориків до вивчення ментальності, на наш погляд, не є випадковим і має на то соціальне підґрунтя. З одного боку, це можна пояснить світоглядною кризою і спробою створення нової парадигми з пріоритетом загальнолюдських цінностей. З іншого боку, вагомою причиною популярності ментальної проблематики в СРСР було побоювання прогнозування майбутнього розвитку країни в умовах нестабільності і кризи. Цим пояснюється бажання багатьох гуманітаріїв знайти власну нішу подалі від актуальної дійсності. Втеча в минуле, вибір «лояльної» проблеми, від рішення якої не залежать «долі людства», і сьогодні влаштовує багатьох теоретиків.

Після розпаду Союзу проблема ментальності раптово для багатьох отримала новий аспект. Якщо раніше вона цікавила лише істориків, то тепер, залишившись наодинці з собою, суверені держави постали перед питанням про свою унікальність. За цих умов починається третій етап становлення категорії «ментальність», що отримала яскраво виражене національно-етнічне забарвлення. Трансформація поняття менталітет з історичної в етнологічну категорію не була однозначною і одночасною. Ним продовжує користуватися «нова історична наука», але воно сприяло

появі оригінальних досліджень і в галузі соціології, політології, психології, антропології. Про те, як здійснювалась така трансформація нескладно прослідкувати, зокрема, за матеріалами багаточисельних «круглих столів» і конференцій, що пройшли в останні роки в Україні.

Київський філософ Л. Шкляр, виступаючи на засіданні «круглого столу» «Поняття ментальності в суспільних науках» в 1995 році, зазначив, що «українці сьогодні мають велику потребу в самовизначенні, їм здається, що за допомогою цього критерія вони здатні відділити себе від інших. Поява таких слів [як ментальність – Р.Д.] є певним етапом самосвідомості нації, її самоствердження» [224, с.12].

Щільний зв’язок з етнічною свідомістю підкреслював головний редактор філософського альманаху «Генеза» С. Грабовський: поняттям ментальність «охоплюються шари свідомого і безсвідомого, шари так званих духовних традицій, те, що є спільного у даної цілісності людей, які живуть на конкретній території, спілкуються за допомогою конкретних мов, і якось себе називають ім’ям – етнічним, національним, субетнічним. Це можна віднести як до тих білорусів, що колись називали себе «тутейші», так і до спільноти під назвою "радянський народ"» [224, с.8].

У 1994 році в Запоріжжі пройшла всеукраїнська науково-практична конференція на тему «Менталітет і протиріччя сучасного українського суспільства», учасники якої часто повторювали думку про те, що останні економічні перетворення неможливі без радикального подолання старих ідеологічних норм, без формування менталітета, який би відповідав потребам переходу до нового суспільства. Переважно педагогічні можливості залучення етнічної ментальності обговорювалися на

міжнародній науково-теоретичній конференції «Філософія. Менталітет. Освіта», що відбулася в жовтні 1994 року в Одесі.

З'явилися і и дисертаційні дослідження, так чи інакше пов'язані з різними аспектами вивчення ментального феномена. Назву лише деякі з них: «Історична пам'ять як духовний і соціокультурний феномен» В.В. Дударя (Київ, 1994), «Культурно-історична пам'ять в контексті проблеми часу» Г.Г. Багрова (Київ, 1996), «Генеза менталітету особистості в національній культурі» Т.Г. Поплавської (Одеса, 1996), «Категорія ментальності та її прояви в українській культурі» О.А. Колесник (Київ, 1997), «Ментальність як парадигма буття» В.В. Буяшенко (Київ, 1997) та інші, причому потік таких досліджень поступово наростає.

Необхідно зазначити, що для вітчизняний істориків філософії проблема етнічної ментальності була також і проблемою критерія розмежування української та російської філософської думки. Аналізуючи ситуацію, що склалася, І.В. Бичко на конференції 1997 року в Києво-Могилянській академії, присвяченій П.Д. Юркевичу, зазначав, що тільки ментальність, а не мова чи громадянство може служити єдиною підставою для виокремлення українських філософів. «У радянській п'ятитомній «Філософській енциклопедії» читаємо про українських мислителів минулого: Д. Веланський – «російський вчений-медик і філософ-ідеаліст»; С. Яворський – «російський церковний діяч і публіцист»; П. Юркевич – «російський релігійний філософ»; а М. Смотрицький взагалі невідомо чий: «вчений-філолог і суспільний діяч Південно-Західної Русі». Ф. Прокоповича – українським, С. Полоцького – білоруським мислителем «Енциклопедія» вважає лише наполовину (і на

тому дякуємо). Лише Г. Сковорода все ж «милостиве» названий українським філософом (це великий «прогрес» – майже всі дореволюційні російські історики філософії, за винятком киян М. Бердяєва і В. Зеньковського, одностайно кваліфікували Сковороду як філософа російського). Всі вони були підданими російської імперії – головна підстава для залучення їх до числа російських мислителів. Але чому ж тоді не віднесли до них («за компанію») ще й І. Канта – адже він під час сьомірічної війни, коли російські війська окупували Кенігсберг як законослухняна людина отримав (на час окупації) російське громадянство? Можуть, правда, сказати, що Кант писав німецькою. Але Г.В. Лейбніці писав переважно французькою, хоч вважався філософом німецьким; Ш. Де Костер і Е. Вергарн писали французькою, але ніхто не заперечує, що вони письменники фламандські (можна пригадати російськомовного казахського поета О. Сулейменова і російськомовного киргизького письменника Ч. Айтматова). Що ж слугує підставою для залучення франкомовного філософа Лейбніца до німецької філософії, а франкомовних письменників – до фламандської літератури (і одночасно етнічного єврея А. Бергсона і етнічного росіянина А. Кожєва, які писали французькою, все ж таки до французької філософії)? ... Йдеться про поняття менталітету (або ментальності)», – вважає І.В. Бичко [28].

Отже, можна зробити висновок, що в різних дефініціях менталітету все частіше стали з’являтися «національні нотки»: перелічуються ознаки етносів і націй, наводяться посилання на характеристики «історичних спільнот людей», прямі ув’язки з етнічним феноменом, з ідеологією національної трансформації (праці В. Храмової, І. Гончаренка, М. Гріми,

В. Москальца, І. Старовойта тощо). З чисто історичного терміну менталітет стає поняттям філософським, соціологічним, психологічним.

Час, коли дослідники побоювалися потурбувати «евристичну функцію» поняття «менталітет», пройшов, і на сучасному етапі вони задаються питанням: що таке менталітет? В чому його сутність? Яка реальність криється за цим поняттям? Які функції виконує явище, що описується даною категорією? Яка її природа? Відповідь на ці та інші питання може частково надати ретельний аналіз існуючих підходів, які, в свою чергу, знайшли відображення в різноманітних дефініціях ментальності.

1.2. Класифікація дефініцій менталітета.

Для того, щоб краще розібратися з множиною дефініцій, що взаємодоповнюють, а інколи – й суперечать одна одній, скористуємося аналогією з поняттям «культура», тем більше, що ці два поняття, як зазначалось, у чомусь тотожні. В п’ятдесятих роках нашого століття два американських дослідника – А. Кребер і К. Клакхон у книзі «Культура. Критичний огляд концепцій і дефініцій» [332] спробували класифікувати існуючі визначення культури. Починаючи з аналізу ста п’ятдесяти дефініцій, вони неодноразово розширювали свій «реєстр» за рахунок нових визначень. Звернення до праці вказаних авторів цікавить нас як приклад алгоритму типологізації різних підходів.

А. Кребер і К. Клакхон поділили всі зібрані дефініції на шість основних груп, а деякі з них, в свою чергу, диференціювали ще на підгрупи. Скористуємося даним аналогом для виокремлення своїх,

типових підходів до визначення ментальності, і спробуємо побудувати класифікацію існуючих дефініцій.

По-перше, це так звані ***описові*** визначення. До цієї, найпростішої групи слід віднести всі дефініції, в яких акцентується увага на перерахуванні всього того, що входить у зміст ментальності. Досить показовим для цієї групи є наступні дефініції:

- ментальність є «сукупністю уявлень, способів поведінки і реакцій, які, скоріше за все, безсвідомі та невідрефлектовані» (Г. Теленбах) [261, с.58];

- «менталітет – духовно-психологічний образ суспільства» (С. Крапівенський) [152, с.199];

- «групові уявлення і спосіб поведінки» (Р. Шприндель) [261, с.58];

- «сукупність манер поведінки, мислення, судження про щось, моральні настанови, склад мислення» («Велика Енциклопедія Ларусса») [44];

- «загальний вираз стійких способів поведінки і сприйняття окремих людей всередині груп» (Ф. Граус) [331].

Спроба визначити специфіку ментальності через перелік окремих її структурних складових, рівнів, елементів тощо нам здається неефективною хоча б тому, що воно не може бути повним і завершеним. Досить додати до опису ще один компонент – і наявні визначення втрачають сенс. Логічно більш обґрунтованими є дефініції наступної, психологічної групи.

Друга група визначень має яскраве ***психологічне*** забарвлення. З точки зору психологів, ментальність може бути дефінійована як «наявність у людей того чи іншого суспільства певного розумового

інструментарію, психологічної оснастки, яка дає їм можливість по своєму сприймати й усвідомлювати світ і самих себе» (Л. Сименнікова) [251].

Чисельні психологічні дослідження доводять, що у представників різних етносів складається різний «образ світу», «картина світу». Цей образ виконує функцію забезпечення безперервності сприйняття актуального світу і підготовки категорій для його засвоєння [72; 137; 161; 207].

Етнічна ментальність, про яку, зокрема, йдеться, детермінує побудову етнічно забарвленого образу світу. Існуючі психологічні дефініції чітко схоплюють сутність феномена, при цьому в деяких з них виокремлюються окремі психологічні аспекти. Серед них – акцент на безсвідомому рівні психіки. Такі дефініції ми виділили в підгрупу 2.1.

«Ментальність, – пише, наприклад, Ж. Ле Гофф, – не сформульована чітко і не в повному обсязі усвідомлювана (або зовсім не усвідомлювана) манера мислити. Інколи вона не має певної логіки раціонального світосприйняття і притаманна певній епосі чи соціальній групі» [163, с.355].

«Ментальність..., – продовжує А. Гуревич, – багато в чому, – можливо, в головному – залишається непрорефлектованою і логічно не виявленою. Ментальність... – той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відчленована від емоцій, від латентних звичок і прийомів свідомості, – люди ними користуються, зазвичай самі того не помічаючи, не вдумуючись в їх сутність і передумови, в їхню логічну обґрунтованість» [96, с.517].

Вже цитований вище В.Г. Нестеренко вважає, що ментальність є «визначена сукупність стійких безсвідомих форм світосприйняття,

притаманних будь-якій групі людей, які обумовлюють загальні риси відносин і поведінки цих людей стосовно феноменів їхнього буття – життя і смерті, здоров'я і хвороби, праці і споживання, природи, дитинства і старості, сім'ї і держави, минулого і майбутнього» [205, с.36].

Потрібно зазначити, що наведене визначення можна віднести як до описової, так і до психологічної груп, як, ймовірно, й інші дефініції. Імпонує ж тут те, що ментальність визначається через світосприйняття, про що далі буде.

Друга підгрупа складається переважно з дефініцій англомовних авторів, які, навпаки, схильні вбачати в менталітеті саме свідомий рівень психіки. Менталітет, на їх думку, це:

- «узагальнення всіх характеристик, що характеризують розум» (Дж. Чаплін) [325, p.25];

- «сукупність розумових звичок, вірувань, психічних настанов, характерних для будь-якої спільноти людей чи групи, стан розуму» («Велика Енциклопедія Ларусса») [331];

- «якість розуму, що характеризує окремого індивіда або класу індивідів» (А. Ребер) [344, p.454].

Саме в такому контексті розуміють ментальність і деякі українські дослідники. «Менталітет – єдність свідомості, інтелекту та розуму. Ментальність проявляється в характерові мислення народу, способу його дій, психологічних особливостях, світобаченні та поведінкових реакціях, у культурі й віруваннях, традиціях і звичках людей» [77, с.4].

По-третє, існує група ***нормативних*** дефініцій, автори яких орієнтуються в розумінні ментальності на «норми реакції», характерні для даного соціального чи етнічного утворення. Фундатором цієї

підгрупи сміливо можна вважати А. Дж. Тойнбі, який в своїй праці «Осягнення історії» визначив ментальність як «поняття, що означає систему звичок свідомості» [269].

Характерно, що поняття «система» не часто зустрічається в дефініціях ментальності. Його замінює термін «сукупність» як дещо менш суворе і впорядковане. До цієї ж підгрупи опосередковано можна віднести і таке визначення з філософського словника Ла Ланде: «менталітет – це сукупність розумових настанов, звичок мислення, фундаментальних вірувань індивіда» [346, p.69].

Київський соціолог М. Міщенко зазначає, що ментальність є механізм «закріплення легітимації за одними емоціями і відмова в такій легітимації іншим» [224, с.9]. Ментальність, підтверджує цю думку А. Огурцов, «є системою образів і уявлень соціальних груп, всі елементи якої тісно взаємопов’язані один з одним і функція яких – бути регулятором їх поведінки в світі... Менталітет тому і менталітет, що він обумовлює і досвід, і поведінку індивіда і соціальних груп» [212].

До тієї самої групи з певною «натяжкою» слід віднести і структурні дефініції, в яких увага акцентується на структурі ментальних процесів. На думку Ф. Селліна, ментальність – це «наповнені глибоким сенсом структури колективного пояснення дійсності» [261, с.58].

«Менталітет (ментальність)..., – пише Ю. Канигін, – це структура, склад души людини, етноса, соціума, співвіднесення її елементів і склад останніх» [136].

При такому підході на ментальність покладається синтезуюча функція, вона є певним початком, що об’єднує, по відношенню до цього початку знання, вірування, потреби, інтереси, цінності, архетипи,

когнітивні еталони, соціальні норми тощо грають роль структурних елементів.

Аналізуючи названі вище дефініції, слід підкреслити, що їх автори зосереджують свою увагу на внутрішніх, суб'єктивно-психологічних характеристиках, випускаючи характеристики зовнішні, каузальні, тобто такі, що виступають по відношенню до ментальності як причини (географічне середовище, природньо-біологічні, економічні, соціальні, політичні фактори розвитку спільноти). «Випадання» доброї половини єдиного цілого не сприяє всебічному розгляду явища. При такому підході до дефініції ментальності, остання постає перед нами як вже готовий продукт, як результат, як підсумок прихованих процесів. Відповідаючи на питання «що?», поняття ментальності в такий інтерпретації не тільки не відповідає на питання «чому?», але і взагалі його не ставить.

Інакше кажучи, ментальність вивчають в статиці, поза розвитком, в той час як вона має бути сама виведена з об'єктивних умов. Адже, врешті решт, відмінності світосприйняття у представників різних етносів обумовлені тривалим спільним існуванням людей в подібних природно-географічних і соціокультурних умовах. Без виокремлення названих об'єктивних умов як факторів, особливих складових менталітету, дефініція етнічного не може вважатися логічно повною і, відповідно, вичерпною. Ліквідувати цей недолік намагаються автори дефініцій двох наступних груп.

Генетичні визначення, які ми відносимо до четвертої групи, концентрують увагу на походженні самого феномена. Автори таких дефініцій перелічують фактори, котрі детермінують процес зародження і подальшого становлення етнічної ментальності, зазначають, що природні

й соціальні фактори знаходять закріплення в генотипній інформації, передаються у спадок, забезпечуючи тим самим, ментальну тяглість. «Менталітет – це родова пам'ять, яка ґрунтується на синтезі природної і соціальної програм спадковості. Менталітет як морфологічний орган містить в собі в перетвореному, а точніше суб'єктивованому вигляді все онтологічне багатство першої та другої природи. В функціональному аспекті – це система колективних норм соціальних реакцій – групи, етноса, нації, народу тощо» (В. Бех) [26]. Не випадково деякі автори вживають термін генетики «код» – І.К. Пантін, німецький дослідник Е. Шулін («етнічний і пізнавальний код»).

«На існування глибинних спільних невідрефлектованих основ існування людства звернув увагу ще Ф. Ніцше. Виокремлення одиниць, вважав він, не повинно нас вводити в оману. В дійсності, щось пливе попід індивідами. «Плинне щось» в Юнгівській теорії набуває означення як архетипи, колективне безсвідоме, «маре тенебрарум».

Чітке окреслення архетипів неможливе, оскільки вони не стільки поняття, скільки повні символіки і тим самим багатозначні уявлення. Значною мірою це інстинктивні готовності до дій та протидій, типові для людини у типових життєвих ситуаціях. Вони визначаються життєвими явищами, що завжди повторюються (народження, смерть, боротьба, наснага до творчості, поштовх до нищення, тощо). Очевидно, самі культурні архетипи, зокрема архетип колективного безсвідомого, значною мірою впливають на формування ментальних структур» [77, с.5-6].

По-п'яте, група ***історичних*** дефініцій, в яких ментальність постає як процес «історичної пам'яті», як «осад історії». Згаданий вище

І.К. Пантін вважає, що ментальність – це «вираз на рівні культури народу історичних доль країни, як певна єдність характера історичних завдань і засобів їх рішення, закріплених в народній свідомості, в культурних стереотипах. Ментальність – це своєрідна пам'ять народа про минуле, психологічна детермінанта поведінки мільйонів людей, вірних своєму історичному «коду» в будь-яких ситуаціях, не виключаючи катастрофічні» [241].

Менталітет (ментальність), на думку психолога І.Г. Дубова, може бути визначений як «певна характерна для конкретної культури (субкультури) специфіка психічного життя людей, що репрезентують дану культуру (субкультуру), детермінована економічними і політичними умовами життя в історичному аспекті». Дане поняття перегукується з поняттям «національний характер», під яким розуміють або притаманний представниками даної нації набір основних особистісних рис (концепція модальної особистості), або систему основних існуючих в етносі уявлень: настанов, вірувань, цінностей, умонастроїв і т.п. (концепція соціальної особистості) [111]. Як бачимо, в підході І.Г. Дубова природньо поєднуються як суб'єктивно-психологічні, так і соціально-історичні компоненти.

До визначень п'ятої групи умовно можна віднести і дефініцію, запропоновану В.В. Буяшенко: «ментальність – парадигма спів-буття» [47, с.1]. Вона підкупає своєю оригінальністю і претендує на відкриття ще однієї – власне філософської групи визначень ментальності, у якої існує певний недолік: тут втрачається специфіка явища, що дефініюється, оскільки, по-перше, під «парадигмою спів-буття» можна розуміти практично будь-яке явище духовного життя (культура, світогляд,

пізнання), а по-друге, кожне з понять, через які В. Буяшенко визначає ментальність – і парадигма, і буття – потребують свого уточнення в силу їх контекстуальності. Виконуючи цю операцію, авторка пояснює: «Конкретне повсякденне буття людини в межах певної спільноти, чи то держава, селище чи щось інше, не просто забезпечує буття людини, задовольняючи матеріальні потреби і гарантуючи особисту безпеку, але й надає буттю певний порядок, встановлює моральні норми, звичаї, форми поведінки, які в специфічному вигляді «збираються» ментальністю. Головне призначення ментальності – інтерпретація для людини світу, спільності і наданні головних первинних орієнтирів для її (людини) співбуття в ньому» [47, с.17].

Класифікуючи дефініції ментальності, неможливо не погодитися з австрійським істориком П. Дінцельбахером, який виразив спільну для всіх дослідників ментального феномену думку про те, що «менталітет як історичну категорію простіше описати, ніж визначити». Водночас, він запропонував таку дефініцію: «історичний менталітет є сукупністю способів і змісту мислення і сприйняття, характерною для певного колективу в певний час... Це дещо більше за історію емоцій і уявлень, за історія культури і побуту» [327].

Кожне з таких багатоманітних визначень зосереджується на якомусь одному зрізі, на одній характеристиці, на одному аспекті ментальності. Ці дефініції не виключають, а скоріше, доповнюють одна одну, складаючи разом цілісну мозаїку, що надає вичерпну характеристику менталітету. Як влучно помітив Л. Пушкарьов, «вчені і не намагалися навіть просто об’єднати, підсумувати всі ці визначення, проаналізувати їх, вказати на протиріччя тощо. Кожний дослідник

використовує це поняття в тому вигляді і смислі, який здається йому найдоречнішим і зручним» [236, с.164-165].

Усвідомлюючи цей недолік спробуємо виявити той «спільний знаменник», який влаштував би усіх авторів. Вочевидь, вони могли б погодитися з тим, що ментальність означає особливості світосприйняття, яке об'єднує представників тієї чи іншої людської спільності. Світосприйняття – поняття, досить широке за обсягом, що б вмістити в собі всі названі варіанти емоційно-раціонального відношення людини до світу.

У своїх ранніх публікаціях А. Гуревич писав з приводу ментальності: «Цим ємкім і неперекладеним однозначно словом вони позначать то «умонастрій», то «розумові здібності», то «психологію» і «склад ума», а можливо, і весь той комплекс уявлень про світ, за допомогою якого людська свідомість у кожну дану епоху переробляє в упорядковану картину світу хаотичний і різнорідний потік сприйняття і вражень; в такому випадку французьке слово mentalite по смислу наближається до нашого "світобачення"» [91, с.214-215].

Поняття «світобачення» наближається за смислом до однопорядкових категорій «світовідчуття», «світосприйняття», «світогляд», «світорозуміння», віддзеркалюючи свій власний рівень когнітивної діяльності людини. Відмінності «світосприйняття-ментальності» і світогляду деякі автори вбачають в «індивідуальному характері світогляду і наділндивідуальному характері ментальності» [47, с.20]. Світогляд створює синтетичну форму виявлення духовно-практичного буття людини, відтворюючи індивідуальне усвідомлення взаємодії «людина-світ». У світогляді значну роль грають не просто

знання, а переконання. Саме як система переконань світогляд визначається не пізнанням, а буттям людини. Ментальність же індиферентна відносно індивідуальних переконань, навпаки, вона непомітно впливає на процес їх формування через той досвід, котрий зафіксований в її утвореннях. «На противагу світогляду, ментальність є загальна ознака спів-буття. Вона – визначена духовна парадигма спів-буття спільноти, яка задає спектр можливостей спів-буття в специфічній формі, тоді як світогляд – це процес реалізації власного «проєкта» спів-буття» [47, с.20]. Ймовірно, всі ці особливості можна було б виразити поняттям «стиль (тип) світосприйняття».

Крім того, всі дослідники менталітету, на наш погляд, не заперечували б факту, що ментальність є проявом колективної психіки, обумовленим історичним розвитком спільноти. Ось, можливо, і всі загальні судження, стосовно яких можлива згода серед вчених різних країн і напрямків. Подальша деталізація й уточнення може привести до суперечок.

Але, відштовхуючись від робочої гіпотези про те, що ментальність є стилем світосприйняття, потрібно задати питанням – чим є «стиль»? Питання це є складнішим, ніж здається на першій погляд. П’ятитомна філософська енциклопедія тлумачить стиль як «характерну фізіогномічну єдність будь-якого явища людського життя і діяльності, типова форма її зовнішнього виразу... Поняття стиль завжди стосується людини та її свідомості, воно не може бути віднесено, наприклад, до природи, оскільки стиль завжди пов’язаний з вираженим, активним (свідомим чи безсвідомим) самопроявом людини назовні» [278].

В іноземних словниках і довідниках можна прочитати, що стиль є «способом вираження думок в мові, особлива манера вираження, характерна для індивідуума, періоду, школи чи народу». Це «спосіб або метод дій чи уявлень, особливо якщо він відповідає якомусь стандарту; відмінна, характерна манера... взагалі виразність, майстерність, вроджене (!) вміння в уявленні, образі дій і подачі самого себе» [347].

Розглядаючи проблему взаємовідношення стилів мислення і менталітету, дніпропетровський дослідник А.В. Решетниченко намагався класифікувати стилі мислення за тими чи іншими критеріями [238, с.70]. Так, залежно від сфери функціонування суб'єкта стилі мислення поділяються на правові, економічні, політичні, екологічні, технічні, гуманітарні, природничо-наукові; по силі впливу – на сильні, незначні і слабкі; за часовими ознаками – на постійні, тимчасові, короткотермінові чи моментальні; за типом волевиявлення – на монархічні, демократичні, ліберальні, анархістські; за мотивацією діяльності – на демонстративні, конформістські, дослідницькі, ситуативні, компенсаторні, аморфні, детермінантні; за спрямованістю інтересів – на індивідуальні, групові, колективістські, інституціональні, суспільні та глобально-соцієтальні.

Серед окремих стилів мислення А. Решетниченко особливо виділяє стилі мислення, що базуються на загальнотеоретичних принципах пізнання. До їх числа він відносить філософський, соціологічний, історичний, політичний, психологічний стилі, зміст яких визначається особливостями розуміння шляхів і засобів формування того чи іншого менталітету [238, с.71].

Але, на наш погляд, подібна класифікація навряд чи має практичне значення хоча б тому, що названі різновидності не вичерпують всього

можливого багатоманіття, а кількість їх комбінацій практично безкінечно. Набагато більше істини міститься в старій формулі Ж. Бюффона: «стиль – це людина».

Дійсно, унікальна особиста неповторність і самобутність находить вираження в індивідуальному стилі мислення і світосприйняття. Підтвердження цьому криється і в етимології самого поняття. Початково "stilus" – це гостра паличка для письма у стародавніх римлян, в переносному значенні – почерк, манера письма, спосіб викладення. «Частіше повертай стиль» – говорили римляни, закликаючи виправляти тексти. Стиль завжди унікальний, одиничний, неповторний. Скільки людей – стільки і стилів. Чи означає це, що класифікація стилів мислення неможлива в принципі? Звісно ж, ні. Але коректніше буде казати не про стилі, а про типи мислення.

Іншими словами, ментальність віддзеркалює не часткові, індивідуальні особливості мислення і світосприйняття, а загальні, типові, множинні, властиві для всіх членів даного людського колективу, моменти. Не даремно кажуть про стереотипи, тобто про схеми, стандарти, стійкі уявлення, шаблони перцептивно-когнітивної діяльності людей. Виходить, навіть ємке і широке поняття стилю, яке, здавалось би, має задовольнити всіх дослідників, не можна без уточнень застосувати для визначення менталітету? Головне в стилі – це підкреслення чогось особливого, специфічного, окремого, що не дозволяє змішувати однопорядкові явища. Бюффонівське значення поняття «стиль», в якому між людиною і стилем можна було поставить знак рівності, все більш трансформується.

«Дякуючи існуючий в сучасній культурі диференціації, кожний індивідуальний стиль, а отже, і стиль взагалі як такий, отримує риси об’єктивності, стає незалежним від конкретних людей з їх звичками, особливостями, переконаннями. Початкова єдність суб’єкта і об’єкта, що передбачає фактом єдність стиля, розпадається в силу стильового багатоманіття сучасної культури» [125]. Отже, формула Бюффона «стиль – це людина» стосовно реалій ХХ ст. не спрацьовує. Стиль і людина роз’єдналися. В результаті стильової диференціації сучасної культури світ стилів об’єктивувався, набув незалежне від індивіда існування, втратив початковий зв’язок з визначеністю життя.

Л.Г. Іонін розглядає цей процес як глобальний процес переходу від моностилістичної культури до полістилістичної. Під моностилізмом він розуміє репрезентативну культуру, в якій її елементи (переконання, оцінки, образи світу, ідеології та ін.) мають внутрішню зв’язність і, крім того, активно поділяються або пасивно приймаються всіма членами суспільства. У такій трактовці поняття моностилізму наближається до характеристик ментальності.

Отже, під ментальністю в нашому дослідженні буде розумітися особливий, притаманний тільки даній людській спільноті, стиль світосприйняття, що відображає в знятому вигляді тривалий період спільного існування людей в схожих природно-географічних і соціокультурних умовах. Аналіз же дилеми «стиль-тип» дозволяє зробити важливий теоретичний висновок про те, що ментальність виражає позаіндивідуальний бік особистості.

1.3. Методологічні підходи до дослідження ментальності

Як ми побачили з огляду дефініцій, у широкій ментальній тематиці окремі зрізи об'єкта обираються залежно від фахової приналежності вченого. Це природньо. Природньо також і те, що представники різних дисциплін адаптують методи своїх наук для вивчення складного і багатоманітного явища, яким є ментальність.

Історики, особливо історики-анналісти, представники «нової історичної науки» вважають визначення базових ознак ментальності епохи першою й необхідною умовою, що передує історичному дослідженню. Ментальність постає в якості свого роду соціокультурного «ефіра», в якому розчинені цінності, потреби, інтереси людей минувшини. Без попереднього розшифрування ментального «коду» епохи неможливий подальший рух історика.

Філологи підходять до проблеми ментальності з позицій співставлення мислення та мовлення. Думка і Слово – ось базові категорії їхнього аналізу. В класичній філології вважається, що слово відображає і позначає думку, але в аналітичній філософії («ранній» Л. Вітгенштайн) стверджується, що структура мови визначає структуру світу. З цього випливає, як мінімум, більш складна взаємозалежність між ментальним і не-ментальним світами та необхідністю переосмислення місця мови.

Важливим підґрунтям теорії ментальності є *семіотика* – наука про знаки і комунікативні системи. Одним із засновників її слушно вважається Ю. Лотман, який вчив, що мова і тексти є визначальними для свідомості факторами. Для розуміння суспільної свідомості конкретної епохи потрібно вивчати тексти цієї епохи в контексті всього комплексу культурних умовностей і стереотипів, усвідомлених та безсвідомих

уявлень та вірувань, типових для цієї епохи. Над природною мовою (міф, релігійні вірування) надбудовується т.зв. «вторинна мова» текстів, що забезпечує моделюючу функцію. Для того, щоб зрозуміти тип світогляду, що панує в певній людській спільноті, варто розшифровувати знакову систему її текстів. Одним з прийомів для цього, за Ю. Лотманом, є «точка зору текста». «Поняття «точка зору», – писав він, – аналогічне поняттю «ракурс» у малярстві та в кіно. Поняття «художня точка зору» розкривається як відношення системи до свого суб'єкта («система» в даному випадку може бути лінгвістичною чи інших, вищих рівнів). Під «суб'єктом системи» (ідеологічної, стильової тощо) трактується свідомість, спроможна народити подібну структуру і, відповідно, реконструйована при сприйнятті тексту» [171, с.100]. Отже, вивчаючі тексти, потрібно звертати увагу на позатекстуальні, надтекстові аспекти, які й розкривають зміст ментальності даної спільноти.

Вслід за істориками та філологами, власні методи дослідження ментальності апробують представники *етнографії* та *етнології*. Для них ментальність є насамперед основною властивістю, атрибутом етнічного феномена. З точки зору етнолога, ментальність виступає в ролі певної константи, яка дозволяє відрізнити одну етнічність від іншої. Паралельно ними вирішується питання про фактори, що впливають на становлення ментальності та обумовлюють специфіку світосприйняття даної етнічної спільноти. В основі етнологічних концепцій часто знаходяться конкретні етнографічні спостереження та етнопсихологічні дослідження.

Для *соціологів* проблема менталітета постає, насамперед, як проблема детермінанти соціальних спільнот. Чи має ментальність виключно етнічний характер або чи можливо існування суто

«соціального» менталітета, наприклад, класового або професійного [236]? Якщо так, то чим саме він відрізняється від етнічної ментальності?

Психологи акцентують увагу на виокремленні тієї сфери психічної реальності, яка пов'язана з функціонуванням ментальності, і намагаються «вписати» термін в існуючу систему психологічних категорій, оперуючи при цьому поняттями «мислення», «емоції», «потреби», «архетип», «цінності», «когнітивний еталон», «соціальна норма», «смисл», «мотив», «переконання», «ідеал», «схильність», «стереотип» і т.ін. [111; 198].

Найважливішою складовою психологічного підходу є біхевіоризм, що трансформувався в ході так званої «біхевіористської революції» в самостійну методику, яка широко застосовується в англомовних країнах для вивчення суспільних процесів. Об'єктом біхевіористики є різні аспекти поведінки людей як учасників суспільного життя. Етнічна ментальність проявляється на індивідуальному рівні через стереотипи поведінки, через норми реакції особи на зовнішні подразники. Попри зовнішню протилежність менталізма і біхевіоризма, аналіз поведінки надає значний матеріал для пояснення ментальних процесів, оскільки свідомість і поведінка невід'ємно пов'язані між собою.

Однією з особливостей біхевіоризма є порівняльні *етологічні* дослідження поводження вищих ссавців. У 1939 році Д. Сонді експериментально довів, що основні типи міжособистісних відносин у людей сягають корінням в реакції приматів. Вибір спрямованості соціально-культурного життя людини, за Сонді, визначається глибоко прихованими пружинами генетичного наказу [343]. А всесвітньо відома дослідниця шимпанзе Дж. ван Лавік-Гудолл, яка прожила понад десять років у Східній Африці й описала стосунки між самцями мавп, що

нагадують чоловічу дружбу, яка супроводжується взаємними дарунками та іншими «нематеріальними» проявами емоціональної теплоти, з наочними ознаками важкої депресії у випадку загибелі однієї з тварин [162].

Подібні дослідження надають уявлення про біологічні витоки людського пізнання, про генетичну тяглість особливостей світосприйняття, про природу багатьох стереотипів, у тому числі й ментальних. На думку Конрада Лоренца, «батька етології», один і той самий еволюційний процес детермінує і високорозвинуту здібність пізнання людини, і будь-яку адаптацію до навколишнього середовища. Цей процес передбачає наявність певної інформації про середовище, отриманої ще до початку активної пізнавальної діяльності організму. На цьому моменті ми детальніше зупинимося у третьому розділі роботи.

Важливим показником зацікавленості українських психологів у ментальній проблематиці є поява цитованої вище книги О. Донченко «Соцієтальна психіка» [109], предмет якої, на думку авторки, надзвичайно близький до ментального феномена.

З точки зору *культурологів* у ментальності важливим є момент її впливу на звичаї, традиції, вірування, знання, засоби і прийоми дії та інші складові духовної й матеріальної культури.

Таким чином, в сучасній соціально-гуманітарному знанні складається стійка міждисциплінарна залежність у дослідженнях етнічної ментальності, яка практично стирає кордон між психологією, соціологією, етнологією, філологією, культурологією, історичною наукою. Плідність та ефективність підходів кожної з конкретних наук не заперечує того факту, що жодний з них не може повністю задовольнити

дослідників – історики та філологи відчувають це гостріше за інших. Справа в тому, що ментальність – явище настільки тонке, що проста фіксація «фактів свідомості» і поведінки з наступною їх інтерпретацією не завжди надає вичерпні відповіді на всі запитання. Реконструкція духовного світу індивідів та етносів – це певною мірою мистецтво, яке вимагає не лише логічних, раціональних процедур, що ґрунтуються на вимірюванні і взагалі квантифікації ментальних чи поведінкових мотивів, але й ірраціональних, неусвідомлених поштовхів, котрі не можуть бути повністю виражені в моделях або в цифровому вигляді, а вимагають уявлення, інтуїції, психологічного проникнення і навіть фантазії.

Філософія, рефлексуючи з приводу евристичних моделей і концепцій, побудованих істориками, етнологами, соціологами, культурологами, психологами тощо, переусвідомлює призначення базових категорій, уточнює сутність і природу феноменів, що ними позначаються, співвідносять їх з реальністю. Але, незалежно від того, до якої науки, до якої філософської школи відносять себе дослідники, перед кожним з них рано чи пізно постає питання про те, як відповідає добуте ним знання з реальним станом речей? Чи відповідає побудована теорія, модель, система понять чомусь зовнішньому, протилежному його суб’єктивності, реально існуючому? І якщо перед дослідником виникають такі питання, це означає, що слід звернути увагу на методологію.

В класичній філософії питання співвідношення мислення і буття вирішується в площинах матеріалізму та ідеалізму, але у випадку, коли йдеться про дослідження самого мислення, ми маємо цікавий поворот: «мислення про мислення» погано вписується в типові варіанти

класичного філософування. По суті, філософський аналіз покликаний оцінити відношення тієї чи іншої теорії до практики, визначити її життєздатність і адекватність.

Категорія ментальності фіксує цілісність мисленнєвих процесів, у зв'язку з чим жодна з філософських шкіл не може претендувати на осягнення цієї цілісності. Тому методологія дослідження ментальності має бути комплексну, побудованою за принципом взаємодоповнюваності. Провідні парадигми некласичної філософії (феноменологія, структуралізм, психоаналітична філософія, герменевтика) кожна по-своєму розкривають окремі аспекти ментальності, але цілісність забезпечується на метапарадигмальному рівні.

От, наприклад, феноменологія випливає з систематичної критики натуралізму в розумінні ментальних процесів. Об'єктом феноменологічного дослідження, за Гусерлем, виступає наукове знання і пізнання; метою – розробка основ «науки про науку», універсального «науковчення». Головне у філософії Едмунда Гусерля – феноменологічний метод, спрямований на аналіз свідомості, першим кроком якого є феноменологічна редукція, тобто «очищення» свідомості від емпіричного нашарувань задля сприйняття чистих значень предметів, затемнених суперечливими думками й оцінками. У своїй праці «Логічні дослідження» (том І) Гусерль називає помилкою спроби пояснювати дію законів логіки діями законів природи. Принципи натуралізму, популярного в науці середини XIX ст., не спрацьовують в галузі мислення і свідомості. Натомість основою філософії свідомості має стати психологізм, до якого Гусерль все ж таки додає досягнення емпіричного

природознавства. Таким чином відбувається релятивізація розуму, стверджується про незалежне існування начебто об'єктивного світу, об'єктивність якого вже не тематизується у феноменології, а догматично постулюється [99].

З одного боку, ментальність розглядається як продукт об'єктивного світу, природи. З іншого боку, «чисті значення» предметів переживаються в досвіді «чистої свідомості» й обробляються нею до рівня смислових структур. Феноменологічна традиція, як переконливо демонструє Вахтанг Кебуладзе в своїй дисертації «Інтерсуб'єктивне вчення Е. Гусерля як трансцендентальне тло феноменологічної концепції досвіду А. Шюца» [139], послідовно еволюціонує від «філософії свідомості» до «філософії досвіду» з апеляцією до «життєвого світу» людини на противагу «системі» суспільства.

У Гусерля концепція свідомості ґрунтується на принципі інтенційності (спрямованості свідомості), у його послідовників засадничим для фактів свідомості є досвід. Як зазначав Франц Брентано, «…тільки досвід має для мене значення як наставник – утім, я поділяю думку, що ця позиція є цілком сумісною із припущенням певного ідеального споглядання» [323, s.1]. Для розуміння природи досвіду потрібно усвідомити відмінності ментального і не-ментального, що, в свою чергу, передбачає своїм інтелектуальним тлом метафізичний поділ світу на два світи – світ психічних і світ фізичних феноменів. Такий поділ забезпечує методологічний розрив між суб'єктом та об'єктом, подолання якого, починаючи від М. Гайдеггера, декларували представники постнекласичної філософії.

Інша вагома парадигма некласичної філософії – структуралізм – підходить до аналізу цілісного ментального феномена з позицій його внутрішньої впорядкованості. Відомо, що суспільна свідомість – як і само суспільство – має дуже складну, багаторівневу структуру. Всі рівні цієї структури, з одного боку, тісно пов'язані один з одним, відносно легко трансформуються, інколи навіть підмінюють інші рівні, але з іншого боку, їх функціонування підпорядковано певним закономірностям, на пошук яких і спрямована діяльність структуралістів. У вітчизняній соціально-філософській традиції структура часто-густо розуміється як взаємозв'язок між елементами системи. Існує навіть формула: «Система є структура (структурний аспект) плюс елементи (морфологічний аспект)». Таке розуміння структури та її відношення до системи нагадує функціоналістській підхід, згідно якому «соціальні системи мають структури».

В структуралізмі за категорією «структура» закріплюється принципово інше значення. Один з прибічників цього напрямку, професор соціології Кембриджського університету Ентоні Гідденс піддав критиці функціоналістів за те, що вони використовують поняття «система» та «структура» як синоніми, майже не розрізняючи специфіку цих категорій. «Більшість прибічників функціоналізму, – пише він у статті "Agency, institution and time-space analyses", – в чиєму словнику присутні й поняття структури, й поняття системи, розрізняють їх в залежності від того, чи проводять вони безпосередню органічну аналогію. Структура суспільства подібна до анатомії тіла, чітко задаючи вектор роздумів: структура є морфологія, «стійке сполучення частин». Якщо ж брати «функціонування», – інакше кажучи, ми маємо на увазі

живий організм, то маємо справу із системою. Система – це «структура, що функціонує». Це, можливо, є справедливим для біологічних організмів, але навряд це можна застосувати до суспільства. Неможливо заборонити уявлення про те, що анатомію тіла можливо вивчати незалежно від його «функціонування» – як у випадку розтину тіла, що перестало «функціонувати», – але подібне допущення втрачає сенс по відношенню до суспільства. Суспільство, що перестає «функціонувати» – тобто не відтворює себе у просторі і часі – взагалі перестає існувати, зникає. Тому не має нічого дивного у тому, що різниця між структурою і системою стає все менш помітними, а обидва поняття вживаються як синоніми» [317].

Е. Гідденс пропонує залишити поза «системою» все, що пов'язане із «стійкими взаємозв'язками між індивідами або спільнотами», в той час як категорію «структура» звільнити для вирішення інших концептуальних завдань. Це поняття, на його думку, повинно відображати «рекурсивні правила і ресурси, що існують віртуально поза простором-часом». Пояснюючи власний погляд, він посилається на «структурну лінгвістику» Ф. Соссюра, який застосував структуралістський підхід до аналізу мовних феноменів, що, як відомо, дуже близькі до феноменів мислення, розуміння, свідомості.

«У моїй мові, – пояснює Е. Гідденс, – окремі речення породжені «тотальністю, що відсутня», що є також передумовою розуміння мене слухачем; цією тотальністю є мова в цілому, знати яку безумовно необхідно й задля мовлення, й задля розуміння. Відношення між мовним актом і всім масивом мови є одномоментним тотальним відношенням між «наявним» (сказаними словами) та «таким, що відсутній» (не сказаними,

прийнятими без доведення даними про правила та ресурси, які конституюють те, що називають «знання мови»). Це структурне відношення ґрунтується на «структурних властивостях мови». Легко побачити, що у такому розумінні структура не має просторо-часового існування, подібного існуванню мовних актів, – вона фіксується лише людською пам'яттю, коли відтворюється у мові, письмі і таке інше» [317, p.163-164].

Лінгвістичні аналогії дозволили Е. Гідденсу провести паралель між мовою та суспільством взагалі та дійти висновку про «рекурсивність» соціальних властивостей. Подібно до того, як акт мовлення приводить у дію всю структуру «мовної тотальності» (що, власно кажучи, й уможливлює мовлення та розуміння), соціальна дія стає соціальною лише завдяки тому, що існує суспільна структура. «Структурні властивості суспільства, вивчення яких складає основу пояснення різних інституцій за історично значимі відрізки часу, існують виключно (а) у власних утіленнях у соціальних системах, вони можливі (б) завдяки залишеним у пам'яті слідам (посиленим або перетвореним рутиною повсякденного життя), вони констатують обізнаність і компетентність соціальних акторів... Інакше кажучи, дія і структура знаходяться у відношенні логічного наслідку: дія передбачає структуру і vice versa» [317, p.166].

Теж саме відбувається у свідомості людини і соціуму. Індивідуальний акт мислення стає можливим лише завдяки наявності певних мисленнєвих структур у суспільній свідомості і навпаки: суспільна свідомість породжується свідомостями окремих людей, хоч і не може бути зведеною до їх простої математичної суми. Але саме в царині свідомості традиційне розуміння поняття «структура» максимально

наближається до його структуралістського тлумачення, бо позачасові мисленнєві конструкти ототожнюються з рівневою структурою суспільної свідомості.

Методологія структуралізму стала базисом для такого наукового напрямку як структурна антропологія. Один з її видатних представників – Клод Леві-Строс – зайнявся пошуком ментальних структур первісних людей [165]. Його цікавило те спільне, що притаманне всім ним, а не індивідуальні психологічні відмінності. Зокрема, в ментальних структурах первісних племен дослідник виокремлював бінарні опозиції на кшталт «життя/смерть», «світле/темне», «солодке/гірке»… За допомогою таких пар Леві-Строс визначив стійкі сукупності відносин між елементами свідомості, що проявляються в міфах, ритуалах, традиціях. Запропоновані К. Леві-Стросом алгоритми вивчення ментальних структур були адаптовані іншими дослідниками для інших предметних сфер. Так, наприклад, Ролан Барт поєднав структуралістський та семіотичний підходи для аналізу сучасної європейської літератури.

Спробуємо уявити собі людську свідомість як спектр різноманітних інформаційних форм, що зосередилися між двома полюсами: раціональним та емоційним. Перший полюс тяжіє до теоретичного, упорядкованого, систематизованого, категоріального, «чистого» осягнення реальності, інший же характеризується чуттєвістю, емоційністю, обумовленістю передлогічним і навіть ірраціональним. Кожному з цих полюсів притаманні власні форми існування інформації: першому – поняття, судження, умовиводи, більш складні логічні конструкції, категорії, закони тощо; другому – образи та архетипи. При

цьому, якщо розглядати з еволюційної точки зору, перший полюс є, безумовно, вищим, раціонально відрефлексованим, в той час як другий тяжіє до колективного безсвідомого та описується соціальною психологією.

В методологічному плані ментальність слід розглядати ближче до другого полюсу, де раніше раціональні процедури набули вигляду автоматизмів, стереотипів свідомості, що нагадують архетипи колективного безсвідомого. Розчинившись в безсвідомому, ці структури надіндивідуальної психіки потребують реконструкції своїх початкових, раціональних начал – в культурі, зокрема, мистецтві, літературі тощо. Інтерпретація сенсів, закладених в ментальність певної людської спільноти, задіює потенціал таких напрямків сучасної філософії, як психоаналіз і герменевтика. На досягненнях психоаналітичної філософії ми зупинимося детальніше далі, а поки зосередимося на герменевтичній методології, яка концентрує увагу дослідників на процедурі передрозуміння як необхідній умові ефективної інтерпретації текстів. Не випадково представники герменевтичної традиції від В. Дільтея до Г.-Г. Гадамера підкреслювали недостатність позитивістських підходів у розумінні явищ духовного життя.

Сам феномен «розуміння» є протилежністю позитивістського «пояснення». Як вказував Гадамер в своїй праці «Істина і метод», завдання герменевтики полягає в тому, щоб «завдяки герменевтичній рефлексії розкрити умови істини, що не кореняться в логиці дослідження, а передують їй».

Строго кажучи, проблема герменевтики взагалі не є проблемою метода, який би зробив культурні пам’ятки предметом наукового

розуміння – так само, як і інші предмети досвіду. В герменевтиці розуміння набуває самодостатнього значення і протидіє спробам позитивістів перетворити його в науковий метод. Г.-Г. Гадамер співставляє прийоми мистецтва і методи науки в їх традиційному тлумаченні. Саме аналіз відмінностей між витворами мистецтва й об'єктами природничого знання дозволило Гадамеру сформулювати його головний висновок про нетотожність розуміння, характерного для гуманітарного знання і того об'єктивованого знання, що панує в математиці, природознавстві тощо.

Філософське осмислення проблеми розуміння в семантичній герменевтиці продовжує спроби істориків-анналістів відтворити ментальність людей минулого. Реконструювати ментальність дозволяє інтерпретація письмових джерел, насамперед, епістолярій – листів, сповідей, щоденників. Але само по собі джерело мало що скаже, тим більше, якщо воно не орієнтовано на подачу строго однозначної інформації. Для того, щоб текст «заговорив», необхідно надати йому тлумачення, зрозуміти, розшифрувати його. Саме дослідник перетворює до нього «мовчазне» джерело в текст, що розкриває свої таємниці. Так народжується діалог культур, діалог ментальностей, діалог етнічних цінностей, без якого неможливий сам процес порозуміння.

Але тут випливає небезпека абсолютизації герменевтичного підходу. І справа не тільки у відомому «герменевтичному колі», але й у переусвідомленні ролі самого дослідника. Працюючи з текстами, етнолог чи історик перетворюється з інтерпретатора на співавтора, з коментатора на творця сенсів. Саме це мав на увазі Ж. Дюбі, коли писав, що «твори історика – це його особисті «мрії», «у дуже значній мірі» обумовлені

середовищем, «в яке він занурений». Тому будь-який історик «пише свою історію», він начебто наново винаходить минувшину. Історичні праці – це жанр літератури чи навіть авангардистського мистецтва» [261, с.6]. (Тут доречно буде зазначити, що самих французьких анналістів складно звинуватити в ідеологічній упередженості. «Якщо і є серед ментальних стереотипів даної школи щось «кон'юнктурне», – вказує Ю. Безсмертний, – то це насамперед інтелектуальний нонконформізм» [261, с.5]).

Тим не менш, подібний методологічний підхід може обернутися суб'єктивізмом і викривленням реальності. Якщо дослідник етнічної ментальності ще має можливість перевірити істинність своєї інтерпретації зо допомогою повторного спостереження, вимірювання та інших апробованих прийомів, то історика, який працює з менталітетом людей минулого, проконтролювати і «виправити» вже немає кому.

Окрім того, існує й інша методологічна проблема: «чи є надбання людства як сукупність національних духовних просторів універсальним і неподільним або ж специфічний простір кожної нації є унікальним і має повноцінний сенс лише в межах цієї національної культури? Взагалі, чи існує проблема трансцендентації національних цінностей: чи можливий «переклад» їх на мову іншої ментальності чи сам «переклад» принципово руйнує суть цих цінностей?» [246, с.70].

Над цим методологічним питанням працювало чимало мислителів, які висловлювали вкрай протилежні точки зору. Один із вимірів проблеми співвідношення партикулярних (етнічних, національних) та універсалістських (загальнолюдських) цінностей піднімали представники т.зв. «історичної філології».

«Як вивчати духовність?» – ставить питання А.Б. Ковельман у своєму дослідження ментальності стародавніх єгиптян «Риторика в тіні пірамід». – Простіше всього, здавалося б, починати з ідей. Ідеї Аристотеля відрізняються від ідей Платона, ідеї Зенона – від ідей Аристотеля. Підрахуємо різницю між ідеями – і ось готова схема розвитку» [147, с.8]. Поводитися так з масовою свідомістю рішуче неможливо, – продовжує він. Свідомість однієї епохи може об'єднувати стоїків з платоніками, піфагорійців – з перипатетиками. Їхні філософські системи різні, але інтонація, але стиль мислення, але відношення до життя часто співпадають. Тому від вивчення ідей, філософських концепцій історики переходять до вивчення слів, понять, що віддзеркалюють ментальний зміст епохи, класа, соціального прошарку.

Герменевтичний аналіз літературних творів демонструє не тільки відмінності одного письменника от іншого, але дозволяє відчути «творче дихання» художника, його стиль, його почерк, його «дух». Історична філологія тривалий час вважала єдиним універсальним методом аналізу проявів ментальності людей минувшини семантичний метод, який передбачає розкриття змісту ментальності через слова і вирази, що вживаються. Соціологи такий метод називають контент-аналізом. Вони знаходять в масивах текстів ключові поняття, що відбивають характер масової свідомості, простежують переміну їх значень. Якщо текст стародавнього автора передає його особисту концепцію, то слова віддзеркалюють «ментальне тло», притаманне даній епосі – те, що «поєднує Платона з афінськими торговцями» [147, с.8].

Але, с кінця 80-х років нашого століття семантичний аналіз став викликати в середовищі фахівців в галузі історичної філології певні

підозри. Вони вказували на його суб'єктивність: захопившись термінами, дослідники втратили загальну картину. Г. Ллойд-Джонс, наприклад, наводить такий приклад: вивчаючи слово «агатос» (добрий), вчені проголошують про відмінність добра у еллінів і сучасних людей. При цьому вони не помітили термін «дикайос» (справедливий). На відміну від «агатос» він несе етичне навантаження і виражає ідею добра, наближену до нашої. Тому Г. Ллойд-Джонс закликав вивчати не слова, а моральні концепції і моральні практики [335, p.158]. На думку А. Ковельмана, перехід к неформального метода від формального, яким є семантичний метод, був би, звісно, кроком назад. Вперед від семантичного аналізу слів, вважає він, можна рухатися лише до семантичного аналізу стиля». Такий підхід, на наш погляд, тільки підсилює семантичний метод, підкріплює, «підстраховує» звичайний контент-аналіз, оскільки сам стиль світосприйняття автора, як бачимо з наведеного вище визначення, як раз і віддзеркалює ментальність епохи, котра набагато ширша, чим те чи інше уявлення, створене в даному художньому стилі. Семантика стиля надійніша за семантику слова, оскільки викриває специфіку світосприйняття художника.

Так, європейський романтизм пов'язаний з цілим комплексом ідей як єдиний стиль, а не фрагментарно. Багато ідей прихильників класицизма і романтизма співпадали, якщо вони належали, наприклад, до революційного напрямку. Але стиль, підхід до життя у класицистів і романтиків були принципово іншими. Метою стилістичного метода аналізу тексту має стати система поглядів, що породила систему фраз. Дійсно, якщо стиль є стійким, то почуття письменника стилізуються, проходять через призму ідей, складаються в звичні словесні штампи.

З’являється певна відмінність між внутрішнім світом автора і стилістичною обробкою цього світу. «Цілі потоки зізнань в коханні, – зазначає А. Ковельман з приводу змісту папірусів елліністичного Єгипту, – зовсім не завжди означають любовні почуття, прославлення праці ще не говорить про працелюбність тих, хто прославляє» [148, с.9].

Проблема тут полягає в тому, що будь-яке оформлення духовного життя в слові, на думку Б. Ейхенбаума, вже є актом духовним. Його зміст може значно відрізнятися від безпосереднього досвіду. «Душевне життя підводиться тут вже під певні загальні уявлення про форми його прояву, підпорядковується певному задуму, часто пов’язаному з традиційними формами, і тим самим неминуче приймає вигляд умовний, що не відповідає його дійсному змісту. Фіксуються тільки деякі його сторони, виокремлені та усвідомлені в процесі самоспостереження, внаслідок чого душевне життя відчуває певне викривлення і стилізацію» [303, с.11].

Ось чому для герменевтичного аналізу, наприклад, згаданих вище епістоляріїв потрібні специфічні методи, які уможливлюють «проходження» крізь самоспостереження, щоб самостійно споглядати душевні явища як такі – поза словесною формою, поза неодмінною умовністю стилістичної оболонки. Зовсім інших методів, продовжує Б. Ейхенбаум, потребує літературна критика та аналіз. Тут форма і прийоми самоспостереження й оформлення душевного життя є матеріалом, від якого не варто відходити в сторону. З позицій літературного аналізу важливо «вміти скористатися саме цим «формальним», поверховим шаром» [303, с.11-12].

Вступаючи з ним в дискусію, Л. Гінзбург писала: «Душевний стиль – це особлива організація, точніше, штучне осмислення внутрішнього

життя, притаманне людям, що здатні до рефлексії та літератури. Але само літературно оформлене переживання є все ж таки фактом не літератури, а внутрішньої біографії» [71, с.378].

Іншими словами, стиль не належить цілковито літературі. «Як і сама література, – зазначає А. Ковельман, – стиль висвітлює психологію авторів, психологію епохи. Психологія ж не є просто системою фраз, вона – дещо більше. Тому при вивченні, наприклад, листів римського Єгипту не потрібно ані відкидати їх специфічний стиль, що б зрозуміти «душевне життя», ані вивчати стиль поза «душевним життям», як чистий елемент епістолярного мистецтва. Через стиль, а не мимо нього потрібно розуміти «душевне життя» єгиптян» [147, с.10-11].

Представники герменевтики давно помітили, що стиль мислення передбачає постійний зв'язок між змістом думок і його виразом в слові, між думкою і фразеологією. Американський дослідник Бенджамін Лі Уорф, який займався проблемами взаємовідносин між мовою і мисленням, мовою і пізнанням, мовою і поведінкою людини, дійшов висновку, що люди мислять і поводять себе відповідно тому, як вони говорять [44, с.116]. Ось чому є певна кореляція між стилем мислення і художнім стилем, що його супроводжує.

При цьому стилістичний метод найбільш ефективний при аналізі стійких художніх стилів, таких як романтизм, класицизм, символізм тощо. Навіть поверховий аналіз доводить, що будь-який стійкий стиль має набір обов'язкових слів-знаків («троянда», «скриня», «натовп», «поет» і т.п.). Стильові слова начебто сигналізують про наявність певної ментальної цілісності. Поза стійким стилем семантичний метод фіксує випадкові, контекстуально залежні значення слів. Лише для стильового

слова контекстом є стиль в цілому. Вивчаючи ці слова, філологи вивчають стиль мислення, а отже – й ідеологію, що стоїть за ним.

Повертаючись до питання методологічної цілісності в усвідомленні ментальності, зазначимо, що вітчизняна філософська традиція тяжила до діяльнісного підходу, розглядаючи духовний світ людини як продукт діяльності соціуму. Діяльність як така виступає атрибутом людського існування, а тому будь-який суспільний феномен може бути поданий як прояв людської діяльності. В марксизмі діяльність тлумачиться як сутнісна риса буття людини в світі, здатність її вносити зміни в реальність (дійсність). При цьому поняття «діяльність» ширше за поняття «виробництво», і водночас містить в собі загальне субстанційне відношення, що поєднує обидві категорії. Діяльність ґрунтується на активності, але остання містить лише енергетичний компонент діяльності. Активність притаманна не тільки людині, але й тваринам. Історичною ознакою людської діяльності є цілепокладання, тобто свідоме створення ідеального образу бажаного.

Останнім часом в українській філософії помітна тенденція, спрямована на критику діяльнісного підходу. Так, наприклад, Б.В. Попов, завідувач сектором філософії і соціології етноса і нації Інституту філософії імені Г.С Сковороди НАН України пише: «Протягом декількох останніх десятьоріч вітчизняна соціальна філософія (тоді її називали істматом і науковим комунізмом) перебувала під впливом діяльнісної парадигми. Чимало блискучих праць створили прихильники даного напряму. Акцентування уваги на діяльності добре узгоджувалося з офіційно-пропагандистським оспівуванням праці і працівників. Виводити сутність людини і соціального через поняття діяльності означало, без

сумніву, впасти в суттєву ідеалізацію. Діяльнісна істота, яка за найменшої можливості уникає будь-якої діяльності!» [276, с.8].

На перший погляд, такі міркування логічні й обґрунтовані, особливо щодо заміни діяльнісного начала на життєве, про що піде мова у другому розділі нашого дослідження. Але в тому-то і справа, що тут ми підмінюємо поняття «діяльність» на синоніми «виробництво», «праця», «робота». З іншого боку, така підміна була характерна для всього радянського суспільствознавства. Професійні філософи-марксисти часто скаржилися на те, що мало хто зрозумів справжню суть діяльності з Марксових «Тез про Фейєрбаха». Якщо ж повернути поняттю «діяльність» її справжній обсяг і зміст – «здатність вносити в дійсність зміни», то багато що не буде виглядати таким абсурдним.

Протиставлення «життєвого світу» і «системи», ціле- і ціннісної раціональностей, що потрапили в сучасну українську філософію від Гусерля, Вебера, Габермаса, Лумана, Гідденса, Бурд'є [257] – це протиставлення не діяльності та життя, а двох сторін самої діяльності: виробництва і життєвої активності. Недарма існує поняття «життєдіяльність», що знімає в собі усію специфіку людського буття в світі.

І все ж таки категорії «життя» і «діяльність» не тотожні одна одній. Діяльність як «сутнісна особливість буття людини» характеризує суто людське існування. Не можна казати «тваринна діяльність». Діяльність завжди є цілеобумовленою, цілеспрямованою, а тому – опосередкованою ідеальним. На відміну від біологічного життя діяльність є процесом усвідомленим, спрямованим, людина привносить певний сенс в своє існування. Б.В. Попов правий, коли пише про те, що «смислом і метою

життя є саме життя» [226, с.14]. Але він не уточнює, що смисл і мета привносяться в життя самою людиною, яка перетворює життя в діяльність. Пригадаємо: людські істоти поводяться свідомо не можуть не наділяти свої дії певними смислами і не придавати значення всьому своєму життю, навіть якщо ці смисли виходять за межі земного існування. Інша справа, що такі смисли є історично мінливими, а отже, не варто зводити смисли життя людей минулого до сучасного розуміння.

Взаємодія між життєвим і системним началами також історично змінюється. Якщо на початкових етапах соціогенези опосередкований родинними зв'язками природний імпульс детермінував відносини в суспільстві, то в подальшому сформувався певний баланс цих складових, виконуючи стабілізуючу функцію. В сучасну епоху на заміну соціуму, що зберігає устої системного і життєвого порядків, приходить новий тип культури. «Традиційна культура і общинні відносини вже не можуть виконувати роль стримувача по відношенню до системного і життєвого світів. Прискорений розвиток економічної і науково-технічної сфер системного світу загострює його суперечку з життєвим світом, призводить до «колонізації» останнього або витіснення його в периферійну область. Ще одна небезпека полягає у надмірній раціоналізації (у тому числі бюрократизації і комерціалізації) життєвого світу, що призводить до зростання відчуження і самовідчуження людей» [258]. Етнокультурний ренесанс, зростання національної самосвідомості, підсилення ролі сім'ї, малих груп, з цієї точки зору мають розцінюватися не як епізоди, що стихійно виникли, але як закономірна реакція форми колективної життєдіяльності на збільшення тиску з боку системного начала. Саме як форми колективної життєдіяльності будуть розумітися в

нашому дослідженні кровно-родинні і власне соціальні спільноти, починаючи від сім'ї, роду, племені і закінчуючи націями, кастами, стратами тощо…

На наш погляд, подолання фрагментованості та партикулярності підходів до вивчення ментальності можливо, якщо відштовхуватися від принципу доповнення досягнень усіх підходів в контексті методологічних ідей Нільса Бора. Не протиставлення, а поєднання прийомів та результатів їх застосування дозволить заглибитися в суть предмету дослідження.

При цьому не слід забувати, що існує більш ніж одна ментальність, тому фокус вивчення може бути зміщений на особливостях її носіїв, тобто людських спільнот. Якщо йдеться, конкретно, про ментальність українців, то методологічним підґрунтям в даному випадку має стати парадигма українознавства – інтегративної галузі знань та міждисциплінарних студій про Україну та світове українство.

Українознавство є формою саморефлексії, самоусвідомлення українцями свого історичного буття. Своїми корінням таке самоусвідомлення сягає доби Середньовіччя та Ренесансу. Починаючи від пам'яток Київської Русі, Галицько-Волинського князівства, Великого Князівства Литовського, козацької держави Б. Хмельницького мислителі нашого народу намагалися визначитися з особливостями культури, вірувань, звичаїв, традицій русинів-українців. Духовну спадщину Києво-руської держави та історичну долю України, що відновилася на її теренах вивчали інтелектуали Острозької та Києво-Могилянської академії. Про особливу «сердечність» світосприйняття українців писав Г. Сковорода. В XIX столітті в дусі романтизму розвивалась національна характерологія.

Значний внесок у її розвиток зроблено П. Кулішем, Т. Шевченком, М. Максимовичем, М. Драгомановим тощо.

В контексті предмету нашого дослідження варто згадати про класичні для українознавства праці, як от «Книга буття українського народу» і «Дві руських народності» М. Костомарова, «Світогляд українського народу» І. Нечуя-Левицького, «Українці як нарід» В. Пачовського, «Русь-Україна і Московщина» А. Цегельського, фундаментальна «Історія України-Руси» М. Грушевського, «Студії з української географії та антропології» Ф. Вовка, «Антропологічні прикмети українського народу» Р. Єндика.

У перший чверті ХХ століття, в період визвольних змагань українського народу зросла самосвідомість нації, чому в значній мірі сприяла творчість В. Винниченка, М. Грушевського, С. Єфремова, В. Липинського, Д. Дорошенка, В. Вернадського, А. Кримського. Після встановлення на території України більшовістської влади дослідження етносів, генетики, національної самобутності, ментальності були згорнуті. Як зазначає І. Грабовська, «…в межах заідеологізованої радянської історичної науки (насамперед, саме історичної) пошуки ментальних особливостей конкретного етносу, що входив до складу радянської імперії, національної психології чи національного характеру автоматично потрапляли в розряд «ревізіонізму» та «опозиції», а автор ризикував стати «забороненим», «ренегатом», «буржуазним найманцем» і в найкращому випадку всі свої твори писати «в стіл». Дослідження в сфері масової психології та свідомості зводилося до вивчення масової ідеології, на основі якої будь-яке явище певного типу визначалося директивно, навіть, до Конституції включно, де власне і знаходимо

«єдино вірне» визначення «радянського народу» як нової історичної спільності. Саме така спільність і повинна була поглинути, врешті-решт, всі реально існуючі етнічні спільноти Радянського Союзу як «недорозвинені», проміжні стадії на шляху до «нової історичної спільності», народженої партійними ідеологами» [77, с.2].

Натомість вони отримали свого продовження за кордоном, в середовищі української діаспори, де утворилися впливові українознавчі осередки. Українознавчій вимір студій ментальності репрезентований працями вчених діаспори О. Кульчицького («Світовідчування українця»), Ю. Липи («Призначення України»), Д. Чижевського («Нариси з історії філософії на Україні»), В. Щербаківського («Формація української нації»), Д. Донцова («Дух нашої давнини»), В. Яреми («Українська духовність в її культурно-історичних проявах»), Ю. Русова («Душа народу і дух нації»), М. Шлемкевича («Загублена українська людина»), Є. Онацького («Українська емоційність»), І. Лисяка-Рудницького («Україна між Сходом і Заходом») та багатьох інших. Цікавий факт: В. Петрову (Домонтовичу) в еміграції вигадали прізвисько «Менталітет», «бо це була «ходяча фабрика думок…, утілена мисль» [274, с.187].

Українознавці діаспори першими звернули увагу світової наукової спільноти на деструктивні впливи на українську ментальність з боку радянської політичної системи, геноцидної стратегії більшовиків, у тому числі примусової колективізації, Голодомору 1932-33 років, сталінських репресій, масових депортацій. Нищення українського селянства, на їх думку, підірвало основу духовності народу, сприяло негативним змінам в менталітеті, таким як схильність до компромісу, поступливість, індиферентність, внутрішня еміграція, ухід в малі групи тощо.

Лише після 1991 року та відновлення незалежності Української держави українознавчі дослідження знов почали здійснюватися в самій Україні. Під час т. зв. «національного ренесансу» значно зросла увага до питань ідентичності, ментальності, національної історії, культурної спадщини, колективної пам'яті українців. Для проведення наукових досліджень названих питань у 1992 році було створено Інститут українознавства як навчально-науковий підрозділ Київського державного університету імені Тараса Шевченка. У 1993 році Інститут суспільних наук у Львові було реформовано в Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України. Побачили світ праці І. Старовойта «Західноєвропейська і українська ментальність: компаративний аналіз» (Тернопіль, 1995), М. Юрія «Етногенез та менталітет українського народу» (Київ, 1997), М. Слюсаревського «Український менталітет: Ретроспективи і перспективи» (Київ, 1998) та ін. Інтегративна українознавча методологія превалювала в дисертаційних дослідженнях В. Буяшенко «Ментальність як парадигма співбуття», Т. Гетало «Онтологія ментальності: філософсько-культурологічний аналіз» О. Колісника «Категорія ментальності та її прояв в українській культурі: культурологічний аспект» [148], О. Лісеєнко «Менталітет: сутність та особливості регіональних проявів» [169], Н. Михайловської «Екзистенційний характер української філософської думки як відображення специфіки національної ментальності» [191], І. Поліщука «Українська ментальність у контексті процесу державотворення» [222], Т. Поплавської «Генеза менталітету особистості в національній культури» [225], А. Сошнікова «Репрезентація української ментальності

у соціокультурних синтезах» [260], захищених останніми роками в університетах Києва, Львова, Харкова, Одеси.

Як зазначає І. Грабовська, «…вочевидь, дослідження людських спільнот дійшло до такої межі, коли лише раціональні схеми не вичерпують всіх пластів у розумінні і потрактуванні історії існування конкретної спільноти та глибинних основ її буття та розвитку. Аналіз виникнення і утвердження в «наукових правах» терміну «менталітет» дає можливість стверджувати, що пошуки ментальних основ розвитку етнічних спільнот взаємопов'язані з процесом національного «народження» сучасної Європи. Пошуки, що проводяться в українській діаспорі майже одночасно у тому ж напрямку, свідчать, що і в Україні розпочався процес становлення української нації, перерваний свого часу її включенням до «лав» радянських «народів-братів» [77, с.5].

Сказане дозволяє зробити висновок, що українознавство є перспективним напрямком, яке в силу своєї міждисциплінарності є найбільш автентичною методологією дослідження українського менталітету.

Підсумовуючи сказане в першому розділі, зазначимо, що в різні періоди часу ментальний феномен розглядався з різних боків, а поняття «ментальність» наповнювалося досить суперечливим змістом. Умовно можна виокремити три основних етапи в процесі становлення категорії «ментальність» з гнучкими хронологічними межами, – етапи, що доповнюють один одній і співіснують один з одним.

Перший етап характеризується латентним розвитком поняття, коли сам термі «ментальність» не фігурує в філософських працях,

присвячених, тим не менш, пошукам специфічних стилів світосприйняття різних людських спільнот. Саме філософія починає «бомбардувати» раніше невідому сферу дійсності. Філософи використовують з цією метою такі поняття як «психіка народу», «дух народу», «етнічна свідомість» та ін.

Другий етап пов'язаний з виникненням «нової історичної науки», та французької школи «Анналів», представники якої слушно акцентували увагу на неможливості вивчення «історії без людей». Ментальність у даному випадку виступає як свого роду історико-культурний «ефір, в який занурені всі члени суспільства» і який необхідно враховувати історику для відтворення внутрішнього світу людей минулого. Значення другого етапу полягає в постановці проблеми, розповсюдженні і популяризації її серед наукових кіл, але аж ніяк не у вирішенні її.

Третій етап становлення категорії ментальність пов'язаний з адаптацією її психологами, соціологами, етнологами та іншими науковцями гуманітарного профіля. Кожний з них має власне визначення ментальності, у зв'язку з чим виникає необхідність філософської рефлексії і наступного впорядкування й систематизації існуючих концепцій. Іншими словами, відбувається свого роду повернення до лона філософського знання раніше відторгнутої категорії, яка, збагачена історичним змістом, наново набуває значущості.

Методологічні підходи до вивчення ментальності також досить різноманітні. Філософський аналіз не заперечує, а, навпаки, передбачає наявність певного протиріччя в таких підходах. З одного боку, комплекс конкретних наук про людину і суспільство напрацював багатий арсенал методів дослідження проявів ментальності та експериментальної

перевірки гіпотез (стилістичний, психологічний, біхевіористський, етологічний, соціологічний, структуралістський підходи).

З іншого боку, специфіка менталітета не може бути описана та вивчена лише за допомогою методів часткових наук. Прояви ментальності не завжди піддаються строгому раціональному аналізу і причинно-наслідковій детермінації. Навіть етнологія є природничою наукою лише в тому сенсі, що етноси є об'єктивно існуючими явищами, що підпорядковуються певним закономірностям. Чітко сформульовані логічні теорії приваблюють, але на практиці вони часто виявляються занадто спрощеними і механістичними.

Ліквідувати цей недолік покликані власне філософські методи і підходи, зокрема феноменологічний, структуралістський, герменевтичний тощо. Кожна з названих парадигм некласичної філософії торкається ментальної проблематики і досить ефективно розкриває предмет рефлексії. Водночас, існує ризик абсолютизації одного з аспектів аналізу, як це сталося в межах діяльнісного підходу. Відмова від принципу взаємодоповнюваності досягнень різних парадигм може обернутися або переходом на емпірико-дескриптивний рівень, або побудовою умоглядних моделей, які не узгоджуються з об'єктивною реальністю. Власне філософський аналіз і ставить за мету оцінити плідність і адекватність того чи іншого методологічного підходу, визначити його життєздатність та ефективність.

Виходячи з класифікації існуючих в науковій літературі підходів до дефініції поняття «ментальність» (описових, психологічних, структурних, генетичних, історичних), остання у найзагальнішому вигляді може бути визначена як особливий, притаманний лише даній

людській спільності, стиль світосприйняття, що віддзеркалює у знятому вигляді колективний досвід тривалого існування людей у подібних природно-географічних і соціокультурних умовах.

Аналіз же дилеми «стиль-тип» дозволяє зробити важливий висновок про те, що ментальність виражає позаіндивідуальний бік особистості. Онтологічно ментальність з’являється в інтерсуб’єктивному просторі спілкування індивіда з спільністю (етносом чи соціумом), до якої він належить. Ментальність визначає мисленнєві автоматизми і поведінковий досвід індивіда, ритм його життя, виступаючи свого роду формою, яку наповнює той чи інший конкретно-історичний зміст.

Розділ 2.
МЕНТАЛЬНІСТЬ ЯК АТРИБУТ ЕТНІЧНОГО ФЕНОМЕНА

2.1. Родо-видові відмінності ментальності

У першому розділі ми розглядали ментальний феномен як певну цілісність, як єдність на практиці багатоманітних форм його існування. Дійсно, виходячи з дефініції – ментальність є специфічним стилем світосприйняття (це загальна частина для всіх видових понять, тобто поняття родове), який притаманний тільки даній людській спільності і віддзеркалює в знятому вигляді тривалий період спільного існування людей в подібних природно-географічних і соціокультурних умовах (ця частина дефініції може і повинна бути конкретизована, виходячи із специфіки названих людських колективів, оскільки самі вони далеко не є однорідними. При такий конкретизації і з'являються власне видові поняття «етнічна ментальність», «регіональна ментальність», «професійна ментальність» і т.ін.).

У словнику «Політологія» 1993 року містяться приклади родо-видових відмінностей понять, що описуються. Родовий менталітет, на думку авторів словника, є «узагальненим поняттям, частково образно-метафоричним, політико-публіцистичним, яке означає в широкому сенсі сукупність і специфічну форму організації, своєрідний склад різноманітних психічних властивостей і рис, особливостей і проявів». Дане поняття «використовується головним чином для позначення оригінального способу мислення, складу розуму або навіть умонастрою (наприклад, національний – грузинський, російський, німецький та ін. чи

регіональний – скандинавський, латиноамериканський та ін. менталітети...)» [221, с.175-176].

Які ж існують видові ментальності? Вочевидь, чисельність і властивості їх напряму залежать від чисельності і властивостей різновидів людських спільностей. В.С. Барулін для їх впорядкування активно використовує сферний підхід, згідно з яким всі форми життєдіяльності суспільства поділяються на чотири великих сфери: економічну, соціальну, політичну й духовну. Кожна з названих сфер відповідають свої колективні утворення, свої людські спільності.

Якщо ми визнаємо існування економічних спільнот, заснованих на поділі праці, то ми маємо визнати й наявність особливого стилю світосприйняття (ментальності) у представників цих спільнот. Дійсно, власні особливості мислення, стереотипи і навіть автоматизми свідомості присутні у військових, студентів, полярників, моряків, геологів, лікарів, шахтарів тощо. Перелік можна продовжувати практично до безкінечності, або «економічних ментальностей» стільки, скільки професій нараховується у її носіїв.

Але суто виробничий аспект, як буде продемонстровано далі, є надто опосередкованим стосовно ментальності, тобто ми маємо справу з різним часовим масштабом в процесі функціонування явищ, що порівнюються. Економічне життя людей динамічне, постійно прогресує, в той час як ментальність консервативна і явно не поспіває за прискореними темпами виробничої діяльності суспільства. Тому є сенс стосовно до даної сфери розглядати «господарчу», ширше – «побутову ментальність». Це дозволить «замортизувати» історичний розрив між

швидкими темпами зростання економіки і повільним темпом трансформації ментальності.

Побутова ментальність – це закріплені в глибинах психіки – свідомості та підсвідомості – життєві стереотипи ведення господарства, вирішення повсякденних проблем, що пройшли перевірку часом і перетворилися на побутові норми. Як ілюстрацію прояву побутової ментальності наведемо фрагмент «Відьма в деревні і перед судом» з книги Арона Гуревича, в якому подається широке полотно повсякденного життя середньовічної людини. В своїй аргументації автор апелює не до видатних подій соціальної історії, а до буденних фактів «сірої повсякденності». Так, розглядаючи поведінку за столом, А. Гуревич доходить висновку про історичну мінливість побутових ментальних уявлень.

«Те, що на більш ранній стадії розвитку європейського суспільства так чи інакше було притаманне представників всіх його шарів, відтепер є ознакою одних тільки простолюдинів, які залишилися у стані дикунства. Вони їдять руками, витирають їх об поли одягу, тоді як добре вихована людина користується виделкою (нещодавнім надбанням європейців, а тому рідкістю) і серветкою; вони їдять з загальної тарілки і не соромляться покласти в неї шматок, від якого вже відкусили, – цивілізована ж користується своєю тарілкою; плебеї п’ють суп з загальної миски і вино з однієї чаші чи кубка, не втираючи рота, плюють на стіл, ригають, сморкаються, не відвертаються від сусідів, – нічого подібного шляхетна людина не робить чи не повинна робити» [95, с.311].

І далі: «Те, що суттєво тут підкреслити, полягає не у відсутності гарних манер у простолюдинів і не в ілюстрації простоти та брутальності

їхніх побутових звичок – це очевидно, – а в глибшій рисі людської особистості, яка при цьому виявляється. У застільних манерах, як і в усіх інших формах соціальної поведінки, можна побачити якусь грань, що відокремлює одного індивіда від інших, і ця грань виявляється історично рухливою. Те ж саме можна виявити і в інших побутових нормах і звичках, наприклад, в процесі інтимізації сну, що йшов дуже повільно. Тривалий час спали по двоє чи декілька людей в одному ліжку, не кажучи вже про одну кімнату. Сексуальне життя протягом Середньовіччя ще не було оточене тією таємницею, яка огорнула його в пізніший час, і, зокрема, не було настільки радикально усунено від поглядів дитини. Відправлення природних потреб, що в Новий час іде цілком за лаштунки суспільного життя і замовчується, в Середні віки не було оточене такою ж стіною сором'язливості» [95, с.311].

Зі сказаного можна побачити, що в особливостях середньовічного побуту відображається самосвідомість особистості, яка ще не настільки відокремилася від спільності щоб відчувати потребу приховати окремі аспекти своєї повсякденної поведінки за «стіною афектів» і щоб ця потреба стала її звичкою, автоматизмом.

Перш ніж перейти до аналізу наступної сфери та відповідних їй форм спільності та різновиду ментальності, слід з'ясувати важливе методологічне питання щодо сутності соціального. Тільки у нашому дослідженні – не кажучи вже про весь обсяг наукової літератури – ми змушені вживати термін «соціальне» як мінімум у трьох значеннях.

По-перше, це складний – системний – рівень організації структурних елементів між собою, що носить універсальний характер. Дане значення поняття «соціальне» більш характерне для романо-

германських мов, де воно тлумачиться ширше, ніж у нас і може бути навіть застосоване, наприклад, для опису взаємодії мурах у мурашнику. Таке трактування (у широкому значенні слова) прямо суперечить другому, традиційному для нас розумінню «соціального» як пов'язаного виключно з суспільством, з людиною. А тому для нас здаються парадоксальними вирази типу «біологічний соціум».

«Немає жодних ізольованих особин у світі біологічних організмів, – пише Б.В. Попов, – тілесні індивіди завжди є елементами складних біологічних соціумів. Так, саме біологічних соціумів! Ознака соціальності не є сутнісною відмінністю людського існування, як здавалося європейському філософському мисленню, досить тривалий період» [276, с.8].

По-друге, поруч із «соціальним» у такому гранично широкому значенні слова співіснує звичне для вітчизняної науки поняття «соціальна форма руху матерії», де ставиться знак рівності між соціальністю та людським суспільством. «Що таке соціальне? – риторично запитує Л. Гумільов. – Латинське слово "socium", що перекладається як «суспільство», «суспільний»; у такому значенні вживається у всіх західноєвропейських мовах стосовно форм як тваринної, так і людської організації. У радянській науці характеристику «соціального» прийнято відносити тільки до людського суспільства. Для позначення тварин колективів застосовується термін «спільнота» – комбінація кількох видів тварин і рослин, взаємопов'язаних „ланцюгом харчування"» [86, с.22].

На наш погляд, таке уточнення є правильним, інакше зникали б відмінності між двома рівнями (долюдським і людським) упорядкування, організації, регуляції взаємодій між живими особами. Для підкреслення

загальної вітальної основи, біологічного коріння людини, ми використовуємо категорію життя, про яку піде мова далі. А для її співвіднесення за рівнями ми уточнюємо: тваринне (біологічне) життя, людське (соціальне) життя. Саме на рівні соціального життя, як зазначалося у першому розділі, задіюється категорія діяльності.

По-третє, існує ще одне, зовсім вузьке значення терміна «соціальний», пов'язане з різними аспектами функціонування суспільства: «соціальні потреби», «соціальна політика», «соціальна робота», «соціальні інститути» тощо. «Соціальна сфера завжди фінансувалася за залишковим принципом», – звикли чути ми. Очевидно, що в цьому контексті соціальне характеризує вже не всю «соціальну форму руху матерії», а лише частину її, швидше за все, йдеться про недержавний зріз функціонування людських утворень – громадянського суспільства.

Через таку полісемантичність терміна ми змушені щоразу, вживаючи його, конкретизувати значення або орієнтуватися за контекстом – про яку з трьох вищеназваних соціальностей йдеться: про «соціальну організацію живих істот», про «соціальну форму руху матерії» або про «соціальну сферу» життєдіяльності суспільства.

В останньому значенні соціальної сфери відповідають певні «соціальні спільності» – класи, страти, соціальні групи тощо, які є носіями «соціальної ментальності». Інтерсуб'єктивна взаємодія всередині цих соціальних спільностей з необхідністю супроводжується послідовним посиленням значущості кооперації та солідарності, за допомогою яких здійснюється соціальний контроль.

Почуття соціальної солідарності необхідне соціальної спільності для ідентифікації кожного її члена стосовно неї. При цьому виникає колізія, коли оцінка діяльності групи відбувається одночасно і ззовні, і зсередини. Ззовні оцінює сторонній спостерігач, представник аут-групи, а зсередини – представник ін-групи, безпосередній учасник подій, носій мотивів, потреб, інтересів. Такий подвійний погляд на соціальну дію зумовлює певні утруднення, адже незрозуміло, що саме вважати «об'єктивним»: чи те, що «думають» представники ін-груп, чи те, що бачиться сторонньому спостерігачеві. За цих умов категорія ментальності відіграє роль «корелята». Зовнішньому досліднику, який бажає залишатися «об'єктивним» вкрай необхідно розуміти, що «актор» занурений в «своє» ментальне поле, і оцінювати його дії потрібно в ціннісних координатах його групи.

І справа тут не лише в тому, що цьому «своя» соціальна спільність у сприйнятті її представників значно відрізняється від «чужих», і відрізняється вона за самим механізмом сприйняття. «Чужі» зазвичай сприймаються більш схематично та стереотипно. З погляду носія певного соціального менталітету «чужаки» сприймаються, насамперед, за їхніми особистісними якостями, саме як носії іншого менталітету. Тобто на конкретну особистість поширюються загальні властивості соціальної спільності, що вміщає його: «пихатий аристократ», «хитра торговка», «філософ, що витає в хмарах» тощо. Як правило, механізм стереотипного сприйняття спрацьовує швидше, ніж знайомство зі справжніми рисами характеру особистості, що оцінюється, тим більше, що стереотип є продуктом колективного досвіду, результатом багатьох, часом влучних і

тонких суджень, незважаючи на те, що тільки деякі особистості в аут-групі повністю йому відповідають.

Справа в тому, що сам індивід є носієм соціальної ментальності, яка цілковито визначає його «Я», включаючи свідомість, поведінку, ідентичність і навіть зовнішній вигляд. В соціології єдність цих складових позначається поняттям «габітус» (лат. habitus – зовнішність). Автор концепту П. Бурдьє запозичив його з біології, де той вживався при описі зовнішнього вигляду живих істот: рослин і тварин. Початково габітус тлумачився як сума індивідуальних тілесних навичок – міміки, жестикуляції, манер – яка віддзеркалювала „осідання" соціального досвіду конкретної людини у її «тілесної свідомості».

Габітус в соціології – це система сталих диспозицій, принципів, що породжують та організують соціальні практики й уявлення. Габітуальні структури наслідують певні правила, які детерміновані соціальною дією, але не є продуктом свідомої організації. Вони адаптовані до певної мети, до розв'язання певних завдань, однак свідомо не спрямовані на них, і не передбачають оволодіння операціями щодо їхнього досягнення. Соціологи порівнюють габітус з індивідуальним фільтром, який вибірково пропускає в свідомість інформацію про актуальну ситуацію. Завдяки наявності ментальних передустанов процес оцінки ситуації і прийняття рішення стає стереотипним, навіть інертним. Оскільки в габітусі співіснують не лише раціональні, усвідомлені механізми, отже, й специфіка соціальної дії відрізняється тим, що не зводиться виключно до усвідомленого. Габітус є синтезом індивідуального та соціального, раціонального та ірраціонального, духовного і тілесного.

Можна сказати, що габітус є продуктом соціо-ментальної біографії людини. Він закріплюється в її тілі, в її психічних структурах. При цьому психічне репрезентовано як рівнем свідомості, так і рівнем безсвідомого або позасвідомого. Концепт габітусу конкретизує концепт соціальної ментальності, позначаючи зовнішній прояв останньої. Носій ментальності моделює ситуацію і свою поведінку в ній відповідно до ментальних установок, при цьому таке моделювання відбувається не лише усвідомлено, на раціональному рівні, але й шляхом побудови цілісного психосоматичного, емоційно забарвленого образу ситуації, в якому подані різні рівні її осягнення – від глибинного, неусвідомленого переживання через зорову, звукову, тактильну проекцію – до усвідомленої, опосередкованої мовними засобами моделі. Габітус надає змогу соціальному суб'єктові орієнтуватися в соціальному просторі, більш-менш адекватно реагувати на події. Зв'язок, що складається реально між набором економічних і соціальних умов та ментальними характеристиками суб'єкта, кристалізується в певний тип габітусу і дає змогу зробити осмисленими як самі соціальні практики, так і судження про них.

Завдяки габітусу соціоментальні установки стають доступними для спостереження, в той час як їх безпосередній носій може й не помічати їх, оскільки «реакцію тіла» і зміст безсвідомого навряд чи можна «помітити». Вони є нормою, звичкою для індивіда. Отже, концепт габітусу уможливлює дослідження процесу засвоєння індивідом як експлікованих, так і імплікованих соціокультурних практик. Знання, вміння і навички, що складають габітус суб'єкта, належать до «фонової компетенції», невідрефлексованої та неексплікованої як певне знання.

Таким чином, габітуація як процес формування та трансформації габітусу є процесом узвичаєння та рутинізації наявних соціокультурних практик. За П. Бурдьє, евристичність поняття «габітус» полягає в тому, що воно надає можливість осмислити ідентичність соціального суб'єкта, не вдаючись до одностайних об'єктивістських чи суб'єктивістських тлумачень, а розглядаючи останні як певні «полюси уваги», аспекти чи виміри соціокультурної ідентичності, що самі є результатом і умовою соціальних практик.

Ще один видовий стан ментального феномену – «політична ментальність» – пов'язується з різними формами самоорганізації суспільства. Різноманітність форм політичного життя, з яких держава є лише окремим (хоч і найбільшим) випадком, ставлення людей до політичної влади, легітимність останньої, традиційні форми правління, популярність політичних партій і політичних лідерів – все це є змістом «політичної ментальності». Як пише В.Г. Воронкова, сама поява поняття "mentalite" в політології є «результатом атомізованого громадянського суспільства, в якому кожен індивід підкреслює суверенність свого світогляду по відношенню до ідеологічних утворень, суспільної думки, по відношенню до політики» [61, с.20-21].

Нарешті, спільності, побудовані за принципом духовної єдності, соціокультурні спільності дають нам світоглядну ментальність, що виражається у побудові картини світу. І.В. Бичко у своїх роботах спеціально наголошує, що розглядає він прояви світоглядного, а не побутового менталітету, та пов'язує їх із філософськими, релігійними, літературно-художніми аспектами [28; 29]. Це дійсно важливо, оскільки світоглядна ментальність інтегрує хаотичний та різнорідний потік

психічних образів та уявлень, характерних не для окремих індивідів, а саме для духовних спільностей у процесі створення картини світу – світогляду. Ментальність у цьому плані виступає як контекст, дискурс, у якому знаходить своє специфічне втілення унікально-неповторний спосіб бачення людиною змісту навколишньої реальності.

В результаті ментальність формує як би «невидиму сферу, за межі котрої люди, які їй належать, не в змозі вийти. Вони не усвідомлюють і не відчувають цих обмежень, оскільки вони знаходяться «всередині» даної ментальності та культурної сфери. «Суб'єктивно» вони почуваються вільними, «об'єктивно» ж вони їй підпорядковані [89, с.51].

З усіх видів ментальності – через обрану орієнтацію дослідження – нас буде цікавити лише один, а саме етнічна ментальність, що виступає як невід'ємний атрибут етнічного феномена. Тому згаданий вище сферний підхід неспроможний повністю охопити всю родо-видову класифікацію ментальностей, оскільки не враховує автономність сфери етнічного, відносячи останню, в кращому випадку, до сфери соціального. Це є не зовсім коректним, бо етнічне має власну природу.

Вочевидь, специфіку етнічної ментальності варто шукати на перетині двох проблемних полів: поля ментального феномена, з одного боку, і поля етнічного феномена – з іншого. Для того, щоб розібратися в сутності етнічної ментальності, необхідно мати уявлення про її складові. І якщо за ментальним феноменом ми отримали загальну інформацію з першого розділу, то другий розділ даного дослідження буде присвячений пошукам специфіки етнічної сфери життєдіяльності суспільства.

2.2. Сутність та зміст етнічного

Етнічність – явище досить широке та багатоаспектне, але нерозривно пов’язане з поняттям етносу. Ще наприкінці минулого століття термін «етнос» активно використовувався для позначення людських спільностей, різноманітних за чисельністю та величиною території, за рівнем економічного та політичного розвитку, за термінами історичного існування та іншими ознаками людських спільностей.

Британський соціальний антрополог Маркус Бенкс, починаючі аналіз базового поняття своєї книги «Ethnicity: Anthropological Constructions», констатує наявну невизначеність й незрозумілість суті етнічного феномена. Для ілюстрації такого стану він наводить добірку коментарів, «відібраних із широкого спектру літератури та написаних з використанням різноманітних теоретичних підходів»:

«Етнічну приналежність можна оцінювати майже повністю на біологічній основі або на основі суто соціальних характеристик. Негри, як правило, перебувають на першому полюсі, оскільки вони фізично найрізноманітніші серед усіх груп у спільноті, а ірландці — на іншому полюсі, оскільки вони найбільше схожі на корінне біле населення» (Ворнер і Лунт, 1942).

«Термін «етнічна приналежність» означає ворожнечу між... етнічними групами, під час якої люди підкреслюють свою ідентичність та винятковість (Абнер Коен, 1969).

«<Етнічна ідентичність> є обов’язковою, оскільки її не можна ігнорувати та тимчасово відкидати інші визначення ситуації» (Барт, 1969).

«Етнічність — це соціальна ідентичність, що характеризується фіктивною спорідненістю» (Елвінгтон, 1991).

«Феномен етнічності, очевидно, є набагато складнішим, ніж дозволяли попередні аналізи» (Епштейн, 1978).

«Відчувається термін, який все ще рухається» (Глазер та Моуніган, 1975) [320, p.4].

Зазначена розпливчатість значень і, відповідно, певна безпорадність авторів зумовили потребу дефініювання понять «етнічність» та «етнос». Подібно до категорії «ментальність» вони тривалий час функціонували в латентному, «тіньовому» режимі. Наслідком такого стану було те, що етнографи не визначили єдиного критерію для логічного розподілу етносів. У 1923 році в Шанхаї вийшла книга С. Широкогорова «Етнос, Дослідження основних принципів змін етнічних та етнографічних змін» [295]. Тобто термін вже з'явився, втім, у радянському суспільствознавстві, пов'язаному з марксистській традицією, він не використовувалось. Замінений на розмиту істматівську категорію «історичні спільноти людей», етнічний феномен постійно вимагав додаткового розшифрування, адже до «історичних» належать не лише власне етнічні, а й соціальні групи, зокрема класи.

Таке уточнення з'явилося у роботах Й. Сталіна, присвячених національному питанню, які закріпили понятійний ланцюжок «рід – плем'я – народність – нація», витіснивши, тим самим, «етнічність» з радянського наукового лексикону. Дані поняття, побудовані в ієрархічній послідовності, відображали певну історичну закономірність. «Історичні спільності людей» виділялися на основі чотирьох основних критеріїв: мови, території, культурно-психологічного складу, економічного життя.

Кожна наступна ланка цього ланцюга мала велику кількість ознак у порівнянні зі своїм попередником. Причому дана картина повністю відповідала формаційній схемі людської історії: рід і плем'я відповідали первіснообщинній формації, народність – рабовласницькій та феодальній, нація – капіталістичній та соціалістичній.

Однак, після Другої світової війни і катастрофи світової колоніальної системи починається поступова відмова від однолінійного європоцентристського тлумачення історії, відповідно до якого європейські народи вважаються найбільш розвиненими, а решта «наздоганяє» їх, проходячи шлях, який вже пройдений європейцями. Величезна маса емпіричної інформації, що увійшла в етнологічний ужиток у середині XX століття, поставила під сумнів непорушність формаційної схеми та призвела до необхідності перегляду суворої прив'язки всіх явищ суспільного життя до формаційної концепції. Виявилося, що сутнісна єдність соціокультурного та суспільно-політичного шляху розвитку не виключає, а, навпаки, передбачає множинність альтернативних варіантів, яка має різноманіття прояву цього єдиного шляху.

Ба більше: спрощення та одноманітність ведуть до регресу та вимирання людських спільнот, а різноманіття виступає запорукою їхнього прогресу, гарантом їхньої життєвості та стійкості. «Поверненням у СРСР» категорія етносу багато в чому зобов'язана діяльності колективу Інституту етнографії союзної Академії наук, який поставив питання про пошуки типової, загальної для всіх ланок сталінського ланцюжка ознаки [43]. Поняття «етнічне» і «етнос» як еквівалент слову «народ» стали

вживатися як підґрунтя диференціації людських спільнот на відміну соціальних (класи, страти) чи політичних (держава, партії) підстав.

Саме слово «народ» через свою полісемантичність не задовольняє вимог, що висуваються логікою, для суворих наукових термінів. Під народом можна розуміти і етнос, і демос, і все населення, а в негативному значенні – ще й натовп, чернь. У західній етнології етатичне тлумачення слова «народ» закріпилося за терміном «нація», а власне етнічні спільності та зв'язки позначаються категоріями «етнічність» (ethnicity) та «етнічна група» (ethnic group). У свою чергу, англійське ethnicity утворилося від грецького ethnos, якому відповідає термін folk. До середини XIX століття словом ethnic називали язичників, нехристиян. Така традиція сягає Біблії, де ta ethne означало не-євреїв, не-іудеїв. Щось схоже було у стародавніх еллінів, які всі народи, які не розуміли грецької мови, називали варварами. У Гомера «етнос» – це одночасно і велика група, «ватага» людей, плем'я варварів, і зграя, рій тварин. У такому біологічному значенні слово «етнос» мало своїм синонімом поняття «раса». В період між двома світовими війнами останнє значення, суттєво дискредитоване політикою расової сегрегації в США, поступається початковому сенсу слова. Етнос відтепер вказує на багатоманіття народів і культур. З'являються терміни «етноцентризм», «міжетнічні відносини», «етнофор» (індивід – носій етнічних властивостей), а також «етнічний характер» (ethnic character) у значенні, близькому до поняття «ментальність». У 1935 році було зареєстроване словосполучення «етнічна група», а в 1972 році цей концепт увійшов до Оксфордського словника англійської мови. До останнього часу ethnic group в англійській

мові заміняло ethnos, але нарешті й останнє знайшло своє місце в авторитетних словниках.

Отже, «етнос», «етнічні відносини», «етнічні групи», «етногенез», «етноцентризм», «етнократія». Вже перерахування цих однокореневих слів підводить до висновку про існування якогось спільного всім цим поняттям підстави, зафіксованої в предикаті «етнічне», тоді як суб'єкти названих суджень є лише різними зрізами цієї підстави.

У чому полягає специфіка етнічного? Однозначна відповідь на це питання ускладнена, по-перше, тим, що протягом свого становлення етнічний феномен двічі змінював свою основу. Виникнувши як кровноспоріднені утворення етноси поступово трансформувалися в нації у їхніх державних кордонах, а потім – у етнокультурні спільноти.

Початково етнос – це історично сформована людська спільнота, яка відрізняється від сусідів окремою власною територією, ментальністю, мовою, культурою. Етнос, що історично дозрів до створення власної держави, стає нацією. Тобто нація – це вища форма розвитку етносу, одержавлений етнос. Процес формування етносу називається етногенезм, в той час к формування нації – це націогенез або державотворення. Перехід етноса в стан нації є цілком нормальним ходом історичного процесу, в той час як консервація додержавного (бездержавного) статусу етносу неминуче призводить до рецесії та деградації.

По-друге, практичної етнографії не відомо жодного етносу, який вищезгаданим способом двічі змінював підстави свого розвитку. Етнічні утворення більш мобільні та менш довговічні, ніж вся людська історія. Навіть такі «довгожителі» як вірмени, євреї, греки якісно змінилися з моменту своєї кристалізації [324]. І різні тлумачення етнічних категорій,

полісемантичність поняття «народ» – це лише відображення зміни основ етногенезу. У цьому плані цілком можна погодитися з тезою відомого радянського етнолога С. Арутюнова про те, що і племена, і народності, і нації – це лише «форми існування» етносів [8, с.24].

Тим не менш, пошук специфіки етнічного феномену вимагає виявлення якостей, загальних для всіх форм його прояву, встановлення меж функціонування цих якостей, «визначення» їх. Надати визначення етнічного – означає простежити рух його сутності. Згідно з гегелівським вченням «сутність знаходиться між буттям і поняттям і становить їх середину, і її рух – перехід з буття в поняття» [64, с.9].

У гегелівській філософії сутність розглядається спочатку як «проста, у собі суща сутність у своїх визначеннях всередині себе», потім «як перехід у наявне буття, інакше кажучи, відповідність своєму існуванню і явищу», і нарешті, «як сутність, яка єдина зі своїм існуванням і явищем, як дійсність» [64, с.9].

Ці три стадії осягнення сутності характерні для будь-якої речі чи явища. «Певна сутність, що досягла безпосередності, є, по-перше, існуванням, нерозрізненою єдністю сутності зі своєю безпосередністю – існуюче або річ. Річ, щоправда, містить рефлексію, але негативність рефлексії згасла насамперед у безпосередності речі; однак, оскільки основа речі є по суті своїй рефлексія, то безпосередність речі знімається; річ робиться належним. Отже, річ є, по-друге, явище. Явище – те, що річ є у собі, чи його істина. Але це лише належне, рефлектоване в буття існування є також виходом за свої межі в свою нескінченність; світові явищ протиставляється рефлектований у собі, сущий у собі світ. Але буття й сутнісне буття, що є, безумовно співвіднесенням один з одним.

Отже, існування є, по-третє, сутнісне відношення; що виявляє сутність, і сутність має буття у своєму явищі» [64. С.9-10].

Ми не випадково привели таку довгу цитату з Гегеля, оскільки тут міститься опис трьох логічних стадій процесу саморозгортання сутності. Спробуємо застосувати вимоги гегелівської «Науки логіки» до розкриття сутності етнічного феномену, що цікавить нас.

Як вихідний матеріал є значна кількість етнографічних і антропологічних, культурологічних і етнологічних, лінгвістичних та географічних визначень етносів. Ніхто з авторів таких дефініцій не буде заперечувати, що при першому наближенні категорія етнічного служить для опису людських спільностей (розбіжності наслідуватимуть далі – щодо специфіки феномена).

Завдяки такій єдності поглядів більшість публікацій починається з констатації різноманітних форм існування людських спільнот: людство складається з народів, антропосфера має мозаїчну структуру, вона ділиться на спільноти, які ми називаємо просто народами, або національностями, або етносами.

Людство в етнічному відношенні таке багате, що навіть не знає точної кількості складових його націй, народностей і племен. Емпіричний факт існування українців та росіян, греків та єгиптян, німців та італійців, англо- та франкоканадців тощо є відправною точкою дослідження багатьох авторів. Очевидно, це і є «стадія існування» сутності, про яку писав Гегель. Спільність характеризує сутністю етнічного, котра, з одного боку, «спрямовується в буття» і в подальшому русі проявиться в тій чи іншій конкретній формі, а з іншого – вона вже увібрала в себе «зовнішню безпосередність і момент буття».

Але емпіричний факт наявності людських спільностей, достатній для етнографа, є явно недостатнім для філософа, якому потрібно розглянути їх специфіку, природу, генезу, стадії становлення феномена, їх сутнісні характеристики, відображені в русі понять і категорій.

Визначаючи етнічний феномен через спільність, ми з неминучістю повертаємося до порушеного раніше питання про специфіку соціального, оскільки без цього неможливо визначити співвідношення етнічного та соціального – явищ, що однаково ґрунтуються на людських спільнотах.

Категорія соціального щільно пов’язана з особливою формою колективного буття, заснованої на спільному задоволенні потреб за допомогою процесу виробництва. Саме виробництво лежить в основі економічної, соціальної та політичної сфер життя суспільства. Водночас, не можна звести лише до виробництва суть етнічного феномену, хоча той і проявляється через соціальне.

Поставимо питання – як можливе існування у людей колективів окрім «суспільства», соціума, тобто спільностей «не-соціальних», не заснованих на виробництві? Соціальне відбиває стан рівності чи нерівності громадського стану індивідів. Ця диференціація визначається за допомогою рівня задоволення їх матеріальних та духовних запитів. Соціальний розвиток, як зазначалося вище, пов’язаний з відокремленням (з урахуванням поділу праці) специфічних колективів, як от професійних груп, цехових об’єднань, каст чи класів. Соціальні спільності напряму випливають з економічні відносини, тобто відносин між людьми, які виникають з приводу виробництва, розподілу, обміну та споживання матеріальних благ.

І вже тут, у власне економічній сфері, криється парадокс, який без залучення категорії «ментальність» та «етнічне», зрозуміти буде складно. Як пояснити, наприклад, чому для задоволення однієї й тієї потреби люди по-різному використовують одні й самі речі? Чому у європейців прийнято «ноги тримати в теплі, а голову – на холоді»? Індус у разі холодів поводиться навпаки, намагаючись укутати голову, зробивши зневагу ногам. Очевидно, шукати пояснення цьому і подібним іншим фактам слід не в галузі виробництва, економічного чи соціального, а в сфері етнічного, в ментальності, в історично сформованих уявленнях індивіда про навколишній світ.

Існує безліч видів діяльності, стосовно яких термін «виробництво» можна використовувати лише з натяжкою. Чому, наприклад, «виробництво нащадків» у людей слід вважати саме «виробництвом», тобто створенням об'єкта «за заздалегідь заданими параметрами», а у тварин той самий процес є проявом їх життєвої активності? Можна, звичайно, послатися на те, що у людини цей вид діяльності усвідомлений, опосередкований факторами культурного порядку, відносинами кохання, сімейними узами, але ці застереження мають значну частку умовності. Людський рід відтворюється нині точно так, як він відтворювався сотні, тисячі та сотні тисяч років тому.

І в цьому плані етнічні спільності, засновані спочатку на кровноспоріднених зв'язках, передували спільностям, заснованим на ставленні до праці. До речі, навіть К. Маркс усвідомлював можливість такого поділу, вживаючи стосовно соціуму німецьке слово Gesellshaft, а стосовно первинних колективів – термін Gemeinwesen (Gemein – загальний, Wesen – суть). Цей поділ опосередковано підтверджує різницю

між соціумами та етносами, що існували до матеріального виробництва, до соціального (у вузькому значенні слова).

Початкові людські утворення, Gemeinwesen, колективи, що склалися тому, що ніхто не зміг би вижити поодинці, пронизані спільною діяльністю та кровноспорідненими зв'язками, не зникли, а поступово трансформувалися в етнічні спільності. Таким чином, на першій стадії саморуху сутності «етнічного» фіксується спільність особин виду Homo sapiens, форма колективного буття людей, яка відрізняється як від соціальних, так і чисто біологічних утворень.

Подальший логічний аналіз етнічного феномена – пошук специфічних відмінностей даного явища – відбувається на наступній стадії розгортання сутності, на «стадії явища». Саме тут сутність про-«являється», стає більш наочною, доступною для аналізу. Етнічне робить «стрибок у якісно інший стан», перетворюється на щось протилежне, оскільки сутність тут, за Гегелем, «набуває у бутті форму». «Явище – це існуюче, опосередковане своїм запереченням, яке становить його стійкість» [64, с.10]. На цій стадії можна виокремити сутнісні риси етнічного феномена. При цьому останні розпадаються на внутрішні та зовнішні, на об'єктивні та суб'єктивні характеристики.

Огляд дефініцій етносів, даних етнографами та етнологами, підтверджує наявність такого роздвоєння, оскільки вони схоплюють окремі аспекти етнічного. Навіть традиційне історико-матеріалістичне визначення нації (нація – це історична спільність людей, що характеризується стійкою спільністю економічних зв'язків, території, мови, культурно-психологічних особливостей) містить як об'єктивні

(економічні зв’язки, територія), так і суб’єктивні (мова, культурно-психологічні особливості) характеристики.

Об’єктивним, якщо коректно буде вжити тут такий термін, прийнято вважати те, що протистоїть суб’єкту, зокрема етнічної спільності, незалежно від її внутрішніх характеристик. Об’єктивні складові етнічного – це особливості етнічної спільності, які виникають під впливом зовнішніх, передусім, природних умов. Відразу слід зазначити, що оскільки ані людина не існує поза природою, ані природа не може бути суворо обмежена від людини, що діє в ній, то мова повинна йти про природу олюднену, тобто про середовище. Етнічна спільність має завжди перед собою «історичну природу» та «природну історію».

У цьому сенсі поняття «середовище» означає сферу безпосереднього взаємодії природного і людського, частину земного оточення етносів, із якими безпосередньо пов’язані у своєму функціонуванні. У нерозривності зв’язку етносу з тереном, що його початково вміщує, з його середовищем полягає одна із специфічних особливостей етнічного в порівнянні з соціальним. У філософії історії склався цілий напрямок, що розглядає окремі компоненти середовища – клімат, річки, ґрунт, гори тощо як основний чинник суспільного розвитку.

Ідеї географічного детермінізму висловлювалися Демокритом і Геродотом, Полібієм і Страбоном, Ібн Хальдуном, Ж. Боденом, але основоположником напрямку слушно вважають Шарля Монтеск’є, котрий, як вже зазначалося вище, розвинув вчення про вплив географічного середовища на звичаї й традиції народів, становлення господарства та державного устрою. Географічний фактор в марксистській філософії традиційно розглядався як підпорядкований

факторам соціальним, лише наприкінці 60-х років в СРСР розгорнулась дискусія про значення географічного середовища в житті суспільства взагалі й етносів зокрема. Позиції диспутантів знайшли відображення в публікаціях на сторінках журналів «Вопросы философии», «Вопросы истории», «Советская этнография» тощо [60].

Основна роль «об'єктивних» факторів у визначенні специфіки етнічного феномену характерна для багатьох дослідників природи минулого і наших днів: географів, етнографів, етнологів [288; 295; 320]. Л. Гумільов, наприклад, вважає етнічне явищем географічним, завжди пов'язаним із ландшафтом, який годує адаптований етнос. А оскільки ландшафти Землі різноманітні, різноманітні й етноси [86].

Етнічні спільності дійсно, не тільки змінюють середовище, але, у свою чергу, схильні до впливу з боку географічного середовища. «Етнічне розмаїття є необхідним способом існування людства, – констатує О. Нельга, – а тому етнічні відмінності не механістичні, а органічні, бо без них неможливе злиття тіла Людства з тілом Природи. Фактично, кожен етнос є те, серед чого він є. А природні оточення етнічного існування дуже різноманітні. Тому... досвід кожного етносу стосовно всебічного освоєння «свого» природного ареалу для людства безцінний» [276, с.58].

Однак це зовсім не означає, що вся сутність етнічного зводиться до цього моменту. У радянській етнографії склалася здорова традиція врахування географічних особливостей існування етносів без надмірного роздмухування їх ролі [240]. Але не є таємницею, що існувала інша загроза – абсолютизація ролі праці, наукового та технічного прогресу. Захопившись пафосом тотальної перебудови світу, радянські люди завдали природному середовищу серйозних збитків, що, своєю чергою,

не могло не позначитися на стані етнічних спільностей. «Те, яким є етнос, багато в чому залежить від екосередовища, з яким він опосередковує себе своєю працею. Звідси можна дійти невтішного висновку у тому, що етнос – поняття як соціальне, так і екосоціальне, бо саме екосередовище задає специфічну спрямованість трудової діяльності, отже, і всієї життєдіяльності певного етносу, створюючи основи формування особливої ментальності останнього» [276, с.59].

Друга сторона сутності – суб'єктивна – є певним внутрішнім джерелом активності феномена, спрямованого на об'єкт. Суб'єктивна складова характеризує етнос як іманентну систему, здатну до саморефлексії та саморозвитку. Основи рефлексивних визначень етнічного заклав Арістотель, представивши розгортання сутності феномену за схемою: сім'я – етнос – поліс. Для Гегеля ж ця суб'єктивна складова полягала у «дусі народу», під яким він розумів своєрідне втілення Абсолютного духу.

Чимало сучасних дослідників також наголошують на найочевидніших культурно-психологічних факторах етносу (дух, воля, самосвідомість, спільність мови, національні почуття, психологічний склад тощо). Наприклад, Т.І. Іллініч розуміє етнос як «спільність людей, які говорять однією мовою, мають спільні риси культури та єдину етнічну самосвідомість» [124, с.6]. «Члени етнічного співтовариства, – пише Б.Дж. Сингер, – об'єднані загальної культурної перспективою, тобто традицією, що включає комплекси норм, які найчастіше бувають незалежними як від політичного ладу, і від географічного розташування спільноти» [252, с.90].

«Етнос – це окремо-специфічна сукупність Духа і Душі, смерть якої – одноманітність», – вважає О. Нельга [276, с.59].

«Етнос – це існуюча або така, що існувала якийсь час, культурна спільність, що трансформувалася у свідомість генетичної спільності («по крові») і часто в образі референтної групи дуже високого рангу, з якою співвідносить себе людина, що належить до даного етносу» [98, с.17]. С. Арутюнов також підкреслював важливість суб'єктивного чинника, вважаючи, що «всі категорії етнічних спільнот є спільності, що базуються інформаційних зв'язках» [42, с.21]. Для етносу у вузькому значенні цього поняття, за Арутюновим, головне значення має діахронна інформація, зокрема, етнічна пам'ять, традиції, звичаї, тобто те, що накопичувалося протягом тривалого періоду під впливом конкретних обставин існування етносу. Для нації більш типові синхронні зв'язку, синхронна інформація, що особливо чітко видно на початковому етапі формування нації-держави.

Погоджуючись з С. Арутюновим, Ю. Бромлей, якого Маркус Бенкс звинувачує у надмірному примордиалізмі [320, с.18], доповнює тим не менш своє визначення етноса «інформаційними елементами», розуміючи під ними «міжпоколінну спільноту людей, що історично склалася, поєднану системою комунікативних і сигніфікаційних зв'язків. При цьому комунікаційні зв'язки (як синхронні, так і діахронні) забезпечуються в першу чергу мовою, сигніфікаційні ж – головним чином культурою, а також психікою, характерні риси яких є підставою для ідентифікації членів кожної такої спільності (самосвідомості), що отримує зовнішнє вираження в її самоназві (ендоетнонімі)» [42, с.4].

Особливий акцент у цьому підході робиться на спільність мови, оскільки саме через мову передається основний потік інформації, отже, найбільш наочно представлена суб'єктивна цілісність етносів. Не випадково серед авторів цих визначень переважають лінгвісти, культурологи, філософи.

До речі, в основу сучасної класифікації народів світу покладено саме лінгвістичний принцип, що ділить насправді не народи, а їхні мови на сім'ї, групи тощо. Ще в минулому столітті професором мовознавства Віденського університету Фрідріхом Мюллером були зроблені спроби пов’язати класифікацію мов за сімействами та типами з класифікацією народів за расовими групами. Багато сучасних дослідників активно використовують термін «етнолінгвістичні спільності», що також має наголосити на важливості та значущості мовного фактора в етнотворчих процесах.

Мова акумулює духовний досвід етносу. І тому через аналіз мови можна багато зрозуміти про етнос, про його психологію та спосіб мислення, про відношення індивідуального та колективного. «Суб'єктивні», «рефлективні» або «інформаційні» визначення етнічного феномену фіксують другу сутнісну характеристику етнічного – здатність до самосвідомості, відображення об’єктивної дійсності.

Але, як і першому випадку, відрив і абсолютизація цієї характеристики не дає нам цілісної картини сутності етнічного. Досягти цього можливо лише синтезувавши об’єктивні та суб’єктивні визначення етносів, представивши їх як єдність протилежностей протиріччя. Вже сам поділ етнічного на компоненти передбачає можливість та необхідність взаємозв’язку останніх. Об’єктивні і суб’єктивні характеристики є двома

сторонами однієї й тієї ж сутності, двома різними формами однієї й тієї ж реальності. Це означає, що обидві протилежності як протистоять, так і взаємоперетікають одна в одну. Така єдність етнічного як «відносини буття» сприймається як процес становлення, перманентний перехід однієї визначеності буття до іншої.

Проаналізувавши, таким чином, об'єктивну та суб'єктивну сторони етнічного як протилежності, необхідно далі розглянути їх як ціле, як єдність у протиріччі.

У цій єдності сторін, у якій зустрічаються лише окремі моменти деякого органічного цілого, і у якому кожна з них виявляється у вигляді своєї протилежності, а сутнісно – у вигляді «зняття» цієї протилежності полягає, за Гегелем, істинність поняття. У цьому синтезі полягає остання стадія саморуху сутності – стадія дійсності. Реальність розвитку сутності – це єдність існування та явища. У ній «має свою істину позбавлена зовнішність сутність» і «позбавлене опори явище», інакше кажучи, невизначена стійкість і позбавлене міцності різноманіття.

Тут слід зазначити, що ці методологічні вимоги підтримки аналітико-синтетичного балансу у працях більшості авторів, зокрема і світового рівня, були задоволені. Зупиняючись на стадії явища, дослідники у кращому разі констатували складність етнічного феномену та гносеологічну безпорадність у їх теоретичному засвоєнні. Справді, ані об'єктивні, ані суб'єктивні характеристики окремо не вичерпують сутності етнічного. Типовими для етнологічної літератури є роздуми про зведення етнічної до тієї чи іншої ознаки.

Мовляв, по кожному з них є численні винятки, і практична етнографія підтверджує цю тезу.

Така ознака, наприклад, як спільність території, що займає етнос (етноареал), не залишається постійною. Вона розширюється чи звужується під впливом різних причин. Щодо цього слушною є думка про те, що так звані «корінні» народи є лише останніми прибульцями.

Калмики, наприклад, за чотири століття двічі змінили територію свого розселення, перебравшись із Центральної Азії до Нижнього Поволжя. Угорський етнос протягом п’ятнадцяти століть чотири, а за іншими джерелами, п’ять разів змінював свій етноареал.

Мова також може змінюватися, про що свідчить історія ірландців, які розмовляли то англійською, то гельською мовою. Багато народів Латинської Америки мають спільну – іспанську мову, але незважаючи на це, відмінності між ними досить помітні. Австралійці, новозеландці, американці, англоканадці, мешканці Ямайки та ПАР, Сполученого Королівства також розмовляють однією мовою, проте це – різні народи. Навпаки, євреї, окремі діаспори яких мали досить різні мови, навіть мови інших націй, завжди усвідомлювали свою етнічну спільність. Окремі групи мордовського етносу говорять трьома різними мовами: частина мокшанською, частина – діалектом ерзя, частина – російською. І при цьому вони становлять єдиний етнос.

Іноді як основний етноутворюючий фактор (етноінтегрант) називають спільність культури і побуту, але нерідко у різних народів спостерігається подібність у способі життя. Карели будують такі ж будинки, як і російські жителі півночі, носять такий самий одяг, обробляють землю такими ж знаряддями праці, але це – окремий етнос.

Про єдність господарських зв’язків сучасних етносів говорити практично неможливо. Більше того, є народи, які не мають взагалі

господарського комплексу, що цементує їх цілісність. У деяких етносів як головним або одним з головних джерел життєзабезпечення може виступати продаж рекреаційних послуг (народи Шрі-Ланки, Ямайки, Канарських, Сейшельських, Антильських островів, Океанії), фінансове посередництво (народ Швейцарії), комерційний туризм (турки, єгиптяни, греки і турки-кіпріоти), ефективний контроль за використанням природних ресурсів власної країни, навіть без безпосереднього їх використання (араби Перської затоки, Саудівської Аравії), а також обслуговування світової науки, виробництво інформації тощо. У багатьох етносів зовнішні зв'язки домінують над внутрішніми. У Канаді «вертикальні» економічні зв'язки провінцій з прикордонними штатами США набагато сильніші за «горизонтальні» і т.д.

У західній теорії етносів прийнято виділяти дещо інші, ніж у вітчизняній науці критерії, але й вони не зводяться до цілого. Ентоні Сміт, один з найбільших теоретиків у цій сфері, називає шість з них:

1. Групова самоназва (етнонім);
2. Міф про загальне походження;
3. Загальна історична пам'ять;
4. Один чи більше диференціюючих елементів загальної культури;
5. Зв'язок із конкретним «рідним краєм»;
6. Почуття солідарності у більшості населення [256].

На нашу думку, названі ознаки носять, скоріш зовнішній характер, виступають формами прояву, якими можна констатувати наявність чи відсутність етнічної цілісності, а чи не сутнісними характеристиками феномена.

А всесвітньо відомий соціолог П. Сорокін взагалі заперечував у принципі можливість та необхідність пізнання нації як цілісності. На його думку, «національне питання» – це проста механічна сукупність мовних, релігійних, економічних, територіальних, правових та інших факторів, що об'єднані проблемою соціальної нерівності. «Національні риси та відносини як самостійні соціальні явища насправді не існують», – заявив він, перебуваючи, ймовірно, під впливом американської еміграційної політики, спрямованої на нехтування етнічними відмінностями. Заради справедливості слід зазначити, що сам П. Сорокін пізніше визнав свою категоричність та поверховість у висловлюваннях про відсутність власне національних ознак.

«Ані історична практика, ані соціальна теорія не підтвердили нігілістичну позицію Пітирима Сорокіна щодо реальності націй, – зауважує з цього приводу Б. Попов. – Людський розум XX століття має вагомі причини вважати етноси і нації не просто реальними соціальними явищами, а й відносити їх до найважливіших реалій соціального буття, культури і політики. Але нас цікавить причина гносеологічної помилки Сорокіна. Справа в тому, що він порушив методологічні вимоги єдності аналізу та синтезу у теоретичному моделюванні, обмежився стадією аналітичного розгляду елементів складної системи та не виконав методологічних процедур логічного синтезу. В результаті Сорокін втратив системну якість досліджуваного явища, із сукупності виявлених елементів теоретично не відтворив модель нації як соціокультурної цілісності» [276, с.11].

Отже, пошуки однієї чи кількох головних ознак, яким можна було б виділити етнічну спільність і які були б сутністю етнічного феномена,

незмінно заводять у безвихідь, оскільки ґрунтуються на редукціонізмі набагато складнішого процесу, ніж окремі його прояви практично. На стадії дійсності має бути знайдено таке поняття, яке б не тільки відобразило основну властивість, атрибут етнічного, а й увібрало б у себе, «зняло» як об'єктивні, так і суб'єктивні характеристики. Це поняття має звести воєдино як колективні, так і індивідуальні особливості етнофору.

Практичний досвід і теоретичні дослідження призводять до думки, що таке поняття має бути досить широким і відображати процесуальну сутність етнічного. Б. Попов пропонує використовувати як ключове поняття для визначення сутності етнічного феномену таке широке, порівнянне, як зазначалося у першому розділі, з «діяльністю» за обсягом поняття як «життя».

Такий віталістський підхід, загалом не новий для філософської антропології. Але аксіоматичність цього положення оманлива, як і оманлива наведена у першому розділі аксіоматичність тези про історичної мінливості смислів. Навряд чи можна назвати кілька напрямів в історії філософії, які будували свої концепції саме на цій тезі.

Дуже чітко з цього приводу висловився Е. Ільєнков: «"Сутність" кожного індивіда, що відноситься до даного "роду", полягає, згідно з логікою мислення К. Маркса, у тій абсолютно конкретній системі взаємодіючих між собою індивідів, яка тільки і робить кожного з них тим, що він є. В даному випадку це приналежність до роду людського, що розуміється не як природно-природний, біологічно заданий «німий зв'язок», а як соціальна система, що історично виникла й історично ж розвивається, тобто як суспільно-історичний організм як розчленоване ціле. Біологічний же зв'язок, що виражається в тотожності

морфофізіологічної організації особин виду homo sapiens, становить лише передумову (хоча і абсолютно необхідну, і навіть найближчу), лише умову людського, «родового» в людині, але ніяк не «сутність», не внутрішню умову, не конкретну спільність, не спільноту людську, не єдність особистості й особистостей. Нерозуміння цього марксистського положення в кращому випадку призводить до розмов про двоїстість, «біосоціальну» сутності людини, людської індивідуальності, особистості. Якщо ж продовжити далі логічне подорож цим шляхом, можна дійти її плюралістичного кінця, включивши у розуміння «сутності людини» й інші – передумови виникнення «родового», людського в людині. Соціально-біологічний дуалізм у розумінні сутності людської індивідуальності (особистості) – лише початок цього плюралістичного кінця, тобто могили мислення, керованого логікою редукції, що веде все далі і далі від тієї конкретної «сутності», яку хотіли зрозуміти, логікою розкладання конкретності на неспецифічні для неї складові. Зрештою ця логіка з неминучістю призведе до «соціо-біо-хімічно-електро-фізично-мікро-фізично-квантово-механічного» розуміння сутності людини» [123, с.390-391].

Шанобливо ставлячись до попереджень Е. Ільєнкова про непродуктивність філософської редукції, зауважимо, що такий підхід обмежив рамки радянської філософії культури виключно тематикою історичного матеріалізму. І річ не тільки в тому, що природний початок, життя є не просто тло, передумова, зовнішня умова соціального буття людини, але, за словами В. Баруліна, «іманентний і потужний фактор цього буття» [17], а в тому, що етнічний феномен якраз і належить до перехідного, дуального біосоціального рівня. Заперечувати ж сутність

одного явища лише з урахуванням того, що є інше явище з більш розвиненою сутністю – теж саме, що заперечувати можливість існування мавп після того, як з'явилася людина. «Ключ до анатомії мавпи є анатомія людини», – колись висловився К. Маркс. Для його послідовників анатомія мавпи декларувалась взагалі «несуттєвою», оскільки була вже більш розвинена анатомія людини.

Так, етноси стоять в ієрархії людських спільнот на досить низькому ступеню, поступаючись економічним, соціальним, політичним та духовним утворенням. Але чи означає це, що вони мають неповноцінний порівняно, наприклад, з класами характер? Зовсім ні. Етноси – самодостатні та унікальні утворення, що довели своєю життєвою стійкістю своє право на існування. Просто людство під час своєї еволюції досягло вищих, ніж етнічний феномен, щаблів.

«Справа в тому, – писав з іронією Л. Гумільов, полемізуючи з тими, хто вважав етноси різновидом соціальних спільнот, – що соціальні явища при постановці нашої проблеми вивчати ми зобов'язані, бо, вивчаючи наш предмет, ми тільки їх і бачимо. Але це не означає, що вони вичерпують проблему... Ось, наприклад, електричне освітлення. Феномен, здавалося б, соціально-технічний: і проводку зробили на якомусь заводі, і монтер – член профспілки її провів, і обслуговує вона, скажімо, працівників університету. І все це важливо врахувати, розглядаючи цей феномен. Але, розумієте, ніякого світла не було б, якби не мало б місця фізичне явище – електричний струм. Електрику ж ми аж ніяк не можемо віднести до соціальних явищ. Це поєднання природного явища з тими соціально-обумовленими, штучно створеними умовами, за

яких ми можемо природне явище констатувати, вивчати і використовувати. Так само і з етносами» [86, с.21].

Синтезуючи в понятті «життя» суб'єктивні й об'єктивні характеристики етнічного феномену, ми приходимо до висновку про наявність єдиних універсальних механізмів самоорганізації у межах біологічних та соціальних утворень. У шістдесяті роки XX століття з розвитком генетики почалося активне вивчення механізмів клітинно-генетичної спадковості. У працях А. Корнберга, Ф. Жакоба, А. Львова, Ж. Моно ці механізми розглядалися як біологічні автоматизми, що детермінують існування органічних тіл, не виключаючи і людини. «Соціобіологія та соціоетологія відкрили та досліджують закони та механізми соціальної організації тілесних організмів. Життя на рівні тілесних організмів зникло перед дослідниками у своїй складності та винятковій упорядкованості» [276, с.12]. Саме тут доречно зазначене вище вживання терміна «соціальне» як і тваринам, і до людських форм організації життя.

Сфера етнічного, таким чином, є особливе утворення, яке не зводиться ані до соціальної (суспільної), ані до біологічної окремо, а фіксує відносини простого життя, властивого обом цим рівням. Щодо цього «етнічне» – феномен, загальний для людства та біологічного світу. Підтвердження даної тези знов знайдемо у Л. Гумільова. «Етнос у людини, – пише він, – це те ж, що прайди у левів, зграї у вовків, стада у копитних тварин і т.д. Це форма існування виду Homo sapiens і його особин, яка відрізняється як від соціальних утворень, так і від чисто біологічних» [86, с.13].

Разом з тим, під етносом не можна розуміти і сукупність індивідів, локалізованих у певному фізичному просторі. При такому підході розподіл етносів здійснюється за допомогою встановлення фізичних меж даного простору, наприклад, мешканці однієї улоговини. На наш погляд, така територіальна група не може вважатися етнічною спільнотою, оскільки не має якості «етнічності». Даний тип спільноти можна визначити як агрегацію, тобто деяку кількість людей, зібраних у певному фізичному просторі і яка не здійснює свідомих взаємодій. А якщо свідомих взаємодій не спостерігається, то не може бути і їх особливостей, тобто єдиної ментальності. При всій важливості агрегацій для розуміння генези етнічного, самих їх віднести до етносів неможливо. У біології такі освіти отримали назву популяцій.

Тут буде доречно ще раз наголосити, що біосоціальний дуалізм не означає повного заперечення соціальних (суспільних) характеристик етнічного, він лише збагачує їх деякими, загальними, логічно попередніми, біологічними моментами. Насамперед це стосується близькості клітинно-генетичних механізмів передачі та екологічної обумовленості людської організації життєвого процесу. І біологічна, і людська соціальність засновані на клітинно-генетичному автоматизмі, і тому вони виступають двома формами єдиного процесу життя. Об'єднує обидві форми організації життя (біологічну та етнокультурну) також той момент, що всі прояви етнічної активності зосереджені навколо життєвого процесу (шлюбно-сімейна організація, харчування, відтворення, захист). Безпосередній характер організації життя обумовлює стихійно-історичну гармонізацію багатовимірних життєвих проявів, їхню оптимальну локалізацію у просторі та часі. Між

індивідуальною та груповою поведінкою та життєвими цінностями не виявляється жодної освіти позавітального характеру.

Зворотною стороною сказаного є положення про те, що етнічне не тотожно соціальному, а сам етнос не є різновидом соціальних спільностей, хоча саме така думка представлена в більшості сучасних підручників та навчальних посібників. «Важливо зрозуміти, що за своєю природою етнос відрізняється від суспільства, – зазначає В. Попов у книзі «Життя етносу: соціокультурні нариси». – Як організована цілісність суспільство простіше (у певному значенні) етнокультурної спільноти: воно функціонує, а етнос живе, діючі особи суспільства – не конкретні особистості, а нормативні статути, посадові одиниці, соціальні ролі (їх наповнюють, звісно, живі люди, але у разі головним стає формальний бік справи); суспільство є сукупність інституційних зв'язків, а етнос – середовище драматичних людських відносин» [226, с.10].

Справді, характерною рисою етнічного є їхній глибокий психологізм, оскільки саме в психіці синтезуються біологічні та соціальні засади. Можна провести певні логічні паралелі між психічним життям людини (на індивідуальному рівні) та етнічним життям (на колективному рівні).

Клітинно-генетичний рівень етнічного феномена обумовлює як суто анатомічні особливості етнофору (расові відмінності), а й, що найважливіше, особливості його психічного світу. Інакше кажучи, етнічна приналежність детермінує бачення людиною світу. Про це переконливо свідчать експерименти психологів А. Леонтьєва, В. Століна, А. Логвиненка, С. Смирнова, які дозволяють зробити висновок про наявність цілого ряду стійких відмінностей у людей у сприйнятті

навколишнього світу, реакціях на зовнішні подразники, способах спілкування з людьми, стереотипах.

Ця ж теза відстоюється і в згаданих вище кандидатських дисертаціях психологів П. Кцоєвої «Етнічні стереотипи в системі міжетнічних відносин» [161], А. Намінач «Сприйняття та оцінка соціальної дійсності в осіб різних національностей» [207], А. Мулдашевої «Роль етнопсихологічної двоїстості в міжнаціональних відносинах» [197], філософа Гнатенка П.І. «Проблема національного характеру» [72] та ін.

Таким чином, напрошується висновок про спадкове закріплення деяких найочевидніших та апробованих часом розумових і поведінкових стереотипів та передачі їх з покоління до покоління. У зв'язку з цим не можна не звернути уваги на контури науки соціогенетики, що народжується, окреслені Ю. Яковцем в книзі «Історія цивілізацій». «Генетика, – пише він, – є вершиною пізнання, а закономірності, що нею вивчаються, розкривають внутрішні пружини і механізми саморозвитку» [311].

Ю. Яковець проводить певну аналогію соціогенетики з генетикою в біології, виокремлюючи в ній такі закономірності. По-перше, це закономірності спадковості, тобто збереження та передачі з покоління в покоління ядра, генотипу суспільства, що виражає головний зміст, сутність людського роду. «Ми приходимо до званого обіду, коли стіл накритий і подано страви. Ніхто не вибирає собі батьків, місце народження. Починаючи активне життя, люди набувають у спадок знання та досвід, матеріальні багатства та духовні цінності, технології та політичні системи. Вони можуть їх зберегти та збагатити, а можуть

розтратити, знищити. Люди не вільні у виборі спадщини, але вони владні розпоряджатися ним» [311].

По-друге, це закономірності мінливості, що зумовлюють межі зміни та збагачення спадкового інваріанту. Зміни постійно відбуваються у житті, без цього неможливе його існування. Але й самі зміни різні: одні з них випадкові, минущі, вони не закріплюються у спадковому ядрі; інші викликають розгортання закладених у генотипі можливостей соціального організму; треті відбивають реакцію якісні зміни у навколишньому середовищі, дозволяють краще адаптуватися, закріплюються в генотипі, в ментальності.

По-третє, це закономірності добору. Оскільки людина хоч і виділилася з тваринного світу, але істотно відрізняється від представників останнього, йдеться не стільки про природний добір, скільки про штучний, який, у свою чергу, може бути двох видів. З одного боку, це свідомий цілеспрямований вибір, з прийнятих критеріїв, і, з іншого боку, – результат сліпої гри стихійних суспільних сил. Кожна нова форма соціально-економічного життя (приватна власність, гроші, біржі, транснаціональні корпорації, демократичні форми правління) проходять суворе випробування, перевірку на життєздатність, перш ніж утвердяться у своїй сфері діяльності. Головний екзаменатор – людина, яка віддає перевагу тому чи іншому нововведенню, замінюючи їм застарілі елементи системи, що стали неефективними» [311].

Якщо змальовані соціогенетикою закономірності мають місце у соціальному житті людей, тим більше ці закономірності можуть бути застосовні до етнічного феномена із зазначеної вище природно-біологічної вкоріненості останнього.

Таким чином, етнічне є олюдненим варіантом біологічного природного добору з генетичним закріпленням найбільш оптимальних мисленнєво-поведінкових якостей, що дозволяють людині адаптуватися в навколишньому природному та соціальному середовищі.

З урахуванням сказаного слід по-новому поглянути на наукову спадщину т.зв. австромарксистів – К. Ренера, О. Бауера, М. Адлера – свого часу розкритикованих В. Леніним і незаслужено відкинутих вітчизняним суспільствознавством. Розроблена ними теорія культурно-національної автономії базується якраз на визнанні життєвої вкоріненості, невід'ємності етнічних і насамперед ментальних якостей особистості в багатонаціональній державі.

Розглянувши, таким чином, усі три логічні стадії саморуху сутності етнічного феномену, зазначимо, що виділення та обґрунтування цих стадій не є самоціллю даного розділу. Недостатньо зібрати та розмістити існуючі дефініції етнічного та етносів відповідно до певної логіки, знайшовши для кожного із визначень своє місце. Для того, щоб ця робота мала сенс, необхідно на базі зазначених визначень запропонувати власну дефініцію, яка «знімає» переваги і, по можливості, враховує недоліки попередників.

Щоб надати таке визначення етнічного феномену, слід враховувати, що:

- по-перше, дана категорія повинна описувати все коло зв'язків та відносин, що виникають між людьми з приводу їхньої етнічної приналежності, і в цьому випадку коректно говорити, що категорія етнічного характеризує певні людські спільності («стадія існування»);

- по-друге, етнічне включає в себе об'єктивні та суб'єктивні, внутрішні та зовнішні характеристики («стадія явища»);

- нарешті, по-третє, що це якості «знімаються» у понятті «життя» як спільного для біологічної та соціальної сфери феномена («стадія дійсності»).

Узагальнивши всі три названі моменти, можна резюмувати, що «етнічне» є соціально-філософською категорією, яка характеризує зв’язки та відносини всередині та між людськими спільнотами, що виникають та функціонують на основі єдності психоповедінкових прийомів, які передаються з покоління в покоління спадковим чином внаслідок життєдіяльності цієї спільності у спільних географічних та соціально-історичних умовах.

У цьому визначенні відзначається двоїстість етнічного феномену: з одного боку, він служить своєрідним «ліфтом», що піднімає спільності особин homo sapiens до рівня власне людських, і тому перебуває під впливом природно-біологічних факторів, а, з іншого боку, він нерозривно пов'язаний із соціальним і проявляється лише через соціальні події та факти. Ось чому соціальна та етнічна історії не підміняють одна одну, а доповнюють наше уявлення про загальноісторичні процеси. Ці дві історії не просто схильні, але вони саме поєднуються, взаємоперетікають одна в одну.

Констатуючи дану амбівалентність, логічно буде припустити, що співвідношення соціального та біологічного в етнічному феномені не залишається зафіксованим на одній відмітці. У кандидатській дисертації «Гуманізація етнічних відносин як фактор розвитку свободи» ми поставили питання про прогрес етнічних відносин. Чи має життя етносів

якусь спрямованість? Або ж для даної сфери більше підходять ідеї циклічності О. Шпенглера, А.Дж. Тойнбі, П. Сорокіна, Л. Гумільова та інших мислителів?

Запропонована модель етногенезу, відповідно до якої етноси у своєму розвитку проходили три стадії, виділені на основі послідовного заміщення біологічних детермінантів на соціальні, дозволяє ствердно відповісти на питання про критерій прогресу в процесі саморозгортання етнічного феномену.

Перша стадія протікає за очевидного домінування природних чинників над соціальними. На цьому початковому етапі специфіку етнічної спільності визначають кровно-родинні відносини, расова приналежність, унікальність природного терену – етноареалу. Соціальна диференціація перебуває у зародковому стані, тому процес самоорганізації зводиться до підтримки гомеостазу етнічної системи та середовища, включаючи етнічне оточення.

Друга стадія етногенезу характеризується появою власне соціальних утворень, зокрема держав. Природно-біологічні чинники хоч і мають помітний вплив, але не визначають ходу історії. Різні форми взаємодії етнічних та державних утворень призводять до появи та розпаду колоніальних систем, імперій, до появи національних держав. Етнос розвивається до кульмінаційної точки свого сходження – до нації, що є чимось середнім між етносом і соціумом. Подальший розвиток етнічного феномену є процесом націогенезу, повністю включеного в сферу соціального.

Третя стадія пов’язані з нової зміною підстави розвитку етнічного феномена. Ця стадія ще не пройдена остаточно людством, але вже

з'явилися перші ознаки її настання як визріваючих континентальних і міжконтинентальних соціокультурних організмів. Соціальні чинники знімають актуальність природно-біологічної приналежності людини, підпорядковуючи собі протилежність між біологічним та соціальним. Це не означає, що настане період «злиття всіх націй і народностей», хоча сама поява подібних поглядів свідчить про те, що біологічні етнічні детермінанти загнані вглиб людської психіки, в підсвідомість, в ментальність. Питання етнічної ідентифікації дедалі більше стає виявом свободи особистості, ніж генетично обумовленої потреби.

Отже, спрямованість етнічних відносин пов'язують із зміною співвідношення біосоціальних протилежностей досліджуваного феномена. Визначаючи прогрес етногенеза (будь-який прогрес є регрес) як поступове заміщення природно-біологічних детермінантів на соціальні, слід підкреслити, що жодна з протилежностей не може «зникнути без сліду» або бути ліквідована. Змінюються лише форми їх прояву та ступінь впливу. Так, на третій стадії, природно-біологічні детермінанти не зникають, а лежать в основі цілого ряду стійких реакцій на зовнішні подразники, способів спілкування з людьми, стереотипів мислення та поведінки, нарешті архетипічних образів.

«Психоповедінкові архетипи, – зазначає О. Фокіна, – виникають вже на перших етапах формування етносу. Надалі вони, безумовно модифікуються. Але через зв’язок часів зберігається певний психоповедінковий варіант, який реалізується на загальній мовній, культурній і морально-етичній основі. Він надає можливість народу зберігати самототожність у всіх історичних перипетіях, пронести крізь час етнічну самосвідомість як, мабуть, єдину обов’язкову ознаку етносу.

Цей варіант і є тими складно вловимими особливостями національного характеру, фіксованими лише на рівні архетипів світосприйняття і поведінки, які у метафізичної площині іменуються «духом нації», «душею народу» чи національним менталітетом» [279].

2.3. Форми прояву етноментальності та їх особливості

Визначившись із сутністю та змістом етнічного феномену, ми можемо тепер повернутися до аналізу проявів ментальності, точніше, тепер вже конкретно її видової форми – етнічної ментальності (етноментальності). Як випливає з усього викладеного вище, етнічний феномен має суттєву відмінність від суто соціальної сфери, а, отже, є всі підстави припускати, що етнічна ментальність також відрізняється від інших різновидів прояву ментального феномену.

У чому виявляються ці відмінності? Попередньо назвемо їх у вигляді тез для того, щоб, прийнявши як гіпотези, докладно зупинитися на обґрунтуванні та доказі їх у подальшому викладі.

По-перше, найголовніша відмінність етноментальності від інших видів ментальностей – господарсько-побутової, соціальної, політичної, світоглядної та ін., полягає в дуалізмі самого етнічного феномену. Будучи невід'ємним атрибутом останнього, етноментальність має аналогічно останньому, подвійну природу, поєднуючи у собі як природно-біологічні, і соціальні начала. Цей момент зумовлює стійкість і консервативність як етноментальності, так і всієї етнічної спільності.

У своїй книзі «Про поділ суспільної праці» Е. Дюркгейм відзначав надзвичайну стійкість як би ми сказали «соціальної ментальності» або, як

у нього дослівно – сукупності «вірувань і почуттів, загальних у середньому членам одного і того ж суспільства», яка «утворює певну систему, що має власне життя; її можна назвати колективною чи спільною свідомістю… вона, за визначенням, розпорошена по всьому простору суспільства» [112, с.80].

Аналізуючи почуття соціальної солідарності, французький соціолог вбачав у ньому цементуючий початок суспільства. Процес поділу праці є основним джерелом солідарності. «Справді, в цьому випадку економічні послуги, які воно може надавати, ніщо в порівнянні з моральною дією, що виробляється ним; справжня функція його – створювати між двома або кількома особистостями почуття солідарності» [112, с.58]. Навіть таке граничне явище як суїцид, начебто, суто індивідуальне – і те має під собою соціальні передумови. Таким чином, солідарність, за Дюркгеймом, перетворює соціальні спільності на найміцніші та найстійкіші серед усіх форм людських колективностей.

Історія виправила великого соціолога, відкривши в етносах ще більшу життєву силу та стійкість. І вже не соціальна солідарність, як вважав Е. Дюркгейм, а етнічна ментальність є «сильнішою», стійкішою саме тому, що вона закріплюється досвідом багатьох поколінь, передаючись у спадок. Більше того, етноментальність «знімає» в собі внутрішньоетнічний поділ праці, включаючи найістотніші моменти соціального. Механізм закріплення та спадкової ретрансляції – ось той вододіл, яким проходить кордон між етнічним і соціальним видами ментальності.

По-друге, таке розуміння етноментальності зближує його з такими психічними явищами як пасіонарність, компліментарність, безсвідоме,

колективне безсвідоме, етнічні архетипи, етнічна міфологія та ін., що передбачає співвіднесення названих явищ у рамках структури етнічної ментальності. Соціальна та інші форми ментальності щодо цього «простіше», їх структура вичерпується верхніми поверхами більш глибинної та життєвої структури етноментальності.

По-третє, кожен із видів ментальності має свої власні фактори, що зумовлюють їх зміст. Окрім власне соціальних, так чи інакше пов'язаних із процесом виробництва, причин, етнічну ментальність детермінують ще й природні фактори. «Етноси, – пише О. Нельга, – відрізняються не як для себе і в собі певні визначеності, а, насамперед, як такі людські утворення, що по-різному увібрали в себе дух навколишнього їх різного єства, то є тіла природи. Цей Дух «висвітлюється» в етносі через його менталітет… Етноменталітет є результатом безсвідомого опосередкування, втягування в себе соціальним природного. Тому ентоментальне виникає як єство соціального, воно є формою укорінення, способом злиття соціального з тілом Природи [276, с.57]. Нічого подібного ми не спостерігали у проявах інших видів ментальності, які, хоч і тісно пов’язані з етноментальністю, але не мають спадкового закріплення свого змісту.

Нарешті, по-четверте, відмінність полягає в тому, що етноментальність ніби зсередини присутня в інших різновидах ментальностей подібно до того, як економічні, соціальні, політичні та духовні спільноти складаються з представників тих чи інших етносів. Кожна з видів ментальностей має своєю підставою етнічну ментальність, тобто ментальність, що спадково закріплюється, з усіма специфічними особливостями етнічного світосприйняття.

Відомо, що для свого нормального функціонування людська спільність повинна вести з природним середовищем постійний обмін енергією, речовиною та інформацією. Цей обмін протікає за двома основними напрямками, перший з яких характеризується безпосереднім використанням суспільством природних ресурсів, зокрема води, повітря, різних видів рослин, тварин тощо. В основі цього виду відносин людини з навколишнім середовищем лежить задоволення властивих людському організму вітальних потреб (перша природа).

Другий вид відносин людини з природним середовищем цілком опосередкований його цілеспрямованою діяльністю – працею. Сутність цих відносин у тому полягає, що людина створює те, чого не вистачає чи не існує взагалі в природі. Цей процес активного взаємообміну енергією, речовиною та інформацією з природним середовищем має своїм результатом появу людської культури («друга природа»). Культура виступає як складна гіперсистема, в якій постійно відтворюється закодована інформація про життя спільності. Але якщо «культура в основному своєму змісті втілена в предметах, речах, звуках» і т.п., то колективна психіка – а етнічна ментальність є елементом колективної психіки – «втілена в абстрактних патернах динамічного вакууму, в «уламках» психічної реальності живих і померлих людей, яка перетворилася в чисту енергію із специфічними властивостями. Якщо культура є досить наочним і усвідомлюваним феноменом, то соціальна психіка містить у собі систему прихованих змінних, дуже складних для осмислення, що експериментально поки що не доводяться і діють як локальні механізми нелокальних зв’язків із загальним простором» [108, с.121].

Значення культури, цієї «другої природи», створеної працею та знанням людства, постійно та неухильно зростає. Але чи означає це, що роль «першої природи» паралельно зводиться нанівець? Очевидно, що ні. Навпаки, сучасні соціальні трансформації носять фундаментальний характер, що зачіпає саму основу людського буття. Ось чому важливим науковим завданням був і залишається аналіз взаємовідносин обох сторін людської сутності: як природно-біологічної, і соціально-культурної. Зрозуміло, співвідношення біологічного та соціального не залишається незмінним протягом усієї історії не тільки етногенезу, а й усього процесу антропосоціогенезу (мається на увазі співвідношення біологічної та соціальної природи самої людини). Однак при цьому не можна ігнорувати жодну з цих протилежностей. Сама друга природа, за словами В. Баруліна, «одночасно цілком і повністю суть природа і повністю суть суспільство» [17].

Людство вичленувалося з тваринного світу, з природи, і цей «біологічний баласт», своєрідний «природний друк» назавжди залишилися відбитком на людських спільнотах. У цьому плані етноментальність виконує початкову консолідуючу функцію, поєднуючи членів етносу загальними уявленнями про устрій світу, про нормальні реакції на певні вчинки, про стереотипи у сприйнятті «своїх» і «чужих». Етнічна ментальність показує, «що було спільного у Цезаря і останнього солдата в його легіонах, у святого Людовіка і селянина, який працював у його володіннях, у Колумба і матроса на його каравелах» [87].

Навіть не маючи уявлення про те, що таке ментальність, індивід керується нею у своїх думках і не може не керуватися нею, як не може не дихати. Анналісти люблять порівнювати такого індивіда з мольєрівським

паном Журденом, який не підозрював про те, що говорить прозою, а коли дізнався про це – дуже здивувався. Академік О. Потебня часто підкреслював, що при порівняно однаковій інтелектуальній потужності в представників різних народів не може бути єдиного стиля мислення [229], бо останній зумовлений різним досвідом у вирішенні конкретних практичних завдань. Досвід цей фіксується всім ходом етнічного життя, а ментальність закріплює в психіці етнофору уявлення про рівень розвитку даної етнічної спільності, її переваги і недоліки, головні елементи духовного життя, місце традицій і новаторства.

Проте, тут і постає проблема, що зумовила специфіку методологічного підходу до дослідження ментального феномену. Всі описані прояви настільки глибинні і приховані від погляду спостерігача, що складається враження начебто самої ментальності просто не існує. Аналогічна ситуація була описана З. Фройдом, коли про зміст безсвідомого йому доводилося здогадуватися, аналізуючи сновидіння, застереження, очитки, описки, довільні дії, словесні потоки своїх клієнтів.

Які ж форми вияву етноментальності найбільш доступні для вивчення?

Відповісти це питання не так просто. Нам здається, що найповніше етнічна ментальність знаходить своє вираження у так званому етнічному (національному) характері. Не заперечує проти такого співвідношення і В. Буяшенко, у кандидатській дисертації якої є параграф «Національний характер як вияв ментальності». «Виходячи з того, – пише вона, – що спів-буття етносу завжди пов'язане з низкою специфічних рис, як от географічне положення, клімат, домінуючі види діяльності, ми

намагаємося розглядати національний характер як один із проявів ментальності, який не вичерпує її сутності» [47, с.23].

У свою чергу, «вимірюваною формою прояви національного характеру служать етнічні стереотипи, що виступають як емпіричний індикатор характерологічної своєрідності етнічної спільності» [250, с.58]. Ментальні стереотипи відбивають наявність найоптимальніших алгоритмів мислення та поведінка етнофору у різних ситуаціях, впливаючи на етнічне встановлення і визначаючи цим риси національного характеру.

Стереотипи та установки, на наш погляд, виступають тією спільною ланкою, через яку здійснюється зв'язок між етнічним менталітетом та національним характером. Прояв етнічних стереотипів спостерігати досить легко навіть у звичайних ситуаціях. «Наприклад, до трамвая входять чотири особи, – писав Л.М. Гумільов, доводячи важливість стереотипів поведінки розуміння сутності етнічних відмінностей, – однаково одягнених, однаково добре розмовляють російською мовою і т.д. Припустимо, один з них росіянин, а інші: кавказець, татарин і латиш із Прибалтики. Чи є між ними різниця чи ні?... Будь-яка подія може викликати у цих людей різну реакцію, різний стереотип поведінки. Влазить, наприклад, у той самий трамвай буйний п'яниця і починає хуліганити. Що станеться? Ну, росіянин, скажімо, поспівчуває, скаже: «Ти, земляче, вийди, поки не забрали». Кавказець, швидше за все, не стерпить, може й ударити. Татарин, ймовірно, відійде вбік і не буде зв'язуватися. Західна людина спробує вдатися до міліціонера» [86, с.58].

Ментальні стереотипи виконують важливу функцію, детермінуючи поведінку етнофору у різних ситуаціях, складаючи неодмінний атрибут

етнічної соціалізації, впливаючи на етнічні симпатії-антипатії, на національні настанови, що визначають міжетнічну взаємодію людей.

Ментальні стереотипи та установки виникають як у процесі безпосередньої взаємодії (комунікації), так і на неорганізованих формах передачі інформації (чутки, анекдоти, приказки), часто – на забобонах та упередженнях, що сягають корінням в історичне минуле, ретранслюючись через фольклор та образи мистецтва (літератури). Ментальні стереотипи і установки, а також риси національного характеру, що на них базуються, можуть бути спрямовані як усередину етнічної спільності (аутостереотипи), так і поза її (гетеростереотипи).

Тут важливо зважати на те, що ментальні стереотипи завжди формуються на основі вибірковості. Коли ментальний гетеростереотип спрямовано на виділення аксіологічних характеристик інших етносів, сам процес оцінки здійснюється шляхом співвіднесення їх зі своїми якостями. Разом з тим, уявлення про зміст власного менталітету формується під впливом етнічного оточення та залежить від властивостей менталітету тих етносів, з якими цей народ найчастіше контактує. Простіше кажучи, стереотипи (як ауто-, і гетеро-) завжди формуються із зіставлення різних етносів, «Нас» з «Ними», хоча найчастіше це й усвідомлюється самими їх «творцями».

Етнічна психіка має дві протилежні тенденції, на підставі яких і складаються етнічні стереотипи: з одного боку, існує прагнення побудови асоціацій абстрактних понять з якимись більш конкретними і доступними образами, з іншого боку – потреба у виділенні кількох провідних ознак як орієнтирів при осягненні складних явищ етнічного життя. Першу з тенденцій можна назвати конкретизацією, другу – спрощенням. В

результаті їх взаємодії народжуються стереотипи сприйняття навколишніх етносів.

Так, наприклад, властивості окремих персон можуть бути перенесені на весь етнос загалом. І навпаки: рівень розвиненості чи відсталості країни, події історичного минулого, традиції відносини свого етносу з іншими тощо екстраполюються на конкретну людину, яка має до цих інших етносів чи країн ставлення. У західних слов'ян склалися негативні стереотипи стосовно німців, майже таке ж, яке поширене у південних слов'ян щодо турків, а слов'ян східних – щодо татар.

Виступаючи сполучною ланкою глибинних ментальних процесів та фіксованого спостереженням національного характеру, ментальні стереотипи та установки – що для нас важливо – можуть виступити в ролі індикаторів для їхнього аналізу. Цим скористалися західноєвропейські соціологи групи ДФК, які розробили програму «Євробарометр», спрямовану серед інших завдань та виявлення зростання чи падіння націоналізму у країнах Європейського співтовариства. Понад 20 років щорічно проводяться соціологічні опитування, створені задля вивчення етнічних стереотипів, які свідчать про поступове зниження гостроти національного питання у Європі.

Говорячи про ментальні стереотипи, слід враховувати ще деякі їх специфічні властивості, серед яких петербурзький соціолог З. Сикевич називає:

- достовірність (суперечливість стереотипу про одну і ту ж етнічну спільноту свідчить про те, що стереотип не стільки залежить від реальних особливостей народу, скільки від почуття ворожнечі або дружби, які відчуває носій стереотипу тому чи іншому народу, коли ж йдеться про

аутостереотип – на нього впливає соціальна ситуація в суспільстві, стабільність держави і т.п.);

- проекцію (етностереотип – свого роду проективний тест, поширюваний на весь етнос, у якому люди виявляють власні психологічні особливості в умовах неструктурованої ситуації);

- зворотний вплив (позитивний гетеростереотип може спричинити негативний аутостереотип, якщо етнофор поставлений у ситуацію порівняння);

- гомоопис (аутостереотипи, як правило, відрізняються більш сприятливими оцінками, ніж гетеростереотипи) [250, с.58].

Крім ментальних стереотипів і установок етнічний (національний) характер може бути описаний ще й маловивченим, але таким, що наочно проявляється і добре фіксується повсякденною свідомістю явищем як етнічний темперамент. Ми чудово розпізнаємо ці темпераменти, відрізняючи «холодних» мешканців півночі (шведи, фіни, англійці) і «гарячих» жителів півдня (італійці, іспанці, народи Кавказу).

Строго кажучи, названі явища не мають нічого спільного з індивідуальними типами характеру – холериками, сангвініками, флегматиками, меланхоліками. В даному випадку ми стикаємося з ментально закріпленим темпом життя, збудливістю, різними швидкостями реакцій етнофорів на зовнішні подразники.

Ще однією формою прояву етноментальності, щоправда, менш доступною для повсякденного спостереження, є архаїчне мислення. Справа в тому, що ментальність генетично закладається на згадку про попередні покоління саме в ранніх, архаїчних періодах історії.

Як пишуть київські філософи Л. Шкляр і О. Штоквиш, «у початковій стадії розвитку... (який у класичному варіанті відповідає найдавнішій історії) починається виділення культурно-історичного племені (що становить окремий культурний тип) із споріднених йому племен. Протягом досить тривалого в порівнянні з іншими стадіями розвитку культурного періоду, накопичується запас сил для майбутнього розвитку культурного періоду, накопичується запас сил для майбутньої свідомої діяльності, а також закладаються ті особливості розумового складу, почуттів, які визначають оригінальність племені, або, як ми тепер сказали, формується особливий менталітет народу, яким визначається його індивідуальність» [297, с.142].

Ось чому в тих випадках, коли ми маємо можливість спостерігати функціонування архаїчного мислення, ми найближче підходимо до проявів етнічної ментальності. Можна сміливо сказати, що архаїчне мислення є ментальністю «у чистому вигляді», принаймні, одним з її структурних рівнів. Не випадково Л. Леві-Брюль, Ш. Блондель, А. Валлон ототожнювали поняття «примітивна ментальність» та «примітивне мислення». Вивчення первісних народів сучасності, рівень розвитку яких у певному сенсі можна порівняти з ранніми етапами європейської історії, дозволяє споглядати прояв етноментальності, так би мовити, без пізніших нашарувань.

Масові етнологічні дослідження примітивних етносів першої половини XX століття надають достатню кількість матеріалу для їх узагальнення. Завдяки їм ми можемо судити про специфіку архаїчного мислення, яка, за Ф. Кликсом [144, с.143-145], полягає у наступних чотирьох моментах.

1. Високий ступінь інтегрованості індивіда та природного оточення. Безпосередня та постійна конфронтація з силами фізичного світу та біологічного оточення з їх вражаючими феноменами та надлюдською могутністю створюють дуже емоційне та зрештою глибоко особистісне ставлення до таких сил. Це найяскравіше виявляється у анімістичному мисленні, що населяє природу божествами, демонами і духами. Як причини, що криються за діями і силами, приймаються людські мотиви та образи мислення, що приписуються речам та явищам. У свідомості людини архаїчних часів тварини розмовляють одна з одною як люди, грім і блискавка викликаються людиноподібною істотою, хвороби надсилаються духами, мертві та божества, які бродять невидимими шляхами, наділяються думками, думками, бажаннями та надіями живих.

2. Високий ступінь інтеграції індивіда та етносу. Етнос свідчить про зв'язок за походженням. Це становить істотну властивість тотемічної символіки та ритуалів. Загальний міфічний предок є джерелом всіх приписів і правил етнічного життя. Його встановлення та санкції приймаються кожним індивідом як належне. Така спільність за походженням зумовлює почуття взаємоприналежності та взаємовідповідальності. Предок-тотем визначав характерні риси етносу, що посилювало усвідомлення кревності і підвищувало готовність ідентифікації індивіда зі своїми етносом. А в тих випадках, коли цього виявлялося недостатньо, набули чинності санкції. Найсерйознішими вважалися порушення табу, пов’язаного з тотемом. Вони карали смертю чи вигнанням з роду. Причому, за свідченням етнографів, перші були навіть бажанішими для індивіда – настільки високою була його самоідентифікація зі своєю групою.

3. Висока емоційна чутливість та афективність спілкування. Частково це могло бути пов'язане із відносною нестійкістю умов життя. Невпевненість створювала високий рівень збудливості, через що перехід до афектів страху та гніву починався значно швидше порівняно з емоційно поміркованими зонами когнітивної впевненості та безпеки.

4. Високий рівень образності та конкретності відтворення предметів у спогаді та уявленні. Сильний афект, як правило, підвищує запам'ятовування. Він посилює пластичність і образність змісту пам'яті, хоч і завжди підвищує вірність відтворення дійсності. «Сильна емоційність архаїчного мислення, – пише Ф. Клікс, – пояснюється також впливом життєвих переживань, які глибоко вражали первісну людину і фізично, і психічно: смерть близьких, народження нового життя, голод і потреба, небезпеки, турбота про нове покоління» [144, с.145-146].

Такі, загалом найбільш характерні властивості архаїчного мислення, яке, повторимося, надзвичайно близько за змістом підходять до етнічної ментальності, будучи однією з наочних форм її прояву. Надалі розвитку архаїчне мислення відчуває у собі дію численних соціокультурних чинників, вплив цивілізації. Розпізнати етноментальність стає все важче, проте, незважаючи на всі пізніші нашарування, її прояви знаходять своє відображення і тут. Численний міжнародний авторський колектив фундаментальної наукової праці «Європейська історія менталітету» (1993) (понад 30 осіб) під загальною редакцією професора П. Дінцельбахера [327] виходить з того, що ментальність можна відстежувати під час аналізу наступних аспектів:

- Оцінка співвідношення між душею та тілом; свідома оцінка та безсвідома роль тілесного (наприклад, тіло, як темниця душі; ідеал психосоматичної цілісності);

- Позиція на юність і старість і на пріоритетне їх громадське становище (наприклад, герантократія, культ юності);

- Ставлення до сексуальності та значення любові (наприклад, поділ сексу, любові та шлюбу; романтичне кохання як сенс буття);

- Страхи та надії (наприклад, уявлення про потойбіччя; утопію);

- Уявлення про співвідношення радості, страждання та щастя, наприклад, атараксія (з грец. незворушність, повний спокій духу, якого, за вченням стоїків, повинен прагнути мудрець); подолання страждання за допомогою заспокійливих засобів;

- Оцінка та подолання хворобливості (наприклад, розуміння хвороби як божого покарання; уявлення про хворобу як дефект біологічного механізму);

- Уявлення про смерть та поведінку людини при вмиранні (наприклад, вмирання як цензура всередині життя; смерть як витіснення зі світу повсякденності);

- Переживання між індивідом, сім'єю та суспільством (наприклад, у групі взаємопов'язаних індивідуумів; культ індивідуального генія);

- Суспільні критерії цінності (наприклад, честь та сором; консерватизм та прогресивність);

- Значення праці та відпочинку (наприклад, свято як релігійне відправлення; «Робота робить вільним»);

- Структура та оцінка влади (наприклад, священне походження влади; антиавторитарні рухи);

- Ставлення до війни та миру (наприклад, справедливі та священні війни; принципове заперечення насильства);

- Форми етики та права (наприклад, етика як божественне визначення; станове розуміння права);

- Естетичні уявлення (наприклад, прекрасне та огидне; мистецтво заради мистецтва);

- Релігійність (наприклад, страх перед божеством чи любов до Бога; виключення гіпотези тлумачення божества);

- Оцінка природи та навколишнього світу (наприклад, анімалістичне сприйняття природи; захист навколишнього середовища);

- Космологія (наприклад, світ як організм; світ як машина);

- Сприйняття простору (наприклад, святість простору; образи пересування у просторі);

- Зразки мислення (наприклад, асоціативне мислення; вирішення проблем під час дискусії чи суперечки);

- Регуляція поведінки цивілізованим шляхом (наприклад, правила поведінки за столом; манірність, манірність);

- Форми комунікації (наприклад, письмове та усне мовлення; мова жестів).

Таким чином, незважаючи на глибину психічного закріплення етнічного життя у вигляді етноментальності, ми все-таки маємо можливість споглядати найбільш наочні форми її прояву у вигляді етнічного (національного) характеру завдяки дії етнічних стереотипів і установок, етнічного темпераменту та архаїчного мислення в тих випадках, коли ми маємо до нього доступ. Чимало інформації для

розуміння змісту ментальності конкретного етносу надає копіткий аналіз її історії – власне етнічної та соціальної.

Отже, підсумовуючи зміст другого розділу дисертації, ще раз заначимо, що всередині ментального феномена існують родовидові відмінності. Поряд з етнічною ментальністю, яка докладно розглядається в даному дослідженні, в людських спільнотах різного рівня функціонують інші різновиди ментальностей, зокрема, господарсько-побутова, власне соціальна (ментальність класів, страт, соціальних груп), політична, світоглядна ментальності. Осмислення положення про те, що ментальність виступає атрибутом етнічного, опосередковано знайшло відображення в наступних визначеннях етносу: «Етнос – це колектив, який відрізняється від інших етносів стереотипом поведінки і протиставляє себе всім іншим» [86, с.27], «за своєю природою етнос... тип людини – творця і носія певної культури» [98, с.57].

Таким чином, під етнічним феноменом слід розуміти специфічну форму життєдіяльності людей, обумовлену впливом природно-біологічних та соціально-культурних факторів, що закріплюється інформаційною спадковістю у вигляді ментальності.

Визначаючи етнічне через ментальність, подібно до гегелівської тріади, повертає нас до першої стадії саморуху сутності, до констатації «спільності», але повертають на іншому рівні, не тільки фіксуючи наявність спільності, але розкриваючи причини її появи, як об’єктивні, так і суб’єктивні. Явище ментальність вбирає у собі, «знімає» у собі об'єктивні і суб'єктивні компоненти етнічного феномену, виступаючи, цим, як основного етноінтегранта.

Поняття етноментальності відбиває специфічний тип колективного сприйняття природного та соціального середовища, а зміст цього феномену слід шукати не в апріорних структурах людської свідомості, а в зовнішньому оточенні етнічних спільностей, де криються коріння процесу генези менталітету, про що й йтиметься у третьому розділі.

Розділ 3. ГЕНЕЗА ЕТНІЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

3.1. Природа етнічної ментальності

Процес психічного відображення реальності можна розглядати як на індивідуальному, так і на колективному рівнях. При цьому зміст колективної психіки, хоч і проявляється через індивідуальний рівень, водночас зовсім не зводиться до простої суми індивідуальних психік. Найглибшим висновком психологічної науки XX століття став той факт, що на колективному рівні народжується принципово інший, докорінно відмінний від індивідуального, спосіб організації психічного життя. Йдеться про здібності людської психіки «зберігати і передавати з покоління до покоління найрізноманітнішу інформацію без відбивних властивостей речовинної матерії (наприклад, мозку людини). Природа такого роду гіперсистеми – у здатності нематеріальних видів матерії (енергетичних та інформаційних) зберігати сукупність станів, деякі патерни прижиттєвої реальності навіть після смерті організму людини, що забезпечує баланс речових та нематеріальних видів матерії в природі» [108, с.121].

Цей висновок призвів антропологію до усвідомлення необхідності розширеного розуміння свого предмета. Суть психічного не може бути зведена лише до процесу відображення поза енерго-інформаційним аспектом проблеми, що фіксує загальноприродні властивості колективної психіки, її «індивідуально-прижиттєві та трансособистісні компоненти», «субстратні і процесуальні характеристики і функції, співвідносні як з рівнем живого, так і з рівнем віртуального, ноосферичного» [108, с.120].

У соціальній психології визріла потреба у появі нових поглядів на психічне як складну гіперсистему, побудовану за синергетичним закономірностям і що включає у собі явища як відбивного, і генетично-універсалістського порядку [113].

Коли ми говоримо про ментальність, йдеться не лише про відображення дійсності, а й про можливість відтворювати образи, уявлення, емоції, ілюзії, які безпосередньо не надані у наявному бутті, а існували в минулому. І відбувається це відтворення часто в «невідрефлектованому і неартикулірованному вираженні», що базується на специфіці енергоінформаційної активності людської спільності.

Здавалося б, питання про природу етноментальності елементарно просте і не може викликати будь-яких ускладнень: достатньо вказати на належність даного феномена до етнічної сфери, щоб екстраполювати дуальну природу останнього на предмет нашого дослідження. Це справді так. Але труднощі криється у ширшій проблемі, пов’язаної з походженням людського мислення взагалі, його сутнісної відмінності від будь-яких подібних процесів, властивих долюдській стадії. Отже, ми знову і знову повертаємося до питання сутності людини, від розуміння якої залежить і трактування природи ментальності. Ось чому для того, щоб з’ясувати природу досліджуваного феномену, нам необхідно буде розглянути не лише питання про витоки такого відтворення, а й ширшу проблему глибинних витоків процесу пізнання.

Роздуми про природу етноментальності почнемо з констатації досить простого факту: існує певна реальність – об’єктивність, яка відбивається у людській психіці, трансформуючись в ідеальну форму у вигляді суб'єктивності. Процес пізнання, таким чином, необхідно

розглядати як своєрідну взаємодію названої об'єктивності та суб'єктивності, предметності та свідомості. Дані суб'єкт-об'єктні відносини характеризуються не одностороннім, а взаємним взаємовпливом, бо, як зазначали ще середньовічні схоласти, «коли щось пізнається – пізнається способом того, хто пізнає». Ж. Піаже писав, що «для того, щоб пізнавати об’єкти, суб’єкт повинен діяти з ними і тому трансформувати їх: він повинен переміщати їх, пов’язувати, комбінувати, видаляти та знову повертати. Починаючи з найбільш елементарних сенсомоторних дій ... і закінчуючи найбільш витонченими інтелектуальними операціями, якими є інтеріоризовані дії, що здійснюються в умі (наприклад, об’єднання, впорядкування, встановлення взаємно-однозначних відповідностей), пізнання постійно зв’язки з діями або операціями, тобто з трансформаціями» [126]. В історико-матеріалістичної філософської традиції цей факт знайшов відображення в тезі щодо відносної самостійності свідомості.

Дійсно, якщо предмет діє на інший предмет каузально, тобто виникають певні причино-наслідкові зв’язки, то слідство залежить не тільки від предмета, що діє, але і від предмета, який сприймає цю дію. Природа предмета, на який поширюється дія, є творцем, «співавтором» слідства. «Якщо в пізнанні діє щось фізичне на щось психічне, то взаємодіють два якісно різні предмети, і слідство в психіці не може бути відображенням фізичного в точному значенні цього слова, не може бути звичайною репродукцією чогось фізичного» [158, с.117].

Логічним наслідком із цієї посилки є положення про те, що психічне не зводиться до моменту простого відображення. Подібно до дзеркала, яке може бути кривим, людина не завжди адекватно відображає світ. Але

навіть якщо не брати до уваги таких аномалій, сама суб'єктивність не може бути представлена лише як зміст об'єктивності, що відображається. У ній спочатку має бути щось, що робить процес відображення можливим, тобто суб'єктивність повинна володіти інформацією про шляхи, технології, форму відображення об'єктивності. Виходить парадоксальна ситуація – «знання до знання».

Справа в тому, що будь-який акт пізнання не є самодостатнім і відірваним від властивостей суб'єкта, що пізнає (включаючи морфологічні), і від навколишнього середовища. Отже, пізнання має процесуальну сутність, воно постійно рухається, наближаючись до істини. Тому знайти точку відліку, «абсолютний нуль», до якого пізнання «не було», а після якого «процес пішов», просто неможливо. Людське пізнання має складну ієрархічну структуру, кожен рівень якого базується на попередньому, простішому рівні. При цьому нижчі поверхи пізнання не обмежуються соціальними рамками, вони ґрунтуються на аналогічних процесах, що описуються біологією. Як писав К. Поппер, «зростання знання є результатом процесу, дуже схожого на дарвінівський природний добір... Ця інтерпретація додається до знання тварин, донаукового і наукового знання» [338, с.261].

Інакше кажучи, людському пізнанню у сенсі цього терміну передують вроджені когнітивні структури, які спільні всім живим істотам. Тут ми змушені вторгнутися до галузі інтересів еволюційної епістемології – молодої науки про походження знання. Еволюційна епістемологія близька до етології, яка досліджує біологічні витоки людської поведінки, вона обстоює положення про те, що:

- апріорні когнітивні структури притаманні всім живим істотам і узгоджені з їх довкіллям;

- їх формування здійснюється в результаті селекції – відповідно до загальної теорії еволюції [140, с.8].

Конрад Лоренц одним із перших став розширено трактувати зміст когнітивного процесу, зближуючи високорозвинену здатність пізнання людини та будь-яку адаптацію до середовища тварини. Як зазначалося, процес пізнання припускає, що якась частка інформації про пізнане середовище має була бути отримана організмом ще до самого процесу пізнання і навіть до початку життєдіяльності.

«Схожим чином, – писав К. Лоренц, – анатомічний розвиток, морфогенез виробляє в органічних системах справжні образи зовнішнього світу. Рух риб і форма їх плавників відображають гідродинамічні властивості води, яка володіє цими властивостями незалежно від існування плавників, що рухаються або не рухаються в ній» [336, p.6]. Плавник риби «має інформацію» про властивості зовнішнього середовища, хоч об’єктом цього знання є не риба як окремий організм.

Так само людські органи сприйняття мають інформацію про властивості навколишнього світу перш, ніж людина почне щось сприймати. Таким чином, К. Лоренц дійшов висновку про наявність вроджених, апріорних форм знання. Його підтримує і К. Поппер, коли пише, що «999 одиниць знань із 1000 вроджені організму і лише 1 одиниця складається з модифікацій цього вродженого знання». Він вважає «що пластичність, необхідна цих модифікацій, також вроджена».

Отже, людський пізнавальний апарат уроджений кожної людської особини, тобто є для неї онтогенетично апріорним, хоча філогенетично в

рамках еволюції видів він апостеріорен. К. Лоренц вважає, що взагалі протиставлення вродженості (спадковості) та набутості (мінливості) не має абсолютного характеру. Його погляди знайшли свій відбиток у розробленої ним концепції відкритих програм.

Відкрита програма – це форма, що охоплює конкретний процес пізнання, що забезпечує ту саму пластичність, про яку говорить Поппер. Ця програма містить всю сукупність реакцій на конкретні умови середовища і тому пізнання лише звужує їх діапазон, залишаючи лише пристосовані для даного середовища реакції, які тим самим і є знанням цього конкретного середовища. Дане знання носить набутий характер, хоч і закріплюється спадковим чином, оскільки загальне знання про всі можливі середовища разом з механізмом добору адекватного даному середовищу знання є знанням більш високого порядку, ніж породжене цим процесом у конкретних обставинах конкретне знання. «Ці механізми, – вважає К. Лоренц, – підходять під кантове визначення a priory. Вони існують до будь-якого навчання і мають бути сформованими, щоб зробити навчання можливим» [336, p.6].

Тут ми знову знаходимо підтвердження вже сформульованої тези про неможливість зведення процесу пізнання до простого відображення об’єкта. Розуміючи під навчанням збір інформації про середовище (природне або соціальне), ми повинні визнати, що для забезпечення цього процесу має бути передбачена система, що працює незалежно від цієї інформації та є стійкою до неї – тобто апріорна форма, в рамках якої інформація тільки і може бути інтерпретована як така.

Така позиція узгоджується з одним з існуючих визначень інформації як усунення невизначеності, оскільки невизначеність має бути

повністю описана у всіх своїх можливостях, перш ніж її можна буде почати усувати.

Це означає, що «відкриті програми передбачають наявність не меншої, але більшої кількості інформації в геномі, ніж у так званих уроджених поведінкових патернах». К. Лоренц писав, що з цієї точки зору спонтанні здогади окремої особини, так звані інсайти, осяяння, «в еволюційному сенсі не є адаптаційними, але суть операції анатомічних, сенсорних і нейронних структур, адаптація яких вже завершена. Такі структури закриті для індивідуальних модифікацій. І повторні вживання цих структур не залишають в них слідів». Мається на увазі, що природному добору підлягає не знання конкретного організму, не його змістовна частина, а формальна сторона справи, що описує потужність попереднього пізнавального апарату.

Задамося, проте, питанням – якщо плавник риби ми можемо тлумачити як знання особливого роду, то чи не можна точно так само і сам пізнавальний апарат як ціле розглядати як знання, причому того ж рівня (в біологічному сенсі), і що «знання плавника» – рівня морфологічної будови організму. Очевидно, що цей вид знання також вимагає вродженої форми, або відкритої генетичної програми, або узгодженої із зовнішнім середовищем умови можливості успішного «пізнання» реальності плавниками риб та іншими ознаками організмів, включаючи сюди і більш менш потужні пізнавальні апарати. На роль такої апріорної форми природно претендує генетичний апарат» [155, с.83].

Щоб не бути звинуваченим в односторонності, тут слід зазначити, що далеко не всі філософи та психологи минулого і сьогодення визнають

наявність генетичних програм та їх вплив на подальший когнітивний процес. Так, наприклад, Ж. Піаже, розглядаючи стадії становлення інтелекту, прямо писав: «Послідовний характер стадій є важливим підтвердженням їх частково біологічної природи, що говорить на користь постійної дії генотипу та епігенезу. Але це не означає, що ми припускаємо існування спадкової програми, що стоїть за розвитком людського мислення: не існує ніяких «вроджених ідей» (незважаючи на те, що говорить Лоренц щодо апріорної природи людського інтелекту). Навіть логіка не є вродженою, і тільки дає початок прогресуючій епігенетичній конструкції». Такий разючий контраст думок обумовлений, на наш погляд, двома причинами.

По-перше, між «апріорною формою» К. Лоренца та розвиненими пізнавальними можливостями немає прямого та безпосереднього зв’язку, вона «замаскована» досить великою кількістю проміжних ступенів. «Гарний приклад розлому, що існує між спадковими можливостями та їхньою актуалізацією в інтелектуальній структурі, може дати дослідження булевських та логічних структур, відкритих Маккаллохом та Питцем у структурах нейронних зв'язків. У цьому контексті нейрони виглядають як оператори, які переробляють інформацію відповідно до законів логіки пропозицій. Але у мисленні логіка пропозицій з’являється лише у віці 12-15 років. Тому між «логікою нейронів» і логікою мислення немає прямого зв'язку» [126, с.286]. У цьому випадку процес індивідуального розвитку необхідно розглядати не як прогресуюче дозрівання, а як послідовність конструкцій, кожна з яких частково дублює попередню, але на зовсім іншому рівні і з великим розмахом.

Спочатку «логіка нейронів» уможливлює суто нервову діяльність. Але у свою чергу ця діяльність уможливлює сенсомоторну організацію на рівні поведінки. Однак, ця організація, зберігаючи певні структури нервової діяльності і, отже, будучи частково ізоморфною ним, спочатку має своїм результатом систему зв'язків між окремими актами поведінки, яка набагато простіше, ніж система самої нервової діяльності, тому що ці акти поведінки мають пов'язувати дії та об'єкти. Вона не обмежується виключно внутрішніми передачами. Далі сенсомоторна організація уможливлює встановлення мислення та його символічних інструментів, що передбачає побудову нової логіки, частково ізоморфної попередньої, але яка протистоїть новим проблемам, і цикл повторюється. Таким чином, пропозиційна логіка не є негайним наслідком «логіки нейронів», а є результатом послідовності сукцесивних конструкцій, які не преформовані в спадковій нейронній структурі, але робляться можливим завдяки їй [126, с.268].

По-друге, наполегливе заперечення самої можливості спадкової передачі «знання» обумовлено ще й відносною молодістю світоглядних переворотів, здійснених генетикою як наукою. Адже визнання «апріорних форм» пізнання вимагає від нас як би опуститися ще на один пізнавальний рівень нижче, на якому реальність цих «апріорних форм» має бути виявлена в більш речовинному, практично матеріальному вигляді в біохімічному субстраті. Еволюція виду як процес пристосування організмів до умов зовнішнього середовища передбачає добре організований і готовий заздалегідь апарат, що приводить в рух цей рід пізнання. Такий апарат, у свою чергу, може бути хорошим або поганим, що задає більш успішну, швидку, прогресивну еволюцію або

менш успішну. У цьому сенсі він також є більш менш точним знанням про можливі умови навколишнього середовища. Так чи інакше, але факт залишається фактом: на рівні генів відбувається процес уречевлення інформації, перехід ідеального в матеріальне, «матеріалізація знання».

Проблема ця, лише недавно піднята філософією, аж ніяк не нова для біологічної науки. Неодарвіністи першими оцінили її світоглядне значення. Сам неодарвінізм як напрям у біології у найзагальнішому вигляді можна тлумачити, як теорію органічної еволюції шляхом природного добору фенотипічних ознак, детермінованих генетично. З погляду неодарвіністів – прибічників синтетичної теорії еволюції – морфологічна будова організму визначається набором генів, що організм отримує від своїх предків і що локалізовані у подвійному наборі хромосом.

Генетиками були виділені речовини – носії біологічної інформації, які були названі інформатидами. За своєю природою вони відносяться до різновидів нуклеїнових кислот (ДНК, РНК) і білків, в первинній структурі яких міститься інформація, що детермінує ознаки та властивості організму, що зароджується. Інформація, яка міститься в генах, є відображенням спадкових властивостей і умов онтогенетичного розвитку організму в структурі його інформатид і нервової системи. Ретрансляція інформації за допомогою інформатид здійснюється шляхом їх відтворення на основі матричного синтезу та передачі від материнських клітин до дочірніх. При цьому, як зазначає Г. Чернов, якщо відбувається перенесення інформації з ДНК на ДНК, у такому разі даний процес називається реплікацією, якщо ж інформація, навпаки, переноситься з ДНК на РНК – це транскрипція, і, нарешті, якщо з РНК на білки – це

трансляція. Зворотний процес перенесення інформації з білків на ДНК, швидше за все, неможливий [287].

Таким чином, опустившись до нижніх меж передачі інформації, відомих на сьогоднішній день, ми повинні будемо здійснити зворотне сходження вже пройденим шляхом, але з урахуванням того, що базова програма розвитку організму полягає в інформатидах ДНК. Логічно буде припустити, що крім спадково заданої морфологічної будови організму в них містяться дані про потенційний стан пізнавального апарату даної особини, тобто сукупність можливих для неї пристосувальних реакцій при змінах довкілля.

Така «апріорна форма» виступає як умова можливості певного роду «досвіду», «суб'єктом» якого нам доведеться вважати цілісність життя, що відтворюється за допомогою генетичного механізму. «Невдалі гіпотези», тобто пізнавальні апарати, що не забезпечують необхідну пластичність біологічних видів, фальсифікуються разом з їх носіями, а можливість появи нових видів, чиє «знання» про світ є більш адекватним... забезпечується «апріорною формою», що описується синтетичною теорією еволюції» [336, p.84-85].

Творцем генетичних програм організму є його екологічна ніша – сукупність всіх чинників середовища, у яких можливе існування цього виду в природі. Саме в рамках екологічної ніші стабілізуючий добір створює генетичну конструкцію біологічного організму, у тому числі її поведінкову складову.

Отже, розвиток генетики в XX столітті дозволяє констатувати той факт, що природа виробила універсальний механізм відтворення біологічного організму через стиснення отриманої інформації в гранично

мінімальні алгоритми, записані в молекулі ДНК, які запускаються у відповідному біологічно нерівноважному середовищі [156, с.40]. При цьому обсяг інформації, що міститься в ДНК, про морфологічну будову людського організму, тобто інформація суто біологічного характеру, в кілька десятків разів більше, ніж обсяг інформації, що є результатом власне людського процесу пізнання. Порівняльне дослідження генів людини та вищих приматів експериментально підтвердили цей висновок. Генетичні програми цих видів збігаються на 99 %. Один відсоток розбіжності, що залишився, є результатом їх незалежної еволюції і містить інформацію про власне соціальний період в історії людства, що налічує всього від 4 до 6 млн. з 4 млрд років еволюції організмів на Землі [149, с.72].

Однак, навіть цей один відсоток є гігантським обсягом інформації, на яку в ході розвитку нашаровується новопридбана інформація, зрозуміло, в межах, обумовлених спадковими рамками. Ці межі становлять ту саму норму реакції, яка фігурує в окремих дефініціях етнічної ментальності. Трансформація цих норм визначається мікромутаціями, що зачіпають глибинні структури ДНК. Для того, щоб така «детермінація умовами» мала місце, необхідні або їх гранично сильний вплив, або постійний вплив протягом тривалого часу.

Приклади швидких генетичних мутацій під впливом соціальних умов наводить Єва Анчел, угорська філософеса, авторка книги «Етос і історія». Вона розглядає результати досліджень німецькими психологами душевних травм жертв нацизму і їх нащадків. Ці дані свідчать, що діти, що народилися вже після поразки нацизму у батьків, які колись переслідувалися, діти, які ані з власного досвіду, ані з розповідей батьків

не знайомі з жахами концтаборів, проте нерідко схильні до важких душевних травм. Потрясіння, перенесені батьками, випробування, через які їм довелося пройти і про які вони замовчують, таємниця історії, подібно до ірраціональних заборон, табу, проникає в психіку наступного покоління. Так, зокрема, «фобія, що випливає з первісної заборони перебувати на кухні, де є газова плита, є особливо руйнівною саме тому, що джерело заборони – таємниця, яка не піддається поясненню» [6, с.113-114].

Як, якщо не спадковим шляхом, можуть передаватися ці та подібні до них психологічні аномалії? Звичайно, причина таких мікромутацій, що стосуються самої генетичної інформації, має бути настільки потужною за силою свого впливу, що межує з межами фізичного виживання людини.

Для українців підґрунтям для різких змін у змісті ментальності є чисельні історичні травми XX століття: двома світовими війнами, репресіями, депортаціями, «чистками» тощо. Але навіть серед них виділяється Голодомор 1932-1933 років, який за виваженими підрахунками забрав життя 4,5 млн людей, конкуруючи хиба що з Голокостом євреїв в середині століття. За силою Радянська влада всебічно приховувала наслідки Голодомору і не визнавала державного злочину аж до останніх років свого існування. Про цей акт геноциду в СРСР говорити було не прийнято. Поодинокі випадки отримання інформації з-за кордону не могли ліквідувати дефіциту знань, але травматичний досвід все ж таки був переданий наступним поколінням «на генетичному рівні». В колективній психіці українців фіксується ірраціонально-дбайливе, на рівні обожнення, ставлення до хлібу, до їжі. Вітально важливим є створення запасів, резервів «на чорний день». Помітними є

антинаталістські тенденції, тобто відмова від продовження роду, народження дітей, що впливає на демографічну ситуацію, а також фаталізм і переконання у нездоланні політичної системи. Появу таких малопомітних ментальних риси гіпотетично можна пояснити травмами Голодомору лише з огляду на надзвичайно потужну силу катастрофічного впливу короткотермінової в історичному масштабі події.

Інший шлях, природніший, пов'язаний з поступовими мікромутаціями біологічної інформації, розтягнутими в часі. Поступово накопичуючись, таки відхилення від норми реакції ведуть до зміни всієї генетичної інформації, отже – й трансформації самої людської спільності.

«Вихідним моментом будь-якого етногенезу, – підкреслював Л. Гумільов, – є специфічна мутація небагатьох особин у географічному ареалі. Така мутація не зачіпає (чи зачіпає незначно) фенотип людини, проте суттєво змінює стереотип поведінки людей. Але це зміна є опосередкованою: впливає, звичайно, не сама поведінка, а генотип особини. Поява в генотипі внаслідок мутації ознак пасіонарності обумовлює у особини підвищену в порівнянні з нормальною ситуацією абсорбцію енергії з зовнішнього середовища. Ось цей надлишок енергії й формує новий стереотип поведінки, цементує нову системну цілісність» [86, с.47] – новий етнос.

Яким би шляхом ці мікромутації не здійснювалися, для нас залишається важливим факт самого закріплення в морфологічній будові людини накопиченого прижиттєвого досвіду, в тому числі інформації про технологію самого процесу пізнання, властивості навколишнього середовища і способи її відображення. Такий спадково закріплений «шар знання» виступає як свого роду «тригерний механізму», покликаний

запустити у дію сам процес пізнання. Цей механізм притаманний і тваринам, і людині з тією лише різницею, що у останньому випадку він належить як до природно-біологічного оточення, тік і до власне соціального середовища. Тому інформаційний потенціал, закладений в молекулі ДНК людини, несе в собі сенси як морфологічного характеру, так і інформації про стан зовнішнього середовища (природного та соціального), в якому цій людині доведеться існувати.

Для людей, на відміну від тварин, до факторів, що визначають «екологічну нішу», слід відносити і фактори «другої природи». Людина, будучи носієм певного генотипу, вихована в певній культурній традиції і виросла в певному природному середовищі, при перенесенні його в іншу, чужу для неї ситуацію, може і не загинути, проте поведінка цієї людини буде настільки протиприродною для нового оточення, що представники останнього ніколи не сплутають її зі «своїми». Тому слід говорити про наявність певної етнокультурної ніші, що грає, порівняно з екологічною, не меншу, а, можливо, і вагомішу роль.

Тут ми, нарешті, можемо безпосередньо звернутися до предмета нашого дослідження, оскільки етнічна ментальність, на наш погляд, якраз містить спадково знання про оптимальні алгоритми вирішення найбільш типових для даного етносу когнітивних завдань. Звісно ж, що саме етноментальність, виконує функцію підготовки людини до накопичення прижиттєвого досвіду шляхом процесу пізнання, надаючи їй вже накопичену предками та спадково закріплену інформацію про навколишнє середовище, що дозволяє «запустити» її пізнавальний апарат.

Таким чином, етнічна ментальність відображає той рівень психічного життя людського колективу, який готує високорозвинені когнітивні структури – аж до теоретичного пізнання – для їх функціонування, зумовлюючи те, як людина побачить світ. У ментальності криється таємниця своєрідності та унікальності способу, стилю пізнання – адже за порівняно однакової сили мислення представники різних етносів мислять все ж таки по-різному. Це наочно проявляється при зіставленні не близьких, споріднених етнічних спільностей, а віддалених одна від одної етнічних структур. Досвід їх життєдіяльності в різних природних та соціальних умовах, закріплених у генофонді, ніколи не призводить до одного єдиного універсального способу вирішення життєвих завдань – адже різняться самі ці завдання.

Пропонований підхід дозволяє принагідно зняти проблему співвідношення ментальності та суспільної психології (точніше сказати – психіки, оскільки психологія – це наука), якої, зокрема, торкається С. Крапивенський у своїй «Соціальній філософії». Він цілком резонно зауважує, що у разі ототожнення ментальності із суспільною психологією «втрачає сенс саме введення в канву теоретичного аналізу поняття «менталітет», бо воно перестає нести самостійне евристичне навантаження, перетворюючись на дублера «суспільної психології». А дублери у науці, на відміну космонавтики, як відомо, непотрібні» [152, с.199].

На його думку, всередині самої суспільної психіки слід розрізняти три шари, три рівні, три поверхи:

1) загальна психологія першого (нижчого) рівня як елементарне відображення фундаментальних умов життя соціуму та окремих індивідів

у ньому: техніко-технологічних, природних (у тому числі демографічних), конкретно-історичних (у тому числі етнічних);

2) загальна психологія другого рівня як відбиток не лише зазначених вище фундаментальних чинників, а й сформованих за допомогою першого рівня суспільної психіки економічних відносин;

3) загальна психологія третього рівня, зміст якої визначається значною мірою зворотним активним впливом на неї з боку політичної та духовної надбудови [152, с.198-199].

За С. Крапивенським, менталітет співвідноситься лише з двома нижчими поверхами суспільної психології, що ж до третього рівня, то «тут ми маємо справу з суспільною психологією значною мірою політизованою і «одухотвореною». Останній епітет доводиться брати в лапки, оскільки вплив надбудови соціуму (політики, мистецтва, філософії) на психологію далеко неоднозначний – він може в одних випадках піднімати почуття, звички, настрої, гуманізувати їх, а в інших – робити їх більш низькими, егоцентристськими і навіть людиноненависницькими» [152, с.199]. Іншими словами, необхідно враховувати наслідки зворотного впливу на психіку «надбудовних факторів», з яких далеко не всі стають змістом ментального феномену. Ці «надбудовні чинники», якщо розібратися, являють собою вищий ешелон духовного виробництва, якусь «сферу», організовану та впорядковану. Вона і протистоїть і ментальності, і «суспільної психології» загалом, про що докладніше буде далі.

На наш погляд, етноментальність справді займає нижчі рівні суспільної психіки, причому серед виділених Крапивенським рівнів нас може задовольнити лише перший з них: елементарне відображення

фундаментальних умов життя соціуму та окремих індивідів у ньому. Ба більше: констатуючи однією з найголовніших функціональних особливостей етноментальності адаптацію пізнавального апарату під умови конкретного середовища ще до початку процесу пізнання, ми тим самим чітко визначаємо місце ментального феномену як природного джерела, початку, зародка пізнання. Щодо цього ментальність зовсім не відіграє роль «дублера суспільної психології», виконуючи свою власну і дуже вагому функцію.

Вона відображає адаптацію психіки етнічного колективу до існування у певному природному та соціальному оточенні незалежно від внутрішньоетнічного поділу праці, виробляє та закріплює в генотипі найбільш оптимальні когнітивні, а отже, і поведінкові прийоми.

Разом з тим, спадково закріплений зміст менталітету відрізняється від подібних за природою інстинктів вже тим, що останні жодною мірою не торкаються сфери мислення, того самого mens, який лежить в основі менталітету. Інстинкти, що базуються на безумовних рефлексах, не усвідомлюються спочатку і тому не можуть бути віднесені до підсвідомості, а їх зміст назавжди застиг на долюдському рівні. Інстинкти загальні всім людей, де вони підлягають етнічної диференціації. Ментальні ж норми спочатку виробляються в процесі усвідомленої адаптації індивіда до зовнішнього середовища та вироблення найбільш оптимальних розумових прийомів та способів, що їй відповідають. Неусвідомлюваність, автоматизм мисленнєвих прийомів генетично вторинний. У цьому полягає докорінна відмінність менталітету від інстинктів.

Ще одна важлива особливість етноментальності – це сама форма, в якій здійснюється збереження оптимальних та ліквідація, усунення, відмова від другорядних, побічних пізнавальних прийомів, що не утвердили себе як найбільш ефективні та доречні для цих умов. Форма такого закріплення є легітимізацією норми, тобто визнанням за певним діапазоном когнітивних та поведінкових прийомів статусу «нормального», загальновизнаного. Саме цей аспект наголошують автори тих дефініцій, які вважають, що ментальність є нормою реакції.

Ж. Піаже зазначав, що «когнітивна адаптація (тобто названа вище функція етноментальності – Р.Д.), подібно до свого біологічного аналога, полягає в врівноваженні асиміляції та акомодації... Не існує асиміляції без акомодації, але необхідно енергійно підкреслити, що також не існує й акомодації без одночасної асиміляції. З позицій біології цей факт підтверджується існуванням того, що сучасні генетики називають «нормами реакцій» (генотип може допускати більш менш широкий спектр можливих акомодацій, але всі вони знаходяться всередині деякої статистично визначеної «норми»). Таким же чином, говорячи мовою епістемології, суб'єкт здатний до різних акомодацій лише до певних меж, встановлених необхідністю збереження відповідної асиміляторної структури» [126, с.242].

Отже, етноментальність має яскраво виражену дуальну природу. З одного боку – це психічне, іноді навіть підсвідоме, природне, біологічне, з іншого – соціальне, культурне, прищеплене вихованням, начала. У ментальності обидві ці складові перебувають у єдності та цілісності. Говорячи словами М. Вебера, люди змушені терпіти наявність у них такого роду спонукальних сил, кожна з яких, якщо послідовно

простежити її дію, неминуче протидіє інший, більшій, часто ці сили прямо протистоять одна одній [51, с.325]. Можна сміливо сказати, що етноментальність біологічним способом закріплює соціальні чинники, важливі процесу адаптації людини як і природному, і у соціальному оточенні.

Етнічний «ліфт» є прикладом еволюційної трансформації біологічної спільноти в соціальну освіту, етнічна ж ментальність може стати ілюстрацією зворотного процесу – процесу біологічного закріплення соціокультурних змін, без яких етноси давно б перетворилися на суто соціальні цілісності. Для того, щоб та чи інша реакція людини стала «ментальною», вона повинна пройти довгий шлях від багаторазово повторюваного розумового або поведінкового прийому через його легітимацію, через перетворення його в норму реакції, в стереотип, що автоматично спрацьовує, у звичку свідомості, навіть безсвідомого, до спадково закріпленого стиля світосприйняття.

3.2. Структура етнічної ментальності.

Виходячи з природи етнічної ментальності, умовно можна виділити кілька компонентів явища, що вивчається, кожен з яких не стільки протистоїть іншим, скільки доповнює їх. Не можна вважати, що про структуру етноментальності написано мало. Навпаки, практично кожен дисертант, який обрав своєю темою ментальний феномен, вважає своїм обов’язком висловитися з приводу структури явища, що вивчається.

Однак, необхідно сказати, що ці автори мимоволі не дають відповіді на запитання, що задається ними. В. Буяшенко у параграфі

«Ментальність: спроба структурування» виокремлює два можливих варіанти структурування ментальності: інституційний та генетичний. «У першому випадку структура ментальності окреслює ментальність інституційними діями та відносинами, пов'язаними з їх реалізацією. Оскільки останні (соціальні інститути) акцентують увагу головним чином на тих проявах події, що підтримують стабільність існування спільності. Такий підхід регламентує ментальність, що суперечить її природі, авторка вважає його невдалим, хоч визнає можливість його існування.

Другій підхід – генетичний, пов'язаний із специфічною природою цього утворення, основою для нього виступає теорія соціального часу різних швидкостей. Ця структура враховує специфіку виникнення ментальності та її існування. Таке структурування уможливлює уявлення про ментальність як цілісне явище [47, с.22-23]. Тут дисертантка фактично повторює думку проф. Горак Г.І., яка неодноразово підкреслювала, що методологічна функція менталітету полягає в її «цілісності, яку не можна турбувати».

На наш погляд, процес структурування за своєю сутністю передбачає підрозділ цілісності на структурні складові – елементи структури. Тому стверджувати, що структурування «регламентує» ментальність без порушення цілісності, тобто без структуризації – це нонсенс.

Інша дисертантка – Т. Поплавська у своїй роботі «Генеза менталітету особистості в національній культурі» пише: «аналіз структури менталітету дає нам можливість зрозуміти його як багаторівневу та багатогранну освіту, елементами якого є: розуміння, інтуїція, ментальна свідомість та ментальні структури» [225, с.13].

Далі автор пояснює, що ментальна свідомість – це глибинний рівень індивідуальної свідомості, що виступає універсальною основою використання будь-якого знання про світ, вона є умовою, за якої людське знання виявляє своє справжнє значення для життя, набуває онтологічних характеристик.

Ментальні структури як елемент безсвідомого задає головний тон світовідчуттів та емоційного забарвлення свідомості. Через свій інтимно-особистісний характер вони виступають як безпосередня життєва реальність, яку майже неможливо визначити та висловити у раціональних, остаточних поняттях.

Інтуїція в структурі менталітету є моментом зв'язку безсвідомого та ментальної свідомості, переходу від першої до другої. Вона не так надає зміст тій чи іншій структурі, скільки концентрує його для подальшого уявлення у свідомості.

Розуміння у структурі менталітету є насамперед онтологічним, а не гносеологічним визначенням суб'єкта. Розуміння – це завжди певне світорозуміння, яке утворює життєво-смислові орієнтири буття та практичні дії [225, с.13].

Запропонована Т. Поплавською структура ментальності, безумовно, набагато ближча до суті самого процесу структурування, однак, і вона не позбавлена недоліків. Навіть якщо не зважати на тавтологію «в структуру менталітету входять... ментальні структури», то все одно, зазначені елементи не вичерпують всього різноманіття ментального феномену. Здавалося б опозиція «ментальна свідомість» (область свідомого) – «ментальні структури» (область безсвідомого) повинна охопити весь обсяг структурованого явища, але тут з'являється

інтуїція, а потім ще й розуміння. Чому ж не додати сюди ще пам’ять, емоції, почуття, настанови, афекти та інші елементи психіки? За такої постановки питання структура ментальності може видозмінюватися практично до нескінченності, поповнюючись новими і новими складовими.

Втім, невдала спроба звичайної структуризації ментальності лише свідчить, з одного боку, про тонкість і глибинність, а з іншого – про складність і слабку вивченість даного феномена. Взагалі, говорити про внутрішню структуру такого аморфного та синкретичного феномену як ментальність необхідно дуже обережно і з оглядом, чи не вина процитованих дисертантів у тому, що їм не вдалося розкрити таємницю структури етнічної ментальності. Ми також не претендуємо на остаточне вирішення проблеми, пропонуючи свій варіант структуризації.

З цією метою слід відразу відмовитися від виділення надто дрібних елементів структури, застраховуючи себе тим самим від логічного прорахунку, допущеного Т. Поплавською. Всередині етнічної ментальності ми визначимо лише рівні її прояву. Ці рівні повинні будуть вичерпувати собою весь обсяг феномену, що підрозділяється, своїм змістом «покривати» весь зміст етноментальності. Остання умова може бути реалізована лише за наявності чіткого критерію поділу об’єкта.

Таким критерієм, на наш погляд, може стати форма існування інформації, у якій передається ментальний зміст. Таких форм може бути три. По-перше, це існуючі у вигляді поля психоенергетичні коливання, квантово-хвильовий спосіб поширення інформації. Дана форма носить досить примітивний, а тому універсалістський характер і поширена в механічній, фізичній, хімічній – тобто неживих формах руху матерії.

Однак, з появою органічного життя вона не зникає зовсім, тільки поступається своїм місцем більш ефективним носіям інформації. Як остання виступають продукти людського мислення: образи та поняття.

Поділ мислення на образне і понятійне в психології має чітко виражену об'єктивну основу, пов'язану з різними особливостями функціонування лівої та правої півкуль головного мозку. «Адже природа недарма створила наш орган пізнання дуальним, – пише О. Донченко, – одна половина людського мозку відповідає за логічне, раціональне мислення, а інша – за мислення образами, гештальтами, ірраціональними художньо-чуттєвими уявленнями. Остання форма мислення була генетично та історично первинною, й інформаційні потоки, що утворюються в ній, за своєю силою та значимістю анітрохи не поступалися логічно вивіреною інформацією. І та, й інша інформація залишаються у так званій родовій пам'яті, у пам'яті поколінь, у пам'яті соціуму та всього людства. Те, що міститься в логічних інформаційних потоках, зазвичай переходить в ранг культури, науки, а те, що міститься в ірраціональних образах, інтегрується в деякі цілісні картини, народжуючи при цьому і деякі цілісні оцінки, що становлять більш менш стабільні стандарти моральності, краси, порядку, справедливості, добра, небезпеки, стандарту кохання, почуття, організації життя, наприклад» [109, с.12].

Перехід від психоенергетики до образного, та далі – і до понятійного мислення супроводжується збільшенням усвідомленості сприйняття зовнішнього світу. Перший рівень цілком і повністю лежить у площині безсвідомого, коректніше сказати – досвідомого, другий –

займає проміжний стан, третій із описуваних рівнів характеризується свідомим ставленням людини до світу.

Оперуючи поняттями Р. Вілсона [270, с.8], можна сказати, що на першому рівні переважають рефлекси, на другому – реакції («ре» – повтор, «акція» – дія), то на третьому – транс-акції (як вихід за межі норм, як творчість, створення нового). Виходячи з сутності етнічної ментальності ми повинні віднести її до реакцій, актуалізувавши дефініцію «ментальність є норма реакцій». Водночас ментальність торкається і прикордонних областей двох прилеглих рівнів, хоча й не вичерпує їх.

Таким чином, на основі даного критерію умовно можна виділити три рівні: психоенергетичний (поле), архетипний (образи) та логічний (поняття).

Кожен із цих рівнів відрізняється залежно від розвиненості стану інформації, яку він містить, спільне ж, що їх визначає – це механізм спадкового закріплення та передачі отриманої протягом життя інформації. Проаналізуємо докладніше стану кожного з цих структурних рівнів.

По-перше, можна припустити, що існує якийсь первинний, найнижчий рівень, що фіксує кількість тієї психо-емоційно-розумової енергії, яку необхідно витратити людині для вирішення завдання, що стоїть перед ним.

Ця кількість варіює залежно від його етнічної приналежності, знаходячи своє зовнішнє вираження у темпераменті, ступені збудливості, у пристрасності, доречних і типових для певного етнічного утворення. Нерівномірно розподілена біохімічна енергія живої речовини біосфери, про яку писав В.І. Вернадський у книзі «Хімічна будова біосфери Землі

та її оточення», не могла не позначитися на ментальному образі етнофорів протягом тривалого існування людства.

Спроби підвести енергетичну основу під психічні явища робилися давно. К.-Г. Юнг, до речі, дуже цікавився психічними особливостями представників різних етносів, багато подорожував, відвідав Алжир, Туніс, Кенію, Індію, Шрі-Ланку, більшу частину Сахари, гостював у індіанського плем'я пуебло в Мексиці тощо. Порівнюючи їх поведінку, дослідник помітив важливість енергетичного компонента психіки, який не можна звести лише до однієї сексуальності – фройдівського лібідо, яку роль воно не відігравало б. Щоправда, пропонував вирішити це завдання шляхом поширення терміна «лібідо» на весь психоенергетичний комплекс.

«Ми хочемо, – писав він, – надати поняттю «лібідо» дійсно відповідне йому значення, а саме значення енергетичне, для того щоб енергетично розуміти живе звершення та замінити старе «взаємодія» абсолютно еквівалентними стосунками. Ми не маємо бентежитися, якщо нас дорікнуть у віталізмі. Ми також далекі від віри у специфічну життєву силу, як і від інших метафізичних світоглядів. «Лібідо» – такою має бути назва енергії, яка проявляється в життєвому процесі і суб'єктивно сприймається як прагнення і бажання... Таким чином, ми лише долучаємося до потужного перебігу часу, що прагне енергетично зрозуміти світ явищ» [306, с.152-153].

Як відомо, незважаючи на старання К.-Г. Юнга, за поняттям «лібідо» зберіглося його первісне, фройдівське, тобто пов'язане із сексуальністю значення. Проте, етнографічна практика наполегливо вимагала теоретичного вичленування енергетичного рівня

етноментальності, що відбито у концептуалізованому Л. Гумільовим терміні «пасіонарність».

«Пасіонарність (від лат passio – пристрасть) – це характерологічна домінанта, непереборне внутрішнє прагнення (усвідомлене або, частіше, неусвідомлене) до діяльності, спрямованої на здійснення будь-якої мети (часто ілюзорної)» [86, с.40]. Виводячи пасіонарність із біогеохімічної енергії В. Вернадського, Л. Гумільов розглядав пасіонарне поле, пасіонарні імпульси поряд з такими явищами як інстинкт самозбереження (сама пасіонарність – це свого роду антиінстинкт, самозбереження зі знаком «мінус»), «розумний егоїзм» і «аттрактивність» в описаній ним же «психологічній класифікації на організменому рівні» [86, с.40].

«Пасіонарність окремої людини може поєднуватися з будь-якими здібностями: високими, середніми, малими; вона не залежить від зовнішніх впливів, будучи рисою психічної конституції цієї людини; вона не має відношення до етики, однаково легко породжуючи подвиги та злочини, творчість та руйнування, благо і зло, виключаючи лише байдужість; вона робить людину «героєм», що веде «натовп», бо більшість пасіонарієв перебуває у складі «натовпу», визначаючи її потенційність у ту чи іншу епоху розвитку етносу» [86, с.33].

Показово, що пасіонарність передається, за Гумільовим, виключно генетичним шляхом, її не прищепити ані освітою, ані вихованням. Це щось на зразок колективного темпераменту. Згасання пасіонарності лише на рівні етносу протікає внаслідок масової загибелі носіїв відповідного генофонду у війнах, епідеміях, у процесі етноциду, асиміляції тощо.

«Кожен живий організм, – писав Л. Гумільов, – володіє енергетичним полем, ...етнічним полем, що створюється біохімічною

енергією живої речовини... Якщо прийняти цю енергетичну модель, модель силового поля, і застосувати її до проблеми етносу, то етнос можна уявити як систему коливань певного етнічного поля. А якщо це так, тоді ми можемо сказати, у чому різниця етносів між собою. Вочевидь, у частоті коливань поля, тобто у особливому характері ритмів різних етнічних груп. І коли відчуваємо свого, це означає, що ритми потрапляють в унісон або складаються в гармонію; коли в унісон ритми не потрапляють, ми відчуваємо, що це чужа, не своя людина» [86, с.180].

На підтвердження своєї гіпотези автор наводить приклад ефективного міжкультурного діалогу у росіян та алеутів Аляски, французів та північноамериканських індіанців, англійців та полінезійців. Ритм коливань біоенергетичного поля, різниця ступеня пасіонарності зумовлюють, на думку Гумільова, мирний чи військовий контакт між цивілізаціями. Після поділу християнської Європи на католиків та протестантів раніше єдине суперетнічне поле «розкололося навпіл з різними ритмами». Різниця в ритмах поля, що знову утворилися, така, що один ритм відповідав індіанському, інший був ближче до полінезійського. Ті звучання, які вступали в гармонію з індіанським звучанням, дисгармонували з російським, абіссінським і монгольським, але були співзвучні з китайським. І навпаки, протестантські звучання відповідали зовсім чужому протестантам православному світу та далеким полінезійцям, але не відповідали китайцям. Справді, англійці в Китаї вважалися поганими колонізаторами, хоча вони є набагато гуманнішими, ніж французи. Але французів у Китаї приймали добре, і французькі єзуїти та інші католицькі місіонери створили основну літературу з історії Китаю.

Так само справа відбувалася і в Північній Америці, де корінні індіанські племена легко входили в контакт із французами і укладали військові союзи проти англійців. Православні ж росіяни, маючи той самий пасіонарний ритм, як і протестанти (згадаймо «велике посольство» Петра I, який віддав явний пріоритет протестантській Півночі, а не католицькому Півдню Європи), також не зійшлися з індіанцями, їх контакт на Алясці вилився в серію кровопролитних війн. І це за повної підтримки місцевих алеутів та ескімосів.

Подумки обвівши читачів навколо Земної кулі, Л. Гумільов продемонстрував різні форми взаємодії етносів залежно від їхнього психоенергетичного потенціалу. Але висунута їм гіпотеза про етнічне поле, хоч і цікава сама собою, визначає лише технологію, механізм, так би мовити, форму, яку потрібно наповнити конкретно-історичним змістом.

Головний парадокс теорії пасіонарності Л. Гумільова полягає, на наш погляд, у тому, що він розуміє під етносом «замкнену систему дискретного типу» за типом печі: «вона стоїть у кімнаті, а в ній дрова. Холодно. Затоплюємо грубку, дров більше не підкидаємо, закрили її, дрова згоряють, грубка розжарюється, в кімнаті температура піднімається, зрівнюється з грубкою, потім вони разом остигають. У разі запас енергії як дров отримано один раз. Після цього процес закінчується. Ця система – замкнена» [86, с.26]. Сторінкою далі автор знову підтверджує свою думку: етноси є «корпускулярною системою. Вона отримує єдиний заряд енергії і, розтративши його, переходить або до рівноважного стану із середовищем, або розпадається на частини».

Разом з тим, етноси не є закритими системами. У своєму прагненні відновити порушений із тієї чи іншої причини гомеостаз «біохімічна енергія живої речовини біосфери» навряд чи визнає етнічні кордони. Закритою у сенсі цього терміну може виступати лише Земля як планета. Представники різних етнічних спільностей вже на першій, кровно-спорідненій стадії етногенезу, мали достатньо свободи для контакту один з одним. Й інтенсивність цих контактів невпинно зростає.

Сьогодні говорити про «чистоту», «ізольованість» або «закритість» етносів взагалі неможливо.

Отже, справа не в самій пасіонарності як такій, а в умовах, що її породжують. А це означає, що те, що Гумільов називає «пасіонарністю», етнічне поле є лише один із рівнів ширшого феномену, а саме – етнічної ментальності, зміст якої, як відомо, не обмежується лише енергетичними коливаннями.

До речі, подекуди і сам Л. Гумільов визнавав це, не вживаючи, звісно, терміна «ментальність». «Можна думати, – зауважував він, – що механізм цих процесів виглядає так: вибух пасіонарності (або її флуктуація) створює в значній кількості особин, що мешкають на охопленій цим вибухом території, особливий нервово-психічний настрій, що є поведінковою ознакою. Виникла ознака пов’язана з підвищеною активністю, але характер цієї активності визначається місцевими умовами: ландшафтними, етнокультурними, соціальними, а також силою самого імпульсу. Ось чому всі етноси оригінальні та неповторні, хоча процеси етногенезу подібні» [86, с.35-36].

Другий структурний рівень етноментальності безпосередньо пов’язаний з областю безсвідомого і був виділений і чудово описаний К.-

Г. Юнгом, який звернув увагу на цікавий факт своєї багатої психоаналітичної практики. Аналізуючи сновидіння одного з клієнтів, якому приснилося, що він стоїть у чужому саду і зриває яблука з дерева, причому обережно озираючись з метою переконатися, що ніхто його не помічає, Юнг дійшов висновку, що зміст сну мав пряме відношення до реальних подій, що безпосередньо передували йому. Еротичні переживання клієнта, почуття провини, яке він відчуває, докори совісті – все це асоціювалося у психіці юнака з біблійною історією про гріхопадіння. Образ яблука є добре відомим міфологічним мотивом, що зустрічається не тільки в одному біблійному епізоді в раю, а й у численних міфах та казках різних етносів та епох.

Випадок цей наштовхнув Юнга на думку про існування надсуб'єктивних образів, які докорінно різняться зі змістом, що традиційно трактується, «особистого безсвідомого». «Символ у сновидінні має скоріше значення притчі – він не заступає, а повчає. Так, зривання яблука ясно нагадує елемент провини, одночасно затуляючи вчинок прабатьків. Архаїчно-символічний спосіб висловлювання у сновидінні доводить, що останнє є утворенням змішаним: з одного боку, каузальне, визначається суто минулим, з іншого ж, саме своїм символізмом воно більшою мірою є актуальним. Останнє, проте, завдяки цьому символічному способу висловлювання, який завжди, мабуть, розкривається лише ретельним розглядом матеріалів даного сновидіння та його співвідношення зі змістом свідомості. Символічний образ вираження сновидінь передусім звернений назад, наводячи як до інфантильного життя даної особи, а й взагалі до доісторичної епосі.

Образи сновидінь відтворюють типові мотиви, що допускають порівняння з міфологічними мотивами» [126, с.152].

К.-Г. Юнг дійшов висновку, що аналогічно тому, як людське тіло зберігає сліди свого філогенетичного розвитку, зберігає їх і психіка людини. Тому гіпотеза про спосіб вираження через сновидіння змісту архаїчних залишків колективного безсвідомого зовсім не така неймовірна, як здається на перший погляд. «Зміст цього колективного безсвідомого, – пояснює К.-Г. Юнг, – є не особистим, а колективним, іншими словами, належить не одному якомусь липу, а щонайменше цілій групі осіб; зазвичай вони є приналежністю цілого народу або, нарешті, всього людства. Зміст колективного безсвідомого не набувається протягом життя однієї людини, він є природженими інстинктами і первісними формами розуміння – так звані архетипи, або ідеї. Дитина хоч і не має природжених уявлень, але має високорозвинений мозок, який має можливість певним чином функціонувати. Мозок успадкований нами від предків. Це органічний результат психічних та нервових функцій всіх предків даного суб’єкта. Таким чином, дитина при вступі в життя вже має орган, готовий діяти так само, як діяли подібні йому органи в минулі століття. У мозку закладено переформовані інстинкти, і навіть первісні типи, чи образи, підстави, за якими здавна утворювалися думки і почуття всього людства, що включають все величезне багатство міфологічних тем» [126, с.154].

Підтвердження своєї гіпотезі Юнг неодноразово знаходив, досліджуючи акти самопожертви, нехтування власним життям заради інтересів своєї спільності (наприклад, японські камікадзе тощо). Психолог вказував на етнокультурну обумовленість психіки цих людей,

«знедолених усім ходом світової історії». «…Їх безсвідоме працювало в тому ж напрямку, який часом заявляв про себе протягом останніх двох тисяч років. Така безперервність може існувати лише разом із біологічною передачею у спадок певного безсвідомого стану. Під цим я маю на увазі, природно, не успадкування уявлень... Успадкована властивість має бути, швидше, чимось на зразок можливості регенерації тих самих вихідних шляхів. Я назвав цю можливість "архетипом"» [306, с.191].

Саме поняття архетипу свідчить про архаїчність, початкова присутність образу. Воно відповідає за змістом поняття «колективні уявлення», яке використовував Леві-Брюль для позначення символічних фігур первісного світогляду. У первісну епоху, коли зміст етноментальності ще тільки закладається, ці «колективні уявлення» ще не витіснилися у сферу безсвідомого, а існують у вигляді цілком усвідомлених розпоряджень і норм, виражених, переважно у вигляді примітивно-релігійних постулатів. Саме ці постулати є типовим виразом передачі колективної, витісненої згодом у безсвідоме, інформації.

Не менше значення для формування архетипів грають міфи та казки. Йдеться тут про специфічні форми, які передавалися з покоління до покоління з давніх-давен. За К.-Г. Юнгом, поняття архетипу застосовується лише побічно до «колективних уявлень» Леві-Брюля, оскільки воно позначає тільки ті психічні змісти, що ще не зазнали ніякої свідомої обробки, і, отже, репрезентують безпосередню душевну даність. У такому розумінні архетип значно відрізняється від історично сталих та ідеологічно оформлених формул.

Первісну людину мало цікавило об’єктивне пояснення очевидних речей, але він мав нагальну потребу «асимілювати весь зовнішній чуттєвий досвід із подіями свого душевного життя». Їй недостатньо було бачити схід чи захід Сонця – це зовнішнє спостереження мало стати одночасно ментальною подією, тобто Сонце мало уособлювати їй долю бога чи героя, які й існують лише у її уяві. З точки зору первісної людини всі природні явища – пори року, сезони дощів та посух, фази Місяця, рухи зірок та ін. – мали пройти міфологізацію. Вони є «символічним виразом внутрішньої і нескінченної драми душі, яка завдяки проекції, тобто перенесена на події природи, стає зрозумілою людській свідомості. Примітивна людина вражає суб’єктивність своєї свідомості світу. Якщо погодитися з таким припущенням, ми повинні співвідносити міфи з психічним світом цієї людини. Її пізнання природи виражається мовою безсвідомих духовних процесів» [126, с.160].

Звичайно, продемонструвати архетипічну наступність первісної та сучасної людини надзвичайно складно (ментальний феномен взагалі «справа тонка»). Невипадково подорож у нетрі свого ментального «Я» було описано І. Єфремовим у фантастичному романі «Лезо бритви». Наукова фантастика тут, очевидно, найбільш доречний жанр літератури. У поодиноких випадках психоаналітикам вдається виявити нестійкий асоціативний зв’язок при аналізі сновидінь. Набагато частіше це відбувається при роботі з психічними патологіями – різноманітних психічними розладами, особливо з шизофренією. Психоаналітики констатують тут разючу різноманітність міфологічних образів. В окремих хворих з’являються символічні ідеї, які неможливо пояснити, виходячи з досвіду їх суб’єктивного життя, а лише історією їх етнічної спільності або

всього людства. У таких випадках виявляється щось на кшталт первісного міфологічного мислення, що проявляється в особливих, первинних формах, не подібних до нормального мислення, при якому постійно застосовується особистий досвід.

Саме колективне безсвідоме подібно до етноментальності, за К.-Г. Юнгом, також складається з підрівнів, що ієрархічно співвідносяться. Вони визначаються етнічним, расовим та загальнолюдським успадкуванням. Найглибший архетипічний підрівень взагалі складається із слідів долюдського минулого, інстинктів, тобто з досвіду тваринних предків людини.

Архетипи, виступаючі як індивідуалізовані прояви колективного безсвідомого, є загальні форми уявних образів, які включають елементи емоційності і навіть перцепції. Наприклад, архетип матері – це загальна ідея матері з чуттєвим та образним змістом власної матері. Дитина отримує цей архетип вже у готовому вигляді у спадок і його основі створює конкретний образ реальної матері.

Архетипи грають в історії етносів конструктивну, організуючу роль, забезпечуючи смисловий зв’язок між поколіннями, між епохами, між культурами. Завдяки архетипам, згідно з К.-Г. Юнгом, підтримується духовна цілісність культур. «Соціальний генотип кожної людини, кожного народу багатошаровий; він включає в спресованому вигляді всі пройдені доісторичні та історичні епохи. На порівняно спокійному етапі розвитку суспільства все це приховано «капсулою» сучасної цивілізації.

Однак, на зламі епох жорна історії здирають цю капсулу; в людях оголюються шари попередніх цивілізацій, а в деяких прокидається щось властиве доісторичній епосі, початку шляху до людини розумної,

проявляються риси, що лежать у самій глибині генотипу і відкидають людину далеко назад. Але одночасно формується і протилежний полюс – спершу незначний – творців майбутньої цивілізації. Між цими полюсами – більшість людей, які живуть миттєвими турботами, відчувають дедалі більшу дискомфортність і роздратування, які прагнуть то одному, то іншому полюсу» [311, с.132-133].

Таким чином, відкрита К.-Г. Юнгом область колективного безсвідомого докорінно відрізняється від особистого безсвідомого З. Фройда, що відображає суто індивідуальний психічний досвід людини, не пов'язаний з етнічною чи соціальною передісторією. Ця область, цей «розум наших стародавніх предків, спосіб, яким вони думали і відчували, спосіб, яким вони осягали життя і світ, богів і людські істоти...» [126, с.109], набагато ближче підходить до визначення ментальності, ніж до визначення безсвідомого взагалі. На цю близькість вказували багато дослідників етноментальності.

Так, доктор соціологічних наук О. Нельга, до робіт якого ми вже зверталися вище, вважає, що «розуміння ментальності за змістом дуже наближається до архетипів К.-Г. Юнга, адже в характеристиці останніх ми також знаходимо вказівку якщо не на автоматизми, то на інстинктивність людської поведінки, що спонукається цим. При цьому Юнг надає «первинній інстинктивній природі» людини таке велике значення, що людина, яка випускає з поля зору цю свою природу, розглядається їм як «забуття самої себе». І таким «забудькуватим» він вважає свого сучасника, який орієнтується переважно на зовнішній (а не на свій внутрішній) світ, «до властивостей якого він змушений пристосовувати свої душевні та технічні можливості». Крім того,

архетипи ріднить з ментальністю і те, що вони є, якщо не «схованками суспільної свідомості», то принаймні деякі символічні схеми «колективного безсвідомого», не індивідуальні, а колективні уявлення людського роду» [276, с.60].

Відзначаючи разючу близькість етноментальності та етноархетипності, О. Нельга, однак, не схильний повністю ототожнювати ці явища або розглядати архетипність як складову частину етноментальності, як це бачиться нам, а намагається зрозуміти їх взаємовідносини за допомогою протиставлення феноменів культури. У спеціальному розділі своєї книги «Співвідношення етноментальності та етноархетипності» він шляхом короткої історичної ретроспективи доводити, що в наші дні Молох цивілізації потужно скував у своїх обіймах, що мертвлять, і живе тіло природи, і живу душу Культури. І, як виявилося сьогодні, порятунок людини та природи можливий через порятунок культури, носієм якої є етноси. Тому збереження культури є збереження насамперед етнічності, а отже – і ментальності, і архетипності, які співіснують паралельно.

Для О. Нельги, за його словами, немає сумнівів у тому, що через етнічну культуру знаходить своє вираження єдність Духа і Душі, яка в XX столітті була розірвана. Тому окремо існували Фройд та Юнг, які займалися Душею; окремою дорогою йшли Марк Блок та Люсьєн Февр, які займалися Духом. Школа аналітичної психології та школа «Анналів» не перехрещувалися і, природно, не об’єднувалися, а тому вивчення архетипів та ментальностей здійснювалося різними шляхами.

«І лише етнічна революція сучасності, – продовжує він, – поступово розкриває нам очі на те, що гносеологічно роз’єднане є онтологічно

цілісним. Дух і Душа мають різне походження, але єдиний субстрат – етнофора, тобто етнічного індивіда... Етнос формує кожного етнофора як індивідуалізовану єдність етноментального і архетипного, тобто – Духа та Душі» [276, с.60].

На наш погляд, протиставлення Духа і Душі слід розуміти не в прямому, а в переносному, навіть в алегоричному сенсі, як «психічно зовнішнє» (Дух) та «психічно внутрішнє» (Душа). Тоді стає зрозумілим, чому етнічні архетипи існують як заховані від стороннього погляду явища внутрішнього психічного життя етнофорів, а ментальність, навпаки, є комплексом таких зовнішніх проявів, який сприймається сторонньою свідомістю як «дух народу», як те, що робить даний етнос «помітним», специфічно відмінний серед інших етносів. «... Якщо етнічні архетипи для того, щоб їх сприйняла стороння свідомість, мають бути складним чином «витягнутими», тобто вербалізованими, то етнічна ментальність, навпаки, може адекватно «побачити себе» і «проявити себе» саме завдяки сторонній свідомості» [276, с. 60-61].

Тут хочеться заперечити, що етнічна ментальність – як і архетипи – далека від безпосереднього сприйняття в чистому вигляді. Як зазначалося, вона проявляється через національний характер, стереотипи поведінки, норми реакцій тощо, але безпосередньо. Не можна сказати, що архетипи існують як річ-для-себе, а ментальність – як річ-для-інших. Ймовірно, архетипи виступають однією зі структурних складових ширшого за обсягом ментального феномену, що відрізняється безсвідомою формою вираження свого змісту.

Цей підлеглий статус архетипів відчула і О. Донченко, коли співвідносила їх із соцієтальної психікою, тобто поняттям, ширшим, ніж

архетипи. «У найширшому сенсі, – читаємо її визначення соцієтальної психіки, – це субстанція життя соціуму, що передається з покоління до покоління у вигляді продукту успадкування історії та культури суспільства, що включає географічні, кліматичні та ландшафтні умови життя людей, які населяли і населяють цю територію. Тобто, користуючись термінологією Юнга, соцієтальна психіка є своєрідним архетипом» [109, с.31-32].

В іншому місці О. Донченко прямо вказує на близькість понять «соцієтальна психіка» та «ментальність», нарікаючи, щоправда, на надмірну популярність та публіцистичність останнього, її непридатність для суворого психологічного терміну. В результаті простого умовиводу можна дійти висновку, що юнгівські архетипи – лише один із структурних рівнів етнічної ментальності (або соцієтальної психіки, за Донченко).

Два названих рівня – психоенергетичний та архетиповий – близькі в тому, що вони обидва «виявляють причину колективних форм поведінки (певної їх частки, принаймні) поза соціальним життям та міжособистісними відносинами» [156, с.39]. Лише Л. Гумільов апелював до фізичних уявлень (поле, коливання, енергія), а К.-Г. Юнг – до психологічних підструктур. Третій, вищий рівень етнічної ментальності має вихід безпосередньо на понятійне мислення. Без цього виходу ментальність, як зазначалося вище, мало чим відрізнялася б від рефлексів – безумовних інстинктів високорозвинених ссавців. Етнічна ментальність загалом більш пізнавана і піддатлива «розшифровці», ніж її безсвідомо-архетипний рівень.

Пояснимо цю думку. У своїй повсякденній поведінці люди не часто усвідомлюють чому вони вчинили так, а не інакше. Ще Лейбніц – задовго

до теорії безсвідомого З. Фройда – писав, що «в своїх вчинках ми на три чверті автомати». Р. Шартье, який процитував його, зауважив, що «по-перше, все-таки залишається "одна чверть" людських вчинків, які визначаються колективними детермінантами. Останні не обов'язково усвідомлюються індивідами, але тим не менш керують і наказують діями людей у цих випадках» [261, с42-43]. Метальні уявлення, що лежать в основі цих «трьох чвертей», «не будучи відрефлектованими і експлікованими», тим не менш, мають вихід за межі чистого безсвідомого вже хоча б тому, що вони спочатку були усвідомлені як необхідні та актуальні розумові та поведінкові форми.

Архетипи, за Юнгом, настільки вкорінені в безсвідоме, що взагалі не можуть бути раціонально витлумачені. Так, зокрема, серед архетипів можна назвати особливу «життєву силу», навіть магічні властивості числа «три»: три брати, три голови дракона, триразово повторювані дії в народних казках, Свята Трійця, три гілки влади, «трійки» як судові осередки в радянський період тощо. Констатуючи і визнаючи ці факти як даність, ми водночас навряд чи зможемо раціонально пояснити причини, що їх породили. Подібна особливість притаманна всім архетипам взагалі. На відміну від названих безсвідомим стереотипам, етноментальність, в принципі, має доступні для наукового пізнання витоки.

І відбувається це завдяки наявності у її структурі найвищого – «логічного», «понятійного» рівня.

Інша справа, що іноді буває важко визначити природу самих цих витоків: чи належать вони до впливів географічного середовища, соціальної історії чи чогось ще? Порівняємо два аналізованих явища: архетип як один з рівнів ширшого феномена і сам цей феномен – етнічна

ментальність. У першому випадку без, свідомий образ, що передається у спадок, має самоцінне, іманентне значення. По-друге, він співіснує лише як елемент колективної психіки, не зникає, а вписується у контекст ментального змісту як його невід'ємна частина, як рівень структури.

«…Відмінності між мисленням і менталітетом, досить тонкі – і водночас дуже істотні, – зазначає Л. Пушкарьов, – Коротко кажучи, мислення – це пізнання світу, а менталітет – це манера мислення, його склад, його особливості, своєрідність». Для пояснення він проводить логічну паралель між мисленням та менталітетом – з одного боку – і релігією та релігійністю – з іншого. «Релігія – один з видів ідеалістичного світогляду, це система твердо встановлених і взаємозалежних догм і постулатів кожної конфесії (християнство, мусульманство, іудаїзм, буддизм тощо). А ось релігійність – це сукупність таких відносин до світу, які передбачають віру в існування вищої сили, яка керує поведінкою людини, її думками та почуттями. Релігійність проявляється в образах і прагненнях вдатися до захисту вищої істоти, наділеної надприродною силою. Релігійність – це стан душі людини, коли весь навколишній світ забарвлюється безсвідомою і бездумною вірою в ті чи інші ідеали, прагнення яких і надає людині сили і керує нею» [236, с.159].

Третій – вищий – рівень етнічної ментальності здавалося б, не зовсім відповідає природі описуваного феномена. Чи може людське мислення у тій чи іншій формі закріплюватися в генотипі і, тим самим, відтворюватися у наступних поколіннях не у формі енергетичного потенціалу, не у безсвідомому символі чи образі, а безпосередньо у логічних формах?

Над цим питанням замислювалися І. Кант, Г.В. Гегель, Ж. Піаже, Б. Рассел, Л. Вітгенштайн, Е. Кассірер, К. Хюбнер та багато інших мислителів. Їхня увага була зосереджена на розумових автоматизмах, властивих людському розуму, і в першу чергу, логічним і математичним конструкціям. У першій частині «Критики чистого розуму» І. Кант, наприклад, викладає своє вчення про простір і час як апріорні форми чуттєвості і категорії як апріорні форми діяльності розуму. Зупинимося докладніше на цьому моменті.

На його думку, за допомогою апріорних форм людина взаємодіє зі світом, і просторовий опис зовнішніх явищ уможливлюється лише після того, як цей світ «відкидається» апріорною формою чуттєвості, яка є умовою можливості просторових явищ. Сам же простір суб'єкт може споглядати в чистому вигляді без будь-якої наявності в ньому предметів зовнішніх почуттів [135, с.314].

Звідси випливають два важливих наслідки. З одного боку, Кант стверджує початкову істинність геометричних тверджень, які є істинними саме тому, що предмет наданий нам безпосередньо, до досвіду і не може бути спростований. З іншого боку, що для нас важливіше, Кант пише про застосування апріорних і з необхідністю справжніх суджень геометрії до емпіричних речей. Останні не безумовно емпіричні, вони стають такими лише після їхнього оформлення у просторі індивідуального сприйняття. А виробляється це сприйняття тією самою системою, яка одночасно виробляє необхідне для геометрії як науки чисте споглядання геометричних об'єктів.

Таким чином, апріорні форми є можливостями досвіду того роду, до якого вони призначені. Звідси легко дійти невтішного висновку, що

«зовнішній предмет» до того, як потрапляє у полі дії нашої свідомості, повністю недоступний нам, що і закріплюється Кантом у категорії річ-у-собі. «Явища могли б бути такими, – писав він, – що розум не знайшов би їх відповідними умовам своєї єдності і тоді все перебувало б у хаотичному змішуванні до такого ступеня, що, наприклад, у послідовному ряду явищ не було б нічого, що давало б нам правило синтезу, і отже, відповідало б поняттю причини та дії, так що це поняття було б абсолютно порожнім, нікчемним та позбавленим значення» [135, с.186].

Але що забезпечує, що гарантує відповідність розуму і пізнаваного світу явищ? До цього питання Кант повертається неодноразово. Він пов’язує глупоту з відсутністю здатності судження, проводячи аналогію глупоти із хворобою, від якої немає ліків. Недолік здатності судження не дозволяє застосувати правило або загальне поняття щодо конкретної емпіричної ситуації, оскільки ці правила поняття не містять умов свого застосування. Очевидно, емпірична ситуація також не нав’язує людині ті загальні поняття й закони, які їй відповідають, а отже, для успіху потрібна ще одна умова: здатність суб’єкта зробити адекватне поєднання поняття та споглядання. А коли «від дурості немає ліків», то рівень пізнавальних здібностей окремого індивіда є його вродженою властивістю.

Як зазначає А. Кричивец, «кантівське міркування про природу глупоти без будь-яких натяжок ... може бути перенесено і на здатність судження до рефлексії, яка відповідальна за зростання емпіричного знання і яка тим самим виявляється суб’єктивною умовою можливого досвіду. Звідси прямий шлях веде нас до розгляду пізнавальних здібностей як деякого максимуму людських можливостей. Цей трансцендентальний пізнавальний апарат є, отже, деякою умовою

можливого зростання знання, абсолютно аналогічним іншим кантівським апріорним формам і, що в даному випадку важливо, таких, що виявляються в конкретній людській істоті у вигляді вроджених пізнавальних здібностей» [155, с.80].

Отже, І. Кант дуже чітко розводив знання, що спирається на безумовно апріорні форми (простір, час, чисті поняття розуму), подібні до геометричних положень з одного боку, і теорії, подібні до ньютонівської динаміки. Геометрія для Канта не є простим описом результатів спостережень, але визначається синтезом розумових понять і чистого споглядання. Ньютонівська динаміка відрізняється від геометрії тим, що замість чистих розумових понять вона оперує емпіричними поняттями. Іншими словами, геометричні положення ґрунтуються більше на вроджених пізнавальних здібностях людини, ніж це спостерігається під час аналізу змісту інших наук.

Апріорні форми І. Канта є ні що інше, як генетично закріплена розумова операція. Людське мислення в ході свого попереднього досвіду, повторюючи незліченну безліч разів стандартні процедури, рано чи пізно з необхідністю приходить до автоматизму їх виконання, а сам зміст цих процедур стає ментальним стереотипом і отримує закріплення в генетичному коді.

Процес формування ментальних форм, що спадково закріплюються, розтягнутий у часі, був описаний Ж. Піаже. Він також звертається до аналізу найпростіших логічних і математичних структур. Саме ці галузі знання включають відносини впорядкованості, відповідності, включеності і т.д. Такі відносини, на думку Ж. Піаже, «безумовно мають біологічне походження, оскільки вони вже існують в

генетичному (ДНК) програмуванні ембріонального розвитку, так само як і в фізіологічній організації зрілого організму до того, як з'явитися і реорганізуватися на різних рівнях самої поведінки. Потім, перш ніж з'явитися у сфері спонтанного мислення і пізніше, в рефлексії, вони стають фундаментальними структурами поведінки та інтелекту на різних стадіях їх розвитку. Вони становлять фундамент цих абстрактних прогресуючих аксіоматизації, які ми називаємо логікою і математикою. Справді, якщо логіка та математика є так званими абстрактними науками, психолог має запитати: абстрактними від чого? Ми бачили, що їхнє джерело знаходиться не в одних об'єктах. Він знаходиться, але лише малою своєю частиною в мові, але мова сама є конструкцією інтелекту… Тому джерело даних логіко-математичних структур слід шукати у діяльності суб'єкта, тобто у найзагальніших формах координацій його процесів й у результаті самих його органічних структурах. Це є причиною існування фундаментальних відносин між біологічною теорією адаптації за допомогою саморегуляції, генетичної психології та генетичної епістемології. Дане ставлення настільки фундаментальне, що якщо його переглянути, то жодної загальної теорії розвитку інтелекту не може бути побудовано» [126, с.239].

Тут ми знову повертаємося до тези про відмінність тварин інстинктів та етноментальних стереотипів, сутність якої зводиться до того, що останні закріплюють результати людської когнітивної діяльності шляхом їхнього фіксування в генотипі. Однак, слід обережно підходити до розуміння самої такої фіксації, оскільки змістом етноментальності стає далеко не всі думки, і тим паче не цілісні теорії, які можуть і не пережити їх автора в часі.

У менталітет входять ті моменти мислення, які викликають сумнівів, підкріплені переконаннями, багаторазово апробовані, доведені до автоматизму. Саме тому, як вказував А. Гуревич, «не тільки людина має ментальність, не віддаючи собі в цьому звіту, але і вона її "має"» [261, с.50].

Отже, можна дійти висновку, що Л. Гумільов, К.-Г. Юнг, І. Кант, Ж. Піаже описують різні структурні рівні одного й того явища, причому перший акцентує увагу на психоенергетичному компоненті, другий – на безсвідомому, а останні – на вроджених автоматизмах логічного мислення. Всі ці рівні об’єднуються загальним механізмом ретрансляції з покоління в покоління інформації про найбільш оптимальні прийоми вирішення стандартних завдань, що постають перед членами даного колективу.

3.3. Детермінанти етнічної ментальності.

Разом з тим самі ці завдання лежать поза площиною людської психіки, тому витоки етнічної ментальності абсурдно шукати всередині її морфологічних структур як це робили, наприклад, древні індуси, що наділяли людську душу якостями автономності від тіла, досконалості, безсмертності і здатністю до перероджения. Перегукуються з такою позицією і згадувана вище гносеологія Платона, для якого «знання є пригадування», та інші, подібні до них концепції, що ґрунтуються на тому, що джерело наших знань знаходиться не в спадково закріпленої людської ж діяльності, а в особливому, трансцендентальному просторі, де душа має можливість споглядати чисті істини. Геніальні здогади

стародавніх філософів, які інтуїтивно передчували наявність ментальних автоматизмів в умовах повної нерозвиненості науки генетики, заслуговують на будь-яку повагу.

Проте ментальна інформація, що матеріалізується в молекулі ДНК, має своїм джерелом конкретно-історичні особливості життєдіяльності етносів, умови навколишнього середовища. Серед цих умов одні – більше, інші – менше впливають на процес становлення менталітету, іноді навіть важко визначити, який із факторів спочатку лежав в основі даного ментального стереотипу.

Як ілюстрацію до цієї тези дозволимо собі навести дещо об'ємний, але досить виразний приклад прояву національного менталітету та його сприйняття ззовні. В. Овчинников, радянський журналіст, автор двох чудових книг про національні особливості японців («Гілка сакури») та англійців («Коріння дуба»), розповідає, що одного разу, під час обіду в англійській сім'ї, яка збиралася в поїздку до Радянського Союзу, господар делікатно поставив питання про причини відсутності в СРСР ... пробок для умивальників. «Кажуть, у готелях у вас тепло, – пояснив він, – навіть є гаряча вода. Але ось раковину затикати нічим – так що ані вмитися, ані поголитися. Якого ж діаметра везти пробку?... І не подумайте, що нас лякають якісь дрібні незручності. Справа не в них, і що кожний друг Радянського Союзу розуміє... пробок для ванн давно вистачає, а з пробками для раковин справа так затягнулася?» [210].

Причиною такого подиву став інший, ніж у слов'ян ментальний стереотип. Справжні англійці не вмиваються під струменем води. Вони змішують холодну і гарячу воду прямо в закупореній пробці раковині і хлюпаються, миють посуд і т.д. прямо в умивальнику, навіть якщо справа

відбувається у готелі, поїзді чи громадському туалеті. Тому радянському журналісту і доводилося постійно пояснювати, що звичка вмиватися під струменем води – це не сувора спадщина революцій, воєн, а національний звичай, що склався з давніх-давен, що ще задовго до появи водопроводу у нас було прийнято поливати на руки з ковша або набирати воду в долоні з рукомийника.

«Я аж ніяк не маю наміру стверджувати, – продовжує В. Овчинников, – що у московської продавщиці газованої води вимиті в струменях води склянки завжди чистіші, ніж пивні кружки в утримувача лондонського пабу, який їх занурює і протирає. Я хочу лише підкреслити, що сам підхід до гігієни може ґрунтуватися на різних вроджених звичках і уявленнях» [209, с.12].

Які ж причини появи саме цього стереотипу – однозначно сказати важко. Можна лише припустити, що в Англії більше стоячих водоймищ: озер, ставків; у Східній Європі ж – проточних (річки, струмки), що породило етнічні ментальні уявлення про способи досягнення чистоти. Один із радянських розвідників, які працювали в Англії, висуває іншу версію: «ми, росіяни, з погляду іноземців, ймовірно, занадто щедро, а тому безглуздо миємося під струменем з крана!» [1, с.264]. Однак сьогодні складно однозначно судити, яка з версій – національний звичай, природні умови або банальне бажання зекономити – більш застосовна в даному випадку і який саме з факторів (духовний, географічний чи економічний) зумовив появу ментальних відмінностей.

І все-таки, інколи можна раціонально простежити коріння генези етнічного менталітету. У такому разі найбільш впливові фактори, що

визначають походження та подальший розвиток ментальних відмінностей, стають детермінантами даного процесу.

Під детермінантами становлення етнічної ментальності в нашому дослідженні будуть розумітися не всі численні та різноманітні умови існування етнічної спільності, а лише ті з них, які виступають як причини рушійної сили генезису ментальності, визначаючи її зміст або окремі її риси. Виділити такі фактори не просто, насамперед тому, що всі вони взаємозумовлюють один одного. Щоб пізнати їх ми змушені, зокрема, «виривати» фактори з природного чи історичного оточення та досліджувати кожний окремо, з його особливими причинами та наслідками.

Будь-який із факторів, що детермінують процес становлення етноментальності, можна легко абсолютизувати, впадаючи в крайнощі психологічного, географічного, демографічного детермінізму. Наголошуючи на важливості цілісного аналізу об'єкта, ще 1905 року М. Ковалевський писав: «Говорити про фактор, тобто про центральний факт, що захоплює за собою всі інші, для мене те ж, що говорити про ті краплі річкової води, які своїм рухом зумовлюють переважно її течію. Насправді ми маємо справу не з факторами, а з фактами, з яких кожен, так чи інакше, пов’язаний з масою інших, ними обумовлених і таких, що обумовлює» [146, с.8].

Г.В. Плеханов в роботі «До питання про розвиток моністичного погляду на історію» так само підкреслював, що спроби одностороннього детермінізму щоразу призводили до «зачарованого кола взаємодії», оскільки кожен з факторів, що виділяються, перш ніж стати причиною, сам є наслідком. Сказане повною мірою стосується і факторів, що

зумовили специфіку етнічного менталітету. Незаперечний вплив на ментальність з боку, наприклад, панівної релігії, може і має бути виведено з історичної ситуації, відносин із сусідами, рівня розвитку етнічної культури тощо. Релігія з причини стає наслідком.

Цей приклад частково пояснює небажання сучасних філософів виділяти першопричини складних історичних феноменів (а тим більше – пов'язаних з колективною психікою), боязнь того, що вони називають розчленовувати «відпрацьованими прийомами професійного м'ясника живу реальність, здираючи «шкіру» з явищ, відтворюючи більш-менш вдалі «моделі», а простіше – опудала дійсності» [36, с.6]. Але невдалий аналіз витоків не може стати причиною для повної відмови від пошуків детермінантів. Просто слід враховувати, що такий аналіз факторів детермінації має бути багатофакторним, неоднолінійним, системним, що за аналізом завжди настає синтез.

І все ж таки, в науковій літературі вже робилися спроби виділення чинників, які детермінують процес походження та подальшого функціонування етноментальності. Цілком зрозуміло, що лідерство у цьому належить етнологам та психологам. Так, наприклад, американські дослідники, представники напряму «міжкультурної психології» Г. Тріандіс, Р. Малпас та Е. Девідсон вбачали своє завдання в тому, щоб «розкрити зв'язки змінних, похідних від а) географічного оточення (як наприклад, особлива конфігурація стимулів) та/або від б) соціального оточення (наприклад, особливості або характер поведінки іншої особистості), з результатами спостережень за індивідуальною поведінкою» [126, с.298].

З їхньої точки зору, етноментальність знаходить своє найбільш явне вираження в етнічній поведінці, а пояснити поведінку представника конкретної етнічної культури можна при залученні шести класів змінних: здібностей особистості (А), суб'єктивної культури (SC), особистісних переддиспозицій (PD), фізичним оточенням (Е), соціальною структурою (Е), соціальною структурою роль. Автори навіть збудували залежність названих детермінантів у рівняння:

$$B=f(A, SC, PD, E, SS, O)$$

де В означає специфіку етнічної поведінки, а f – функцію від перерахованих факторів.

Проблема виокремлення факторів, що впливають на формування етнічної ментальності, не є новою і для української філософської антропології. Її піднімали В. Липинський, Д. Чижевський, О. Кульчицький, І. Мірчук, П. Феденко.

Так, наприклад, О. Кульчицький, одним з перших підняв питання про «фактори, що формували психіку українця». «Саме роботи О. Кульчицького у галузі дослідження українського національного характеру заслуговують на серйозну увагу як серед українознавців діаспори, так і вітчизняних, оскільки грунтуються на засвоєнні європейського досвіду психоаналітичного, антропологічного, історико-генетичного аналізу. Під «українською психікою», — зазначає О. Кульчицький, — розуміємо «ідеальний», тобто, тільки в «ідеї», в «мислі» існуючий тип «структури», пов'язаності структури розуму, волі і серця, до якого то типу в меншій або більшій мірі належать більшість дійсних психік українців» [77, с.7]. Серед детермінант етнічної ментальності О. Кульчицький називав:

1) расові,

2) географічні (геопсихічні),

3) історичні,

4) соціопсихічні (суспільні),

5) культуроморфічні,

6) глибинно-психічні (безсвідомі) [158, с.147].

Віддаючи належне проф. О. Кульчицькому і погоджуючись із більшістю названих ним факторів, слід, однак, вказати на дискусійність залучення як детермінанти расового показника. О. Кульчицький з 1940 по 1945 рік працював у Мюнхені в Інституті психології та психотерапії і знаходився, вочевидь, під впливом типової для вчених Третього Рейху абсолютизації расового чинника. Посилаючись на роботи Л. Клауса з психології рас, він запропонував метод «мімічних чередувань», що полягав у порівнянні світлин із зображенням представників різних рас у момент переживання ними різних почуттів: радості, смутку, гніву тощо. «Клаус, – писав О. Кульчицький, – наблизився до того, щоб через тіло як «поле виразу» схопити ідею розвитку раси» [158, с.148].

Щоб не повертатися до цього питання надалі, при аналізі безпосередньо української ментальності, зазначимо, що згідно з О. Кульчицьким, в Україні проживають представники двох великих рас – динарської (44%) та остійської (східної) (22%). Третина населення, що залишилася, припадає на представників інших рас з незначними домішками нордичної і середземноморської рас.

Найпоширеніша в Україні динарська раса, за Кульчицьким, може бути описана «видатними контурами чола, носа та підборіддя», «вдавленою лінією повних губ», «потужними щоками». Людина з такими

прикметами ніби агресивно входить у світ, розшукуючи свій шлях і водночас вбираючи, наче привласнюючи собі цей світ. «Кістляві прямолінійні контури тіла, різкі рухи динарського жесту, що логічно завершуються ударом стисненого кулака або приятельським поплескуванням долонь по плечу іншого, добре узгоджуються із символікою ламаної лінії... – пише О. Кульчицький. – Динарське обличчя найкраще характеризує драматична маска, обумовлена внутрішніми бурями переживань, схильністю до театрального мистецтва та музики. Ці особливості випливають із інтенсивного розвитку чуттєво-афективного життя. Практично динарський ідеал наповнення життя переживаннями може виявлятися по-різному: від пиятики, юнацької бійки або козацької гулянки до сентиментального зворушення піснею або туги за недосконалим» [158, с.148-149].

Для остійської раси характерна «воскова розпливчастість всіх форм», завдяки якій переживання зовнішнього стає чимось таким, що душа намагається увібрати в себе. Така душа стоїть перед вибором – або замкнутися у собі, або подолати відчуження. Це досить виразно простежується у житті. Остійський тип спілкування зводиться до послідовного прояву опіки, турботи про інших – своєрідного материнства. Спільність для остійця тим менш зрозуміла, чим ширший її обсяг. Ця раса має витончений смак до найдрібнішого (українська вишивка). У глибині остійської душі визріває потреба уникнення земних неприємностей і у зверненні до неземних, надприродних сил, здатних звільнити від порушення «блаженного співзвуччя» [158, с.148].

Наскільки виправдано таке ототожнення динарської чи остійської раси та динарської чи остійської душі? Із наведених фрагментів видно, що

О. Кульчицький повністю ототожнює їх. Але чи це так? Як взагалі співвідносяться расова приналежність та психічне життя людини? Поки що на ці питання наука не дає однозначної відповіді. Ми навіть не знаємо точно, як сталися людські раси.

Якщо погодитися з думкою Н. Чебоксарова та І. Чебоксарової про те, що раси є «територіальні групи людей, що виділяються на підставі їх генетичної спорідненості, яка проявляється зовні в певній фізичній схожості за багатьма ознаками» і що спадковий характер і наявність будь-якої ознаки для будь-яких конкретних умов вважається расовим [286, с.94], то ми повинні будемо погодитися з тим, що раси є моментом фізіологічної адаптації людського організму під дані природні умови. Спадкове закріплення в такому випадку є лише фіксатором ознак, які можуть змінюватися під впливом середовища. У такому випадку на прикладі рас ми спостерігаємо дію механізму, дуже схожого за природою свого функціонування до ментальності з тією відмінністю, що раси закріплюють фізичні, суто зовнішні ознаки, а ментальність – інформаційні, психічні процеси. Однак, такий підхід, при якому раси оголошуються окремим випадком адаптації до місцевих кліматичних умов (епікантус монголоїдів – наслідок запорошених бур, чорна шкіра негроїдів – результат засмаги тощо) виявилася надто примітивною і чим далі, тим більше критикується сучасними дослідниками.

Провідний фахівець у цій галузі, В.П. Алексєєв у своїй фундаментальній праці «Походження людства» висуває гіпотезу у тому, що раси можуть бути результатом роздільного походження людини, тобто не з одного, а з декількох різних центрів.

Так чи інакше, але всі антропологи свідчать, деякі морфологічні особливості тієї чи іншої раси дійсно впливають на стан нервової системи. Так, наприклад, варіювання ширини кістки автоматично означає зміну діаметра мозкового каналу всередині самої кістки, а отже і товщину нервової клітини, що впливає на ступінь подразливості, швидкість реакції, на рівень збудливості людини. Л. Гумільов, зокрема, наводив парадоксальний і неймовірний приклад про австралоїдів, яким, начебто, притаманна «виключна швидкість реакції. За розповідями, мною не перевіреним, але яким я довіряю, кіно австралійцям-аборигенам показують вдвічі швидше, ніж нам, тому що вони бачать пробіли між кадрами» [86, с.15]. Таким чином, анатомічна будова надає певний вплив на нервову систему, а отже, і на психіку людини.

З іншого боку, цей вплив за своєю силою є незрівнянно малою порівняно з факторами середовища – природним чи соціальним. Природа не знає «хороших» чи «поганих» рас. Аксіологічний зріз проблеми тут неприйнятний. Для природи «хороший» означає краще пристосований, ідеально адаптований до зовнішніх умов. Тому далекосяжні висновки, на яких будуються різноманітні расистські теорії, що відстоюють початкову перевагу однієї раси над іншою, не мають достатньої підстави. До того ж, вони були дискредитовані нацистською політикою в середині XX століття.

У цьому плані ми солідарні з позицією Л. Гумільова, який хоч і не заперечував відомого впливу рас на процес етногенезу, але й не зараховував до факторів, що його детермінують. «Раси, – писав він, – на які розпадається вид Homo sapiens, це умовні біологічні позначення, які можуть мати деяке значення для нашої теми, але тільки допоміжне, як

будь-яка класифікація, що жодною мірою не відображає специфіки етнічного феномену» [86, с.16]. Набагато цікавішим є питання про співвідношення рас та габітусу людини.

Щодо інших детермінант етнічної ментальності, виділених переліченими вище авторами, всі вони ні в чому не суперечать етноінтегрантам, що докладно розглядалися у другому розділі цієї роботи. І це зрозуміло: адже будучи невід'ємним атрибутом етнічного феномену, етноментальність хіба що «вбирає» в собі всі ті специфічні риси функціонування етнічної спільності, які раніше виділялися як етноінтегранти. Їх справедливо можна віднести до факторів, що впливають на генезу етнічного менталітету. У найзагальнішому вигляді їх можна звести до впливу 1) природного та 2) соціального оточення, що включають, у свою чергу, свої специфічні моменти.

Але, очевидно, лише «зовнішніми» етноінтегрантами число детермінант генези менталітету не обмежується, як не вичерпується розмаїття психічного життя явищами відображення. Етнічна ментальність самостійно виробляє деякі стійкі норми психоповедінкових реакцій, з енерго-інформаційних начал. Тому до детермінантів етнічної ментальності корисно було б додати третій шар факторів, до якого ввійшли б ритм етнічного життя, інтенсивність інтерсуб'єктивних комунікацій, «етнічний темперамент», пасіонарність, про які вже говорилося вище.

Розглянемо дещо докладніше всі групи детермінант становлення етноментальності.

Перша з них, і, мабуть, найочевидніша, що лежить «на поверхні» – природне, точніше географічне середовище. До неї належить той

комплекс природних умов, який виник незалежно від людини, і який зберіг, незважаючи на антропну дію, здатність до подальшого саморозвитку та самовідтворення за законами, що діють у географічній оболонці Землі. Саме тому елементи середовища, створені з природних речовин працею та волею людини, але позбавлені подальшого самостійного розвитку і такі, що не мають аналогів у первозданній природі, до складу географічного середовища не входять, утворюючи особливе – штучне техногенне середовище. Останнє також не існує ізольовано, тісно взаємодіючі з географічним середовищем.

Поняття «середовище», таким чином, є родовим по відношенню до понять «географічне (природне) середовище» і «техногенне (штучне) середовище». Кожний з цих різновидів має власні внутрішньовидові відмінності, що становлять основу невичерпного різноманіття навколишнього середовища. Етнічні спільності задоволення своїх потреб залучали до експлуатації все нові складові частини літосфери, гідросфери, атмосфери чи біосфери. Їх поєднання є результатом безлічі природних і техногенних процесів, що створили і постійно змінюють зовнішність планети.

Як неодноразово зазначалося, етнічні спільності найтіснішим чином пов’язані з географічним середовищем, що вміщає їх. Географічне положення, клімат, рельєф, віддаленість від моря, наявність річок, озер та інших водойм, природних копалин, багатство рослинного та тваринного світу – поєднання цих елементів і становить те практично невичерпне джерело ментального різноманіття етнічних утворень. «Мабуть, кожному народу від природи належить сприймати з навколишнього світу, як і з долі, що переживається, і втілювати в свій характер не будь-які, а тільки

відомі враження, і звідси відбувається розмаїття національних складів або типів, подібно до того як неоднакова світлове сприйняття виробляє різноманітність кольорів. Відповідно до цього і народ дивиться на навколишнє і переживане під відомим кутом, відбиває те й інше у своїй свідомості з відомим заломленням. Природа країни, напевно, бере участь у ступені та напрямі цього заломлення» [145, с.61].

Втім, як зазначає І. Грабовська, «більшість сучасних вітчизняних дослідників виділяють не географічний, а геопсихічний фактор, розуміючи під ним відтворення впливу природи в психологічних настановах, що передаються від покоління до покоління» [77, с.7]. Таке зауваження є важливим, адже в етнічній ментальності природні чинники діють не напряму, а «переломлюються» в колективній психіці.

Описуючи геопсихічні чинники становлення етноментальності, О. Кульчицький зазначав, що не всі вони однаково сильно впливають на етнофорів. На соматопсихічний шар психіки найбільше впливає велика кількість сонця – «підсоння», на «тимопсихічний» (чуттєвий) – навколишній пейзаж, нарешті, на «пойопсихічний» (мисленнєво-вольовий) шар – «природні ознаки географічного середовища» [158, с.149]. І хоча така структура психіки (автор її – німецький психолог Тіль, на якого посилається український дослідник) не набула широкого поширення в сучасній психології, вона дає вірне уявлення про ієрархічні рівні психічного життя, які в чомусь перегукуються з описаною вище рівневою структурою етноментальності.

«Найменш проблематичним, – зазначав О. Кульчицький, – є вплив сонця, що впливає на соматопсихічний шар органічних відчуттів, на самопочуття, вияв життєрадісного чи пригніченого настрою. Відомо, що

теплий та світлий клімат послаблює «біотонус», життєву енергію, вітряний клімат подразнює нервову систему. Залежно від більшого чи меншого сонячного освітлення виникає життєрадісний чи пригнічений стан» [158, с.149].

Справді, розташування етноареалу щодо Сонця, його локалізація в екваторіальному, тропічному, помірному чи приполярному поясі, своєрідні кліматичні умови цих широт впливають головним чином на нижчий, психо-енергетичний рівень етноментальності. Ми вже наводили приклади прояву етноментальності у вигляді етнічного темпераменту південних і північних народів. Образно кажучи, загальний закон збереження енергії знаходить тут своєрідне підтвердження: надлишок сонячної енергії як би трансформується в надлишок психічної енергії у емоційних і запальних жителів півдня, і навпаки, її недолік обумовлює замкнутість і скупість почуттів жителів півночі.

Поза сумнівами, географічне середовище формує не тільки психо-енергетику, а й колективні відчуття етносів. Вище вже наводилися посилання на експерименти психологів, які доводять, що з представників різних етнічних спільностей складається різна картина світу. В її основі лежить складний перцептивний процес, тісно пов’язаний з просторовим оточенням. Залежно від домінуючого рельєфу місцевості складається переважно горизонтальний (рівнини) чи вертикальний (гори) тип просторового сприйняття. «Для монгольського арата, – наводить приклад А. Решетов, – що кочує по безкрайній пустелі Гобі, саме цей пейзаж здається звичним і найзручнішим, а для скотаря півночі Монголії таким видається гірничо-долинний варіант» [239].

Більше того, у дослідженні американців М. Сігалла, Д. Кемпбелла та М. Херсковича «Вплив культури на візуальне сприйняття» доводиться, що західні люди, особливо городяни, що живуть в оточенні прямокутних споруд, більш чутливі до геометричних ілюзій (ефект Мюллера-Лайера), ніж африканці, схильні до ілюзії перспективи [339].

Навколишній пейзаж, рельєф місцевості, окремі видатні об'єкти природи – у статиці, а стихійні лиха, атмосферні та гідросферні процеси (грози, урагани, цунамі тощо) – у динаміці становлять ту основу, з якої черпається зміст міфів та казок, етнічних архетипів і поетичних образів.

Але найсильніший вплив на етнічну ментальність географічне середовище надає через відповідний природоподібний спосіб життя, через способи господарювання, типові для даного етносу. Не треба бути фахівцем, щоб вловити ментальні відмінності кочових етносів від осілих, народів, що населяють тундру від мешканців гір. Разом з тим, етнологами давно помічено, що у різних точках планети існують етноси зі схожими ментальними рисами. Як приклади називається життєдіяльність етносів Піренеїв і Альп у Європі, Гімалаїв в Азії, Анд в Америці.

«Далеко один від одного лежать Швейцарія та Непал, – пише Р. Подольний. – Їхні історії ніколи не перетиналися. Жителі Швейцарії та Непалу належать до різних рас, говорять зовсім несхожими мовами, знаходяться на різних рівнях розвитку. Але обидві ці країни – гірські. В будівлях мешканців високогірних районів обох країн дослідники вбачають безліч спільних рис. І тут і там від пастуших будиночків на високогірних луках звивисті стежки ведуть до сіл, розташованих на пологих схилах. І тут і там сади примикають до двоповерхових будинків з двосхилими дахами, в яких люди живуть на другому поверсі, а перший

поверх – для худоби. І тут і там віконні рами покривають складним різьбленим візерунком. І у швейцарських горян, і у непальців більшість життя протікає на кухні, де стоять потужні столи і димлять відкриті вогнища. Дуже схожі й методи господарювання. Кожна сім'я має невеликі поля і покоси біля самого села, а крім того, більш віддалені ділянки землі на гірських схилах. Але самі високогірні луки перебувають у Непалі, а частково й у Швейцарії у власності громади» [45, с.19].

Така подібність пояснюється тим, що існує не так вже й багато варіантів пристосування етносів до суворих умов існування в горах або іншому географічному середовищі. Ці варіанти отримали назву господарсько-культурних типів (ГКТ), вони можуть як збігатися, так і не збігатися з етносами, але, у будь-якому випадку, вони мають відомий вплив на способи господарювання, на соціальну структуру, на політичний устрій. У наведеному прикладі подібність горян не обмежується архітектурою дахів або складністю різьблення лиштви. Вона набагато глибше і, що для нас важливіше, зачіпає способи мислення та детермінує загальні риси поведінки.

Якщо горянам необхідно вирішити, зокрема, проблеми сезонного територіального закріплення общинних пасовищ за сім'ями, заготівлі лісу чи прокладання дороги, питання ці обговорюються на загальних зборах села – незалежно від того, чи відбувається справа у Швейцарії чи Непалі. Наявний єдиний стереотип, що стосується оптимального вирішення делікатної соціально значущої проблеми. Подібні стереотипи визначають строгу внутрішньоетнічну ієрархію гірських кланів, жорстку дисципліну, підкреслено поважне ставлення до людей похилого віку та ін.

Поза всякими сумнівами, на ранніх етапах етногенезу, коли зміст етноментальності тільки «закладався» в психіку наступних поколінь, природне середовище відігравало значно більш важливу роль, ніж тепер. Але й сьогодні природовідповідний спосіб етнічного життя, що визначає форми господарювання, знаходить закріплення у ментальності етнофору. «Народи Приамур'я та Примор'я найтіснішим чином пов'язані з мікросередовищем, – пише російський етнограф А. Решетов, – віддаючи перевагу серед найрізноманітніших занять, у тому числі міських, рибальству, полюванню, оленям і т.п. Безперечно, що на характер голландців наклала відбиток постійна боротьба з морем. Специфіка японського ландшафту привчила японського землероба працювати старанно, ретельно і з великою напругою протягом усього року, що знаходить прояв у японців у їх ставленні до сучасних занять» [239].

Навпаки, як зазначає В. Ключевський, коротке російське літо, несподівані дощі та негода відпускають великоросу мало зручного часу для землеробської праці. «Так великорос привчився до надмірної короткочасної напруги своїх сил, звик працювати швидко, гарячково і споро, а потім відпочивати у продовження вимушеного осіннього і зимового неробства. Жоден народ в Європі не здатний до такої напруги праці на короткий час, яке може розвинути великорос; але ніде в Європі, здається, не знайдемо такої незвички до рівної, поміркованої й розміреної, постійної праці, як у тієї ж Великоросії» [145, с.60].

І ще одну ментальну особливість помічає російський історик, також обумовлену, на його думку, природними умовами – славнозвісне «авось». «Природа ... часто сміється над найобережнішими розрахунками великороса; норовливість клімату і ґрунту обманює найскромніші його

очікування, і, звикнувши до цих обманів, розважливий великорос любить часом, зламавши голову, обрати найбезнадійніше і неощадливіше рішення, протиставляючи капризу природи каприз власної відваги. Ця схильність дражнити щастя, грати в удачу і є великоросійський "авось"» [145, с.60].

Неможливість все передбачити, детально розрахувати наперед, «заздалегідь збагнути план дій і прямо йти до наміченої мети помітно позначилася на складі розуму великороса, на манері його мислення ... У боротьбі з несподіваними завірюхами і відлигами, з непередбаченими серпневими морозами і мокротою у січні він стає більш обачливим, ніж передбачливим, навчився більш помічати слідства, ніж ставити цілі, виховав у собі вміння підбивати підсумки, ніж складати кошториси. Це вміння є те, що ми називаємо заднім умом. Приказка «*русский мужик задним умом крепок*» цілком належить великоросу [145, с.61-62].

Спочатку російська ментальність, що випливає з кліматичних особливостей і разюче відрізняється від німецької пунктуальності, привчила його лавірувати між нерівностями шляху – «природа і доля вели великороса так, що привчили його виходити на пряму дорогу манівцями. Великорос мислить і діє, як ходить. Здається, що можна придумати кривіше і звивистіше великоросійського путівця? Точно змія проповзла. А спробуйте пройти прямiше: тільки проплутаєте і вийдете на ту ж звивисту стежку» [145, с.62].

З такою блискучою характеристикою впливу географічного середовища на російську ментальність, даною В. Ключевським, перегукується так само влучна оцінка М. Бердяєвим впливу розмірів займаної етносом території. «Неосяжність російської землі, відсутність

кордонів і меж висловилися в будові російської душі, – писав він. – Пейзаж російської душі відповідає пейзажу російської землі, та ж безмежність, безформність, устремління в нескінченність, широта. На Заході тісно, все обмежено, все оформлено і розподілено за категоріями, все сприяє утворенню душі. Можна було б сказати, що російський народ пав жертвою неосяжності своєї землі, своєї природної стихійності» [22, с.8].

Отже, природне середовище у всій сукупності її проявів становить першу групу детермінант процесу становлення етноментальності. Але не менш важливу роль відіграє й інша група факторів, безпосередньо пов’язана із людською життєдіяльністю, з етнічною та соціальною історією.

Для того, щоб описати цю другу групу детермінант генези етнічної ментальності, скористаємося ще раз сферним підходом В.С. Баруліна, відповідно до якого видокремлюються економічна, соціальна, політична та духовна сфери життя суспільства. Ми вже вдавалися за допомогою такого підходу у другому розділі при виявленні родовидових відмінностей ментального феномену загалом. Тут же маємо інше завдання: з окремих проявів названих сфер виявити ті чинники, що вже справили і надалі надають найбільший вплив на зародження та видозміну етноментальності.

Почнемо з економічної, ширшої – господарсько-побутової сфери. Зазначена вище зумовленість форм господарювання етносу умовами природним середовищем, що його вміщає, не є одним єдиним аспектом, що визначає зміст етноментальності. Господарсько-побутові стереотипи, оптимальні прийоми трудової діяльності, звичайно, становлять зміст

побутової ментальності, але, водночас, найапробованіші з них входять і до етноментальності. Особливо це наочно проявляється у ранні періоди етнічної історії, коли будь-яке вдосконалення знарядь праці, будь-який винахід вигідно відрізняв цю етнічну спільність в іншоетнічному оточенні, підвищував її стійкість, резілентність і, отже, життєздатність.

Рівень розвитку продуктивних сил і відповідний йому стан виробничих відносин, звичайно, виступають як потужний фактор, що впливає на розвиток суспільства. Критика марксизму за однобокість економічного детермінізму сьогодні зайшла так далеко, що заперечуються часом навіть очевидні речі. Так, наприклад, сама ментальність дуже часто розглядається як побічний, «чистий від економіки» фактор, що з боку впливає на перебіг історичного процесу і не має з нею нічого спільного. Зрозуміло, це не так. Специфіка господарської життя даного етносу значною мірою впливає зміст його ментальності, інша справа, що вона зводиться не лише до одного цього моменту.

Перебуваючи в Англії на початку XX століття, російський адмірал О. Макаров у своїх записках залишив чимало свідчень про ментальні особливості англійців, серед них – трудові автоматизми. Так, зокрема, англійський робітник зазвичай не кладе молоток на землю – він його кидає. Російський майстер після виконаної операції нахилиться і дбайливо покладе інструмент. Вочевидь, під час виробничої еволюції виробилися різні трудові стереотипи та цінності. Англієць більше цінує свої рухи, росіянин – інструмент. Частково це можна пояснити тим, що останній був ближчим до селянства з його звичками ощадливості та економності. Англійський пролетар, навпаки, позбавлений зв’язку із

землею і власністю з часів огородження та кривавих законів проти бродяжництва, що пройшов в особі своїх предків через рух луддитів – «руйнівників машин», звик до того, що знаряддя праці є лише додатком до його навичок та вмінь.

Господарські стереотипи і трудові автоматизми економічного життя етнічних спільнот грають дуже значну роль, виконуючи функцію фіксації найкращих, найефективніших робочих прийомів, досягнутих попередніми поколіннями. Тому, якщо етнос веде традиційну господарську діяльність, що постійно відтворюється, то через ментальність проходить процес удосконалення трудових навичок. Якщо на зміну цим традиційним формам приходять нові види господарювання, то зміст етноментальності ще досить тривалий час утримує старі навички. Відомі випадки, коли молоді люди раптом без жодної видимої підстави, без спеціальної освіти, при зовсім іншій професії батьків раптом показують чудеса майстерності та вправності в будь-якій господарській галузі, наприклад, у ремеслі. Про таких говорять: «народився теслею (мисливцем, хліборобом і т.д.)». Лише при пильному аналізі подібних прикладів виявляється, що колись раніше теслярство (полювання, землеробство) становило основну форму господарювання його предків.

Хоча, звичайно, індустріалізація та науково-технічна революція вводить в обіг нові професії з такою стрімкістю і динамічністю, що незатребувані «вроджені таланти» дуже швидко забуваються і поступаються місцем набутим знову і постійно вдосконалюються в ході щоденних вправ «нові» – фенотипічні навички. Історії відомі унікальні випадки, коли зі зміною економічного базису порівняно короткі проміжки часу змінювалася «господарська ментальність» населення цілих країн.

Так, романтичні та мрійливі німці часів Гете, Гейне, Шіллера лише через півстоліття здивували Європу своєю пунктуальністю та прагматизмом. Такий стрибок у ціннісних орієнтаціях і стереотипах поведінки став наслідком різкого переходу від роздробленості до сильної централізованої держави з капіталістичною економікою, що динамічно розвивається.

Господарське життя етносів тісно пов'язане з внутрішньоетнічним поділом праці, а отже – і з внутрішньоетнічною соціальною структурою. Остання також може виступити як фактор, що детермінує розвиток етнічної ментальності. Існуюча соціальна структура, її відповідність ментальним уявленням про ідеальний її стан, іншими словами, співвідношення сущого і належного може стати досить впливовим важелем легітимізації влади.

Сильним чинником у процесі формування етноменталітету є, таким чином, екстраординарні події соціальної історії: війни, революції, соціальні реформи та перетворення, кризи, інші соціальні катаклізми. Саме ці періоди відбувається коригування змісту ментальних реакцій з урахуванням різкого зміни соціальної ситуації. З іншого боку, і перебіг історичних подій багато в чому зумовлений особливостями менталітету дійових осіб.

А. Дж. Тойнбі, осмислюючи вплив зовнішніх факторів на людські спільноти, сформулював концепцію «Виклик–і–Відповідь» [269]. Відповідно до цієї концепції, існують кілька видів Виклику: природи, оточення тощо, причому суспільство може приймати або не приймати Виклик, що залежить від рівня зрілості етносу, від його чисельності, культурного багатства, готовності «жити дією» та багатьох інших причин.

У момент вибору суспільство як би «зависає», висловлюючись мовою синергетики, у точці біфуркації, коли вирішується подальша його доля: якщо Виклик прийнятий і протиріччя знаходить реальне вирішення, то обрано шлях інтеграції, єдності та стійкості соціуму. Відхід і ухилення від виклику заганяє протиріччя в глухий кут, відкриваючи шлях до дисиміляції, нестійкості, розпаду.

«Україна, наприклад, стояла перед таким Викликом у середині XVII століття і зробила свій вибір. Проблема вибору та знайдені шляхи виходу з таких ситуацій – завжди «біфуркація» чи навіть «катастрофа» для системи. Але з таких моментів... і створюється візерунок внутрішнього часу системи – її історія» [107, с.34].

У ментальності «осідають» колективні психічні образи всіх видів Викликів, чи то постійна загроза життю з боку Дикого Поля для середньовічного українця, з боку моря – для голландця Нового часу чи з боку амазонських джунглів для сучасної бразильської нації. Ці образи знаходять свій відбиток у міфічних уявленнях, епічних образах, в етнічно забарвленої картині світу, у літературному надбанні, живопису, скульптурі, архітектурі.

Передаючись із покоління в покоління, ментальні стереотипи не залишаються незмінними, вони постійно піддаються корекції в ході збагачення досвіду життєдіяльності етносу в навколишньому середовищі, внаслідок змін самого середовища, але в силу генетичної «укоріненості» менталітету, ці зміни мають досить малопомітний характер.

Для того, щоб ментальність змінилася, необхідні настільки сильні подразники, що їх впливу може не витримати стійкість існуючої етносистеми. Зі зміною менталітету змінюється і сам етнос, але якість

таких змін складається з кількісного накопичення мікроаномалій у процесі адаптації людей до зовнішніх умов. На думку Л. Гумільова, між зовнішнім подразником і появою зміни психологічних стереотипів у членів етнічної спільності проходить не менше 150 років.

Дуже значною мірою на зміст етнічної ментальності впливає духовна сфера життя суспільства.

Вплив цей настільки сильний, що має сенс докладніше розглянути взаємини етноментальності та духовного життя суспільства, чому окремо присвячений четвертий розділ дисертації.

Нарешті, говорячи про фактори, що визначають стан етнічної ментальності даної підгрупи, не можна не відзначити політичних складових менталітету, тобто факторів, що мають політичну природу, які детермінують природність (або протиприродність) для етносу певних форм саморегуляції. Ментальність включає в себе уявлення етносів про себе, про своє місце у світі, про свою історичну місію, про свої сильні та слабкі сторони, про характерні форми державного устрою, про розвиненість громадянського суспільства, про досягнення та прорахунки політичних лідерів тощо.

Звичайно, як і в попередніх випадках, ці уявлення є, з одного боку, продуктом попереднього розвитку етносу, детермінованим всім комплексом названих вище факторів, а з іншого – вони певною мірою впливають на подальший перебіг політичної історії. Як зазначає Е. Макаренко, який досліджує вплив ментальності на політичну культуру українців, аналіз політичного лексикону може багато дати для розуміння розбіжностей у політичній ментальності українців та росіян [174; 175; 176].

Таким чином, на стан етнічної ментальності впливає ціла низка факторів, як природного, так і соціального характеру, які знаходять закріплення в етнічному генофонді та виявляються в особливостях колективної психіки. Серед них:

географічне середовище;

специфіка господарської діяльності;

соціальна історія;

специфіка інтерсуб'єктивних комунікацій, у т.ч. особливості духовного життя, включаючи релігію;

оптимальний тип саморегуляції спільності (політичної культури) тощо.

Виокремлюючи названі детермінанти етнічної ментальності, слід наголосити, що ані жодна з них окремо, ані всі разом не в змозі зумовити специфіку етнічного світосприйняття, якщо їх розглядати поза процесом людського спілкування (комунікації). Генетично ментальність виникає не просто з подібності умов, у яких живуть і діють представники даного етносу, через одну лише однаковості їх індивідуального досвіду, але з того, що цей досвід здобувається у процесі спільної життєдіяльності.

Тільки у взаємодії людей один з одним у просторі та у часі виробляються спільні почуття, уявлення, думки. «Ми б перескочили не тільки психологічний, а й соціальний механізм, – пише Б. Поршнєв, – якщо б беззастережно прийняли версію про появу однакових соціально-психологічних рис у серії людей через однаковість причин поза всяким контактом... Майже завжди ряди однакових соціально-психологічних явищ не надають картини повної ізольованості кожної з них. Але

взаємодія між ними завжди має характер не одномоментний, а ланцюговий, розтягнутий у часі» [228, с.129].

Це зовсім не означає, що применшується значущість природних, господарсько-побутових, власне соціальних, духовних чи політичних детермінант. Тут важливо наголосити, що зміст соціальної ментальності зумовлений не лише зовнішніми факторами, а й колективною формою внутрішнього сприйняття цих факторів у процесі інтерсуб'єктивної взаємодії. «Навіть птахи вчаться літати один у одного! – продовжує Б. Поршнєв, розглядаючи, зокрема, специфіку селянської ментальності в книзі «Соціальна психологія та історія». – Можливість і необхідність певного типу селянської психології стає дійсністю лише завдяки їхнім взаємним візитам, знайомствам, святам, обрядам, бесідам... Тому соціолог-статистик зазвичай буває неправий, коли думає, що йдеться про якісь «однакові» психічні явища. Він просто не бачить, що багато поширюється і формується шляхом дотику, особистих контактів у межах осіб «одного кола» – що належать, як правило, до одного класу, стану, роду діяльності, до одного віку та статі, до одного віросповідання, до одного політичного течії, до одного народу» [228, с.131].

Типовий для даного етносу спосіб спілкування фіксується в ментальних уявленнях і є фундаментом для подальших інтерсуб'єктивних взаємодій. М. Каган, розглядаючи цю проблему, писав про те, що «в процесі та в результаті спілкування відбувається аж ніяк не обмін ідеями чи речами, а перетворення стану кожного партнера в їх спільне надбання. Спілкування породжує спільність, а обмін зберігає відособленість його учасників» [132, с.150].

Даний комплекс факторів, що визначають процес становлення етнічної ментальності, ми віднесемо до третьої підгрупи детермінант, що характеризують внутрішні аспекти (форми спілкування) на противагу зовнішнім (природним і соціальним) факторам.

Однією з детермінант етноментальності, що відноситься до цієї підгрупи, можна вважати мову, що впливає на акти свідомості, стереотипи мислення та рівень безсвідомого. З іншого боку, етноментальність сама багато в чому визначає стан мови. Тут ми маємо якраз стан тієї взаємодії, про яку попереджав Г. Плеханов, коли фактор-причина легко змінюється місцями з актом дії.

Дослідники з Дрогобича В. Іванішин та Я. Радевич-Віннітський у своїй книзі «Мова і нація» пишуть, що «для єдності народу значення мови йде одразу за ознакою крові. Для життя людського суспільства після генетичного коду (генетична пам’ять) найбільше значення має мовний код (соціальна пам’ять) – збереження інформації. Сьогодні вчені світу інтенсивно досліджують проблему ізоморфізму цих кодів та їхній взаємозв’язок. Гени не впливають безпосередньо на мову, але те, якою мовою ви володієте, залежить від місця вашого народження та вашого оточення, сім’ї та соціального середовища. Якщо якась група ізолюється від інших, відбувається розбіжність як генетичного фонду, так і мови. Таким чином, історія генів та історія мови багато в чому єдині» (Л. Каваллі-Сфорца) [128, с.113].

Традиційно прийнято вважати, що мова є наслідком мислення. Однак, якщо розглянути ранні періоди етнічної історії, коли етноментальність лише формувалася, то можна зробити висновок, що

специфіка мови справила процес становлення останньої безпосередньої дії.

Ранні форми мови настільки вплетені в повсякденну життєдіяльність етносу, що безпосередньо відображають його психоенергетику, ритм, темп життя. Той же житель півночі в мові стриманий, зате свою енергію він вкладає в справу, в житель півдня може «викластися» вже при емоційному розмові, коли на реальний вчинок сил вже не залишається. І тут ми знову спостерігаємо вплив однієї з детермінант на нижній, психоенергетичний рівень етноментальності.

Ментальність як стиль мислення є передумовою формування граматичного ладу мови, яка дозволяє вставляти у символічні послідовності знаки з посиланням на тимчасові, кількісні характеристики значень, їхня приналежність до роду тощо. При цьому для етнофору видається природним та єдиним його власний граматичний устрій. «Кожен, хто вперше починає вивчати іноземну мову, знає, що куди легше запам’ятати слова, ніж усвідомити, що вони можуть поєднуватися і керуватися за зовсім іншими, ніж у нас, правилами. Граматичний порядок рідної мови тяжіє над нами як єдиний, універсальний зразок, поки ми не навчимося визнавати право на існування і за іншими. Те ж саме стосується й національного характера – тобто до «граматики життя», яка найважче піддається вивченню» [210].

Особливості китайського мислення з типовими формально-логічними побудовами за схемою «суб’єкт-предикат» багато в чому були зумовлені ієрографічною писемністю, тоді як для античних греків, які перейняли у фінікійців ідею алфавіту, характерніші були гнучкі, діалектичні розумові конструкції – аж до софізмів. Чи не тут криється

секрет специфічних відмінностей давніх китайської та античної філософій?

Причому, як показав французький синолог Марсель Гране, мова суттєво детермінує картину світу. Саме щодо цього кажуть, що китаєць «живе в зовсім іншому світі», ніж західна людина. Крім наочних розбіжностей у філософії, політиці, релігії АБО етиці, обумовлені МОВНОЮ реальністю фундаментальні відмінності є і в таких категоріях, як час, простір, число [45, с.108].

Навпаки, особливості давньогрецької мови призвело до фундаментальних зрушень у ментальності еллінів. Йдеться про три розумові досягнення античності:

1) висновку про доведення відносин між формальними структурами (це досягнення було усвідомлено та апробовано на прикладі геометричних фігур та алгебраїчних виразів),

2) принципу дедукції, який відкриває перед мисленням можливість здобувати нове знання на підставі з'ясування власних правил,

3) упевненості в тому, що хоч явища, що сприймаються, і сутність речей і не тотожні, але сили, що лежать в їх основі, є природними, фактично матеріальними, універсальними і принципово пізнаваними.

Ці досягнення виступають із когнітивно-психологічної точки зору як найбільш значні з оригінальних пізнавальних результатів давньогрецької думки, досягнутих протягом восьми століть її розвитку. У цьому сенсі є вираз специфіки давньогрецького мислення [144, с.226-227].

Слід враховувати, що мова – це вербальний спосіб передачі, а також і якість цієї інформації. Американський вчений Бенджамін Лі Уорф,

розбираючи взаємини між мовою і мисленням, мовою і пізнанням, мовою та поведінкою людини, дійшов парадоксального висновку, що в тій чи іншій ситуації люди поводяться відповідно до того, як вони говорять [45, с.116]. На його думку, мова – це не засіб виразу, не «успадкування» думок, а скоріше форма, що визначає образ наших думок.

Мова, яку індивід засвоює в дитинстві в етнічному оточенні, визначає його специфічний спосіб бачення і структурування світу. «Було встановлено, – писав Уорф, – що основа мовної системи будь-якої мови, іншими словами – граматика, не є просто засіб для відтворення думок. Навпаки, граматика сама формулює думку, є програмою та настановою діяльності мислення індивіда, засобом аналізу його вражень та їх синтезу... ми розчленовуємо природу у напрямку, який підказано нашою рідною мовою. Ми виділяємо у світі явищ ті або інші категорії чи типи зовсім не тому, що вони самоочевидні; навпаки, світ стає перед нами як калейдоскопічний плин вражень, який повинен бути організований нашою свідомістю, а це значить, в основному, – мовною системою, яка зберігається в нашій свідомості. Ми розчленовуємо світ, організуємо його в поняття та розпредмечуємо значення так, а не інакше, головним чином тому, що ми учасники угоди, яка диктує таку систематизацію. Ця угода має силу для певного мовного колективу та закріплена в системі моделей нашої мови. Цю угоду, звісно, ніяк та ніким не сформульовано, вона лише мається на увазі, але все таки ми – її учасники. Ми взагалі не можемо говорити, якщо тільки не узгодимо систематизацію та класифікацію матеріалу, яка обумовлена вказаною угодою. Ми зустрічаємося, таким чином, з новим принципом відносності, який наголошує, що подібні

явища дають можливість створити схожу картину всесвіту тільки при подібності чи наразі при співвідносності мовних систем» [175, с.58].

Поза всякими сумнівами, про ментальність та духовну культуру етносу можна судити за характером його словникового запасу. Зрозуміло, природне середовище також впливає на багатство мови – етнос, що має десяток слів для позначення різних видів снігу, живе в Арктиці, а народ, що налічує сотні назв плодів, – у субтропіках чи тропіках. Не лише природне, а й соціальне оточення, ментальне уявлення про роль конкретної особистості у даному етнічному середовищі, про співвідношення індивідуального і колективного начал, знаходить зворотній свій відбиток у мові. Примітно, що в російській для вираження індивідуальних рис особистості налічується дві тисячі слів, у німецькій – чотири, а в англійській – сімнадцять тисяч. У японській мові взагалі немає займенників «я» і «ти». Японці говорять про себе в третій особі і використовують слова «нікчемний», «нерозумний», а про співрозмовника – «поважний», «найвищий» [13, с.66].

Більше того, мова – це не тільки найпростіші семантичні конструкції, але і виражений в них весь комплекс духовної культури етносу – носія даної мови, починаючи від скарбниці художньої літератури, поетичних образів і закінчуючи фольклором, прислів’ями і крилатими висловлюваннями, анекдотами і порівняльними зворотами. Це те, що в герменевтиці називається неперекладністю.

Ю. Лотман проілюстрував семантичні складності на прикладі давньоруської мови. «Якщо в давньоруській мові, – писав він, – «честь» і «слава» визнаються антонімами, то в сучасній – синонімами. Якщо наші предки говорили «синій», що інколи був синонімом «чорного», інколи –

«коричнево-червоного», «сірий» означає наш «голубий» (у значенні кольору очей), «голубий» же – наш «сірий» у значенні масті тварини та птаха, якщо небо ніколи не називається в текстах XII ст. голубим чи синім, а золотий колір фону на іконі, видно, для глядача того часу досить правдоподібно передає колір небес, якщо старослов'янське «*кому сині очі, не перебывающим ли в вине, не надзирающим ль кьде пирове бывают*» слід перекладати: «у кого коричнево-червоні (налиті кров'ю) очі, як не у того, хто шукає, де бувають бенкети», звісно зрозуміло, що ми маємо справу із зовсім іншими моделями етичного і кольорового простору» [171, с.100-101].

На думку О. Потебні, в мові кодуються глибинні шари етнічної самосвідомості, національної самобутності. Культурна тягліcть як спосіб зв'язку між генераціями нації уможливлюється завдяки мові, всі інші форми спадкоємності є вторинними. Мовна картина світу одночасно є детермінантою і наслідком досвіду існування етносу. Навіть аналіз словотворення може свідчити про ментальні відмінності.

Так, наприклад, І. Братко-Кутинський звертає увагу, що в українській та російській мовах одні й ті самі семи формуються на основі різного історичного досвіду. Так, українське слово «громадянство» вказує на належність до «громади», тобто вільної, самокерованої суспільної організації з виборним керівництвом. Російське «гражданство» означає належність до привілейованої верстви підданих государя, а саме – до населення «гражд» (укріплених пунктів). Населення поза «гражданами», як правило, це покорені імперією етноси – «інородці», вочевидь, не мало і тих обмежених прав, що мали «граждане».

«Спілка» – об’єднання для співробітництва чи будь-якої іншої діяльності означає українською вільне об’єднання, рівноправне «з піл», тобто «з половини»; в той час як російське слово «союз» – це «пов’язана узами». Аналогічно й слово «спільник», тобто «учасник з половини» має відповідник «союзник», тобто «соузник».

Українська «держава» – це суспільна організація, яка держить, утримує разом певну громаду людей. Російський відповідник – «государство», тобто суспільна організація, яка складається з «государя» та його підданих.

Схильність до примусу як до основного засобу розв’язання життєвих проблем опосередковано виявляється і в понятті «подавляющее большинство», якому відповідає українська «переважна більшість».

Українці шанують не уподібнення до зразка, а протилежну якість – самобутність, особливість. Звідси українські слова «особа», «особистість», яким мають відповідати російські слова «лицо», «личность». Як бачимо, й тут немає рівнозначності, оскільки в першому випадку йдеться про поглиблену, внутрішню характеристику чогось особливого, неповторного, а в другому – про зовнішню. Слово «личность» походить навіть не від слова «лицо», а ще від більш зовнішнього, несуттєвого, від «людини», тобто маски [39, с. 96-108].

До цього переліку варто додати декілька слів з повсякденного споживання, які, тим не менш, також вказують на ментальні відмінності українців і росіян. Українська «лікарня» – це місце, де лікують; російська «больница» – там, где боль, где больно. Українське слово «подружжя» має корінь «друг», російське «супруги» – те, кто впрягаються в одну упряжку. Українська «наречена» – назване, наречена (долею), російська

«невеста» – невесть кто. Перелік можна продовжувати, ймовірно, і в дзеркальному порядку.

Резюмуючи роздуми про генезу етнічної ментальності, зупинимося ще раз на ключових моментах викладеного матеріалу.

1. Суть психічного не може бути однозначно зведена лише до механістичного копіювання, сліпого відображення навколишнього світу. Сам апарат людини, що відображає, має специфічну активність, здатність енергетичних та інформаційних процесів зберігати сукупність своїх станів шляхом ретрансляції з покоління в покоління. Звідси випливає нагальна потреба розглянути психіку як окремий випадок універсального процесу взаємообміну людського організму із зовнішнім світом речовиною, енергією та інформацією.

Цей процес має складну ієрархічну структуру, кожен із рівнів якого ґрунтується на попередньому рівні, але не зводиться лише до нього. При цьому нижчі поверхи даного процесу не обмежуються тільки соціальними рамками, йдучи своїм корінням в глибини біологічної форми руху матерії. Етнічна ментальність займає в цьому процесі одну з найнижчих щаблів, зумовлюючи наступність вже набутого досвіду через функціонування механізму генетичного закріплення інформації в молекулі ДНК етнофору. Можна сказати, що механізм функціонування етноментальності вроджений кожній людині, тобто для неї він є онтогенетично апріорним, хоча філогенетично він апостеріорен.

Морфологічна будова людського організму взагалі та головного мозку зокрема обумовлюється набором генів, які цей організм отримує від своїх батьків і які локалізовані у подвійному наборі хромосом. До цієї спадково заданої морфологічної будови відноситься також і когнітивний

апарат, тобто сукупність можливих для цієї людини пристосувальних реакцій при змінах зовнішнього середовища. Останні виступають не лише як мета, а й як причина, «творця» самих генетичних програм, оскільки саме в межах екологічної ніші стабілізуючий відбір створює генетичну конструкцію організму, в тому числі й її складову.

Таким чином, в етнічній ментальності ми спостерігаємо дію універсального механізму ретрансляції та відтворення природно- та соціально значущої інформації за допомогою її стиснення у гранично мінімальні алгоритми, записані в молекулі ДНК та передані у такий спосіб наступним поколінням. Тому етноментальність, з одного боку, виконує функцію підготовки людини до накопичення прижиттєвого досвіду шляхом пізнання, а з іншого боку – надає їй вже накопичену предками та спадково закріплену інформацію про навколишнє середовище, що дозволяє «запустити» її пізнавальний апарат. Тим самим етноментальність зумовлює картину світу етнофору, детермінуючи те, як людина побачить цей світ.

2. Етнічна ментальність має дуальну природу, поєднуючи в собі психічне, іноді навіть підсвідоме, природне, біологічне, спадково закріплене, та соціальне, культурне, прищеплене спільною діяльністю, спілкуванням, вихованням, начала. У ментальності обидві ці складові перебувають у єдності та цілісності. Як зазначалося, етноментальність виступає як «біологічний фіксатор» соціокультурних змін, без яких етноси давно б перетворилися на суто соціальні утворення.

Щоб та чи інша реакція людини стала змістом етноментальності, вона повинна пройти довгий шлях від багаторазово повторюваного розумового або поведінкового прийому через його легітимацію, через

перетворення його в норму реакції, в стереотип, що автоматично спрацьовує, у звичку свідомості, навіть у безсвідоме – до спадково закріпленого стилю світосприйняття. Тільки тоді вона стає формою вияву колективної пам'яті етносу.

3. Усередині самої етноментальності, у свою чергу, також можна виділити три структурні рівні, що відображають специфіку стану інформації, яку цей рівень передає. Йдеться про психоенергетичне, образне (архетипне) та логічне (понятійне). На першому з них – найпримітивнішому – ми можемо говорити лише про енергетичний потенціал, «пасіонарність», про ту кількість психічної енергії, яку етнофор повинен витратити для виконання певної дії. На другому рівні етноментальність виступає як переважно безсвідомі символи-архетипи. На третьому рівні з'являються власне раціональні «апріорні форми», які знайшли найбільш яскраве втілення в аксіомах як нормах розумової реакції. Незважаючи на різні форми свого прояву, ментальна інформація на всіх трьох рівнях поєднується загальним механізмом її ретрансляції та генетичного закріплення найбільш оптимальних прийомів вирішення типових завдань, що постають перед членами етносу.

Самі ж ці завдання лежать поза площиною людської психіки, тому витоки етнічної ментальності слід шукати не всередині її морфологічної складової, а реальному історичному процесі.

4. Для того, щоб виявити і систематизувати причини, що детермінують зміст етноментального феномену, ми звернулися до існуючого досвіду пошуку етноінтегрант, виділивши за аналогією 1) природні (географічне положення, клімат, рельєф, внутрішні води, наявність корисних копалин, багатство флори і фауни) і 2) соціальні

фактори (специфіка господарської діяльності, етнічне оточення, соціальна структура, війни, революції, реформи тощо). До останніх слід додати також і власне функціональні особливості процесу становлення та подальшої зміни етнічної ментальності через спілкування, спільну діяльність, освіту, виховання, зворотний вплив на ментальність мови, високорозвинених форм суспільної свідомості та духовної культури.

Закінчуючи, таким чином, аналіз впливу на етноментальність зовнішніх факторів, логічно буде продовжити наше дослідження аналізом впливу самої етнічної ментальності на зовнішні (стосовно неї) явища і насамперед – на духовне життя суспільства.

Розділ 4. ЕТНІЧНА МЕНТАЛЬНІСТЬ І ДУХОВНА СФЕРА СУСПІЛЬСТВА

4.1. Алгоритм саморозгортання духовного життя суспільства

Досі ми розглядали ментальність як «річ-для-себе», тобто з позиції іманентності і закінченості явища. Особлива увага при цьому приділялась природі зародження та шляхам подальшої трансформації етноментальності. Звісно, такий підхід вимагав аналізу етнічної ментальності передусім як явища, що належить до предмета дослідження соціальної психології. Така «психологічна оснастка» обумовлена тим, що менталітет включає, як зазначалося, факти людського мислення і нижчі рівні – психоенергетичний і безсвідомий, через що сама ментальність набуває аморфного, безсистемного характеру.

Однак, дане аморфне утворення, в якому структурні рівні тісно переплетені і легко взаємопереходять один в одного, мають значний вплив на духовну сферу життя суспільства, внаслідок чого сам менталітет інколи відносять до духовної сфери [205, с.201]. Строго говорячи, це не зовсім так. Ментальність виконує роль лише психічного субстрату, з якого згодом вичленовуються ті чи інші духовні утворення. Сама духовна сфера більш розвинена як за формою, так і за змістом, ніж ментальність, яка відноситься до «перехідного», дуалістичного, біосоціального, тобто дещо примітивного рівня в ієрархії способів людської життєдіяльності.

Безумовно, елементи духовної сфери, ці інституйовані форми суспільної свідомості – наука і мистецтво, філософія і релігія, політика і право, мораль – саме завдяки своїй інституційності – є найвищими проявами духовного життя суспільства. Ментальність не може бути

конституйована у вигляді суспільних інститутів, від цього вона перестане бути ментальністю. Вона може виступити в ролі форми суспільної свідомості, позначаючи переважно дораціональні, емоційно-латентні рівні мислення.

Саме з цих причин некоректно було б ототожнювати ментальність із такими поняттями як духовність, духовний світ, духовна діяльність тощо, як це іноді трапляється в науковій літературі. Л. Пушкарьов, відзначаючи крайню близькість понять «ментальність» і «духовний світ», визнає, разом з тим, що «знак рівності між цими поняттями... поставити не можна». Під духовним світом людини (особистості) розуміється її «свідоме психічне та суспільне життя, взяте в сукупності та цілісності... Духовний світ окремої людини, а тим більше соціального прошарку в цілому... є предметом дослідження низки наук – від фізіології вищої нервової діяльності до філософських, історичних та соціологічних наук. Природно, що кожна з наук дає власне тлумачення предмету вивчення... Суспільні науки, аналізуючи духовний світ того чи іншого соціального прошарку, розглядають сукупність проявів діяльності розуму, почуттів та волі людей та їх колективної свідомості, що складається з урахуванням практики. Духовний світ великих суспільних груп, отже, відбиває природне і соціальне буття, ставлення до світобудови, його минулому, сьогодення та майбутньому, до суспільних відносин, що склалися до певного часу» [236, с.159].

Таке визначення дійсно мало чим відрізняється від наведених у першому розділі дефініцій ментальності, але наскільки воно відповідає визначенню сутності самого духовного світу? Втім, і сам автор погоджується з тим, що «духовний світ – це своєрідний підсумок,

результат духовної діяльності людини. Менталітет ж – це постійно діючий активний початок у його діяльності. Це своєрідний фермент, який не тільки стимулює цю діяльність, а й нерідко визначає поведінку людини та її ставлення до навколишнього світу» [236, с.159-160].

Для нас же важливішим є питання про співвідношення етнічної ментальності не з духовним світом окремої людини, а з усією духовною сферою суспільства, оскільки ця проблема виступає як зворотний бік питання про сутність і зміст самої етнічної ментальності. Тому є сенс розглядати етнічну ментальність функціонально, тобто через той вплив, який вона чинить на стан духовної сфери суспільства, окремих її структурних елементів, через які, власне, ментальність проявляється і стає доступною для аналізу.

Функціональний аспект аналізу етнічної ментальності пов’язані з виявленням специфіки впливу останньої на духовну сферу нашого суспільства та визначенням функцій, які виконує ментальність кожної стадії функціонування духовного феномена.

Сама духовна сфера є цілісне утворення, в якому структуро розрізняються окремі його елементи. Гегель один з перших розпочав систематизацію елементів духовної сфери, розглядаючи їх як прояви Абсолютного духу, що саморозгортається. При цьому філософія, мистецтво і релігія їм були віднесені до проявів об’єктивного духу, а право, мораль, моральність – до проявів практичного духу [67].

Сучасне уявлення про систему форм суспільної свідомості з’явилося не відразу, пройшовши у своєму розвитку низку стадій. Тривалий час духовне життя ототожнювалося з релігійним життям, у зв’язку з чим виникало питання – чи можлива нерелігійна духовність? У

радянській філософській думці ця проблема неодноразово ставала предметом жвавих полемік. Одна з фундаментальних дискусій щодо розмежування, кількості, змісту форм суспільної свідомості протікала наприкінці 60-х – на початку 70-х років. Предметом дискусії були: співвідношення понять суспільної свідомості та духовного життя, критерії виділення та розмежування форм суспільної свідомості, їх кількість тощо.

Поняття «духовне життя» соціума та «суспільна свідомість» зазвичай вживалися як синоніми. Однак, подальший аналіз проблеми духовного життя суспільства показав, що останнє не зводиться лише до форм спільної свідомості, а постає саме як їх життя, що включає в себе комунікації людей, обмін інформацією, формування, задоволення певних потреб, їх безпосереднє спілкування.

Такі автори як Л. Ніколаєва, А. Уледов, В. Демічев акцентували увагу на необхідності розмежувати поняття «духовне життя суспільства» та «форми суспільної свідомості». А тому, аналізуючи суспільну свідомість, слід вживати висловлювання не «наука», «мораль», «політика», а говорити про «естетичну свідомість», «наукову свідомість», «моральну свідомість». На думку В. Барулина, суспільна свідомість – це насамперед «ідеальний феномен суспільства», його форми, види, рівні, стан відрізняються своїм конкретним змістом, суспільними функціями, вони породжують відповідні їм соціальні інститути, але при цьому вони зберігають якість ідеальності.

Подальший розгляд цієї проблеми було представлено у книзі «Суспільна свідомість та її форми» за редакцією В. Толстих [208]. Автори колективної монографії виділяють сім форм суспільної свідомості,

включаючи науку. Таке розуміння на сьогоднішній день найбільш узвичаєне у філософії. Тому у своєму дослідженні ми спиратимемося на традиційне розуміння структури суспільної свідомості, розглядаючи як його форми-елементи науку, філософію, релігію, мораль, політику, мистецтво, право. Ми свідомо не торкаємося докладного розгляду дискусії про розмежування форм суспільної свідомості, їхньої кількості, критеріїв відокремлення, оскільки завданням даного розділу є розгляд взаємодії етноментальності та елементів духовної сфери суспільства. Для нас важливіше уявити етноментальність як початок, джерело, зародок духовності, вихідний шлях еволюції нині розвинених форм суспільної свідомості.

Щоб краще розібратися з самим процесом еволюції духовного життя суспільства, спробуємо представити його у вигляді логічного ланцюга з трьох ланок: хаос, середовище, сфера [26; 189; 232; 267]. Кожна з ланок є нову стадію саморозгортання духовного феномена, новий етап форм самоорганізації духовного життя, що постійно ускладнюються.

Стадія хаосу стосовно процесу самоорганізації духовного життя суспільства характеризується зародковим станом останньої. Висунуте давніми греками поняття хаосу виявилося методологічно плідним та ефективним для аналізу складних соціальних систем. Хаос – «це наповнена безодня, що містить у собі уламки минулого світу і зародки майбутнього, невизначена з погляду спокою, постійно кипить, видозмінюючи як свою форму, а й елементи генотипу» [267, с.10].

Етнічна ментальність, на наш погляд, і є на стадії хаосу та ідеальна основа духовного життя, яка, будучи обумовленою власними детермінантами («уламки минулого»), сама обумовлює стан духовного

життя суспільства («зародки майбутнього»). «До недавнього часу, – пише А. Гуревич, – історики не звертали уваги на ментальності, уявляючи, ніби духовне життя вичерпується філософськими, релігійними, політичними, естетичними доктринами і що зміст ідей мислителів і теоретиків нібито можна поширити на все суспільство. Водночас істина полягає в тому, що ці ідеї та вчення залишаються надбанням інтелектуальної еліти, а тією мірою, як вони впроваджуються в уми маси, вони неминуче перероблюються, трансформуються, і найчастіше до невпізнанності» [87, с.356].

Потрапляючи на певний «ментальний ґрунт» і сприймаючись відповідно до умонастрою конкретного етносу, вже існуючі ідеї отримують етнічного забарвлення, начебто адаптуються під запити даної етнічної спільності. З іншого боку, у процесі самого духовного виробництва важливу роль відіграють ментальні стереотипи та настанови етнічного середовища його учасників – ідеологів, вчених, художників... Адже вони теж є не homo abstractus, а носії цілком конкретних етнічних властивостей, етнофори.

Таким чином, те, що ми традиційно вважаємо єдиним змістом духовного життя – ідеї, концепції, доктрини, теорії, тобто знання, «є лише видима частина «айсберга» духовного життя суспільства. «Образ світу, заданий мовою, традицією, вихованням, релігійними уявленнями, всією суспільною практикою людей, – стійке утворення, що змінюється повільно і поступово. Можна уявити людину, позбавлену певного світогляду, але не індивіда, який би володів образом світу, нехай непродуманим і неусвідомленим, що владно визначає (зокрема, якраз

завдяки його неусвідомленості) вчинки індивіда, його поведінку» [87, с.356].

Форми прояви духовного життя на стадії хаосу, тобто етноментальності, були детально розглянуті нами у другому розділі. Нагадаємо, що найважливішими серед них є етнічний (національний) характер, ментальні стереотипи та настанови, етнічний (національний) темперамент, нарешті, архаїчна свідомість. Усі ці форми відносяться до розряду феноменів суспільної психіки.

Наступна логічна стадія самоорганізації духовного життя – стадія середовища – може бути охарактеризована поступовим перетворенням, перетіканням змісту ментальності у зміст власне масової свідомості. При цьому розвинені форми суспільної свідомості ще не можуть бути виокремлені, це саме «середовище» для їхньої подальшої кристалізації. «У масовій свідомості, – розмірковує Г. Ділігенський, – відображені знання, уявлення, норми, цінності, що поділяються тією чи іншою сукупністю індивідів, вироблені в процесі їх спілкування між собою і спільного сприйняття соціальної інформації. Масова свідомість відрізняє, отже, по-перше, соціальна визнання, санкціонування тією чи іншою масовою спільнотою» [102, с.14].

Повертаючись до наведених у першому розділі нашого дослідження дефініцій менталітету, не можна не відзначити, що переважна частина з них багато в чому перегукується з цим трактуванням масової свідомості. Подібність менталітету та масової свідомості пояснюється, по-перше, структурною близькістю цих рівнів, а по-друге, дією загальних детермінант. «Географічне середовище, в якій існує дана соціальна спільнота, і її історичне минуле, рівень її матеріального життя і характер

споживання, умови трудової діяльності, місце в існуючих соціальних відносинах, культура й ідеологія навколишнього суспільства, його політичні інститути і форми суспільно-політичного життя, нарешті, загальна соціально-політична ситуація в країні і світі утворюють об'єктивний ґрунт масової свідомості» [101, с.15]. Крім того, наявність у структурі ментальності «розумного» рівня дозволяє безпосередньо пов'язати етноментальність із масовою свідомістю. По-третє, подібність етноментальності та масової свідомості зумовлено ще й глибоким психологізмом, за висловом Б. Грушина, автора ґрунтовного філософського дослідження масової свідомості, «безпрецедентним синкретизмом складових» [84, с.283], типових для обох «нижчих поверхів» духовного виробництва.

Втім, А. Уледов вважає, що масова свідомість вже «не може бути віднесена до нижчого рівня ... відображення дійсності (йому, згідно з нашою схемою, дійсно, передує менталітет – Р.Д.). У ній природньо зливаються і власне психологічні утворення, й ідеологічні уявлення та погляди» [273, с.172].

Така позиція ще раз наголошує на перехідному становищі масової свідомості від ментальності до більш розвинених і структурованих елементів духовної сфери.

Але чим тоді відрізняється масова свідомість від етнічного менталітету? Подібним питанням задається і Б. Грушин, формулюючи його як питання про «сусідів» масової свідомості «праворуч» і «ліворуч» у структурі духовного життя суспільства [84, с.251]. Питання це він, проте, вирішує не через аналіз ступеню ускладнення самої організації духовного виробництва, а через призму носія того чи іншого виду

свідомості, її суб’єкта. Інакше кажучи, якщо нас цікавить «вертикальний зріз» проблеми, він розглядає їх у горизонтальній площині. «... Якщо масова свідомість, – пише він, – це свідомість певних спільностей, отже, суспільна свідомість, генеральним напрямом такого аналізу має бути, природно, його зіставлення ... з іншими (по суб'єкту) типами суспільної свідомості – в першу чергу з панівними в ньому груповими формами свідомості, а також загальнолюдською свідомістю» [84, с.256].

Етнічна ментальність, хоча і не відноситься, як зазначалося, до типів суспільної свідомості, тим не менш, за своїм суб’єктом, носить груповий, а саме – етнічний характер. Це важливо наголосити вже тому, що в масовій свідомості у знятому вигляді присутні ментальності різних етнічних спільнот. Отже, сама масова свідомість – не моноліт, вона мозаїчна, хоч і залишається цілісним утворенням. Ця цілісність знаходить прояв у народній творчості, у фольклорі, а також у формі «громадської думки» – феномена, що активно використовується соціологами, але залишається ще недостатньо опрацьованим в теоретичному відношенні.

На відміну від національного характеру, що відображає стан менталітету, громадська думка «збігається з вербальною реакцією публіки на різні події та факти життя... є, так би мовити, масовою свідомістю в чистому вигляді (масова свідомість in actu, у дії)...» [84, с.256]. Сама громадська думка якісно «неоднорідна, суперечлива за своїми позиціями, тому якщо одна його частина висловлюється «за», то інша неодмінно «проти». Відомо також, що вона найчастіше є мінливою, рухливою у своїх уподобаннях...» [84, с.164].

Етнічна ментальність відіграє аж ніяк не останнє значення у формуванні громадської думки. Наведемо лише один, але досить

показовий приклад. Якщо умовно припустити, що в різних країнах світу буде проведено опитування громадської думки щодо ставлення до вчинку «вічно закоханих» героїв шекспірівської п'єси «Ромео і Джульєтта», то виявиться, що серед тих, хто схвалює та співчуває молодим, напевно виявиться більше європейців, а серед тих, хто засуджує і принципово заперечує можливість опору батьківській волі, – більше азіатів. З позицій японського менталітету, що віддає пріоритет цінностям колективу над особистістю, дії Ромео і Джульєтти можуть бути витлумачені як злочин і принаймні як аморальний вчинок. Так і будь-який інший факт може бути неоднозначно оцінений громадською думкою виходячи з наявних ментальних установок.

Вища стадія саморозгортання духовного життя пов’язана з появою внаслідок поділу праці специфічної сфери діяльності – власне духовного виробництва. Воно виникає як своєрідне перевертання реальних відносин між людськими індивідами та його власними колективними силами, тобто універсальними способами діяльності, що отримало у філософії найменування відчуження. Загальні методи людської діяльності організуються як особливі соціальні інститути, що конституюються як професій, свого роду касти зі своїми особливими ритуалами, мовою, традиціями та інші іманентними структурами, які мають цілком безликий і безособовий характер. У результаті не окремий індивід виявляється носієм, тобто суб’єктом тієї чи іншої загальної здібності (діяльної сили), а, навпаки, ця відчужена сила і дедалі більше відчужує себе від нього і постає як суб’єкт, що ззовні диктує кожному індивіду способи та форми його життєдіяльності.

Індивід як такий перетворюється тут на знаряддя відчужених загальних людських сил і здібностей, способів діяльності, персоніфікованих у вигляді грошей, капіталу, держави, права тощо [123, с.172]. Так народжуються особливі різновиди колективної свідомості. Саме тут з раніше аморфного стану вичленовуються і відокремлюються згадані вище форми суспільної свідомості: наукова, філософська, естетична, політична, правова, політична, етична. Сукупність цих форм суспільної свідомості становлять ядро духовного життя; це ідеальний феномен суспільства, форми, види, рівні якого відрізняються своїм конкретно-історичним змістом, який, своєю чергою, зумовлюється – що важливо – й ментальної специфікою.

Логічний процес організації духовного виробництва на цьому, проте, не зупиняється, а розгортається далі, у бік конституювання названих форм суспільної свідомості, закріплення за ними специфічних соціальних інститутів. Як зазначає В. Барулін, «в суспільному житті функціонування свідомості суспільства не вичерпується ідеальними формами, свідомість набуває і більш конкретних соціологічних рис. Тому і виникає необхідність розглянути свідомість суспільства не тільки в рамках його ідеальності, а й у ширшому контексті суспільного життя. Такий зміст духовного життя суспільства відбивається в категорії духовний» [17, с.173].

Елементи духовної сфери характеризуються, за В. Баруліним, трьома сутнісними ознаками:

1. Елементи духовної сфери ґрунтуються на самих формах суспільної свідомості.

2. Вони включають певні типи духовної діяльності.

3. Вони суть інституціалізовані підсистеми суспільства [17, с.173].

Елементи духовного життя характеризуються злитістю форм суспільної свідомості з професійною діяльністю з їх виробництва, з громадською інституціоналізацією цієї діяльності. Сукупність цих елементів, їх конституювання у певну підсистему суспільства, їх власний розвиток та функціонування й утворює його духовну сферу. Етична свідомість при цьому трансформується в мораль, естетична – в мистецтво, правова – в право тощо.

Духовна культура людини являє собою особливий шар людської культури, що характеризується рівною мірою як синкретичністю, так і переривчастістю, як цілісністю, так і структурністю, як безпосередністю, так і опосередкованістю. Усі форми суспільної свідомості переплетені, взаємозумовлені та своєрідним способом присвоєні людиною. Причому людина спочатку позбавлена можливості залишитися наодинці з релігійними, естетичними чи іншими процесами, які вона повинна зрозуміти і дослідити, тому що свідомість індивідуальна є суспільною свідомістю, лише вираженою індивідуально.

Тому людина є володарем цілісного уявлення про навколишній світ. Проте, як теоретична, так і практична нерозчленованість форм суспільної свідомості означає правомірності їх ототожнення чи зведеності одна до одної, наприклад, політичної свідомості до правової, релігійної тощо. Як предмет теоретичного осмислення вони відмежовуються, набувають відносної самостійності та незалежності.

Отже, зміст етнічної ментальності, розчинений спочатку у національному характері, потім – у масовій свідомості, у громадській думці, у формах суспільної свідомості, доходить, нарешті, до

інституційного рівня духовного виробництва у перетвореному та спотвореному вигляді. Але, незважаючи на численні трансформації, він все ж таки не зникає, а продовжує забезпечувати етнічну специфіку прояву інституйованих елементів духовної сфери.

4.2. Етноментальність і форми суспільної свідомості.

Для того, щоб розглянути ступінь впливу ментальності етносу (нижчого рівня) на духовну сферу і, зокрема, інституйовані форми суспільної свідомості (вищий рівень), умовно уявімо собі якусь шкалу, з одного боку якої буде максимально повна обумовленість, а з іншого – настільки ж максимально повна незалежність змісту елементів духовної сфери від специфіки ментальності. На одному полюсі – абстрактна теза про те, що мислення людини єдине, універсальне й однакове для всіх представників цієї спільноти, що воно розвивається за певними закономірностями, а відхилення від еталона, від норми мають характер випадковості.

Ця теза, природно, подає еволюцію людської думки в усередненo-недиференційованому вигляді, відмовляючи окремим індивідам у свободі творчого мислення. Якщо продовжити межі цієї шкали до глобального рівня, то ми дійдемо тези про наявність загальнолюдської психіки, єдиної для всіх народів. Німецький еволюціоніст А. Бастіан, наприклад, визнавав таку можливість, при цьому помічаючи, що оскільки кожен етнос живе в особливих умовах, він розвиває особливе коло ідей. Ось чому поряд із загальнолюдськими ідеями (Elementargedanken)

співіснують, за Бастіаном, етнічні ідеї (Volkergedanken), що становлять специфіку духовного життя конкретного етносу [55 с.100].

«Люди, – писав К. Мангейм, – автоматично користуються вже наявними зразками не тільки у зовнішній поведінці, а й у мисленні. Більшість наших інтелектуальних реакцій має нетворчий характер і є повторенням певних тез, форма та зміст яких були перейняті нами з культурного середовища в ранньому дитинстві та на більш пізніх стадіях нашого розвитку та які ми автоматично використовуємо у відповідних ситуаціях. Вони є, таким чином, результатом умовних рефлексів, подібно до інших звичок» [182, с.572].

К. Мангейм робить висновок про те, що індивіди не створюють мисленнєвих зразків, завдяки яким вони розуміють світ, а переймають ці зразки у своїх соціальних та етнічних груп. Звичайно, ці зразки не існують одвічно, а постійно змінюються під впливом безлічі одиничних патологічних відхилень, утворюючи стилі мислення.

На іншому краю нашої шкали ми матимемо прямо протилежну тезу про свободу творчості та повну незалежність людського мислення від етнічних засад. У цьому полюсі абсолютизуються унікальні характеристики кожної особистості, а вплив середовища при цьому ігнорується. Будь-яка людина є Мислителем, Творцем, Художником – подібно до беконівського павука вона є ізольованим і самодостатнім цілим, атомом, наділеним епікурівською «свободою самовідхилення».

Обидві крайнощі, як це завжди буває з крайнощами, не знаходять на практиці свого прояву в чистому вигляді, діапазон реально існуючих духовних утворень загалом тяжіє до «золотої середини», до «нуля» в нашій умоглядній шкалі. Разом з тим, слід визнати, що етнічна

ментальність на різні елементи духовної сфери має не зовсім однаковий вплив.

Від чого залежить ця «неоднаковість»? Щоб відповісти на це питання необхідно розглянути взаємовідносини етноментальності та форм суспільної свідомості, зосередивши увагу на тих загальних моментах, на тих закономірностях, які при цьому можуть виявитися.

Логічно припустити, що найменший вплив з боку етнічної ментальності відчуває такий елемент духовної сфери як наука, мета якої полягає у виробленні й теоретичній систематизації об'єктивних знань про дійсність. Інша справа, що наукове знання не є свавіллям мислячого суб'єкта, яке обмежене не стільки стереотипами етнічного менталітету, скільки об'єктивно існуючими законами та закономірностями. Це пов'язано з тим, що наука покликана адекватно відбивати світ, давати людям знання об'єктивного характеру, не заломлені, на відміну мистецтва чи філософії, у дзеркалі суб'єктивної рефлексії етнофору.

Двадцяте століття часто називають століттям науки. Це найменування справедливо, якщо мати на увазі швидкий розвиток цієї форми суспільної свідомості та розширення фронту її практичних додатків. «Наука як дія є, отже, целераціональною та ціннісно-раціональною по відношенню до істини. Раціональність тут – наслідок дотримання законів логіки і науки, необхідних для того, щоб отримані результати мали значущість», – писав Р. Арон [7, с.492].

Проте нерідко під цією тезою розуміється сильніше твердження у тому, що у час наука перетворилася на головну і керівну частину всієї системи духовного виробництва та суспільства загалом. Останнє досить проблематичне. При всій своїй важливості та необхідності наукове

пізнання було і залишається постачальником засобів для людської діяльності, зрозуміло, окрім самих учених, для яких це пізнання є іманентною метою. Щодо її цілей, то вони задаються в інших «відомствах» культурного світу, зокрема, в галузі ідеології.

Відомі дві форми ідеологічного впливу на науку. Одна з них є відкритою, безпосередньою, що виражається у «суспільному запиті», у бюрократичному тиску та певній організації наукової діяльності. Інша – латентна, вона виявляється за допомогою опосередкованих ланок, таких як категоріальний апарат, картина світу, стиль мислення, дослідницькі програми.

Перша з цих форм ґрунтується на тому, що будь-яке наукове дослідження здійснюється у суспільстві у певних конкретно-історичних умовах, які трансформуються в ідеологічні механізми регулювання пізнавальної діяльності вчених та використання отриманих знань. Ці механізми функціонують як стихійно, так і цілеспрямовано. У тоталітарному суспільстві пізнавальна діяльність вчених зазнає на собі величезного впливу з боку ідеології, а результати наукових досліджень використовує у своїх інтересах пануюча політична еліта.

Як форми відображення дійсності ідеологія та наука, по суті переслідують різні цілі. Перша виражає соціальні інтереси суспільних чи національних груп, її основною функцією є вироблення теоретичного знання щодо обґрунтування та виправдання своїх особливих інтересів. «У слові «ідеологія» імпліцитно міститься розуміння того, що в певних ситуаціях колективне безсвідоме певних груп приховує дійсний стан суспільства як від себе, так і від інших і тим самим стабілізує його» [182, с.40].

Метою науки, навпаки, є об’єктивний розгляд предмета, неупереджене знання про реальність. Якщо вчені аналізують, мислять, рефлектують з приводу істини, то ідеологи маніпулюють готовими принципами, ідеями, думками, що є цілком самостійними сутностями. Ідеологізація науки передбачає пріоритет цінностей ідеологічного порядку над цінностями наукового знання або ж їх існування.

Таке своєрідне обмеження дослідницької роботи вченого, і, тим більше, повна несвобода призводить до ліквідації в науці основних норм та ідеалів дослідження, фальсифікації істини. Проголошення ідеологічних постулатів істинами в останній інстанції призводить до того, що вчені стають заручниками панівної ідеології. Жорсткий ідеологічний тиск, безпосереднє втручання у роботу наукових колективів, страх перед репресіями формують особливу касту вчених-кон’юнктурників, «ремісників від науки».

Друга форма ідеологічного впливу науку тісно пов’язана з етноментальністю і є стихійно-безсвідомою саморегуляцією діяльності вчених з урахуванням домінуючих у суспільстві ціннісних орієнтацій та світоглядних установок. Безумовно, наукове знання детерміновано рівнем розвитку суспільства, на спрямованості цього знання завжди відбиваються соціально-психологічні установки та орієнтації різних соціальних та етнічних груп. Однак, у сьогоднішній методологічній літературі предметом обговорення є не положення про соціокультурну обумовленість знання, а тезу про соціокультурну детермінацію, тобто питання про міру та межі зовнішніх впливів на зміст наукових ідей. У цьому випадку етноментальні установки суб’єкта, що пізнає, певною мірою впливають на процес формування понятійного апарату наукових

теорій, методологічних способів дослідження, як не парадоксально це виглядає на перший погляд. Адже наука не створює закони, лише відкриває їх, тому її результати безпосередньо залежить від етнічної приналежності учених.

Не може бути української чи турецької хімії, російської чи корейської арифметики, грузинської чи мексиканської фізики, відмінних за своїми висновками та законами одна від одної.

Понад те, можна заперечити, вказавши те що, що кожне наукове відкриття – це прорив у невідоме, раніше невизначене, отже, воно не міститься у вже існуючому змісті ментальності. Адже ментальність, як неодноразово зазначалося, характеризує норму, тобто стале, масове.

А наука розриває межі норм, розсуває їх. Згадаймо відоме ньютонівське: «Я карлик, що стоїть на плечах у гіганта». Під гігантом тут розуміються попередні покоління, які «підвели» геній вченого безпосередньо до здійснення ним революційного перевороту в науці, до виходу за межі відомого, вже відкритого, що став звичним і навіть буденним.

Показовим у цьому плані служить висловлювання Дж. Сент-Дьєрдьї, одного з найбільших біохіміків XX століття: «Для мене наука – насамперед співтовариство людей, які не знають перешкод у часі та просторі. Я живу в колективі, членами якого є Ньютон і Лавуазьє; індійський чи китайський вчений ближче мені, ніж сусід-чоботар» [45, с.147]. Здавалося б, за таких умов взагалі слід заперечувати вплив етнічної ментальності на науку. Але це не так.

«Засвоєні, запозичені можуть лише ті чи інші загальнолюдські начала, ідеї, але не сам духовий, закінчений лад їх, – писав П. Астафьєв,

– завжди в народу, що дозрів до культурності, до самосвідомості, своєрідний, неповторний і неповторний... Так і в галузі науки і мистецтва. І від того, що Шекспір або Ньютон були Англійці, а Кант і Шиллер – типові Німці, твори їх, що носять на собі незаперечний відбиток національного духу їх творців, ані скільки не втрачають свого загальнолюдського значення. Вплив на їх творення втіленого в них національного духу, навпаки, становить необхідну умову їхньої стихійної сили, глибини та повної органічної закінченості» [9, с.89-96].

Об'єктивний факт, що наукове відкриття відбувається саме в цій, а не іншій країні, часто пов'язане з конкретними умовами, які безпосередньо збігаються з факторами, виділеними нами як детермінанти процесу становлення етнічної ментальності. У давнину така обумовленість була наочніша, ніж сьогодні. Чи можна вважати, наприклад, випадковим значні астрономічні успіхи древніх єгиптян, які потребували зіркового календаря для передбачення розливів Нілу, або фінікійців, яким були потрібні точні навігаційні орієнтири в морських плаваннях? Наскільки випадковим був винахід мікроскопа саме в Голландії, яка славиться своїми майстрами з обробки алмазів та лінз? Навряд чи є історичними збіги та факти винаходів у минулому столітті телефону в США, а радіо – у Росії, тобто у найбільших по території країнах, а найбільших успіхів у галузі зброї техніки досягли країни – головні учасники двох світових воєн.

Наведених прикладів достатньо, щоб подумки намітити причинно-наслідковий ланцюг: умови існування етносу – актуалізація потреб, що вони породжують, – «суспільний запит» на вирішення наукового

завдання – мобілізація сил і засобів – наукове досягнення – задоволення актуальної потреби.

Яке місце посідає у цій послідовності ментальність?

По-перше, своїм змістом менталітет відображає стан першої та другої ланки ланцюжка, чи то відчуття постійної загрози повені на голландські польдери чи вторгнення північних кочівників на китайські рівнини. В одному випадку актуалізується потреба етносу в отриманні знань у галузі гідротехніки, в іншому – у галузі військової науки, озброєння, фортифікаційної архітектури.

По-друге, етнічна ментальність відбиває престиж (чи відсутність такого) вчених цілком певного напряму. Зворотною стороною цього становища є вплив на менталітет самих наукових досягнень, які мають почуття етнічної гідності, національної гордості. Наукові відкриття можуть сприяти закріпленню за народом, який здійснив їх, ментального стереотипу «передового», «культурного», «розвиненого» етносу (сьогодні такі стереотипи формуються, зокрема, в українців щодо європейців та американців). Світова слава вченого екстраполюється на всю націю: англійці пишаються Ч. Дарвіном, французи – Р. Декартом, українці – В. Вернадським, поляки – Н. Коперником.

По-третє, після того, як завдяки науковому відкриттю ефективно вирішено актуальне практичне завдання, сам алгоритм її вирішення поступово стає нормою. Багаторазово повторюючись, цей алгоритм отримує ментальне закріплення, як, наприклад, стали очевидними положення математичних аксіом. Тому, незважаючи на здавалось би повну відсутність зв’язку між етнічною ментальністю і наукою, такий

зв’язок існує, хоча і в опосередкованому вигляді, а названі форми взаємодії характерні для всіх, без винятку, елементів духовної сфери.

З протилежного від науки краю шкали розташовуються духовні освіти, у яких зовнішній світ більшою мірою відбивається через призму суб’єктивного досвіду етнофору (мистецтво, релігія, філософія).

Етнічне оточення, в якому живе людина, «накладає незабутній відбиток на її світосприйняття, дає їй певні форми психічних реакцій і поведінки, і ці особливості духовного оснащення виявляються в колективній свідомості суспільних груп і натовпів і в індивідуальній свідомості видатних представників... – у творчості останніх при всіх неповторних, унікальних особливостях проявляються ті ж самі риси ментальності, адже всім людям, що належать до даного суспільства, культура пропонує загальний розумовий інструментарій, і вже від здібностей та можливостей того чи іншого індивіда залежить, якою мірою він ним опанував» [96, с.520]. Мабуть, найнаочнішою формою такої культури, «що пропонує загальний розумовий інструментарій» є мистецтво.

Здавна вважалося, що мистецтво несе у собі якийсь гуманістичний зміст: з його допомогою людина «олюднює», ідеально стверджує себе. Але при цьому забувається, що саме це ідеальне твердження людини у сфері духовного життя є лише зворотною стороною відсутності певного твердження у всіх інших сферах реальної життєдіяльності людей. З огляду на соціальну історичну необхідність, зазначає А. Канарський, мистецтво стає осередком творчого ставлення людини до буття. Це ставлення набуває особливої духовної, художньої форми, що є результатом як творчої фантазії самого Художника, а й певним наслідком

«втрати» людьми безпосередності у будь-якій з численних сфер життєдіяльності [133, с.83].

Мистецтво – це своєрідна компенсація такої «втрати», тобто воно живе за рахунок постійного заперечення тієї історичної розщепленості чуттєвого стану людини, яке проявляється у вигляді одностороннього утвердження повсякденного інтересу. Звідси випливає, що специфіка відображення мистецтвом дійсності настільки різниться з іншими формами суспільної свідомості, що має сенс трохи детальніше зупинитися на цьому моменті, перш ніж перейти безпосередньо до аналізу взаємовідносин мистецтва та етнічної ментальності.

Мистецтво тим і відбиває дійсність, що входить із нею у певний конфлікт, протистоїть їй своїм ідеалом. Вже сам факт існування ідеалу робить саме мистецтво не безвідносним до історичного протистояння всього зацікавленого та незацікавленого для людей. Мистецтво завжди вирішує це протиріччя на користь ідеала як чогось належного, але вирішує саме духовно «у вигляді тієї самої свідомості необхідного, яка рухається її певною формою переживання» [133, с.85]. Найяскравішими проявами такого ідеалу є, мабуть, уявлення про людську красу, бо людина – представник етнічної культури – втілює у своєму тілі (і душі) весь етнічний досвід.

В. Вернадський у лекції «Про науковий світогляд» зазначав, що «ідеал краси у творах грецької пластики значною мірою створений під впливом структури тіла арійської чи семітської раси. Ці твори не можуть викликати ті саме почуття, що і в нашому тілі, у чужих за структурою тіла, високорозвинених людей монгольської раси, тієї ж японської» [54, с.191].

І. Єфремов у своїх фантастичних романах іноді повторював думку про те, що людська краса є «початковою доцільністю», тобто результатом адаптації до місцевих етносоціальних умов. Етнографи у своїх спостереженнях повністю підтверджують таку тезу, наводячи приклади, що іноді викликають подив у етноцентристські зорієнтованої свідомості. Так, якщо з погляду грецьких стандартів краси у людини мають бути прямі ноги, то більшість кочових народів вважають ознаку прямоти ніг справжньою потворністю і навіть штучно викривляють їх, щоб щільніше охоплювали коня. У калмиків у старовинних колисках є спеціальні вирви для розсування ніг. З цією ж метою буряти клали в колиску грудки шкіри або ганчірки. Водночас у нас «досвідчені» радять молодим мамам туго сповивати ніжки немовляти – «прямiше будуть».

Коригування природної зовнішності людини відповідно до ментальних уявлень про красу зустрічається у багатьох народів. Відомо, що в Грузії дитину укладають у колиску під нахилом, щоб голова дитини виявлялася нижче за плечі – від цього шия ставала довшою, а отже, «красивішою». «У деяких бушменських, малайських, маорійських племен у минулому батьки прагнули зробити носи своїх дітей якомога більш плескатими, штучно притискаючи їх. Щось протилежне цьому звичаю, а саме витягування носів, було дуже популярно у Франції ще в XVI ст. Ідеальним здавався там великий орлиний ніс... Можна ще пригадати старовинний китайський звичай перебинтовувати дівчаткам ступні, щоб вони не росли довше 8-10 см, і вибивання частини зубів у дитинстві або при досягненні повноліття в деяких племен Океанії» [45, с.24-26].

«Молода мати, – наводить приклад етнічної обумовленості ментальних уявлень про красу людського тіла з життя майя Р. Кинжалов,

– бажаючи, щоб її дочка виросла красивою, за допомогою інших, більш досвідчених жінок на декілька днів прив’язувала дві плоскі дощечки до чола і потилиці новонародженої. Завдяки цьому лоб дитини набував вигляд плоскої поверхні, яка відступає назад, що вважалося дуже красивим. З такою ж метою до волосся дівчинки на рівні очей підвішувалася маленька кулька з каучуку. Очі дитини стежитимуть за кулькою, що стрибає при кожному русі, і дівчинка виросте косоокою. А косоокість теж є однією з необхідних, за поняттями стародавніх майя, ознак краси» [304, с.56].

Етнічні особливості уявлень про прекрасне є результатом специфіки способу життя, продуктом взаємодії етносу з навколишнім географічним середовищем та іншими народами. Ці своєрідності знаходять свій вираз у народній творчості, до речі, деякі етноси є творцями абсолютно унікальних та неповторних видів мистецтва, як, наприклад, видавлювання зубами візерунків на бересті у хантів та мансі. Вроджені уявлення про красу можуть піддаватися модернізації за зміни умов існування етносу. З розвитком людства на них дедалі більше діють соціальні чинники, посилюється роль професійного мистецтва, але й там образ створюється й не стільки Художником, скільки задається йому самим сенсом існування навколишньої дійсності.

«Подібно до того, – писав ще Ф. Шеллінг, – як приречена людина робить не те, що вона хоче або що мала намір зробити, але виконує тут несповідно передбачене долею, у полоні якої вона перебуває, таким же уявляється і стан художника ... на нього діє сила, яка проводить межу між ним та іншими людьми, спонукаючи його до зображень і висловлювання

речей, які не остаточно відкрити для нього і які володіють несповідною глибиною» [293, с.380].

Етнічна ментальність – одне з тих психічних явищ, яке «диктує», водить пензлем Художника, обумовлює образи, що «створюються»; вона в них початково присутня, хоча сам автор цього і не усвідомлює. Можна сказати, що Художник інтуїтивно вловлює відповідні його етносу ментальні уявлення та втілює їх у своїх творах. Без такої відповідності його твори не могли б бути «опредметнені» одноплемінниками, а сам Художник залишився б «незрозумілим».

«Вражаючим прикладом цього є історія музики серед різних народів…, – читаємо у В. Вернадського, – Наприклад, в історії сильно розвиненої, чужої для нас музиці китайської чи японської немає двох з семи основних тонів нашої музичної шкали. У зв’язку з цим надзвичайно повчальним є те враження, яке справляє на європейські освічених японців наша музика. Але й більш близька нам музика – складні музичні конструкції індусів здаються нам чужими. В історії народів різко змінилися найосновніші уявлення, як ми бачимо в історії грецької музики, де основна шкала змінювалась декілька разів. Знайдені стародавні гімни здаються нам дивними та немузичними» [54, с.191].

Важлива роль в процесі «увідповіднення» мистецького образу ментальним очікуванням належить інтуїції. Мистецтвознавці люблять посилатися на експерименти американського психолога Ф. Беррона, який зіставив результати тестів письменників із аналогічними показниками людей, далеких від художньої творчості. Порівняння показало, що з 56 обстежених письменників 50 осіб, що становить 89 %, виявилися

«інтуїтивними особистостями». Серед звичайних людей цей показник складає 25 % [321].

Етноментальність впливає на мистецтво, збагачуючи творчий процес безсвідомими образами, архетипами, міфологічними уявленнями, народною мудрістю та досвідом. Ментальність пропонує Творцю безліч образів, можливих варіантів вирішення ситуації, мисленнєвих зв'язків між явищами. Інтуїтивне почуття гармонії і краси допомагає йому відібрати з цієї множини найбільш актуальний, естетично значущий образ. Описуючи роль безсвідомого у мистецтві відомий естет Ю. Борєв пише, що «ідеї, які переходять з підсвідомості до свідомості, не завжди є правильними, оскільки у підсвідомості немає логічних критеріїв істини, саме краса є критерієм передачі образів з підсвідомості у свідомість, де здійснюється строга перевірка отриманого з безсвідомого матеріалу. Народжений підсвідомістю, відібраний та організований естетичним почуттям, образ надходить до свідомості. Тут він логічно вивіряється, просвітлюється розумом, обробляється (аргументується, домислюється, обґрунтовується, пов'язується з культурним тлом та збагачується ним)» [33, с.181-182].

На наш погляд, у цих словах лаконічно схоплено саму суть механізму взаємовпливу етноментальності та мистецтва. Спочатку естетичне почуття (на рівні інтуїції), потім строга логіка (на рівні свідомості) роблять відбір з безлічі ментальних уявлень та образів, які є сировиною для творчості. Сходження за ієрархічними рівнями духовного життя ментального змісту завжди пов'язане з колосальним творчим збагаченням. «Логічно вивірені розумом ідея чи образ поглиблюються та

набувають свою теоретично-концептуальну закінченість чи художньо-концептуальну завершеність» [33, с.182].

Отже, властива мистецтву образність випливає із необхідності власне духовного, а не предметно-практичного вирішення протиріч між прекрасним і потворним. Це предметно-практичне відношення опосередковується ментально закріпленими образами, які у собі у знятому вигляді повторюють весь шлях, пройдений попередніми генераціями. І незалежно від цього, у яких формах це здійснюватиметься, воно не може бути без-образним, бо образ – це форма існування мистецтва.

Разом з тим, мистецтво завжди було і залишається способом духовного подолання, «зняття» естетичних протиріч (нехай навіть через драму, трагедію, загибель прекрасного), а не способом індиферентної констатації наявності таких протиріч у духовній формі. Тут цілком доречно повернутися до порушеної і тимчасово залишеної нами спроби визначення ментальності через стиль.

Етнічність, властива твору мистецтва, релігійній доктрині чи філософської концепції – це і є стиль, в якому працює її Автор. Очевидно, ніхто не заперечуватиме думку, що мистецтво розвивається завдяки стилям і через стилі. «Навчений історик мистецтва, – зазначав Карл Мангейм, – завжди може сказати, навіть попередньо не знайомий з тим чи іншим твором, що «він був написаний в такому-то й такому році художником такої школи». Твердження подібного роду не є домислом, оскільки мистецтво справді розвивається «стилями», а в рамках окремих стилів ми маємо справу з поступовими змінами в часі, завдяки чому можемо локалізувати невідомі твори мистецтва» [182, с.573].

Але так само стилями розвивається і людська думка, і різні релігійні та філософські концепції можна розрізняти завдяки різним способам використання окремих образів та категорій мислення. Це і є ментальні автоматизми. Загальне знайомство з ними уможливлює визначення належності «анонімних текстів» до певних шкіл, напрямів, культурних традицій, етнічних спільнот не гірше, ніж локалізацією мистецтвознавцем анонімної картини. Якщо говорити про вплив етнічного менталітету на пам'ятники релігії, філософії, моралі, особливо в їх ранніх витворах, то подібна реконструкція стилів мислення є цілком можливою. Особливі етнічні «стилі світосприйняття», відбиті у теоріях, концепціях, доктринах тощо, віддзеркалюють стан «народного духу».

Як зазначав Н.Я. Григоріїв, «...в кожному українцеві внаслідок законів спадщинности й морального переймання сидять частинки душі і філософа Гр. Сковороди, і філософа Кіфи Мокієвича, але в ньому ж сидять і другі душі, які всмоктались його природою так само історично: в ньому сидять частинки душ Байди, Гонти і Залізняка, але в той же час сидить і маленький Гоголь, і маленький Шевченко...» [79, с.20-21]. Ми говоримо: «антична діалектика», «німецька класика», «конфуціанська мораль» – і ці фрази мають цілком конкретне значення, так само як у мистецтві особливий сенс набувають словосполучення «китайський живопис», «турецька музика», «українська пісня», «іспанський танок»...

Мистецтво і релігія невипадково віднесені нами до найбільш «етнічних» елементів духовної сфери, оскільки тут більшою мірою задіяні не лише розумовий, а й нижчі рівні структури етнічної ментальності, саме – психоенергетичний і безсвідомий. Для того, щоб художній образ або релігійна догма були прийняті етносом, вони повинні

вписатися в ментальність до ритму чергування їх структурних компонентів, аж до архетипної відповідності.

Чому одні етноси покірно приймають християнство, а інші завзято пручаються на це, залишаючись вірними язичницькій релігії предків? Чому іслам, буддизм, конфуціанство, будучи світовими релігіями з універсалістськими цінностями таки мають під собою чітко визначену етнічну базу, а їх теологічний ареал історично тяжіє до зони поширення цілком конкретних етнічних культур? Чому, нарешті, щоб стати синтоїстом, треба бути японцем, а для того, щоб стати іудеєм треба народитися євреєм?

У принципі, можна погодитися з думкою К.-Г. Юнга у тому, що історія світових релігій є пошуком відповідної архетипам ідеї Бога. «Боги Еллади і Риму загинули, – пише він у роботі «Про архетипи колективного безсвідомого», – а християнство залишилося, бо відповідало наявним архетипічним образам» [306, с.215]. Згадаймо уривок з Літопису про те, як київський князь Володимир, вибираючи релігію для Русі, слухав доповідь своїх посланців: «Ходили ми до болгар, дивилися як вони моляться в мечеті … і немає в них веселощів, тільки смуток великий. Не добрий їхній закон. І прийшли ми до німців і бачили в храмах їх різну службу, але краси не бачили ніякої. І прийшли ми в Грецьку землю, і ввели нас туди, де служать вони Богу своєму, і не знали – на Небі чи на землі ми: бо немає на землі такого видовища і краси такої, і не знаємо, як розповісти про це» [237, с.69-70].

Навряд чи можна одними раціональними способами обґрунтувати причину, що спонукала віддати пріоритет православ'ю. Швидше за все, як релігія «зріліша» за первісне язичництво, православ'я було здатне

ефективніше задовольняти потреби в політико-правовій саморегуляції києво-російської спільності. При цьому пасіонарні співзвуччя та архетипічні образи у православ'ї, очевидно, були ближчі до східних слов'ян, ніж католицизм, іслам чи іудаїзм.

Разом про те, і після прийняття християнства «у душі руського народу залишився сильний природний елемент, пов'язаний з неосяжністю руської землі, з безмежністю руської рівнини...» [22, с.8]. Язичницькі пережитки увійшли як неофіційна складова до християнської віри. Сказане повною мірою стосується не тільки Київської Русі, а й інших європейських країн, в яких, за словами А. Гуревича, «під покровом релігійної свідомості, чи то християнство, чи язичництво, розташовувався потужний шар архаїчних «споконвічних» стереотипів практичного або інтелектуального «освоєння світу», який навряд чи піддається опису як релігійний в строгому сенсі слова» [95, с.48].

Таким чином, християнство як високорозвинена форма релігії ґрунтується на менш розвиненому язичництві, а те, у свою чергу, – на архаїчній свідомості, на архетипах, на етноментальності. Навіть деякі сучасні форми християнства – і ті глибоко причетні до більш ранніх етнічних нашарувань і уявлень. Так звані «нові церкви» в країнах Африки та Америки химерно поєднують у собі елементи етнічної ментальності, міфології, народних вірувань, політичних ідеологій і християнської теологічної концепції. Як найбільш яскравий приклад зазвичай наводять так звану «теологія звільнення», що виникла в Латинській Америці. Дана релігійна течія незвичайна в багатьох відношеннях, перш за все, в інституційному плані. Вона не підпорядковується традиційної церковної системі, вважаючи своєю церквою народ, узятий у його повноті і

конкретності. Власне кажучи, тут взагалі немає жодної церкви, оскільки відсутня ієрархія: новий релігійний інститут являє собою безліч стихійно виниклих християнських громад, часом дуже різноманітних за своєю спрямованістю, дискусійні групи, гуртки з вивчення Біблії, групи взаємодопомоги тощо. У кінцевому підсумку усе це обумовлено стихійно задовольняється потребою вироблення ідеології, яка б максимально відповідала інтересам малих етнічних груп, життя яких залишається вкрай важким. «Теологія звільнення» ставить своїм завданням керівництво масами незаможних та пригноблених у боротьбі за поліпшення їх життєвих умов.

Порівнюючи ці нетрадиційні рухи з традиційною церквою, слід зазначити, що вплив перших на свідомість мас набагато сильніший і ефективніший, ніж других. І це незважаючи на те, що традиційна церква має вже готову систему поглядів і концепцій, що відповідають тим чи іншим проблемам політичного буття. Більше того, традиційна церква виявилася просто в безглуздому становищі: з одного боку вона говорить про свою прихильність до християнства, з іншого – виражає інтереси та цінності середнього класу, чим змінила свою первісну сутність, перестави бути «церквою бідняків».

Причина більшої ефективності нетрадиційних теологічних рухів вбачається не лише в соціальної базі, а й у відповідності до етноментальних уявлень її прихильників. Хоча, як зазначалося, сама релігійність також впливає на зміст етноментальності, змінюючись з останньою місцями в ланцюгу причинно-наслідкових залежностей. Втім, в етнічній ментальності синкретно функціонують зачатки всіх майбутніх

форм суспільної свідомості, тут здійснюється функція їхнього первинного співвіднесення та вироблення цілісної картини світу.

Визначаючи місце філософії на нашій шкалі, не можна не зробити попереднього застереження, оскільки в ході історичного розвитку даний елемент духовної сфери еволюціонує від типу світогляду до науки, не втрачаючи, проте, при цьому своєї світоглядної функції. Зрозуміло, що залежно від того, який конкретний зміст вкладати в поняття «філософія» залежить і те місце, яке вона займе на нашій шкалі серед інших духовних утворень.

Початково філософія зайнята не побудовою логічних систем розуміння «світу в цілому», а руйнуванням традиційного світогляду, який був залишений їй у спадок. Філософію цікавить усе, що потрапляє у поле зору мислячої істоти. У ній людина намагається осмислити себе, усвідомити навколишній світ. Тому філософія зароджується саме як форма суспільної свідомості, вбираючи всі зачатки знань: астрономічних, медичних, математичних, намагаючись звільнити їх від нашарувань міфологічного і релігійного світогляду.

Безумовно, філософія в цьому випадку виступає як повний синонім світогляду. Розвиток філософії збігається повністю із розвитком навколишнього світу взагалі. Таке аморфне, нерозчленоване уявлення про філософію зберіглося довгі століття аж до розуміння філософії Гегелем. «Філософію можна попередньо визначити взагалі як мислячий розгляд» – писав він. «Таке саморозуміння цілком природно для дитячого ступеня розвитку філософії, що ще не виокремила себе як особлива наука, як особлива галузь знання, або, що теж саме, ще не виділила з себе інші науки, а тому ототожнює себе з знанням взагалі, з мисленням взагалі, з

світоглядом взагалі» [123, с.14]. Розвиток філософії на ґрунті дослідження всього навколишнього світу відбувався в полеміці: з одного боку, їй було представлено зовнішній світ, яким вона починала його усвідомлювати, з іншого – світ, який був поданий у релігійній та міфологічній свідомості. Понад те, її власні погляди формуються як антитези спростовуваних нею уявлень. Тому філософія сама, за своїм позитивним змістом, цілком рухалася у цій ідеалізованій, часто релігійній сфері.

Намагаючись теоретично осмислити світ, філософія виступає проти антропоморфності поглядів, пояснюючи природу людини з неї самої, а створені нею предмети – як форми власної життєдіяльності. Значним кроком філософії у цьому напрямі стало критичне розуміння дійсного відношення світу наявною свідомість до світу незалежної від неї реальності, до космосу, до природи, до буття. Філософія спочатку включає в себе знання про світ в цілому, але в міру розвитку позитивних наук про природу та історію людства, вони відбруньковуються, несучи з собою частину самого предмета; філософії залишається одне – вчення про людське мислення.

Отже, можна говорити про двоїсту сутність філософії: з одного боку, вона є історичним типом світогляду з самого моменту її зародження, з іншого – наукою, притому значущість філософії як типу світогляду ставало дедалі меншою по мірі того, як вона трансформувалася в науку із своїм власним предметом дослідження.

Філософія як світогляд і як наука – це дуже складна та дискусійна проблема, що виникла ще у XIX столітті і яка не вичерпана досі. Суть її полягає в тому, що філософія ототожнюється зі світоглядом, між ними ставиться знак рівності, але «зв’язок», а тим більше нерозривний, завжди

має на увазі наявність різних моментів «одного й того ж», а якщо зв’язок є динамічним, тобто таким, що розвивається, історично рухливим, то наявність протилежних один одному моментів є необхідністю, оскільки їхній зв'язок є «тотожністю протилежностей». Тому у змісті понять «світогляд» і «філософія» треба виділяти загальні та особливі риси.

Розуміння філософії як світогляду сягає своїм корінням до позитивістського розуміння суті філософії, сформульованого О. Контом, згідно з яким «часткові науки» є автономними і не пов’язані між собою, в той час як наукова філософія склеює з цих деталей «науковий світогляд». Однак, слід сумніватися, чи науковим був світогляд, що складається з часткових наук, які досліджують одні «частковості» без зв’язків, і філософія, яка, навпаки, подає нам зв’язок без тих частковостей, які вона умоглядно пов’язує. Та принизлива роль, що відводиться приватним наукам, коріниться у розумінні філософії як «науки наук», в лоні якої і розвивалися довгий час часткові науки, що вивчають часткові й та особливі зв’язки, не чіпаючи загальних та універсальних, які є прерогативою філософії.

Саме в уявленні про філософію як особливу науку про світ загалом криється шкода і навіть реакційність, адже воно вселяє природознавству невпевненість у самому собі, покликаному копатися лише у своїх «частковостях». Науковий світогляд полягає у системі абстрактно-філософських положень, а самих реальних науках, у системі реальних наукових знань. А якщо ця філософія ще й прямо виконує ідеологічну функцію, її, оголошуючи істиною в останній інстанції, нав’язують частковим наукам, не залишаючи їм можливості для вільного розвитку.

Реакцією на такий стан справ стало зведення предмета філософії до її частини, хоч і найбільш істотної гносеологічної складової, спроба поставити філософію в ряд інших наук. Аргументом такого «звуження» стала теза про те, що наукова думка, будучи продуктом комплексу наук про природу, суспільство і людське мислення, як таке не може бути побудована силами однієї лише філософії, а тільки спільними зусиллями всіх «реальних наук», включаючи, зрозуміло, і філософію як «науку про мислення».

На наш погляд, розуміння філософії лише як «науки про мислення» надає уявлення про її специфіку лише на конкретно-історичному проміжку часу та прив'язане до суто конкретних філософських шкіл. У ній немає місця багатьом традиційним філософським проблемам минулого та сьогодення – проблемам онтології, антропології, філософії культури. Тому коректніше говорити про філософії у множині, а не про одну, єдино вірну її «школу».

Сьогодні вітчизняна філософія повертається до залишеного раніше комплексу світоглядних питань. Історично це пов'язується з поширенням некласичних та постнекласичних течій та філософських шкіл, що сягають своїми витоками до філософії життя, феноменології, персоналізму, психоаналізу та ін.

Філософія як тип світогляду у її екзистенційному, герменевтичному, антропологічному вимірі аж ніяк не зводиться лише до класично урізаної філософії як «науки про мислення». Гносеологічний зріз проблеми, хоч і є важливим, а на певному етапі розвитку філософії – навіть домінуючим моментом, але він не вичерпує всього різноманіття філософської проблематики, пов'язаної також з питаннями природи та

сутності людини, осмислення її місця та ролі в соціумі, її внутрішнього світу, її страждань, життя та смерті.

«Філософія страждає від сліпоти, від «наукоми»... – зазначає О. Босенко неможливість зведення філософії лише до однієї зі своїх частин, неможливість повного ототожнення філософії та науки як форм суспільної свідомості, – Якщо ми запитаємо себе, навіщо потрібна філософія, то найістотніша відповідь була б: філософія не потрібна… Адже вона не породжується потребою, вона є квінтесенцією людської культури, – вільно, невимушено, від надлишку буття. Вона не потрібна, як не потрібні Любов, Краса, Історія, Музика, Культура. Без цього чудово обходиться більшість людиноподібних сучасників…» [36, с.7].

Тому взаємини етнічної ментальності та філософії слід розглядати з цілком конкретним застереженням – що розуміється під предметом філософії? Якщо філософія трактується як «наука про мислення», то й розглядати її ставлення з ментальністю необхідно як окремий випадок відносини останньої з наукою. Якщо ж філософія все ж має порівняно з наукою певною специфікою, то слід окремо розглянути цей випадок.

Філософія як специфічний тип світогляду ґрунтується на етнічно забарвленій картині світу, але вже теоретично оформленою та впорядкованою. Дофілософські форми світогляду більшою мірою детермінувалися змістом етнічного менталітету, але останній значно впливав на унікальність своїх і коригував зміст запозичених філософських поглядів.

Саме етнічно обумовлений стиль світосприйняття призвів до того, що індійська філософія традиційно уникає вирішення соціальних проблем, визнає вічність життя, вказує на необхідність індивідуального

самовдосконалення; китайська ж філософія, навпаки, всю увагу зосереджує саме у питаннях соціальної ієрархії. Один із загальних принципів конфуціанства – принцип «виправлення імен» – має, в першу чергу, етичне навантаження, адже був покликаний ставити кожного на своє місце в суспільстві відповідно до займаного ним становища: «государ повинен бути государем, підданий – підданим, батько – батьком, син – сином». Еллінська ж філософія, аж до софістів і Сократа, мала переважно натурфілософський характер, розробляючи проблеми світобудови, займаючись пошуками першооснови всього сущого. Людина, згідно з поглядами античних мислителів, є мікрокосмом, мірою всіх речей, тобто людська особистість є самоцінною, а аж ніяк не дрібним елементом єдиного соціально-державного механізма. Накопичений досвід етнічного життя, таким чином, визначав спрямованість і своєрідність філософських концепцій.

Але не тільки давня філософія зазнала тиску ментальних стереотипів. Широко відоме висловлювання К. Маркса про те, що «відмінності французького та англійського матеріалізму відповідають різниці між цими націями. Французи наділили англійський матеріалізм дотепністю, плоттю і кров'ю, красномовством. Вони надали йому темперамент і грацію». Матеріалістичні ідеї, перетинаючи Ла-Манш, начебто вбираються в національні мундири Франції. Примітно також те, що перекочовуючи потім до Америки (Т. Джефферсон, автор американської Декларації Незалежності, аж до 1789 року жив у Парижі і навіть був присутній при штурмі Бастилії) матеріалізм значно втратив французьку палкість і пристрасть, знову став по-англійські сухим і стриманим.

Такі трансформації можна й у рамках марксистської філософської традиції. М. Бердяєв у книзі «Витоки і сенс російського комунізму» відстоює тезу про те, що марксизм не руйнував споконвічні основи російської ментальності, він наклався на співзвучні йому ідеї общинності, всесвітньої соборності, прагнення максимальної справедливості. Не випадково, що перш ніж продемонструвати суперечливий симбіоз вчення К. Маркса і російського етнічного менталітету (у розділі «Класичний марксизм і російський марксизм»), Бердяєв докладно зупиняється на описі слов'янофільства і західництва, нігілізму, народництва, анархізму, «пророцтв російської літератури».

«Найбільше вразило вчення Маркса про те, що соціалізм буде необхідним результатом об'єктивного економічного розвитку, що він детермінований самим розвитком матеріальних продуктивних сил. Це було сприйнято як надія. Російські соціалісти перестали себе почувати безпідставними, такими, що висять над прірвою. Вони відчули себе «науковими», не утопічними, не замріяними соціалістами. «Науковий соціалізм» став предметом віри» [22, с.84]. В.І. Ленін у своїх працях відстоював думку, що соціалізм може бути побудований в одній, в окремо взятій країні без розвитку капіталізму і до утворення багаточисельного робітничого класу, тобто основне положення філософії марксизму зазнавало суттєвого коригування виходячи з місцевих російських умов.

«Марксизм був катастрофою російської інтелігенції, – зазначав М. Бердяєв, – був усвідомленням її слабкості. Це було не тільки зміною світоспоглядання, а й зміною душевної структури. Російський соціалізм ставав менш емоційним і сентиментальним, більш інтелектуально

обґрунтованим і жорстким» [22, с.89]. Чи існують яскравіші приклади адаптації філософської системи під впливом етнічного менталітету?

Тут ми змушені перервати свій дискурс з тим, щоб підбити деякі попередні підсумки. Справа в тому, що названі форми суспільної свідомості – наука, мистецтво, релігія та філософія, подібно до етноментальності, зайняті побудовою картини світу, щоправда, на відміну від останньої, на набагато вищому рівні систематизації та абстрагування. Можна сказати, що ці форми суспільної свідомості відносяться до числа елементів духовної сфери, що мають яскраво виражену світоглядну функцію. А тому їхній зв’язок з етноментальністю (крім науки, зрозуміло) є настільки наочним і виразним.

Зміст етнічної ментальності начебто є підвалом, з якого витягують припаси Творці та Мислителі. І це так – навіть найвидатніші діячі духовної сфери завжди черпали свої сили в народності, в етнічності, в реальних умовах життя своїх національних спільнот. Щоправда, це лише напівфабрикати. Для того, щоб ця сировина стала дійсним змістом духовності, у своєму роді шедеврами, її треба «обробити»: оформити, систематизувати, адаптувати та актуалізувати, включити до вже існуючої картини світу. Під час такої «обробки» ментальні уявлення втрачають багато своїх властивостей, трансформуються, часто до невпізнанності, але іноді їх можна визначити і за стилем самої «обробки» – адже він теж є своєрідним продуктом з «підвальної» сировини.

У чистому вигляді так було лише на зорі людської історії. Чим далі – тим більше зміст духовної сфери сам починає детермінувати зміст етноментальності. Оцінити її сучасний стан вже неможливо без урахування впливу релігії, філософії, мистецтва, та й науки теж. Постійне

наголошення нами зворотній, точніше – взаємний вплив ментальності і духовної сфери набуває рис діалектичної залежності. У цьому слід враховувати постійне прискорення темпів історичного поступу. Те, на що в первісну епоху йшли століття та тисячоліття, сьогодні, завдяки мас-медіа та практично необмеженій можливості комунікації, здійснюється за десятиліття.

Констатуючи, таким чином, функціональну близькість етноментальності і форм суспільної свідомості світоглядної підгрупи (наука, філософія, релігія, мистецтво), необхідно вказати на специфіку трьох форм: моралі, права і політики, спрямованих більше на регулювання суспільних відносин, ніж на створення «образу світу». Можна сміливо сказати, що у перших чотирьох формах етноментальність детермінує стиль мислення, то останньому вона коригує поведінкові основи етнофору.

Людина поводиться в суспільстві, виходячи з її уявлень про норми поведінки. Що можна, а що не можна робити, що є легітимним, санкціонованим, соціально-схвалюваним вчинком, а що – девіацією – визначається моральними, правовими, політичними нормами, але й вони також зумовлені закріпленим у етноментальності історичним досвідом. «У «хорошого» багато форм, – пише Р. Подільний, – людина може вчинити правильно, чемно, делікатно, мудро, відважно, героїчно. У «погано» – також. Можна зробити помилку, припуститися провини, вчинити злочин. І в оцінці всіх вчинків, поганих і добрих, ми, по суті, керуємося не так власним розумом і власним досвідом, як розумом і досвідом сотень попередніх поколінь. Цей досвід сконцентрований у томах кримінальних та цивільних кодексів, у звичаях та звичках, у

правилах ввічливості. Кожен із нас – теж осередок цього досвіду, хоче він того чи ні» [45, с. 178].

Моральні, правові, політичні норми органічно випливають із відповідних ментальних уявлень. Функція норми в тому і полягає, щоб виключити вплив випадкових, довільних, суто суб'єктивних мотивів та обставин, забезпечити зрозумілість, надійність, передбачуваність, «стандартність» поведінки. Ментальна норма виступає опосередкованою ланкою в ланцюжку «ситуація – реакція». У звичайному свідомому стані поведінка людини, незважаючи на властивий їй автоматизм і стереотипність, не складається лише з природних, інстинктивних реакцій на зовнішні стимули, не є простою відповіддю на ситуацію.

Між самою ситуацією і поведінковим імпульсом, що нею породжується, знаходиться норма, яка не виводиться з ситуації, не створена нею, а пов’язана з найзагальнішими ментальними уявленнями. А оскільки ці уявлення залежать від етнічної приналежності їхнього носія, то й самі моральні, правові та політичні норми обумовлені етнічним, особливо на ранніх етапах розвитку.

Саме в цей період найсильнішим регулятором інтерсуб’єктивних відносин виступали моральні норми, оскільки самі право та політика історично з’являються набагато пізніше. Проблема взаємовідносини етнічної ментальності та моралі характеризується неоднозначністю та суперечливістю. Від її розуміння залежить значною мірою морально-психологічне самопочуття членів цього етносоціального освіти. Переживання життя як безвихідної, сумної чи як цілеспрямованої, сповненої боротьби, ентузіазмом і злетами пристрастей, пов’язані,

зокрема, з різним рівнем значимості моралі в сукупності ментальних уявлень того чи іншого етносу.

З одного боку, може здатися, що мораль і духовне відображення особливостей етнічного життя в ментальності не тільки не співіснують, а й прямо суперечливі один одному. Вплив моралі на етноментальність через оцінки, систему норм та моральних цінностей опосередковується тим, що остання найчастіше сама коригує ці норми та цінності. Тому мораль для того, щоб залишитися самостійною формою суспільної свідомості, змушена виносити критерії своїх оцінок за рамки ситуаційного контексту. Щодо цього справедливе зауваження І. Канта, який вважав, що мораль треба оцінювати не з погляду сущого, тобто вчинків людей, а з погляду належного, тобто ідеалів їхньої поведінки. «Суть справи не в вчинках, які ми бачимо ... – писав він, – Суттєво хороше полягає ... в переконанні, наслідки ж можуть бути які завгодно» [135, с.224]. Мораль оцінює ситуацію з погляду своїх, вищих, абсолютних принципів, вона вільна від ситуації. У цьому, за Кантом, полягає автономність моралі.

З іншого боку, мораль, як і всі форми суспільної свідомості, є продуктом еволюції духовного життя суспільства, а отже, вона не могла не пройти нижчих стадій, де на рівні етноментальності вже містяться її потенційні витоки. Етнічні уявлення про добро і зло значно варіюють від їхньої етнічної інтерпретації. Цікавим тут є такі міркування африканця. «Коли один місіонер, що звернув готтентота в християнство, запитав: «Ти знаєш, що таке зло?», той відповів: «Знаю, це, якщо зулуси відводять моїх волів». «А що таке добро?» «Це, якщо я у зулусів викраду волів» [86, с.15].

Таким чином, мораль спочатку мала ситуативний характер, і людству знадобилося пройти багатовіковий шлях історичного розвитку, щоб найбільш оптимальні прийоми міжособистісної взаємодії вилилися у зміст моральних імперативів аж до загальнолюдських.

На відміну від інших форм суспільної свідомості мораль, за словами І. Кравченка, «не має речових форм, не матеріалізується в апаратах управління, інститутах влади, позбавлена центрів управління та засобів зв'язку та об'єктивується у мові та мовленні, але насамперед – у відображенні, в ознаках та властивостях інших суспільних явищ. Мораль у такому розумінні подібна до музики – вона існує віртуально, в ідеалах і принципах і звучить лише за допомогою інструментів іншої, неморальної природи, у почуттях і свідомості людини, та й те, якщо вона до неї сприйнятлива. Її можна описувати, обговорювати, її свідчення можна переживати, творити її, але не бачити. Разом з тим, вона всеприсутня, охоплює всі сутності, що управляють суспільством...» [151, с.9].

Описувану «оречевленість», «відчутність», що відсутня у моралі, ментальні норми набувають в іншій формі суспільної свідомості – у праві. Право, як і мораль, не можна розуміти статично, поза історичного контексту, бо якщо під правом брати лише сучасну форму його прояви, то впливу етноментальності на цю сферу духовного життя практично неможливо буде простежити. Крім рідкісних і виняткових випадків (як, наприклад, відмінності в англійській системі права, що ґрунтується на судових прецедентах, і римському, що ґрунтується на кодексі законів) ми позбавлені можливості проаналізувати взаємовідносини права та етноментальності як різних рівнів становлення духовності.

Тим часом, сучасним формам права передувало така форма як «звичаєве право», а звичай вже досить близько підходить до етнічно обумовлених форм регуляції людської діяльності. У звичаї хіба що втілюється авторитет всього етносу загалом, всі члени якого переконані у необхідності і непогрішності кожного із звичаїв. За порушення останніх іноді навіть не передбачено жодних санкцій, бо порушення звичаю вже є самим покаранням. Залежно від особливостей життя того чи іншого етносу виникають і різні звичаї, безпосередньо і тісно пов'язані з ментальними уявленнями про справедливість.

«Один із найстрашніших злочинів у народів, які займаються рільним землеробством, є конокрадство. У стародавній Русі спійманих конокрадів нерідко вбивали на місці – це в країні, де жалість до спійманих злочинців, як давно зазначалося, була характерна для народу... А ось у кочівників, де «на душу населення» коней набагато більше, і їхня роль інша, і ставлення до захоплення чужих коней інше. Це радше лихацтво, подвиг, ніж злочин. Молодь кочових народів в Африці, Азії та Європі з однаковим азартом робила набіги на чужі табуни та стада. При цьому, якщо не йшлося про справжню ворожнечу між сусідніми родами і племенами, дотримувалися певних рамок. Удальцов могли покарати старійшини, якщо ображені сусіди були досить сильні або дружба з ними була дуже важлива, але покарання, якщо воно слідувало, не могло бути занадто суворим» [45, с. 178].

Цю етнічну детермінованість «звичаєвого права» підкреслював ще Геродот, коли писав: «Якби надати всім народам на світі вибирати найкращі з усіх звичаї і звичаї, то кожен народ, уважно розглянувши їх,

вибрав би свої власні. Так, кожен народ переконаний, що його власні звичаї і спосіб життя є найкращими».

Звичаї поступово трансформуються в традиції, під якими зазвичай розуміють відносно стійкі, повторювані, що мають певну несанкціоновану нормативність форми, способи, прийоми, методи діяльності різних поколінь людей, які, виражаючи зміст, що розвиваються, складаються в рамках конкретної спільності [59, с.13]. Функціональне призначення традицій у тому, що вони забезпечують стійкість етнічної системи.

Проте не кожен звичай стає традицією. Звичаї складається під впливом архаїчних уявлень, ілюзій, забобонів, колективних переживань, архетипів, тобто елементів етноментальності, вони не спрямовані на досягнення певних раціонально визначених цілей. Традиції ж мають таку спрямованість, їх специфіка полягає не у виході за межі існуючих відносин, а у повторенні попереднього зразка. Відтворюються традиції імітаційно та фольклорно, у першому випадку супроводжуючись багаторазово повторюваними діями (ритуал), у другому – ретрансляцією ментальних символів, міфів та релігійних текстів.

Наступним етапом процесу становлення права є закони, які на відміну від звичаїв та традицій, спочатку передбачали санкції за порушення цих норм. Перше ж зібрання законів Ур-Намму (бл. 2100 р. до н. е.) фіксував обов’язки різних осіб і верств населення, а також санкції за їх невиконання. Якщо підтримання звичаїв чи прилучення до них індивідів обходилося без особливої цілеспрямованої діяльності з боку будь-кого, спираючись на етнічну ментальність, а традиції використовували з цією метою засоби ідеологічного впливу на масову

свідомість, то закон був виразом меж певних норм поведінки з офіційно прийнятих владою і обов'язкових для їх виконання. Те, що в етноментальності служило стабілізації етносу та підтримці його гомеостазу із середовищем, у писаних законах було інтуїтивно збережено. Тільки тепер воно сприяло закріпленню особистої влади, що базується на соціально-економічних перевагах окремих осіб. Інституйованою формою такого закріплення стала держава.

Тут безпосередньо відкривається вихід на частково вже порушену проблему взаємини ментальності та політики, продуктом якої є політична ментальність. У зарубіжній психології існує поширена думка про ментальну обумовленість і зумовленість існування того чи іншого етносу певної форми правління. З цього погляду політичний режим залежить від змісту ментальності цього етносу. Одні народи схильні до рабської покірності, деспотизму, тиранії, монархії; інші – більш волелюбні, вони тяжіють до республіканізму та демократії. Так, наприклад, американських індіанців іспанським конкістадорам вдалося звернути в рабство, північноамериканські індіанці віддавали перевагу смерті. Чимало справедливих звинувачень у вродженому «довготерпінні», «чинопочитанні» та «цареугодді» пролунало і на адресу російського народу. Навпаки, поляки, зокрема, завжди тяжіли до республіканської форми правління.

На наш погляд, така позиція надто односторонньо трактує проблему взаємини ментальності та політики, випускаючи з поля зору безліч інших чинників, зокрема економічного, історичного, зовнішньополітичного характеру. Є. Чорний для з'ясування цієї взаємодії задіює поняття «ідентичність», «ідентифікація», вдаючись до

поширеного в психології образу айсберга. «Ментальність – це підводна частина, «самість» суспільства. Над водою – здійснена у виборі ідентифікація, як би «персона» (у традиційній юнгіанській термінології) з властивою їй атрибутикою. А ідентичність – це щільність, міцність, внутрішня молекулярна зчепленість брили, її атомарна окресленість та визначеність – щось на кшталт поєднання «его» та «тіні». Весь айсберг, таким чином, це унікальність, оригінальність суспільства. Айсберг, як відомо, дрейфує, рухомий підводними та поверхневими течіями або, у нашій моделі, етнічними, політичними, релігійними, економічними тощо умовами» [288, с.98].

З цих причин взаємодія їх із етнічною ментальністю носить як би характер «зворотного зв'язку»: тут уже не ментальність визначає стан елементів духовної сфери, а скоріше, навпаки, політика, право та мораль детермінують зміст ментальності. Серед елементів цієї регулюючої підгрупи мораль, на наш погляд, більш схильна до впливу етнічного менталітету, оскільки в ній закріплюється конкретний етнічний досвід інтерсуб'єктивних відносин.

Підбиваючи підсумки сказаного в четвертому розділі, ще раз нагадаємо, що тут був порушений функціональний аспект ментальної проблематики, що дозволяє з'ясувати, що являє собою етнічна ментальність не «в-собі», не «для-себе», а «для-інших», яку роль грає вона в процесі саморозгортання духовного феномена, яке місце займає в ньому. У пошуках відповіді на ці питання можна констатувати, по-перше, що етнічна ментальність, обтяжена «психологічним оснащенням», не може бути віднесена до повноправних духовних утворень. Вона являє собою якийсь хаотичний субстрат, не оформленою «інформаційною

сировиною», з якої потім черпають свій зміст релігія та мистецтво, філософія та мораль, а також – право і політика і навіть, хоч і меншою мірою, наука.

З кожним з елементів духовної сфери етнічна ментальність взаємодіє по-різному, що залежить від багатьох чинників. По-перше, функціональна орієнтація інституйованої форми суспільної свідомості (світоглядна або регулююча); ритми змін того чи іншого елемента: чим ці ритми інтенсивніші, тим менше простежується зв'язки з етнічною ментальністю, оскільки, говорячи словами Ж. Ле Гоффа, «ментальності – це темниці, в які укладено час великої тривалості»; нарешті, важливу роль відіграє співвідношення ідеологічного та психологічного рівнів усередині самих елементів, про що йтиметься далі.

По-друге, зміст етнічної ментальності доходить до вищих поверхів духовного виробництва в досить спотвореному вигляді. Воно «розчиняється» спочатку в національному характері, потім – у масовій свідомості, у громадській думці, у формах суспільної свідомості, доходячи, нарешті, до розвиненого інституційного рівня духовного виробництва у вигляді архетипів, символів, ритмів, симпатій чи антипатій тощо.

По-третє, ментальність обумовлює етнічні уявлення про значущість одних елементів духовної сфери та відсутність такої в інших. Можна сказати, що етнічна ментальність підтримує ієрархію форм суспільної свідомості та відповідних їм соціальних інститутів стосовно умов конкретної етнічної цілісності.

По-четверте, будучи, завдяки своєму спадковому закріпленню, стійкою і консервативною, етнічна ментальність дозволяє етнічній

спільності певною мірою протистояти тиску з боку іншої, далекої для її носіїв, етнічної культури.

Нарешті, по-п’яте, на рівні ментальності створюється типова для даного етносу «картина світу», етнічний менталітет є необхідною умовою дійсної творчої духовної роботи, дійсно енергійного, пристрасного та небезплідного духовного життя.

«Але, як національний <менталітет>, він представляє, по-перше, завжди певний, особливий вигляд, недоступний ніколи повному, абсолютно точному наслідуванню того, хто їм не перейметься, а лише під нього намагається підробитись. По-друге ж, проникаючи духовне життя і діяльність самосвідомої істоти... [він] може бути цілком безсвідомим, але виявляється саме у свідомому ладі життєвих завдань, у відносній оцінці значення кожної їх у цілому, тобто у цілому думці людини світ, себе і своє ставлення до світу, загалом у світогляді» [9, с.89-96].

Ментальність узагальнює у «знятому вигляді» наявний духовний досвід етносу, що передбачає певне історичне відповідність показників елементів духовної сфери специфіці «нижніх», глибших рівнів етносоціальної системи. Ця теза означає, що вивчення етнічної ментальності має не лише пізнавальне, а й велике практичне значення, бо неврахування такої відповідності політиками, ідеологами, служителями культу, суспільствознавцями часто-густо призводить до деструктивних наслідків.

Розділ 5.
ПРАКСЕОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ ЕТНІЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

5.1. Співвідношення ментальності та ідеології

У попередніх розділах нами були послідовно проаналізовані природа, генеза, детермінанти становлення етнічної ментальності, її взаємозв'язок з духовною сферою суспільства. Але дане дослідження мало би незавершений характер, якщо не торкатися праксеологічного – діяльнісного – аспекту проблематики. «Виступаючи як фактор, що забезпечує діалектичну єдність соціальної теорії і соціальної практики... – вказує В. Воловик в книзі «Філософія історії», – філософія слугує важливим засобом перевірки істинності положень тієї чи іншої з суспільних наук, допомагаючи виявити напрям наукового пошуку в тих ситуаціях, коли обґрунтовані раніше наукою закони і закономірності суспільного розвитку чомусь не спрацьовують» [59, с.9-10].

У такому контексті, феномен етнічної ментальності може виступити в ролі відомої ланки, що може доповнити, уточнити, конкретизувати наукову картину соціальної дійсності і пояснити ефективність (чи неефективність) функціонування існуючих соціальних теорій і концепцій. Якщо раніше дослідження етнічної ментальності находили своє практичне застосування, головним чином, в діяльності спецслужб з підготовки закордонної агентури (див. про це документальну повість В. Аграновського «Професія: іноземець» [1]), то сьогодні, як

зазначалося в першому розділі, ментальність все більше розглядається як складова ідеологічного процесу.

Традиційно під ідеологією розуміється сукупність ідей і поглядів, що відбивають у систематизованій формі відношення людей до навколишнього оточення й один до одного, та слугують закріпленню або зміні існуючих відношень. Основою ідеологічного відображення дійсності є певні суспільні інтереси. Ідеологія виступає в формах політичних, правових, релігійних, етичних, естетичних і філософських поглядів [277, с.229]. За своєю формою ідеологія дуже схожа з наукою (наявність власного категоріального апарату, використання логічних процедур та методів, аналіз соціальної реальності, пошук закономірностей розвитку соціуму тощо), але не може бути повністю ототожнена з нею. Серед найсуттєвіших ознак ідеології, на наш погляд, слід назвати:

а) Системність (ідеологія завжди претендує на певну умоглядну цілісність, яка з власної позиції пояснює світ);

б) Відповідність певним інтересам (за визначенням І. Гавриленка, ідеологія є «логічно впорядкованою системою суджень, в якій відображено інтерес певної соціальної групи, її ставлення до існуючого соціального порядку»);

в) Вибірковість (ідеологія завжди «вибирає» з дійсності, зокрема з історичної спадщини ті факти, які найбільш яскраво ілюструють її положення та висновки, підтверджують їх істинність);

г) Оціночний характер (ідеологія спрямована на оцінку дій соціальних груп, партій, окремих особистостей за принципом «Ми/Вони», «Друг/Ворог», «Свій/Чужий»);

д) Свідомий характер її створення (ідеологія є продуктом діяльності фахівців-ідеологів, тобто специфічної ідеологічної діяльності, під якою розуміється «…суперечливий процес випрацювання соціальних ідей і поглядів, концепцій і теорій, що пояснюють реальне буття, обґрунтовують необхідність зберігання або заміни існуючих суспільних відносин, їх вкорінення у свідомість, критичне засвоєння або заперечення представниками різних класів, інших соціальних груп, що створюють соціальну структуру суспільства на даному етапі його історичного розвитку» [277, с.229]).

З цього випливає подвійна спрямованість ідеології: вона може бути спрямована або на збереження, або на зміну існуючих відносин. Але і в першому, і другому випадках ідеологія є формою впорядкування, систематизації соціальної інформації, що обробляється суспільним інтелектом. У першому випадку ідеологія з необхідністю буде спиратися на ментальність, оскільки остання може зіграти роль первинної константи, постійної величини в період стрімких стрибкоподібних змін інших елементів духовної сфери.

Слід визнати, що теоретичне підґрунтя для співставлення етнічної ментальності та ідеології існують. Їх обидві споріднює близькість до того структурного виміру духовного феномену, який інколи називають практичною свідомістю. Саме праксеологічна спрямованість на

вирішення конкретних задач, чи то із задіянням ментальності – через родовий досвід етносу, через колективне безсвідоме – чи то ідеологічним шляхом – через раціональну і цілеспрямовану виборчу актуалізацію духовної спадщини – утворює ту точку, у якій сходяться змісти й ідеології, й менталітету.

Ментальність, будучи «засобом бачення світу, аж ніяк не ідентична ідеології, що має справу з продуманими системами знань... Ментальність – не філософські, наукові або естетичні системи» [96, с.517], а той рівень психічного відтворення інформації, на якому «думка не відділена від емоцій» – рівень, що явно «не дотягує» до ідеології.

Зразковий аналіз взаємовідношення ідеології і ментальності був наданий М.М. Бахтіним у книзі «Творчість Франсуа Рабле та народна культура Середньовіччя і Ренесансу». У результаті прочитання «Гаргантюа і Пантагрюеля» Ф. Рабле, М.М. Бахтін дійшов висновку, що крім офіційної християнської ідеології існує потужний шар неофіційної народної культури, обтяженої забобонами, язичницькими пережитками і, у той же час, більш світлої, життєстверджуючої й оптимістичної.

«Протилежність офіційної і народної культур, на погляд Бахтіна, – це саме протистояння ідеології і менталітету у суспільній свідомості: вчена культура Середньовіччя та епохи Відродження, що заперечує або знецінює земний світ, наскрізь ідеологічна, теологічна і нерухома аж до застиглості, тоді як народна культура максимально розкута, текуча і виражає несформульовані експліцитно ментальні настанови, що позбавлені односторонньої серйозності; це культура сміхова,

карнавальна, безстрашна, така, що відхиляє і перемагає смерть, на противагу офіційній ідеології, заснованій на страхі й залякуванні» [87, с.363]. Середньовічна ідеологія програвала етнічно забарвленій «картині світу» простолюдинів тим, що остання максимально була максимально адаптована під місцеві умови; католицькі ж догмати носили універсалістський характер.

У цьому відношенні й залишки дохристиянських вірувань, що існували тривалий час в християнській ідеології, й майбутня Реформація є закономірними етапами еволюції Церкви, що скорегувала єдину та цілісну теологію не лише відповідно до соціальних, але й до етнічних особливостей європейських реалій того часу. Праця М.М. Бахтіна наводить на роздуми щодо причин протистояння між універсалізмом ідеології католицької церкви з одного боку, та соціально-психологічними настроями широких народних мас – з іншого. У тонкощах теологічних догматів були обізнані одиниці, у той час як суспільна свідомість широкого загалу приймала вигляд конгломерату християнських, язичницьких, міфологічних уявлень про навколишнє оточення. Ідеологи Ватикану, звичайно, не могли враховувати водночас специфіки Скандинавії, Іспанії, Франції, Британії, німецьких та італійських держав чи Польщі. Значний потік інформації, що находив із всіх куточків католицької Європи, не опрацьовувався ідеологічною верхівкою. Вона навіть не вважала за потрібне це робити. Функцію корегування змісту католицької ідеології стосовно місцевих умов, «переломлення» церковних догм у душі пересічної людини Середньовіччя виконував

етнічний менталітет. Саме він підіймався з нижчих поверхів суспільної свідомості, беручи на себе ті функції, що зазвичай не характерні для нього і більш властиві для ідеологічного рівня.

За цих умов звернення до соцієтальної психіки, до менталітету стає актом «ідеологічної корекції», без чого державна ідеологія втрачає свою функціональну значимість і ефективність, а суспільний інтелект перестає переробляти і систематизовувати інформацію, що надходить. Етнічна ментальність грає тут роль певного «історичного гальма», постійно відтворюючи в кризових ситуаціях досвід рішення (а, швидше за все – відсутність цього досвіду) проблем, що навалилися.

Механізм такого гальмування описаний О.О. Донченко в статті «Дистресовий досвід у етосі, що руйнується» [107]. Припустимо, що в соцієтальній системі, що нормально функціонує, внаслідок зовнішніх причин, типу тойнбіанського Виклику, ідеологія дає збої у своєму функціонуванні. «Виникає певний ефект: спроможність суспільства (або тієї його частини, що «вершить долі») бачити ситуацію такою, яка вона є насправді, і винаходити засоби відповідного реагування гальмується або цілком відключається. Виникнення такого соціального ефекту – свого роду історична трагедія, яка виникає на фоні регулятивного вакууму, що прикривається різними іншими формами псевдорегуляції, автоматизмами, навичками, стереотипами, шаблонами, й у тому числі дистресовими архетипами, що імітують пошук адекватних ситуацій реальних виходів із кризи» [107, с.47].

Як бачимо, й у цьому випадку ми маємо справу із зазначеним механізмом заміщення. Спробуємо моделювати ситуацію, в який той чи інший соціум раптом опиняється в принципово іншому оточенні. Прикладами подібних змін можуть слугувати поява у межах етноареалу значно сильнішого сусіду в результаті переселення народів, або пряме завоювання, або природні катаклізми та катастрофи. У будь-якому випадку обсяги інформації, що різко зростають, «забивають» існуючи у даному соціумі канали. Вищій рівень суспільної свідомості не в змозі нормальними шляхами та засобами трансформувати цю інформацію, узгоджуючи її з інтересами як соціуму в цілому, так і окремих підструктур, що його складають. Але невиконання ідеологією власних функцій не означає припинення постійного припливу соціальної інформації. В кризових умовах вона продовжує надходити, причому в обсягах, які перманентно зростають; свідомість соціуму «ковтає» її в непереробленому, неупорядкованому стані.

Колективна пам’ять соціуму у таких ситуаціях функціонує цілком інакше, ніж у нормальних умовах, а інтенсивно прибуваюча інформація не стає соціальним досвідом, тому що «у непереробленому і неосмисленому вигляді вона є фактично марною для соціуму, осідаючи в підвалах соціальної психіки в якості загального негативного і важкого враження» [107, с.47]. Трагедія полягає в тому, що до цього негативного досвіду суспільна свідомість звертається у будь-якому випадку, коли подібна кризова ситуація відтворюється, а ідеологія дає збої.

Таким чином, ідеологічний цейтнот, що якось виник на ранніх етапах функціонування соціуму, не зникає з ліквідацією причин, що його породили, а стає надбанням менталітету. Після кожної «дистресової ситуації, – пише Олена Донченко, – соціум стає все «дурніше і дурніше», тому що величезна частина соціального інтелекту зайнята непереробленими, негативними архетипами, що не сприяють прийняттю нових відповідних ефективних рішень. Важко сказати, з якого моменту почали накопичуватися негативні архетипи в українській соціальній психіці, але відомо, що перша «революція» в Україні відбулася в 1068 році, коли кияни, незадоволені правлінням Ізяслава, вигнали його, замінивши племінником Всеславом» [107, с.48].

Навіть поверхневе знайомство з українською історією дозволяє підтвердити такі висновки. На наш погляд, саме географічне положення України, де перетинаються сухопутна дорога зі Сходу на Захід і річкові шляхи з Півночі на Південь, із Європи в Азію й Африку – шляхи, далеко не завжди мирні, обумовлювало природне бажання тримати під контролем дану територію. Спроби утриматися на цьому «всесвітньому перехресті», очевидно, і сприяли породженню у місцевого населення перших «дистресових архетипів», які відбивали нездатність ідеологічного опрацювання своєю елітою інформації про швидкі зміни етнічного оточення. Вся наступна історія предків українців і самого українського соціуму являє собою суцільну сварку, роздрібненість і періодично повторювану «руїну».

На думку О.О. Донченко, однією з найважливіших причин вічної внутрішньої незлагодженості і війни в Україні було правління чужих князів і гетьманів, котрі не відчували, не любили цю землю, а тому були неспроможні створити й утримати державність. На наш погляд, це – не причина, а один з наслідків соціокультурного механізму заміщення ідеології змістом менталітету, що передає з покоління в покоління нездатність інтелектуального вирішенні кризової ситуації. Чи не тому й у наш час начальники відбирають собі команду не за інтелектуальними або фаховими ознаками, а за принципом особистої відданості, навіть не на користь справі?

Отже, етнічна ментальність, обтяжена «деструктивними архетипами», може виступати ерзац-ідеологією, підіймаючись у випадку ідеологічного вакууму до верхніх поверхів суспільної свідомості. Але чи може ідеологія чинити зворотній вплив на менталітет? Вочевидь, так. Якщо ідеологія існує більш-менш тривалий історичний період, достатній для того, що б принципи, закладені в основу ідеологічного впорядкування інформації, опанували широкими масами, увійшли в масову свідомість, а годом, отримавши закріплення в генотипі етнофорів, стали ментальними стереотипами.

Саме це мають на увазі автори публікацій і виступів, які відстоюють тезу про «знищення генофонду нації». Адже, строго кажучи, сам генофонд знищити не можна, не знищивши всіх його носіїв, але можна цілеспрямованим ідеологічним впливом позбавити його певних ментальних рис і якостей. Дійсно, в період сталінських репресій

ідеологічний вплив підкріплювалось фізичним знищенням не лише представників буржуазії, дворянства, духовенства, старої інтелігенції, тобто тих, хто не зміг (чи не вважав за потребу) перебороти свої ментальні стереотипи, що не вписувалися в уявлення про «радянську людину», але й багатьох просто ініціативних, активних, критично налаштованих, а тому потенційно небезпечних для влади, людей.

У цей період в суспільстві тривав свого роду природний відбір, що доповнював природну корекцію менталітета через ідеологічний вплив, пряме винищення тих, хто цю ідеологію не сприймав. В результаті такого експерименту з'явився новий тип ментальності – радянської, яка характеризувалася не лише низкою позитивних (колективізм, взаємодопомога, відкритість), але й негативних рис (пристосування, віра у всемогутність влади, клієнтизм, інфантилізм, «подвійна мораль»).

Нові пострадянські політичні реалії також потребують людини з новою ментальністю, що генетично закріплює уявлення про етнічну спільноту (в сучасних умовах – націю). Але протягом такого короткого проміжку часу поява ментальних якостей неможлива. Тому і спостерігаємо таке світоглядне розмаїття в середовищі наших сучасників. Втеча від «радянської ментальності» обертається прагненнями ідентифікувати себе то з людьми нашої минувшини: оунівцями, махновцями, запорозькими козаками, навіть з трипільцями, то з іноземцями з «цивілізованого світу», обертається відмовою від свого власного «Я».

Але, як випливає з природи ментального феномена, миттєві соціальні зміни мають перетворитися в архетипи, в безсвідомі автоматизми, щоб перетворитися на зміст етнічної ментальності. Те, що культивується сьогодні як «риси української ментальності» на кшталт «соборності», «державності», «європейського вибору» тощо, – це все зміст ідеологічного процесу, але аж ніяк не етнічного менталітету. Для того, що б вони стали таким, потрібен час. За десятиріччя і навіть століття природного розвитку етноса фундаментальні зсуви у змісті етноменталітету навряд чи можливо, якщо не будуть задіяні екстраординарні сильнодіючі фактори (війни, революції, радикальні реформи), що ставлять сам етнос на межу існування.

«Останнім часом в Україні, – зазначає проф. А. Черниш, – полюбляють розповідати притчу про англійця, якого запитали: чи складно виростити газон? – Дуже просто, – відповів той. – Потрібно підготувати ґрунт, посіяти гарні насіння, регулярно поливати і підрізати траву. – І все? – В цілому так. Пройде триста років – і буде гарний газон... Декілька поколінь людей народилися і прожили в умовах розслабленого стану, а отже і психологія у них та їхніх дітей сформувалася споживацька, невимоглива ані до себе, ані до людей, ані до якості життя. Разом з тим будівельний матеріал самостійної держави – це люди. Вочевидь, має змінитися декілька поколінь, перш ніж виникне по-справжньому підприємницький висококультурний клас, розвинуте громадянське суспільство і мінімальна держава» [290, с.106].

«Впевнений, – солідаризується з ним президент Асоціації політичних психологів України М. Слюсаревський, – менталітет – не просто важливий, а найважливіший фактор, що впливає на політичну ситуацію. Я б не ризикував наводити тут будь-які аргументи на користь того, що він вже встиг якось вплинути на нинішню ситуацію. Поки що в більшості випадків домінують «радянські» чинники. І, ймовірно, фактор периферійного мешканця, якщо завгодно, колоніальної якоїсь психології. А фундаментальні риси національного характера українців просто не встигли зіграти. Два роки для таких процесів – не строк» [254, с.150].

Отже, загальна консервативність і неоперативність реагування етнічного менталітету напряму випливає з сутності даного явища. В цьому плані дещо непереконливо лунають слова одного з колег М. Слюсаревського – політичного психолога В. Васютинського, який вбачав в процедурі прийняття Конституції України прояв нашої ментальності. В статті «Очищення або Сльози на очах державних мужів» він підкреслював важливість відомого нічного «марафону» в Верховній Раді, після якого Конституція України була проголосована. «В подібному стані, – пише він, – ...в свідомості людини спливають, актуалізуються так звані «архетипи» – ідеї, форми, стереотипи психічного, в яких закладена інформація про спільну, колективну психіку людей – і всього людства, і окремих народів... Досить можливо, що в ту пам’ятну ніч у свідомості багатьох депутатів – «космополітів» та «інтернаціоналістів» – і дала себе знати українська сутність, що дісталася їм у спадок від дідів-прадідів?» [49].

Етнічна ментальність на відміну від ідеології функціонує в інших часових рамках, у неї інша «швидкість реагування». Навряд чи можна використати ментальність для швидкоплинних політичних змін. З іншого боку, ідеологія виступає не лише одним із засобів легітимації влади, але і селектування найбільше важливих для соціуму якостей, виховання наступних поколінь на ідеалах теперішнього. Тому, вбачаючи в ідеології міцний засіб управління суспільством, не варто забувати і про її соціалізаторську функцію. У випадку свідомої відмови суспільства від ідеології, як це відкрито декларувалося пострадянськими державами, що одержали незалежність, її місце автоматично займає менталітет, який, займаючи нижчу ієрархічну позицію в структурі суспільної свідомості, стихійно задіює весь комплекс вироблених за соціальну історію, колективних емоцій, уявлень, архетипів, у тому числі дистресових.

«Відсутність ідеології – теж ідеологія», – любили повторювати в радянські часи, розуміючи під відмовою від ідеології, насамперед, відмову від комуністичної ідеології та, отже, сприйняття ідеології антикомуністичної. Виявилося, що ця формула має більш глибокий зміст, тому що відмовившись від ідеології, еліта соціуму свідомо ліквідує вищий прошарок духовності. Але «свято місце порожнім не буває», і на це місце з глибин людської психіки піднімаються інстинкти, що відбивають архаїчні уявлення про навколишню дійсність, безсвідомі образи й автоматизми.

Агресивність, невіра в людську щирість і доброту, культ насилля, секса, злочинність, існування за принципом «людина людині – вовк», що

поширені в нашому соціумі, мають, між іншими, своєю причиною відмову від ідеології. Внаслідок такого збою в суспільстві почав формуватися колективний «комплекс неповноцінності», невіри у власні сили й можливості. Разом з обожненням всього зарубіжного цей комплекс ще більше поглиблює духовну безпорадність української еліти. Комплекс меншовартості, на думку А. Бреусенка, проявляється насамперед в сфері політики, де особливо помітні спроби гіперкомпенсації на державному рівні… Життя у державі, що гіперкомпенсується, витрачає багато коштів на «підфарбування фасаду», не дуже комфортне. Воно схоже на життя в «потемкінській деревне» [40, с.224].

Тут ми спостерігаємо дію дуже цікавого соціокультурного механізму, а саме – механізму заміщення ідеології змістом менталітету. Про те, що це не випадковий, а досить поширений феномен «перехідних» станів свідчить й наш історичний досвід. І хоч історичні аналогії небезпечні, напрошується певна паралель між середньовічною релігійною і радянською політичною ідеологіями, насамперед, через їх «універсалізм» і нівелююче відношення до місцевої – регіональної чи етнічної – специфіки. Уніфікація і стандартизація, типові для «радянського універсалізму», були обумовлені причинами як об'єктивного, тобто пов'язаного з процесами урбанізації, науково-технічної революції, посиленням впливу засобів масової інформації тощо, так і суб'єктивного, точніше, суб'єктивістського характеру. Єдина ідеологія, яка однаково застосовувалась у різних регіонах Радянського Союзу все більше виявляла свою негнучкість і закостенілість. До цього

слід додати існування «подвійної моралі», «подвійного стандарту» поведінки значної кількості наших співвітчизників за радянські часи.

Інакше кажучи, ідеологія перестає ефективно виконувати свою головну функцію «практичної свідомості». Соціальний інтелект перестає оперативно та адекватно реагувати на швидкі зміни оточуючого середовища, співставлюючі нову соціальну інформацію з існуючими ідеологічними конструктами. Вищій рівень суспільної свідомості поступово атрофується, а сама ідеологія перетворилася на пустий набір консервативних догматів.

Починалося усе з вищих «відомств» духовної сфери – із науки, філософії, політичної і правової свідомості. Безумовно, світоглядна переоцінка традиційних для радянського суспільства цінностей була необхідна і потребувала вдумливого, глибокого, самокритичного аналізу. На жаль, вона такою не стала – замість неї з'явилися та накопичувалися цинічна духовна уседозволеність, поширення руйнуючого відношення до всіх старих цінностей. Як тільки партійні ідеологи відмовилися від апологетики комунізму, в радянському суспільстві розгорнулася люта, розрахована на примітивний смак, атака на існуючи цінності та спосіб життя. Особливу роль у цьому зіграли засоби масової інформації, що начебто змагалися у нігілістичному запереченні будь-чого позитивного в минулому, спираючись, насамперед, на масові інстинкти. Причому, саме ті, хто ще нещодавно душили усяку свіжу думку, «плазували» перед владою і виправдували все, що йшло «з верхів», навіть самі алогічні заходи, раптом стали насаджувати таку категоричну упередженість,

цинічну однобічність, що стала очевидною їхня суб'єктивна непідготовленість до роботи в умовах демократичних перетворень: поширення свободи слова і думки. В результаті пересічні громадяни, що звикли ставитися довірливо до повідомлень засобів масової інформації, опинилися в полоні неосвічених тверджень, що постійно вбивалися їм у голови, у великій розгубленості перед безапеляційними однобічними оцінками. Навіть спостерігачі з країн Заходу з подивом звертали увагу на цей парадокс: жодна країна ніколи не поливала себе брудом, не відрікалася від своєї історії аж до принципової відмови називатися цивілізованою.

Так, ідеологічний рівень першим зазнав найглибші деструктивні зміни. Ця частина духовного життя виявилося дивовижно нестійкою, і не тільки тому, що вона не знаходилася в стані справжньої боротьби зі своїми ідеологічними супротивниками, але і тому, що прихильники цього світогляду виявилися на ділі її вільними або мимовільними руйнівниками.

Ідеологічний вакуум призвів до того, що вищі рівні поступово заповнює масова свідомість, яка також виявилася беззахисною перед впливом чужих цінностей. Масова свідомість завжди була схильна до схематизму і біполярності: добро і зло, чесність і безчесність, вірність і зрадництво, правда і неправда. Цей рівень суспільної свідомості вже за своєю природою є схильним до максималізму в оцінках і вимогах. Йому властива тенденція до біполярної схеми життя. У ньому є або тільки добро, або тільки зло. Те, що до реального життя таку схему не можна

застосувати, максималістською масовою свідомістю не враховується. Невідповідність цієї біполярності дійсності прирікає її на поразку, замість же з'являється... така ж біполярна схема, тільки навпаки. У ній знаки змінюються місцями, моральне розуміння добра і зла ніби перевертаються: «погані» стали «гарними», «гарні» стали «поганими».

Швидко пройшовши верхні поверхи суспільної свідомості, реформаційні процеси заторкують глибинні шари власної структури. Етнічний менталітет надає останній притулок духовним цінностям соціуму, що зникає. Як відомо, зміна етноментальності є зміною всього етносу. На практиці саме цю процедуру ми і спостерігаємо: з руйнацією СРСР на місці «радянського народу» утворилися цілком інші етносоціальні спільноти з різноманітними інтересами і ціннісними орієнтаціями, – адже українська нація радянського і пострадянського зразку – це два абсолютно різних суспільства, хоч їх і складають в основному ті ж самі люди.

Необхідно було оголити верхні рівні суспільної свідомості, щоб, нарешті, усвідомити небезпеку відсутності національної ідеології з чітко вираженим пріоритетом національних цінностей. Лише в 1997 році в Доповіді «Національна безпека України. 1994-1996 рр.», підготовленому Національним інститутом стратегічних досліджень серед 51 погрози пріоритетним національним інтересам під номером 9 значиться «погроза з боку переорієнтування товариства на чужі для нації цінності». По оцінках експертів, її значення постійно зростає – із 0,46 умовних одиниць у 1994 р. і 0,52 у 1995 р. до 0,69 умовних одиниць у 1996 році [202, с.17].

«Ситуація в Україні, – підсумовують автори Доповіді, – у цілому мало відрізняється від ситуації в інших європейських країнах: головна нація, що створила власну державу, створює також загальні структури, що формують поліетнічний простір країни. З метою консолідації суспільства повинна існувати єдина платформа для спілкування етносів, але справа ускладняється тим, що фактично в Україні такою платформою є колишня радянська ментальність. У інтересах Української держави – якнайшвидше формувати власні структури взаємодії етносів... Базою для такої стратегії повинна бути політика національного відродження української культури і її модернізації, тому що тільки ментальні структури розвитої і цивілізованої нації можуть стати основою для спілкування різних культур» [202, с.66-67].

Це означає, що ідеологія національного відродження повинна органічно сполучити актуальні національні інтереси з укоріненими в менталітеті українців цінностями, що, в свою чергу, переводить самі дослідження етноментальності з розряду пізнавально-просвітницьких в розряд найважливіших потреб політико-ідеологічної сфери української держави. Ось чому, перш ніж продовжити розгляд проблеми взаємовідношення ідеології та етнічної ментальності і роль обох цих факторів у проведенні соціальних реформ, доцільно звернутися до змісту українського менталітету щоб усвідомити – що в ньому відповідає «духу епохи», а що прямо суперечить йому.

5.2. Основні риси української ментальності

Як уже неодноразово наголошувалося, феномен ментальності – одне з найважче вловимих явищ, що піддаються раціональному тлумаченню етнічного життя. Складна структура, рівні та елементи якої перебувають у синкретному та аморфному стані, відсутність психологічних експериментальних методик дослідження етнічного менталітету призводять до того, що українські вчені найчастіше використовують два підходи. Назвемо їх умовно нормативним та емпіричним.

Перший – нормативний підхід – характеризується ретроспективної експертної оцінкою, що дозволяє з урахуванням ретельного аналізу історичного минулого відтворити і пояснити належний стан менталітету того чи іншого етносу. У справі вивчення української ментальності біля джерел нормативного підходу, як зазначалося вище, стояли українознавці: М. Костомаров [150], В. Липинський, Д. Чижевський [291], Д. Антонович, Я. Ярема [313; 314], В. Щербаківський [302], Ю. Липа, О. Кульчицький [158; 159; 160], В. Янів [312] та багато інших, які намагалися виділити типові для українця ментальні норми шляхом фіксації їх в історичному минулому.

Другий підхід заснований на суворій емпіричній фіксації нині існуючих рис етнічного (національного) характеру, через який знаходять свій прояв більш глибинні ментальні процеси. Даний підхід в українській науці представлений головним чином іменами соціальних психологів – О. Барішполець, В. Васютинського, О. Донченко, М. Слюсаревського, Н. Хазратова, політолога В. Бебіка тощо [233].

Спробуємо проілюструвати можливості обох підходів стосовно аналізу української ментальності. Матеріалу для цього достатньо. В останні роки у філософській, соціологічній, історичній та просто популярній літературі виокремився і міцно встояв цілий напрямок досліджень, присвячених пошуку специфічних рис українського етнічного менталітету. Напрямок цей, як невичерпний потік, викидає все нові й нові факти – цікаві самі по собі, часом дивовижні та дискусійні.

Насамперед ця дискусійність стосується питання про хронологічні рамках генези українського менталітету. На перший погляд здається, що етнічна ментальність не може скластися раніше, ніж етнос-носій цієї ментальності, точніше саме вичленування унікальної ментальності і означає появу самого етносу. В радянській етнології панувала точка зору, що остаточне формування української народності датується кінцем XVI – початком XVII століть, проте цей процес розпочався дещо раніше – приблизно з XIII століття і був пов'язаний із політичним розмежуванням східнослов'янських етносів після монголо-татарської навали.

Втім, в українській історіографії дослідники висловлюють інші думки, не без підстав вважаючи таку «пізньою» версією заідеологізованою і навіть образливою. Все більше популярності набуває незаслужено забута концепція М. Грушевського, згідно з якою український етнос почав формуватися приблизно в VII – XVIII століттях на основі племінних союзів східних слов'ян, насамперед, літописних деревлян, полян, сіверян тощо. На відміну від «пізньосередньовічної» (радянської) версії така концепція отримала назву «ранньосередньовічної». «Проміжний» в хронологічному відношенні статус має теорія давньоруської народності, відповідно до якої феодальна

києво-руська держава розглядається як передумова формування майбутніх українців, росіян, білорусів.

У зв'язку з етнологічними дискусіями хотілося б висловити свою позицію, яка полягає, по-перше, в необхідності розмежовувати статуси етноса і нації. Якщо йдеться саме про етногенез майбутніх українців, то тут варто погодитися з академіком М. Грушевським і солідаризуватися з ранньосередньовічною версією, адже саме на ґрунті східнослов'янських племінних союзів Середньої Наддніпрянщини й утворювалась та етнічна спільнота, яка незабаром перетвориться в українців. Якщо ж ми маємо на увазі націогенез, тобто процес, пов'язаний з формуванням держави і, відповідно, української нації, то він мав переривчатий характер і, певною мірою, не завершений і сьогодні. Історично в цьому процесі слід виділяти етап Київської Русі (IX–XIII ст.), етап Гетьманату Б. Хмельницького (XVII ст.), етап визвольних змагань XX ст. (1917–1921 рр.), етап сучасної незалежної державності (від 1991 року по т.ч.). Обидва процеси – етногенезу та націогенезу, безперечно, пов'язані, втім етнічна ментальність формується разом з етносом, тому питання розбудови держави залишаються поза увагою нашого дослідження.

По-друге, в будь-який історичний період наявна етносоціальна спільнота вже спирається на певний історичний досвід, має родову пам'ять, власний стиль світосприйняття, власну картину світу, власні архетипи. У цьому плані етнічний менталітет ніколи не може бути «молодим». На становлення українського етнічного менталітету вплинули архетипи та символи, притаманні етносам, які в той чи інший період мешкали на наших землях – нащадків літописних деревлян, полян, сіверян, дреговичів, радимічів, дулебів, білих хорватів, уличів і тиверців,

які належать до «антської» та «склавенської» гілок слов'янства. Не залишилося безслідним у «родовій пам'яті» і перебування тут кочових етносів: татар, половців, печенігів, хозар, готів, гунів, сарматів, скіфів, кіммерійців. Простежується також певний вплив міфологічних уявлень мешканців стародавніх держав Єгипту та Межиріччя, Індії та Близького Сходу. Це все так. Але все це аж ніяк не дає штучно удревняти етногенез українців до часів, що передують Різдву Христову і навіть до кам'яної доби.

Подібні тенденції є своєрідною реакцією на тривале приниження офіційною російською історіографією ролі українців в етнічній історії східних слов'ян. Російській імперії. Як зазначає О. Пономарьов, перші спроби об'єднати офіційну історію українців «з попередніми століттями історичного розвитку українського народу сприймалися з недовірою як прояв якихось засекречених тенденцій, вплив політиканства в науці, свідчення українського сепаратизму» [114, с.149].

Заідеологізовані підходи до осмислення етнічної історії України, які мали місце тривалий час, а певною мірою й тепер дають про себе знати, затуляли головну проблему – проблему походження та формування українського етносу та української нації. Заперечення ранньої історії українців та перенесення на пізніший термін періоду їхнього етногенезу деформувало всю етнічну історію Східної Європи задля досягнення конкретних ідеологічних завдань – обґрунтування початкової підпорядкованості українського етносу російській державності.

Виходячи з цих причин легко пояснити прагнення вітчизняних істориків уявити український етнос набагато старшим, ніж він є насправді. Пояснити можна, але виправдати – ні. Бо як інакше, ніж

антиісторичними можна охарактеризувати спроби виведення родоводу українців від населення могутньої держави «Укрії» чи доказів того, що Атілла – це праукраїнець Гатіло, легендарна Троя – село Троєщина поблизу Дніпра, що вся індоєвропейська культура – це наша. Подібні трюки кон'юнктурні і приємні для національного самолюбства, але не мають нічого спільного з дійсністю, будучи плодом запаленої фантазії їхніх авторів.

Такої, доведеної до абсурду ідеологізації, такої міфотворчості та відвертої фальсифікації, як сьогодні, раніше не було. «Протоукраїнці» зображуються як «обраний народ», що подарував світові всі основні цивілізаційні досягнення: землеробство, скотарство, гончарство, ткацтво, містобудування, релігію, науку тощо. Автори таких концепцій не без підстав вважали, що сучасним українцям вкрай потрібна віра в славну історію їхніх великих пращурів, що не поступалася б історії провідних культуртрегерів стародавнього світу – еллінів, євреїв, єгиптян…

Наприклад, Ю. Канигін в книзі «Шлях аріїв» [134] стверджував, що одразу після Великого Потопу арійці заснували прадавню українську державу Аратта (Оріяна). Аратта стала прабатьківщиною Європи, тут існувала потужна землеробська культура, відома як трипільська. Архаїчні арії-гіпербореї, заселили Придніпров'я, Придністров'я, Прикарпаття, дійшли до Палестини, де перетворилися на галілеян (топонім Галілея є похідним від Галичини). Арійського походження були й Ісус Христос, апостоли (окрім Іуди і Павла). Християнство є розвинутою формою мітраїстської релігії, що сформувалася в Аратті. Отже, українці, – прямі нащадки аріїв, «народ Божий», саме про нас написано у Біблії, і нам належить особлива месіанська роль.

Інший автор, Ю. Шилов [294] розвиває цю ідею, вказуючи на зв'язки між Араттою-Трипіллям з Шумером. Розшифровані записи на стінах Кам'яної Могили свідчать про трипільські коріння гіперборейця Пелазга, який заснував на Балканах власну державу. Висока еллінська культура утворилась на уламках цієї держави Пелазгії. Саме пелазгам зобов'язані елліни та етруські своєю культурою землеробства, писемністю, культам тощо. Ю. Канигін і Ю. Шилов були першими, але далеко не єдиними свідомими міфологізаторами давньої історії України. Список міфологізаторів поповнюють прізвищами М. Аджиєва, В. Бебіка, О. Бердника, М. Галичянця, С. Губерначука, І. Каганця, Л. Силенка, В. Шаяна, В. Чудінова та багатьох інших.

Відкриття Вікентієм Хвойкою у 1893 році стародавнього поселення на вулиці Кирилівській в Києві призвело до появи ще однієї версії етногенезу – трипільської. Трипільська культура В. Хвойки виявилася лише маленьким фрагментом широко розповсюдженої історико-культурної спільності Кукутені-Трипілля, яка заселяла територію Південно-Східної Європи та Північних Балкан у VI-III тис. до н.е. При цьому центр її знаходився десь на території Румунії, на Україну ж припадала лише периферія. Видатна дослідниця трипільської цивілізації Т. Пассек запропонувала періодизацію трипільської спільності, виокремивши ранній, середній та пізній етапи [216, с.28-30]. Ці етапи суттєво відрізняються один від одного за основними критеріями, наприклад, для раннього етапу характерні невеликі поселення, ймовірний матріархат, кераміка з вирізним орнаментом, значна кількість виробів з кременю та кістки; середній етап позначився розширенням ареалу, розповсюдженням землеробства, переходом до патріархату, появою

селищ-гігантів; у пізній період до землеробства додається скотарство, відбувається перехід до бронзового віку, спостерігається господарська колонізація степу та лісостепу, у тому числі на ділянці Лівобережжя Дніпра. Більшість серйозних дослідників вважає, що трипільці є алахтонами, тобто основу історико-культурної спільності Кукутені-Трипілля складали племена балканського походження, які мігрували на північний схід, вбираючи в себе елементи місцевих енеолітичних культур. На території України археологи розрізняють західний – від Прута до Дністра – та східний – від Дністра до Дніпра – субареали трипільської культури.

Що ж приваблює в трипільцях сучасних етнологів, що вони шукають в них коріння українців?

По-перше, це той факт, що основу їх господарства складало землеробство. Перехід від мисливства та збиральництва до відтворюючих форм господарства (землеробство і тваринництво), позначених терміном «неолітична революція», пов’язаний на теренах України саме з трипільською цивілізацією. Трипільці заклали основу для господарчого засвоєння зони південно-українських чорноземів. Процес цей, з певними перервами, триває до наших днів, що створює ілюзію спадкоємності.

По-друге, трипільська культура була осілою, на відміну від місцевих кочовиків доби неоліту трипільці жили в поселеннях, будували протоміста, що вигідно відрізняло їх в плані цивілізаційного розвитку. За різними оцінками, в період свого розквіту населення трипільських протоміст становило від 400 тис до 2 млн осіб.

По-третє, найвищого розквіту в трипільців досягають технології гончарного виробництва. Навіть порівняно з більш пізніми культурами

трипільська кераміка вирізняється своєю досконалістю. Взагалі, у стародавній світовій історії археологічні культури «мальованої кераміки» доби енеоліту Європи займають найпочесніше місце.

По-четверте, кроком на шляху до прогресу було використання трипільцями ткацтва. В мідному віці населення на території сучасної України вперше замість шкір одяглося в одяг з тканин. При розкопках знайдено рештки вертикальних ткацьких верстатів, знайдено відбитки різних тканин – від мішковини до досить тонкого полотна, визначено факт виготовлення візерункових тканин.

Названі досягнення формують загальний образ трипільців як розвиненої, світлої цивілізації землеробів, що жили в містах, носили білий одяг, випередили свій час та несли культуру й прогрес іншим народам світу. Безперечно, цей образ є сильним емоційним аргументом, що мотивує адептів трипільської концепції походження українців.

Слабкі сторони, як це часто буває, є продовженням переваг. Зокрема, стверджуючи, що трипільці подарували людству землеробство, забувають, що в світовому масштабі землеробство зародилося в регіоні Східного Середземномор'я – Близького Сходу близько 10 тис. років до н.е. Цей висновок підтверджено результатами чисельних археоботанічних експертиз. Тому теза про Україну як прабатьківщину цивілізації землеробів не витримує наукової критики.

Осілість трипільців не тотожна їх автохтонності, між трипільцями та автохтонними слов'янами Подніпров'я – величезна хронологічна прірва, заповнена десятками, якщо не сотнями номадних етносів та культур епохи бронзи та заліза. Перерва між трипільцями та українцями більша, ніж період існування самих трипільців і тим більше – українців.

Між ними немає тяглости. Потужні модерні впливи, що хвилями перекривали архаїчні впливи доби енеоліту та епохи бронзи, не дозволяють безапеляційно стверджувати – від кого саме – від татар, литовців, поляків – українці запозичили ти чи інші ментальні риси.

Взагалі, порівняння доісторичних культур із сучасними народами – справа невдячна, завжди постає методологічна проблема критеріїв порівняння. Ідеолог модерного націоналізму і діяч УНР Роман Бжевський вважав «помилкою ототожнювати народи, що жили на нашій землі, з українським народом, і скупі згадки про них дошивати до його минулого. Історію народу можна починати від того часу, коли він почав виступати як її активний суб'єкт. Виводити українців з трипільців це все одно, що вести відлік США від індіанців» [27].

Отже, трипільська версія етногенезу українців більше тяжіє до міфотворчості, ніж до науки. Тому, на наш погляд, визначаючи хронологію процесу формування українського менталітету, слід чітко розрізняти власне український етнос та його ближніх і далеких історичних предків. Археологічні данні свідчать, що приблизно з VII століття у лісовій та лісо-степовій зонах України формуються етнічні спільноти, які без суттєвих змін зберігають свою матеріальну культуру до наших днів. Така неперервність розвитку вказує, що саме з цього часу на цих теренах живе один й той самий етнос.

В археології продовжується дискусія про критерії ідентичності етносу, які дозволяють контролювати автентичність етнокультурного розвитку. Одні автори залучають до таких критеріїв кераміку, конструкцію жилих будівель, поховальний обряд, інші додають одяг, прикраси тощо. За переважною більшістю критеріїв встановлено

наскрізний зв’язок між артефактами зарубінецької, київської, пеньківської, волинцівської, празько-корчацької археологічних культур, населенням Київської Русі, українцями козацької доби. Зокрема, ліпна кераміка Середньої Наддніпрянщини, Полісся, Волині, Подністров’я має одну і ту саму технологію виробництва, максимально подібні форми, схожі орнаменти з традиційним українським гончарством. Домобудівництво України-Русі так само демонструє тяглість з ранньосередньовічними племінними союзами: прослідкована трансформація напівземлянок з купольною піччю в т.зв. «бурдюги» XIV-XV століть і далі – в хати-мазанки (одно-, двох- і трьохкамерні). Певна спадкоємність зафіксована в елементах національного одягу та прикрасах. Щоправда, у поховальному обряді східних слов’ян і українців-русинів відбулися помітні зміни, що можна легко пояснити впливом християнства.

На користь неперервності етнічного розвитку свідчать й данні антропології. Починаючи від Хведора Вовка та його школи, українські антропологи фіксують на вказаних теренах існування протягом останніх 1,5 тис. років стійкого антропологічного типу, для якого характерні відносно високий зріст, кругла голова (брахіцефал), довгі ноги, темне волосся, смаглява шкіра, темні очі, довгасте обличчя, прямий ніс [58; 116; 217]. О. Кульчицький, як вже зазначалося, ототожнював цей тип з динарською расою. На Т. Алексеєвої, антропологія українців дозволяє кваліфікувати їх як південних європеоїдів, в той час як росіяни і білоруси належать до північних європеоїдів [5].

Процеси етнічної консолідації східнослов’янських племінних союзів призвели до формування ранньофеодальної києво-руської

держави. Синхронно з цим процесом йшло формування й інших європейських держав. У IX–X століттях виникли перші німецькі, французькі, англійські, чеські, угорські, польські королівства. Ці державні утворення вважаються європейцями повноцінними попередниками сучасних націй, тому формування першої протоукраїнської держави відбувалось в контексті загальноєвропейських етнонаціональних процесів.

До цього слід також додати, що саме в ранньому середньовіччі закладаються основи сучасної української мови. Як писав А. Кримський, безперечний авторитет у мовознавстві, вже з XI століття «мова Наддніпрянщини та Червоної Русі (Галичина) – це цілком рельєфна, певно означена, яскраво індивідуальна одиниця. І в ній надто легко і виразно можна пізнати прямого предка сучасної української мови, бо вона ж має в собі величезну частину сьогочасних українських особливостей» [154, с.31]. На думку Г. Півторака, в письмових джерелах Галичини, Києва, Чернігова XI–XIII століть чітко простежується українська мовна специфіка. Ним простежено три діалекти: поліський, карпатський, галицько-волинський, при цьому останній мав найсильніший вплив на формування української мови. Пізніше, в XVI–XVII століттях внаслідок міграції з Київщини і Волині на Лівобережжя формується південно-східний український діалект [218, с.179].

Наведені аргументи переконливо доводять, що етногенез українців «не вибивається» з загальноєвропейського контексту і підпорядковується тим самим закономірностям, за якими описуються етнокультурні процеси інших європейських народів у раннє середньовіччя.

Повертаючись до виділених у третьому розділі детермінантів становлення етнічної ментальності, визначимо ті з них, які найбільше вплинули на процес формування українського менталітету. «Оскільки етно-національна спільнота, – пише І. Грабовська, – не є раз і назавжди усталеною структурою, а являє собою результат як біо-еволюційного (етнос), так і історичного процесу (нація), національний (народний) характер доцільно розглядати як деяку цілісність і результат впливу цілої низки чинників. Серед них можна виділити ряд основних: географічний, расовий, соціально-історичний, соціопсихічний, культуроморфологічний» [77, с.7].

Географічний аспект проблеми пов’язаний із впливом на українську ментальність терену її формування. Українці є яскравим прикладом автохтонного етнічного утворення. На відміну від сусідів-кочівників, у тому числі давніх угорців, болгар тощо, український етнос кристалізувався і досі існує у власному етноареалі та навколо нього. Така сталість географічного оточення спричинила майже ідеальну адаптацію українця до ландшафту, що не могло не знайти відображення в ментальних установках. Як зазначає Д. Чижевський, «постійне тло української історії – природа України... Степ був тією основою, що якнайбільше придалася до усталення психічних рис... Сполучення широти і розмаху краєвиду з буйним розквітом життя, що притаманне Степові як формі буття природи, так само як море, ліс і гори, породжує почуття безмежно-могутнього або величного, а водночас і своєрідний неспокій». Ландшафтні особливості України, на думку дослідників, стали джерелом «величності», що породжує «естетичне і релігійне» почуття і філософську настанову. Саме ці географічні особливості існування

українців як автохтонного етносу протягом віків історії формували зазначений психофізичний тип, а відтак і ментальність українців [77, с.9].

Менталітет українця – це органічна єдність з природним оточенням, заглибленість у природу, нерозривність мікро- та макрокосму. Не можна не погодитись з академіком Д. Гродзинським у тому, що у рисах українців надзвичайно чітко відображається характер природи, на тлі якої проходить їх історичний розвиток, формування у боротьбі, щоденності радощів та горя, сподівань і зневіри. «І в кожному з нас живуть ті настрої, які сторіччями мали наші пращури у рідній домівці-природі»? [77, с.9].

О. Кульчицький у своїх «Основах філософії та філософічних наук» досить докладно зупинився на впливі географічного чинника на становлення української етноментальності. Його спостереження зводяться до наступних моментів:

- у зоні північних українських болотистих низовин довкілля сприяє розвитку в психіці українців пейзажних мотивів «загрозливої обмеженості». Велика хмарність, велика кількість опадів, темрява зеленого лісу – все це сприяє зменшенню життєрадісності, породжує сумнів та смуток. «Сприйняття статичної форми лісу, його вкоріненості і непорушності, одержуване очима від гущавини і таємничої похмурості його прогалин, обумовлює переживання типу «стриманої рухомої форми», почуття обережності і підозрілості, очікування і терпіння. Як реакція на відчуття загрози таємничості ліса можуть виникати почуття панічності, лякливості (пан-божок лісу). Відчуття гущавини лісу як життєвого процесу – це почуття, пов’язане з боротьбою за життєвий простір, відлуння постійної боротьби за існування» [158, с.150];

- в лісостеповій зоні на ментальність її мешканців впливає поміркованість сили сонячного світла. Амплітуда вищих і нижчих температур не досягає тут величин, які можуть загрожувати системі людської психоенергетики та постійності її проявів, як це має місце в степовій смузі з різко континентальним кліматом. Сприйняття статичних форм лісостепового українського рельєфу, далеких горизонтів, наповнених м'якими, плоскими хвилями родючих земель, породжує мрійливість, чуттєвість, пасивність, безтурботність і водночас схильність до волі та анархії. Плавність лінії хвилястої м'якості не відповідає також раціональної чи естетичної установкам, оскільки їх передумовою, за Ясперсом, є розмежування й ізоляція об'єктів. Але вона радує око своєю м'якістю щоб викликати установку, в якій переживається щасливе почуття визначеності і безмежності [158, с.151];

- в степовій смузі умови життя більш жорсткі, що «знижує життєвий потенціал людини. Разом з тим, сезонні перепади температур не сприяють прояву усталеної енергії та діяльності, а визначають періодичні зміни самопочуття і настрою. «Степ не має рельєфу» (тобто вона має рівнинний рельєф), а тому пейзаж «безмежної далі» означає для почуттів нічим не стриманий рух у безмежне, починаючи від безмежної любові і закінчуючи «безпредметною тугою», породженою ентузіазмом від пошуку недосяжного. Цей «рух в безмежне», як «рух в нікуди» заперечує сам себе і, відповідно, саму потребу руху. У такій формі переживання воно починає доповнюватися психічними станами від байдужості до повної апатії через ланцюг почуттів, споріднених з безнадійністю, розчаруванням, розпачом. «Пізнання світу і переживання – це нерідко переживання не тільки «плодючої Деметри», а й руйнівних

сил демонів, хуртовин і посух, здатних перетворити найбагатший океан степового життя на мертве море» [158, с.152]. Такі перепади також сприяють запальності, імпульсивності, непередбачуваності та емоційності степових мешканців;

- гірський пейзаж має значення лише на периферіях України, а тому він більше позначився на окремих регіональних, за Кульчицьким – «племінних» особливостях, ніж на загальнонаціональних. Вплив моря також не був постійним і ніколи не охоплював більшості нації.

Таким чином, географічне середовище робить свій потужний внесок у процес формування етнічної ментальності українців. Можна додати, що до їх ментальних стереотипів слід віднести тонке відчуття гармонії людини з природою, ліричність, підвищену емоційність, деякий романтизм. Взаємодія з природою, що завжди була щедрою до українців, породжує оптимістичний психологічний настрій, а специфіка землеробства породжує індивідуалізм як одну з найтиповіших рис українського характеру. І. Бичко влучно називає цю ментальну рису антеїзмом (на ім’я грецького міфологічного героя Антея – сина богині Землі, який був нерозривно пов’язаний з матір’ю-Землею, постійно черпаючи в ній життєві сили). Українська земля служить для її народу не лише як чисто географічне, а й як духовне поняття («ненька-Україна»). Дніпро та Десна, Карпати та Степ, Хортиця та Великий Луг – для українця це не просто топоніми, що позначають природні об'єкти, але щось більше: естетично сприймане середовище проживання, їхнє оточення, їхній світ, їхній Дім (з великої літери), а часто – поетичні образи.

«Довіра до доброї неньки-землі, – підкреслює І. Грабовська, – за довгі віки історії українського етносу перетворилася на архетип

колективного українського безсвідомого, сформувавши психологічний оптимізм і гармонійне світовідчуття українців. Швидка зміна довколишнього природного середовища призводить до втрати «ґрунту» під ногами етносу, знищення мікрокосму-людини, природних зв'язків і, врешті-решт, втрати почуття Батьківщини. В результаті таких змін відбувається масова маргіналізація населення, що може закінчитися руйнацією етнічної та національної цілісності. Менталітет народа зазнав різких негативних впливів, що призводить в тому числі і до формування нових, здебільшого песимістичних психо-поведінкових настанов. Як правило вони вливають на вкроплення негативного автоуявлення, втрати відчуття гармонійності буття, виникнення психологічного дискомфорту» [77, с.9-10].

З суто географічного фактора слід відокремлювати геополітичний, пов'язаний із значенням території України як «світового перехрестя», контроль за яким намагалися встановити сусідні імперії. Вище вже згадувався «дистресовий архетип», який лише підсилювався в ментальності українців кожного разу, коли етнічна (національна) еліта виказувала свою безпорадність перед претензіями на володарювання з боку більш сильних агресорів. Цей архетип не лише рестимулював державотворення українців, але й «закріплював» за ними інші, менш небезпечні, тобто неполітичні форми життєдіяльності, залишаючи державний аспект сильнішим прибульцям. «На думку абсолютної більшості дослідників української ментальності, не лише ландшафтні особливості витворили український характер, а саме специфіка геополітичної ситуації, притаманна Україні, стала вирішальним

чинником при формуванні найглибших суперечностей національного характеру.

Ця специфіка полягає у віковічному існуванні на межі ворожого Степу, що несло з собою постійну випадковість, загрозу смерті, ризик, здатність до перенесення значних труднощів і тривалих бід. Це в свою чергу призвело до формування двох типів психо-поведінкової реакції, притаманної українському характерові: «vita maxima et heroica», або авантюрно-козацькому, та «vita minima», тобто, притаєного існування, що супроводжувалося «відступом у себе», «уникненням, свідомим чи безсвідомим, широкого контакту зі світом». Подібні реакції спричинялися до формування певних ментальних типів і відповідних вольових проявів. Специфіка геополітичної ситуації в Україні, таким чином, відіграла особливу роль в історичному становленні української психіки, обумовлюючи її екзистенційно-межовий стан» [77, с.11].

Особливості геополітичного стану України, тривалі періоди бездержавності позначилися на таких ментальних рисах, як недовіра до власних сил, «комплекс колективного мазохізму», меншовартості, що є симптомами певної колективної патології. В сучасному українському соціумі досить розповсюдженими є недовіра до власних сил і можливостей, надмірні сподівання на зовнішню допомогу, ідеалізація іноземців і, водночас, негативне уявлення про свій народ.

«Специфічними рисами української світоглядно-філософської ментальності, – пише М. Шлемкевич у праці «Загублена українська людина», – є спрямованість на внутрішній емоційно-чуттєвий світ людини, в якому панує не холодний раціональний розрахунок «голови», а пекучий заклик «серця» [299, с.12-13]. Кордоцентризм – пріоритет

«серця над розумом» став ніби «візитівкою» української філософії, мистецтва, моралі. Але, зрозуміло, причини такого явища криються в екологізмі з урахуванням сталості природного оточення. Серце тут, за визначенням В. Горського, виступає як «одна з іпостасей, яка генерується ще властивим міфологічній свідомості образом медіатора, посередника між людиною і навколишнім світом ... Воно вважається органом, що пов'язує воєдино всі сутнісні сили людини і думку, волю і віру ...» [74, с.101].

Пріоритет почуттів над розумом властивий і українській релігійності, через що, на думку І. Мірчука, «...українець у своєму релігійному житті ніколи не звертає уваги на поверхневі ознаки, а намагається заглибитися, відчути суть та силу віри» [192]. Ці емоційність і зануреність у собі стали своєрідною соціопсихічною константою, що типологічно втілилася в «селянській» психології.

Однак їй притаманні риси не лише «селянськості» взагалі, а й «клімат інтимності», звуженість ментальної та поведінкової активності сферою «малих колективів» (малої сім'ї, на відміну від великої «патріархальної» сім'ї в Росії, кола друзів тощо). Саме тут проявляється кордоцентрична спрямованість до «внутрішнього життя», яка розкривається як «здатність до товариства, психологічне розуміння чужого душевного життя», «здатність до інтроспекції та спостережної налаштованості». О. Кульчицький писав про «доглибинно-психічний чинник» української ментальності як здатність і вміння слухати безсвідоме, що завершується інтуїтивним «прозрінням».

Серед детермінант української ментальності слід особливо підкреслити особливості господарського життя. Землеробство з

найдавніших часів було тією основою життя українців, яке сформувало головні ментальні риси. Розкрити специфіку української ментальності неможливо без звернення до аналізу землеробських засад етнічного способу життя. Як зазначає М. Кисельов у статті «Феномен землеробства в українському світі», «ставлення до землі українського селянина межувало з її обожнюванням. Її величали святою і матір'ю. Найстрашнішою клятвою була клятва землею. Землю не можна було бити без потреби. Це був такий самий гріх, як бити рідну матір. Навіть небо уявлялося нашим пращурам нивою, а зорі – отарою овець...» [143, с.60-61].

Землеробський спосіб життя разом із близькістю до природи взагалі народжував як ліричність чи провінційну сентиментальність, так і почуття власної гідності, впевненість у своїх силах, певною мірою – індивідуалізм. «Ми ж прості люди, – писав П. Куліш у «Листах з хутора», – як навчилися на варязькій чи на литовській та польській панщині за плугом ходити та «недолюдків годувати», так і досі себе самих і білоруких городян хлібом годуємо» [157, с.245]. У почутті власної гідності, значущості корениться гостре, навіть болісне почуття справедливості, ненависті до утисків, які штовхають українця до перманентного пошуку правди.

Землеробський спосіб життя вимагав задоволення двох головних, «базових потреб» українського етносоціального організму: потреба в землі, що співіснувала в комплексі з потребою у своєму будинку, та потреба у торгівлі, що дає можливість збувати вирощену продукцію. «Українська ментальність завжди була пов'язана насамперед із цими двома видами діяльності, але перевагу мала, як правило, «малоросійська

ментальність», про яку говорив представник націоналістичної школи ХХ століття В. Липинський. Він вважав, що малоросійська ментальність – це типовий комплекс народів, які не мають своєї державності. У малоросійській ментальності переважали інші інтереси, які в основному і враховувалися культурно-політичною елітою українського соціуму: розвиток міста та міської культури, а так само промисловості та дрібного бізнесу» [107, с.49].

Ментальна реакція на руйнування традиційного способу господарювання відбилася в абсолютизації «селянщини» в українській психіці А. Шморгун у праці «Україна: шлях до відродження» обґрунтовує думку про антипрагматичності, антиекономічності, антиутилітаристській спрямованості української ментальності. Він будує паралелі між висловлюваннями Пантелеймона Куліша про те, що тільки «природна простота дає людині чисте серце ... тут можна замислитися глибоко – ніщо не завадить – тільки небо і земля», а «місто дуже подобається егоїзму, в якому багатий безтурботний від братніх претензій бідних на його володіння», з одного боку, і духовними пошуками Генрі Торо, Ральфа Емерсона та інших соціальних романтиків, що критикували ранньокапіталістичну епоху з гуманістичних позицій – з іншого. Ця критика мала найбільше значення для пошуку західним світом нових соціальних та духовних цінностей, які відповідають цінностям нової фази розвитку людства [300, с.181].

«І тут, я вважаю, – продовжує він, – більшість фахівців не зрозуміла дійсного сенсу так званого «хуторянства» Пантелеймона Куліша, списавши ці ідеї на провінціалізм і примітивізм українського мислителя. Тому знову підкреслимо, що коли він говорить про необхідність

повернутися до усталених хуторських цінностей, шо напрацювалися за тисячі років, стверджуючи, що «треба містам розсипатися на села, на хутори... не наживаючи рівнодушності до незаможних, не розриваючі сусідських зв'язків із селянами – лише тоді бідність як небудь урівнялась б з багатством», то йдеться зовсім не про примітивізм та архаїку. Пантелеймон Куліш звертається до ренесансного принципу формування якісно нових соціальних і духовних цінностей... Суть його полягає в тому, щоб спертися на механізм культурного традиціоналізму з метою створити ці якісно нові цінності близькими та зрозумілими масовій повсякденній свідомості, завжди зорієнтованій на сталість, на традицію» [300, с.181].

Як тепер зрозуміло, ця «зорієнтованість на сталість і традицію» обумовлюється близькістю масової свідомості та ментальності. Цей прийом з метою органічної духовної адаптації до умов нового суспільства задіяли ідеологи європейського Відродження, апелюючи до ідеалів Стародавньої Греції, французької Революції, використовуючи символіку Стародавнього світу, перші поселенці Дикого Заходу, апелюючи до біблійних образів. Згадаймо руссоїстські та неорусоїстські концепції, об'єднані спільним гаслом «Назад – до природи!» А оскільки уособленням нового індустріального суспільства з його недоліками виступало місто, то критика буржуазного ладу ґрунтувалася насамперед на критиці урбанізації.

Таким чином, амбівалентність «життєвість – системність» набуває конкретно-історичної форми протиріччя «село – місто» або ширше «культура – цивілізація». Тому, коли П. Куліш пише, що «мало ладу в європейській цивілізації», то йдеться насправді про реальні недоліки раннього капіталізму, «які проникливо вдалося розглянути кирило-

мефодіївцям і які, сподіватимемося, таки будуть подолані в процесі важких економічних (кризи і депресії) і соціальних (світові війни) катастроф, через які пройшла західна цивілізація» [300, с.182].

Наступною детермінантою становлення етнічної ментальності є соціальна історія етносу. На формування специфічних рис українського менталітету вплинуло вже згадане вище тривале входження українських земель до складу різноманітних державних утворень (Великого Князівства Литовського, Речі Посполитої, Османської, Австро- Угорської та Російської імперій) і така ж тривала боротьба за самостійність, що породила б такі ментальні риси. Так, «з одного боку, квінтесенція українського духу – козак – вільнолюбний індивідуаліст. Ці індивідуальні засади, їх індивідуалістичні уявлення мають свої позитивні та негативні сторони в характері народу... З іншого боку, століття кріпацтва не могли не накласти свій відбиток. Це народжувало в масі українського селянства «почуття громади», почуття взаємодопомоги, підтримки тощо [200].

Про амбівалентність національного характеру українців, що випливає з геополітичного положення та соціально-політичної історії України, писали і класики, і сучасники. Так, зокрема, Д. Донцов на підставі літературних героїв виокремлював серед українців два психологічних типажа: Тараса Бульби і Шельменка-денщика. О. Кульчицький характеризував ці протилежності як авантюрно-козацький (лицарський) стиль та стиль потаємного існування, ототожнюючи їх, відповідно, з динарською та остійською расами. «Роздвоєність української душі знаходить відображення в культурній традиції, наприклад, у Шевченка чи Гоголя. Для Гоголя… це протистояння, розірваність і глибока трагедійність боротьби між

козацьким і селянським (чоловічим і жіночим) началом, для Шевченка – протидія між ідеальною спільністю, «святою правдою» і реальною суспільною структурою» [76, с.8-16].

Отже, «…з одного боку існує так званий «націоналістичний» образ самих себе («ми – спадкоємці давньої культури, предки східних слов'ян чи навіть усіх індоєвропейців, нащадки Київської Русі й запорізького козацтва, борці за свободу тощо); з іншого боку, маємо значно поширеніший у повсякденному житті образ, заснований на перейнятому комплексі неповноцінності («безкультурні аборигени», «мутанти», «жлоби» тощо). Уявлення про себе як про «мутантів» – чи не найдеструктивніший спадок совєтської системи, воно характеризує не лише культурну, а и морально-етичну неповноцінність: мутанти у цьому контексті – напівлюди, недолюдки» [77, с.11].

Політичний психолог В. Бебик у статті «Психологія українства: ментальність і державотворення» [21] фактично повторює цю ж думку: існують не лише різні ментальні типажі, а й на внутрішньому психологічному рівні українець відчував певний конфлікт. З одного боку – авантюрно-козацький (лицарський) стиль життя, з іншого – стиль таємного існування, що породжується необхідністю приховувати свій внутрішній світ від ворогів. Якщо перший – джерело активності, то інший примушує до відступництва від себе, до життєвої філософії «моя хата з краю» [21].

Авантюрно-козацький психотип пов'язаний з цікавим історико-культурним феноменом українського козацтва. Не випадково в XVIII столітті Україну називали козацькою нацією. Є. Маланюк писав, що козацтво було максимальним націотворчим напруженням цілого народу,

цілої Батьківщини. «Це була тотальна мобілізація всіх її духовних і матеріальних, моральних і соціальних, культурних і політичних ресурсів». Дух тієї епохи, закріплений як генетичний психо-фізичний код народу, що програмував одночасно і мілітарний дух «козацької шаблі», і анархічно-волелюбне начало («Або волю здобути, або вдома не бути») українського менталітету зробили можливим наступне відродження української нації» [77, с.11-12].

І далі: «вільнолюбний дух козаччини, переданий Т. Шевченком «не лише поколінню «живих», але й поколінню ненароджених, – пише Є. Маланюк, – через бездоріжжя і пітьму ночі Бездержавності і всупереч тій ночі став головним чинником формування національного ідеалу українця, національного менталітету, сформував своєрідний код нації, зберіг рушійну силу українства. Межовий стан, пограничне існування стимулювали вольовий максималізм і агресивність як інстинктивний засіб до збереження своєї національної самобутності. Особливості історії українців зумовили психоповедінкові особливості, які дослідники визначають як специфічний і історично зумовлений неспокій української душі. На думку Д. Чижевського, такий неспокій і рухливість пов’язані із прагненням до переливу в усе нові й нові форми, ще й посилені артистизмом українського характеру, мають як дуже позитивні, так і максимально негативні наслідки – нестабільність, тенденція до взаємної боротьби, руйнування власних і чужих життєвих форм [77, с.12].

Разом про те, обидві ці протилежності начебто інтегруються в традиційно шанобливому ставленні до жінки. Соціальні психологи стверджують, що головні риси характеру особистості закладаються в ранньому дитинстві, а тому для розуміння ментальних стереотипів та

установок важливо проаналізувати не лише зовнішні детермінанти, а й те, як вони переломлювалися у внутрішньосімейних та матримоніальних, тобто «пов'язаних із шлюбом», стосунках.

Тип української сім'ї суттєво відрізняється від своїх західноєвропейських, російських чи арабських аналогів. Ці відмінності стосуються насамперед становища жінки. Так звана «лицарська любов» у середньовічній Європі передбачала зраду шлюбу в ім'я «прекрасної дами». Російський «Домострой» також фіксує нерівноправність і залежне становище дружини від чоловіка. А щодо мусульманського Сходу з його гаремами та ієрархією дружин – не може бути й мови. Українська жінка більш вільна, активна, заповзятлива та енергійна. Забігаючи наперед, зауважимо, що етнічні відмінності досі збереглися у матримоніальних відносинах. Так, результати проведеного нами соціологічного дослідження показали, що головою сім'ї вважають матір 62,4 % українських підлітків, 39,2 % росіян та 32,3 % представників інших національностей. Деякі автори вбачають у цьому відлуння матріархату трипільських часів, проте, на наш погляд, подібна ситуація породжувалась історичними особливостями власне українського життя.

З часів Запорізької Січі, куди, як відомо, жінок не допускали, вони були змушені практично самостійно господарювати на хуторі, няньчити дітей, доглядати худобу, вирішувати тисячі нестандартних питань по господарству. Козак-чоловік повертався з походу «на все готове» для того, щоб незабаром знову залишити будинок. Розподіл ролей у шлюбі не міг не залишити сліду у ментальності етносу. «В українській родині, як правило, мати постійно дбає про дітей, опікується їх, а здобувач-чоловік виступає як караючий, дисциплінуючий вектор виховання. Дитина

змушена, підкоряючись силі, слухатися, але внутрішньо бунтує, хоче вирватися з-під батьківської влади, – пише В. Гудзь, екстраполюючі на український етнічний ґрунт фройдівський комплекс батьковбивства, – У дорослому віці людина повторює цю установку. Тому влада для середнього українця – насильство, якому можна скоритися лише через страх, а не добровільно. Коли вона слабшає, нерідко настає анархія, оскільки після смерті «батька» (влади) «сини» «матері» (України) намагаються не допустити один одного на місце, що звільнилося» [85, с.27].

Значення матері у вихованні дітей, забезпеченні спадкоємності звичаїв та норм (для порівняння згадаємо силу наступності у єврейського етносу та їх традицію вести родовід за жіночою лінією), її первинна роль у сім'ї при пасивній поблажливості з боку батька призвела до того, що сімейні цінності займають важливе місце в українській ментальності. Саме в сім'ю, «до малого кола», у свою «хату з краю» втікає українець від загальнодержавних проблем та великомасштабних агресивних амбіцій влади. Звідси й уявлення про ідеального для України володаря: «не енергійний, войовничий та аскетичний політичний лідер, а керівник-колегіал, такий собі «гетьман із материнськими рисами» [21].

Ще однією особливістю української родини, яка також вплинула на формування етнічної ментальності, є специфічний принцип розподілу спадщини. Якщо у Західній Європі все майно феодала успадковував старший син, а молодший ставав мандрівним лицарем чи васалом якогось сеньйора, в російських сім'ях первісток також отримував всю землю та господарство, то в українців все нажите розподілялося порівну між спадкоємцями, незалежно ані від віку, ані від статі. Такий тип

спадкування часто приводив до сварок і образ, оскільки отримана частка часто була занадто малою. Але сам принцип рівності розподілу майна у сім'ї часто безсвідомо екстраполювався на загальносоціальний рівень, обумовлюючи характерні для української ментальності уявлення про природну рівність усіх членів суспільства.

Зрештою, політичні складові ментальності також підкріплюють егалітаризм українців. Починаючи від східнослов'янського віча та козацької ради, український етнос завжди тяжів до більш демократичних та республіканських форм правління, на відміну від інших європейських країн з їхніми ідеями цезарепапізму. Але той самий індивідуалізм, своєрідний «соціальний атомізм», виступаючий зворотним боком демократизму, можливо, був однією з основних причин відсутності протягом багато часу своєї державності.

«Аристократизм духу, – писав Г. Ващенко в 20-ті роки в роботі «Психічні властивості українців і причина наших невдач», – логічно веде до індивідуалізму, індивідуалізм веде до егоїзму, формою якого є амбіційність» [50, с.31]. Політичні амбіції, гіпертрофований індивідуалізм у політиці призвели до того, що боротьба за владу набуває гострого, конфліктного, іноді трагічного характеру. Вона не зупиняється з перемогою однієї з політичних утворень, якому завжди протистоять опозиційні сили, що задля досягнення влади іноді не гребують навіть зрадою національних інтересів.

Зв'язок внутрішньополітичних усобиць в Україні з особливостями етнічного менталітету наголошував ще митрополит А. Шептицький: «Є в душі Українця глибока й сильна воля мати свою державу, – та, попри ту волю, знайдеться, може, однаково сильна і глибока воля, щоб та держава

була обов'язково такою, якою хоче її мати партія, чи кліка, чи група, чи навіть одна особа. Бо як же пояснити те фатальне ділення між собою, ті спори, роздори, сварні, ту партійність, яка нищить кожну національну справу?! Як пояснити психіку таких численних гарячих патріотів, праця яких має визначний руїнний характер?!» [21]. Сьогодні, схоже в українському суспільстві, нарешті з'явилося прагнення національної «злагоди».

Проте, існує думка, що остання є не так наслідком споконвічних українських архетипів, а, навпаки, повною апатією народу до всього, що відбувається в політиці. Насправді ж, генетично притаманною українській ментальності є невизнання примусу з боку держави, схильність до анархізму тощо. «Анархічне начало в українському характері відзначають чимало авторів. Змінюється лише оцінка, яку дістають ці риси в зазначених дослідженнях: чи різко негативні, глузливі, зневажливі, чи позитивні, які вбачають саме в «некерованості» українців-козаків одну з головних цінностей народного характеру, що має забезпечити вільне існування. Ця некерованість протягом віків формувала здатність до хоч би й стихійного, спонтанного, та все ж протесту і непокори пригноблювачам» [77, с.10-11].

Втім, згадані риси українського менталітету є лише гіпотетичними твердженнями про «нормальний», найбільш імовірнісний і зрозумілий його стан, теоретичні припущення, що випливають з аналізу історії.

Другий напрямок, навпаки, зосереджує свою увагу на властивостях і якостях, що реально фіксуються емпіричними дослідженнями. Як пише О. Вежбицький, польський фахівець у галузі «національної характерології», в останні десятиліття нормативний підхід до

трактування менталітету поступово змінюється на емпіричний [349]. За підсумками аналізу історичного матеріалу можна дійти висновку про належний стан етнічної ментальності, але інформацію про суще може надати лише емпірія.

У процесі роботи над дисертацією нами було зібрано емпіричний матеріал, що дозволяє виявити оцінку населення Запорізького регіону щодо сучасного стану українського менталітету. У ході такого дослідження було опитано 484 респонденти різної етнічної приналежності, у тому числі 392 українці, 70 росіян, 22 представники інших національностей: євреї, німці, греки, татари, поляки, білоруси та ін. Серед питань, заданих респондентам, були й такі, що формулювалися в етнопсихологічних дослідженнях деяких інших авторів, що дозволяє порівняти результати, зіставити їх.

Так, зокрема, В. Бебик 1994 року опублікував результати етнопсихологічного дослідження, в якому респондентам було запропоновано назвати найближчих «ментальних родичів» українців. Аналізуючи відповіді, він підтвердив звичайні уявлення про близькість українського менталітету з російською, болгарською, білоруською, словацькою ментальностями. В узагальненому вигляді вийшла наступна картина (див. Таблицю 1, Діаграму 1).

Крім того, 24,0 % опитаних росіян повідомили, що українці мають спільні ментальні риси з вірменами, по 19,8 % – з литовцями та угорцями, а 50 % (що вже не відповідає розхожим стереотипам) респондентів-євреїв вбачають загальні риси в українській та італійській ментальностях. Надати якесь раціональне тлумачення цьому факту досить непросто, але, забігаючи вперед, зазначимо, що запорізькі респонденти неукраїнських

національностей також підтверджують «ментальну спорідненість» українців та італійців, підтверджуючи цим результати київського дослідження. Наведені в таблиці дані дозволили В. Бебіку зробити висновок, що незважаючи на близькість слов’янських менталітетів, ані українці, ані росіяни не назвали один одного серед найближчих родичів. «Ось вам і найближчі родичі!» – коментує дослідник [21].

Тут, очевидно, слід робити поправку на регіональну специфіку Південно-Східної України. Результати запорізького дослідження загалом дали досить близькі до київського опитування результати (див. Таблицю 2, Діаграму 2). Але, разом з тим, «поріг більшості» щодо спорідненості росіян та українців було перейдено у бік позитивної відповіді. Загалом зіставлення матеріалів обох опитувань дозволяє констатувати наявність у масовій свідомості стійких стереотипів щодо споконвічної етнічної дилеми «Ми – Вони», а також ментальну близькість слов’янських народів, особливо східних слов'ян.

Важливим моментом оцінки української етноментальності є асоціації, що лежать в основі ментальних стереотипів. Як зазначалося, етнічні стереотипи виникають, з одного боку, під впливом прагнення до асоціацій абстрактних понять з якимись конкретними образами, а з іншого – внаслідок «спрощення», тобто виокремлення кількох ознак як провідних для позначення складних явищ. У цьому відношенні безсвідомі асоціації, що виникають у етнофорів, також несуть певну інформацію про зміст ментальних стереотипів. Аналіз таких психічних асоціацій, звичайно, навряд чи може надати основу для суворих наукових висновків, проте якщо ми маємо справу з етнічним менталітетом, звернення до не

завжди усвідомлюваних асоціацій є не тільки правомірним, а й може призвести до цікавих висновків.

Відповідаючи у рамках нашого дослідження на запитання «Які країни асоціюються у Вас з Україною?», опитані подали своєрідний портрет країни в осях координат, в ролі яких виступали асоційовані образи інших країн світу. Причини асоціацій при цьому могли бути найрізноманітнішими, починаючи від значної концентрації суспільно-політичного життя в столиці (з Францією) і до чисто зовнішньої схожості державних прапорів України та Барбадосу. За частотою згадок про країни, що викликають у респондентів асоціації з Україною, розташувалися таким чином (див. Таблицю 3, Діаграму 3).

Привертає увагу той факт, що крім трьох слов'янських країн-сусідів із соціалістичним минулим (Росія, Польща, Білорусія), у значної частини респондентів Україна асоціюється з Канадою. Приводом для таких асоціацій виступають, вочевидь, схоже природне оточення, роль степу для сільського господарства, значний прошарок українських емігрантів, підтримка канадським урядом сучасного курсу незалежної України. Інші країни світу згадувалися значно менше.

Крім перелічених у таблиці, майже кожен п'ятий (19,7 %) респондент у різних варіантах називав відсталі країни Африки чи Азії. Причиною таких асоціацій, очевидно, є економічна криза та катастрофічно низький рівень життя більшості населення нашої країни. Аналізуючи етнічні відмінності у відповідях на поставлене питання, слід зазначити, що з Болгарією Україна асоціюється лише у росіян, а серед опитаних українців переважає думка, що між Канадою та Україною більше схожості, ніж у останньої з Білорусією.

Задавшись метою виявити основні риси української ментальності, ми запропонували респондентам відкрите питання на цю тему. Незважаючи на те, що відповідей у різних формулюваннях прийшла величезна кількість, а деякі з них ніяк не можна було віднести до ментальних характеристик – швидше це взагалі людські якості – залишимо отримані дані в первозданному вигляді і згрупуємо їх у наступні пари (Див. Таблицю 4, Діаграму 4).

Окрім парних було названо ще й наступні «риси українського менталітету» (перша цифра – відсоток від загальної кількості опитаних, друга – відсоток від числа опитаних етнічних українців):

Гостинність	29,7	26,0
Доброта	19,0	21,9
Витривалість	17,3	4,1
Почуття гумору	14,0	9,5
Товариство	11,6	12,3
Толерантність	5,7	8,2
Господарство	5,0	6,8
Патріотизм	5,0	4,1
Непередбачуваність	4,1	4,1
Неорганізованість	4,1	2,7
Темпераментність	3,3	4,1
Заздрість	3,1	2,7
Нахабство	3,1	1,3
Чесність	1,7	2,7

Деякі риси згадуються лише один раз (0,2 %). Серед них українці назвали оптимізм, почуття власної гідності, вільнолюбство, акуратність,

цікавість, принциповість, а представники інших етносів – людяність, м'якість, простоту, підозрілість, підлість, рішучість (відсутність сумнівів), грубість, цинічність, буркотливість. Як бачимо, серед названих якостей є чимало негативних характеристик. Однак, слід пам'ятати слова відомого українського етнопсихолога В. Яніва про те, що «примітивним чи некритичним був би погляд некритичного середовища чи спільноти, яка вважає, що дана спільність має лише позитивні диспозиції, тобто лише добрі, світлі, добрі психологічні ознаки, – без недоліків, без слабкостей, без поганого» [186, ч.2, с.52].

Осмислюючи емпіричні дані, дослідник свідомо чи мимоволі інтерпретує їх за допомогою того ж історичного підходу: що є нормою, а що – відхиленням від неї. Ментальні стереотипи можуть варіюватися в залежності від внутрішньої чи зовнішньої оцінки респондентів. В першому випадку ми маємо справу з ауто-, у другому – з гетеростереотипами. Зрозуміло, що аутооцінки є більш позитивними, ніж оцінки ззовні.

В науковій літературі поширені аутостереотипи щодо усталених рис національного характеру українців [77, с.7-8]. Серед позитивних рис називаються гуманність, демократизм, волелюбність (що може перерости в анархізм), толерантність, миролюбність, милосердність, щирість та душевність, хазяйновитість, оптимізм, честолюбство, інтровертизм. Серед негативних українці рис вказують на свій індивідуалізм, нестабільність і суперечливість вдачі, брак колективної волі, національної солідарності та згоди. «В подальшому самозаглибленість, ліризм, естетизм та філософічність українського характеру, що притаманні інтровертному психоповедінковому типу,

визначаються як найвластивіші риси українців дослідниками різних напрямів» [77, с.9-10].

Якщо звернутися до гетеростереотипів, то тут переважають зовнішні оцінки української ментальності найближчими сусідами України, зокрема, росіянами та поляками. Конкретизуємо, що йдеться не про громадян України російського чи польського етнічного походження, а про громадян саме Росії чи Польщі, які постійно проживають в Росії чи Польщі. Так, наприклад, за результатами соціологічного дослідження «Левада-Центр» у грудні 1998 року, 79 % опитаних росіян «добре» ставляться до українців (14 % – «погано»). Переважна більшість (70,6 %) респондентів не бачить принципових відмінностей між росіянами та українцями, стверджуючи що це – «один народ», але лише 4 % вважає за необхідне приєднати Україну до Росії. Серед рис національного характера вони відзначають українську гостинність. Разом з тим, чимало респондентів вказали, що українці є «лицемірними та хитрими», «закритими», «заздрісними» тощо. «Найпоширенішою проекцією образу українця з боку російської ідеологічної та психологічної «колективної тіні» (за К. Юнгом, «колективна тінь» – це неґативні якості, неусвідомлювані даним суспільством і сформовані внаслідок свідомої обробки колоніальною владою колонізованого населення для створення його негативного образу, що потім трансформується в автообраз (власний образ)): стали образи «простодушной, поющей, шароварной Малороссии», «хитрого малоросса», простакуватого, неосвіченого, але зрадливого і шахраюватого, хохла в шароварах і з галушками» [77, с.13].

Дещо інше уявлення про українців сформувалося в польському соціумі. Тут утвердився історично обумовлений образ українця як

«зарізяки», жорстокого неотесаного варвара, ґвалтівника, бандита, схильного понад усе до анархії та не здатного сприймати цивілізаційні впливи більш розвинених «цивілізованих суспільств» [77, с.13]. На думку Ю. Словацького, українство інтерпретується в Польщі як глибинне «порогове явище», адже Україна «існує між світом цивілізації і чистої (втім, якоїсь і моторошної) природи». В ній нормальні закони людського буття не діють. Це країна «крайніх емоцій, анархії козаччини, що плине молоком, медом і кров'ю». Ця зловісність, непередбачуваність роздвоєної душі українця на жіноче (зло) і чоловіче вольове (добро) начало витворює стереотип некерованого, «дикого» українця, людини миттєвого настрою» [76, с.8-16].

Поряд з розбіжностями в ауто- і гетеростереотипах варто звернути увагу на неправомірність поширення описаних вище результатів локального дослідження на всю українську ментальність, бо вона аж ніяк неоднорідна ані за хронологічними, ані за регіональними ознаками. Не треба бути фахівцем, щоб зробити висновок, що опитування в Західній Україні дасть зовсім інші результати, ніж Східні або Південні області країни. У різних регіонах різне ставлення до історичного минулого, культурної спадщини, мови, релігії, перспектив розвитку тощо. Значно коригує висновки нормативного підходу та сучасна ситуація у суспільстві: масове зубожіння, орієнтація на ринкові відносини, зростання злочинності, поширення сурогатів західної культури тощо.

Наслідком ринкових реформ та відсутністю механізмів соціального захисту породили у наших громадян відчуття покинутості, обману, зради влади. Як зазначалося вище, місце ідеології займають елементи соціальної психіки, що які завжди позитивно. Ось як оцінює цю ситуацію

луганський дослідник А. Литвиненко: «помітно ослабли буквально генетично притаманні нашому народу доброта, безкорисливість, порядність, чесність, що сприяли нормалізації міжособистісних відносин. Народ почав набувати характеристики, невластиві його історичному менталітету, змінюється його культурний образ, ставлення до життя, один до одного. Зміст відносим між людьми сьогодні все більше визначають індивідуалізм, недовіра, підозрілість, обман, ворожість, насильство та інші пороки. Розмивається одна з найгуманніших рис народу – славнозвісна українська гостинність: люди тепер спілкуються головним чином у сфері комерції – продають, купують, змінюють. Тут не до душевної щедрості, немає місця безкорисливості, діє психологія торгівлі, наживи» [186, ч.2, с.46].

Колективом Інституту соціальної та політичної психології АПН України була розроблена оригінальна методика, що дозволяє локалізувати етноментальні особливості різних регіонів України залежно від фактів, що цікавлять дослідника. У ході апробування даної методики в 1994, 1995 та 1996 рр., участь у якій на регіональному рівні брав і автор, були вичленовані такі регіони, що відрізняються ментальними стереотипами у їхнього населення: Київ, Галичина (Івано-Франківська, Львівська, Тернопільська області), Захід без Галичини (Волинська, Закарпатська, Рівненська та Чернівецька області), Правобережний Центр (Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Хмельницька та Черкаська області), Південь (Одеська, Миколаївська, Херсонська області), Північний Восток без Донбасу (Дніпропетровська, Запорізька, Харківська області), Донбас (Донецька та Луганська області), нарешті, Крим (АР Крим та м. Севастополь) [235, с.52].

Якщо розглядати етноментальні уявлення зазначених регіонів, то виявиться, що вони значно варіюють, особливо це стосується оцінки необхідності ринкових перетворень, що проводяться в Україні. Вісь «реформаторські/антиреформаторські настрої» локалізує на боці противників реформ різною мірою Донбас, Південь, Північний Схід та Схід, на боці прихильників реформ – Галичину, Захід та Київ. До центристських позицій тяжіє Правобережний Центр та частково Крим.

Зіставимо ці дані з іншою віссю, критерієм виділення якої будуть ментальні уявлення про необхідність власної державності. По осі «патріотичні настрої/проросійські настрої» вкрай патріотичну позицію займають Галичина, Захід, Київ, Правобережний Центр, їм протистоять Крим та Донбас, а Північний Схід, Схід та Південь України так чи інакше тяжіють до нейтральних позицій.

Свою систему координат її автори назвали «політико-семантичним простором» і використовували для порівняльних досліджень не тільки в регіональному розрізі, а й для порівняння країн СНД. «Очевидно, найбільші аналогії політико-семантичний простір українського суспільства має з просторами інших пострадянських суспільств, насамперед народів, які є найближчими до українців своїм менталітетом та історичною долею – білорусів, росіян, молдаван. Чим віддаленіше народи, тим більше відмінностей виявляється між відповідними просторами» [235, с.61]

Подібну методику можна використовувати в різних варіантах, змінюючи фактори, що лежать в основі виділення координат, а також показники, що вимірюються. Диспозиції, залежно від етнічної приналежності респондентів, їх ментальні стереотипи ілюструються на

графіках авторської публікації (Див.: [235]). Не дивно, що українській більшості з яскраво вираженими патріотичними настроями протистоять представники інших етносів, насамперед росіяни, меншою мірою – інші етноси, налаштовані більш «проросійські», ніж «проукраїнські».

Таким чином, обидва напрями у дослідженні етнічної ментальності поєднуються у заключному синтезі, органічно доповнюючи один одного: емпіричний підхід дає інформацію про дійсний стан, а історико-нормативний підхід – матеріал до роздумів про відповідність цього стану ментальному еталону.

Узагальнюючи сказане, ще раз відзначимо основні риси українського менталітету.

По-перше, антеїзм як духовний зв'язок українців із середовищем їхнього проживання. «Прихильність до певного терену чи місцевостей у їх кордонах межах... – пише Е. Сміт, – носить міфічний і суб'єктивний характер. Для етнічної ідентифікації важливіші прихильність і асоціації, ніж життя на цій землі чи володіння нею» [256, с.31].

По-друге, пріоритет індивідуалізма над колективізмом, що відзначають майже всі дослідники цього феномена. Як писав О. Кульчицький, «наш персоналізм набагато більший, ніж у Західній Європі, був спрямований у бік інтровертного заглиблення, у внутрішній світ особистісного переживання. Українська культура запозичала та повністю адаптувала окцидентальний персоналізм, але надала йому дещо іншого напряму… напряму вдосконалення особистості «вглиб» замість експансії «вшир». У своєму світосприйнятті українська культура як сила, що формує національну психіку, здійснює, таким чином, «орієнтацію на Європу» [158, с.157].

По-третє, примат емоційності над раціональністю, почуття над інтелектом, «серця» над «головою» – кордоцентризм, особливо у філософії, про що багато говорять сучасні українські історики філософії.

По-четверте, певний соціальний фаталізм, тобто віра в автоматичність історичного процесу та, навпаки, недовіра до владної еліти, до державних інституцій звідки випливає схильність до анархізму, постійний відхід у малі групи, у сім'ю, дружні кола, а також утримання від участі у вирішенні серйозних соціально-політичних проблем.

По-п'яте, амбівалентність внутрішнього світу, що поєднує в собі «авантюрно-козацький» (активний) психологічний тип і тип «потаємного існування» (пасивний). «В подальшому селянська сентиментальність, ліризм, що виливається зокрема у витворенні примітивних геніальних форм (як-то лірична українська пісня, що на думку М. Шлемкевича, сягає найвищих рівнів пісенної народної лірики, проте не переростає у щось більш складне, залишаючись прикладом геніального культурного примітиву) у поєднанні з жорстокістю та нераціональністю козацького вольового начала обумовлює психічну і світоглядну роздвоєність українського менталітету» [77, с. 10].

По-шосте, обумовлений специфікою матримоніальних відносин, традиціями політичної саморегуляції та релігійного життя, егалітаризм українців.

Серед основних рис української ментальності опитані запорожці назвали жадібність та гостинність, доброту та витривалість, лукавство та почуття гумору, працьовитість та товариство. Що з цих якостей підтримувати, а що викорінювати, має вирішувати соціальний інтелект народу, його практична свідомість у вигляді ідеологічної діяльності.

5.3. Ментальність нації та соціальні реформи

На перший погляд, може здатися, що перелічені вище риси української ментальності мало чим можуть допомогти соціальному реформатору чи авторам ідеології нової України. Надто вже безвідносний до характеру реформ вони мають вигляд. Однак слід враховувати, що етноментальність і не може бути спочатку адаптована під запити реформатора. Це завдання ідеології – трансформувати ментальні уявлення під актуальні потреби часу, вибрати серед множинних та нерідко суперечливих ментальних стереотипів ті, на які може спиратися реформаторська політика.

Проблематичність миттєвої появи ментальності з новими якісними характеристиками при зміні політичної ситуації погіршується ще й тим, що спочатку з необхідністю протікає процес «примусової адаптації людей не стільки до нових умов (їх ще немає і не може бути на початковому етапі реформ), скільки до майбутнього тривалого періоду реформування. Проблеми цього ведуть до того, що суспільні перетворення виявляються позбавленими підтримки із боку масового менталітету нашого суспільства та змушені долати додатковий опір з боку психології членів суспільства» [221, с.175-176].

Крім того, між ментальністю та ідеологією реформ, як правило, відсутній ефективний «зворотний зв’язок». Як бути, якщо ментальність більш консервативна, ніж ідеологія і «відповісти» на політику, що проводиться, вона може лише після тривалого проміжку часу?

На наш погляд, перша умова, яку мають дотримуватися реформатори – це відповідність спрямованості соціальних трансформацій ментальній картині світу цього суспільства. Тут розуміється ментальність вже не вузької етнічної спільності, а великого суперетнічного утворення, яку іноді називають континентальним (міжконтинентальним) соціальним організмом або локальною цивілізацією, хоча обидві ці назви дещо некоректні. До таких утворень культурологи зазвичай відносять Західний, Арабський, Євразійський, Латино-Американський, Азіатсько-Тихоокеанський, Африканський світи. Детально на процесі становлення цих та інших суперетнічних цілісностей ми зупинялися у своїй кандидатській дисертації «Гуманізація етнічних відносин як фактор розвитку свободи». Тут важливо підкреслити, що зміст ідеології модернізації має бути антагоністичним стосовно історичного досвіду цієї цивілізації. Якщо такий антагонізм буде присутній, то реформи спочатку приречені на провал, як це мало місце у стародавньому Китаї з легістськими нововведеннями Шан Яна на загальному конфуціанському тлі.

Свіжий приклад – події в Ірані, де етнічна ментальність не витримала напруження форсованої модернізації 70-х років. У цей час у ході так званої «білої революції» шаха Р. Пехлеві Іран почав досить успішно конкурувати з традиціоналізмом Сходу, досягнувши значних успіхів у галузі індустріалізації та ліквідації відсталості. Штурм американського посольства, який сповістив початок фундаменталістського перевороту, стався несподівано. Причина його в тому, що ідеологія реформ не вписувалася в ментальні уявлення іранців, травмуючи світосприйняття мусульман.

«Мусульманський робітник або інженер цілком засвоювали вимоги сучасного виробництва, але західна культура..., що вривається в життя разом із західною економікою і технікою, руйнували тотожність іранця з самим собою. Звідси й різке неприйняття західних форм політичного життя. Взагалі треба зазначити, що плюралістична демократія західного типу в Азії не отримала широкого розповсюдження, вона не в національних традиціях азійських країн» [199, с.175-176]. Ця теза знайшла підтвердження і в Афганістані, де прогресивні з точки зору європейської цивілізації нововведення змінилися нині воістину середньовічною реакцією талібів. Починаючи з 1996 року, коли рух Талібан прийшов до влади і взяв під контроль Кабул, було навіть організовано «релігійну поліцію», покликану дбати про чистоту ісламу. Особлива увага цієї служби зосереджена на конфіскації телевізійних приймачів, відеомагнітофонів, супутникових антен, тобто основних засобів впровадження західної культури в етнічну систему цінностей.

Таким чином, невідповідність проведених реформ змісту національного менталітету може не тільки загальмувати їх хід, а й спричинити деструктивний вибух, який відкидає суспільство назад набагато далі, ніж воно знаходилося до початку реформ.

До якої цивілізаційної спільноти належить Україна сьогодні, і в якій надетнічній спільноті вона має намір перебувати після реформ? Якщо це одна й та сама цивілізація, то очевидно, що реформаторам не доведеться докладати особливих зусиль для корінної ломки етнічної ментальності, якщо ж цивілізації різні, то процес цей буде хворобливим і важким, розтягнеться не на одне десятиліття, буде пов’язаний зі зміною низки

поколінь українців, а досягнення бажаного результату залишається проблематичним.

Про те, що Україна тривалий час перебувала і досі фактично перебуває у лоні Євразійської цивілізації (за термінологією Л. Гумільова – «русского мира»), особливо доводити, очевидно, не варто. Зрозуміло, йдеться не про географічне положення. Навпаки, прихильники вестернізації України люблять наголошувати на факті перебування на території країни географічного центру Європи. Тому цей аспект не становить особливої перешкоди у можливому переході української нації до лона Західної цивілізації. Тим більше, що остання має набагато віддаленіші від матінки-Європи анклави (Австралія, Нова Зеландія, США, Канада та інші країни). Йдеться якраз про зміну ментальних стереотипів українців на зразок ментальності західноєвропейських народів, а це завдання далеко не з легких.

Сьогодні широко існує думка про те, що Україна споконвічно входила в духовний простір Європи, починаючи з часів Київської Русі, коли навіть французькі королі вважали за честь поріднитися з київськими князями, включаючи сюди і пізніший польсько-литовський період, і що лише Переяславська Рада, точніше, порушення її постанов силоміць пристебнули до Євразійської цивілізації, до Росії.

«Для історика, – пише І. Лисяк-Рудницький, – Європа – щось більше, ніж великий півострів євразійської суші; вона – сім’я народів, які, незважаючи на політичне роз’єднання та часто жорстокі антагонізми в минулому, поділяють загальну культурну та соціальну спадщину» [168]. У контексті такого підходу, доповнює його І. Бичко, «Україна, на відміну від Росії, до складу якої вона примусово входила останні майже 350 років,

є безумовно країною європейською. Росія ж, яка виявила з часів царювання Петра І енергійну установку «негайної європеїзації», починає спекулювати на українській історії» [28, с.316].

Справді, українська етнічна спільнота виявляє дуже багато ментальних особливостей, співзвучних західноєвропейським етносам. Пошуками цього «європейського сліду» у нашій ментальності сьогодні займаються багато українських філософів та культурологів. Так, чимало уваги цьому питанню приділено у працях А. Бичко, І. Бичка, В. Горського, О. Забужко, С. Кримського, О. Лоя, І. Огородника, І. Старовойта, В. Табачковського, Ю. Федіва, О.Шморгуна та багатьох інших. Посилаючись на таку властивість ментальності як «рівень споріднених зв'язків з іншими народами», І. Бичко резюмує: «Остання обставина виявляє близькість українського менталітету саме до європейської ментальної парадигми, принаймні набагато ближчу, ніж до російського (східно-азіатського типу...)» [28, с.327].

Чим аргументується такий висновок? По-перше, визнанням кордоцентристського начала, котре як сутнісна ознака української ментальності знайшла свій вияв і у західній культурі. Європейська кордоцентрична ідея має своїм джерелом Святе Письмо, у тексті якого постійно зустрічаються посилання на «серце» як своєрідний емоційно-етичний центр глибин людського духу, як морально-практичний «представник» внутрішньо-орієнтованої людини. «Християнська теологія, – пише І. Бичко, – не є догматично-аскетичною прихильницею абсолютного протиставлення духа і тіла. Вже в працях Іренея Ліонського читаємо, що не всяке «тілесне» відкидає Бога – душа людська, даючи тілу життя, формуючи («одухотворюючи») тіло, сама ніби «уподібнюється»

(на духовному рівні, звичайно) тілу. Душа, що розуміється таким чином, набуває рис містично-ірраціонального начала людини – серця, якому приписується весь спектр людської діяльності, від розумової до емоційно-чуттєвої (при незмінному домінуванні останньої)» [28, с.327].

У XIV столітті паралельно в Німеччині та Україні екзистенційно-кордоцентричні мотиви знаходять своє втілення в неоплатонізмі, що розвивався на базі праць Псевдо-Діонісія Ареопагета – так званого «Корпуса Ареопагетики», перекладеного як латиною, так і староукраїнською мовою. У Європі кордоцентричні мотиви притаманні Б. Паскалю, в Україні – Г. Сковороді.

По-друге, співзвуччя європейській та українській ментальній парадигмі породило так звану «барочну свідомість». «Для європейської культури та її подальшого розвитку величезне значення мало малодосліджене в XVII столітті розуміння принципової неоднозначності змісту різних сфер психічної діяльності. Заслуга мислителів того часу полягає в тому, що вони дійшли висновку про те, що наша «внутрішня сфера» позбавлена однорідності, прозорості та ясності, що уважний погляд у кожен її куточок відкриває загадкові та дивовижно чорні глибини» [177, с.41].

Цю розгубленість пізньоренесансних раціоналістів, що інтуїтивно передчували двоїстість, наявність нижніх, «дораціональних», ментальних, безсвідомих поверхів у будові людського духу, стали називати «бароковою свідомістю». «Відкинута античними філософами ідея зближення науки і моралі, інтелектуального і духовного прогресу не витримала випробування часом. І першими почали здогадуватися про це мислителі XVII століття... вони одночасно бачили, що сучасна їм наука

вже не може бути союзницею етики і повертає на шляху, що виводить її далеко від сфер інтересів культури. Свідомість таких знаменитих мислителів як Паскаль і Лейбніц сповнена протиріччями, що виникають між наукою та релігією (а вона була для них найяскравішим втіленням духовного життя людини). У складному становищі опинилися тоді й українські мислителі, такі як К. Транквіліон-Ставровецький, Л. Баранович, І. Максимович, І. Орновський» [177, с.41].

Вичерпний аналіз «барокової свідомості» був представлений В. Роменцем у книзі «Історія психології XVII століття». Саме на основі «барокової свідомості» виникає друга істотна лінія «співзвучності» українського та європейського світосприйняття. «Українське бароко (або як його ще називали, «козацьке бароко»), глибоко відображаючи світоглядний менталітет українського народу, тривало в Україні набагато довше, ніж у Західній Європі, знаходячи відлуння навіть у творчості діячів українського відродження 20-х років нашого століття» [28, с.331].

По-третє, до загальних моментів української та західноєвропейської ментальностей слід віднести і досить сильне протистояння раціоналізму з боку екзистенційно-діалектичної містики, представленої в Європі іменами Г. Сузо, І. Таулера, Я. Беме, І. Шефлера, І. Екгарта, пізніше – І. Гамана, Ф. Якобі, а в Україні – Г. Сковороди, П. Юркевича, М. Гоголя, П. Куліша. Ця течія стала основою для розвитку німецького та українського романтизму, який доповнював принцип релігійно-гуманістичної єдності і не дозволяв перерости ідеям про нові форми колективізму в релігійне сектантство, яке душило б окрему особистість подібно до економічної зрівнялівки.

Романтична опозиція європейської буржуазної традиції ґрунтується на критиці бюрократизму, міщанства, бездушності, технократизму, прагматизму західного суспільства. Ця традиція Дж. Байрона, Т. Карлейля, С. Кольріджа, А. Де Токвіля, О. Де Бальзака, Ф. Шіллера, Г. Гейне, Ш. Бодлера, Р. Кіплінга, Ф.В. Шеллінга, Ф. Ніцше, Х. Ортегі-і-Гассета. Фактично вся західна екзистенційна філософія виростає із романтичної традиції з її культом індивідуальності, неприйняттям люмпенської масовості, знеособлення.

Ця світоглядна течія пов'язана з ідеалізацією старовини, минувшини, ще не понівеченої нівелюючим впливом техніки та бюрократичної організації суспільства. Таким ідеалізованим світом може бути середньовіччя або античність, як інваріант – романтизований Схід. У мистецтві цей напрямок пов'язувалося з акцентом на чуттєвості, емоційності, екзотичності, екзальтованості, навіть афективності на противагу розсудливій поміркованості, формалістичності, каноністичності класицизму.

Українські мислителі завжди інстинктивно зверталися до ідеалізації історичного минулого – до княжої доби, козаччини, Гетьманщини, до абсолютизації емоцій, до протиставлення «серця» та «голови» – проти прагматизму і позитивізму, що також перебуває у руслі духовних пошуків європейських романтиків. Такі підходи сформували національний романтизм, естетичну, антираціоналістичну традицію. Не випадково «філософія серця», витікаючи з праць Григорія Сковороди, Пантелеймона Куліша, Тараса Шевченка, Памфіла Юркевича, ґрунтувалася на протистоянні почуттів, переживань, внутрішнього екзистенційного світу

особистості з одного боку, та голого раціоналізму, схематизму, логічної вивіреності наукових побудов – з іншого.

Відповідно до романтизму, світ є явище як фізичного порядку, а й морального. «Моральний аспект світу, хоча і менш реальний, ніж фізичний, проте «закритий» для розуму (раціонального пізнання). Однак людина долає цю «закритість» за допомогою властивого йому специфічного «морального органу», який через любов широко «відкриває» людині моральний зміст світу. Таким «моральним органом»... є «чуттєвість» або серце; воно – найсуттєвіший орган, формування якого пов'язано з «нашим справжнім самовдосконаленням» [28, с.332].

Звідси – розподіл світу на три реальності: історію, філософію та поезію: перша створює, друга систематизує і пояснює, третя – «підносить кожне окреме через виявлення відмінностей до самого цілого». Чи не правда, перегукується з вченням Г. Сковороди про три світи? Але це Сковорода, а Новаліс (Ф. Гарденберг) – представник німецького романтизму XIX ст.

Отже, на підставі наведених аргументів І. Бичко робить висновок про ментальне співзвучність української та європейської філософських традицій. Із цим можна погодитися. Але на підставі цієї тези сьогодні робиться набагато сильніше твердження про співзвучність західноєвропейської та української ментальності. Це не зовсім одне й те саме. З властивостей, притаманній частини об'єкта, не можна робити справжніх висновків про наявність таких властивостей щодо всього об'єкта.

Крім того, з часів, коли Україна була вирвана з європейського світу, там, на Заході відбулися такі зміни, які не дозволяють не зважати на них при оцінці духовного життя цієї суперетнічної спільноти, включаючи її нижчі рівні. Для нас, які сприймають поверхневий шар західної масової культури, залишився непоміченим весь той складний процес еволюції, який пройшли європейці за останні триста п'ятдесят років, і який не міг не відобразити їхньої ментальності. «Таємницею за сімома печатками» є для нас специфічний європейський – «буржуазний» гуманізм, ліберально-демократичні цінності, «дух капіталізму». Для того, щоб до кінця усвідомити роль ментальності та тісно пов'язаної з нею масової свідомості тієї суперетнічної спільності, в яку ми збираємося переходити, слід звернутися до історії західної ментальності, що формувалася та видозмінювалася під час буржуазного розвитку європейського суспільства.

Стрімкий стрибок від європейського середньовіччя, з яким українці та протоукраїнці справді мають чимало співзвучних моментів, до епохи Нового часу супроводжувався проголошенням максимальної економічної свободи та автономії власника, невтручанням держави в економічні відносини, введенням об'єктивного критерію в економіку через вільне ринкове ціноутворення. Поступово стали забезпечуватися права і свободи особистості, які практично виключали форми позаекономічного примусу до праці. Вперше в історії людства в масовій суспільній свідомості почала утверджуватись істина, відповідно до якої головним джерелом добробуту мав стати не грабіж, не війна, не Сила, а власна праця, виробництво, Розум.

На зміну хижацькому волюнтаризму лицарсько-феодальної епохи в етноментальності європейців починає фіксуватися екзальтованість, своєрідна поміркованість. Інша людина розглядалася більше не як ворог, конкурент у володінні матеріальними благами, а як партнер у створенні цього багатства шляхом машинного виробництва. Ми невипадково змушені звертатися тут саме до економічних аспектів проблеми, оскільки навколо цього стрижня оберталося все життя буржуазного суспільства.

Розвиток науки і культури поступово призвело до докорінних змін у матеріальному виробництві, які пред'явили принципово інші вимоги безпосереднім виробникам. Звідси випливає поява нової соціальної проблематики, починаючи від фабіанства, в якому коріняться витоки англійського лейборизму, і закінчуючи різноманітними клерикальними течіями. Пошук нових, гуманістичних ідеалів дистанціювався від політичних та економічних екстремальних робітничих течій, орієнтованих на люмпенську руйнацію сучасної техніки та перерозподіл соціальних благ на свою користь.

Фабричний спосіб виробництва об'єктивно вимагав максимальної кооперації та координації праці багатьох людей, які не могли вже залишатися поза межами тісного виробничого спілкування. З позиції власника, раціоналізм і прагматизм стали найкращими стилями мислення, а економічна вигода мотивувала докорінний перегляд поглядів на соціальні відносини, зумовивши появу на зорі капіталістичної доби ліберального світогляду. Лібералізм як соціально-політична течія ґрунтується на розумінні людини як, насамперед, біологічної істоти, «політичної тварини», яка інстинктивно прагне задовольнити свої вітальні потреби в їжі, одязі, житлі. При цьому, коли ці потреби

усвідомлюються, тобто перетворюються на інтереси, вони існують ізольовано, практично не перетинаючись з інтересами інших людей. Кожна людина була і залишається соціальним «атомом», подобою лейбніцівської монади, кантівської «річчю-в-собі», пов'язаних один з одним суто зовнішніми, поверхневими зв'язками, заснованими на короткочасних збігах приватних інтересів, але не більше. У ринковій стихії стикаються інтереси приватних власників, що призводять до недовготривалих об'єднань, зумовлених взаємною вигодою, таких, що розпадаються, як тільки вигода перестає бути двосторонньою.

Така модель у своїх засадах нагадує марксистську тезу про примат матеріальних потреб, але далі лібералізм принципово розходиться з марксизмом у висновках з приводу шляхів досягнення власних інтересів. Категоричним імперативом ліберальної моралі є формула Томаса Гоббса: «Свобода однієї людини поширюється доти, доки не обмежує свободи іншої людини». Як зазначає А. Шморгун, «наслідком цієї своєрідної революції у сфері духу було становлення у суспільній свідомості морально-релігійного імперативу, згідно з яким межею свободи кожного індивіда у реалізації його потреб є свобода іншого «соціального атома» у суспільстві, що функціонує за принципом броунівського руху... Згодом цей світогляд одержав ім'я так званого принципу «розумного егоїзму» [300, с.183].

Гасло «живи сам і дай жити іншим» поступово стало змістом ментальності більшості європейських націй. Це знайшло відображення у прояві дивних і дивовижних з позицій нашої ментальності нюансах вже суто ринкового життя: біржові контракти фіксуються жестом руки брокера, багатомільйонні угоди відбуваються під слово честі, великі

кошти витрачаються на представницькі витрати і створення сприятливого іміджу, банкрутство дорівнюється безчестю. Як сказав в одному з телеінтерв'ю радянський журналіст Г. Боровик, «нам їх важко зрозуміти. У них був Т. Драйзер, а у нас – В. Каверін. Ми абсолютно по-різному оцінюємо одні й самі речі». І західноєвропейська, і євразійська цивілізації досягли у своєму розвитку певної витонченості, яку важко зрозуміти, спостерігаючи лише за зовнішнім функціонуванням їх інститутів.

Роль релігійного чинника у становленні західноєвропейської ментальності чудово описана М. Вебером у його «Протестантській етиці…». Негласний моральний кодекс, який Макс Вебер назвав «духом капіталізму», сьогодні незримо регулює багато аспектів економічної діяльності. Ми ж в Україні сприймаємо ринкові відносини переважно ззовні, в тому готовому вигляді, як вони постають мандрівникові в незвідану країну, часто навіть не замислюючись про можливість створення таких відносин без урахування ментальних особливостей і масової свідомості тієї чи іншої людської спільності.

Ще один важливий аспект європейської ментальності, який виник у епоху буржуазного розвитку і який необхідно враховувати у порівнянні з ментальністю української – це євроцентристські стереотипи сприйняття інших народів. Не секрет, що багато західноєвропейських націй – англійці, французи, іспанці, голландці та інші – свого часу поширили свій вплив на значні території земної кулі, що утворили величезні колоніальні імперії. Імперська свідомість формувала у ментальності мешканців метрополії автостереотипи власної винятковості, обраності, месіанства, цивілізованості тощо. та гетеростереотипи відсталості, неповноцінності, другосортності по відношенню до мешканців колоній.

Більш молоді капіталістичні нації, що не встигли до колоніального поділу світу і вимагали свого «місця під сонцем» – німці, італійці, австрійці – розглядали як потенційні колонії країни Східної Європи, щодо народів яких у них склалися точно такі ж стереотипи, які були у англійців і французів по відношенню до тубільців. Людиноненависницька нацистська ідеологія серед інших своїх витоків базувалася і на цих ментальних стереотипах щодо «неповноцінних» східноєвропейців. Звичайно, нацизм як ідеологія був знищений, але названі стереотипи виявилися більш живучими і, як свідчать соціологічні заміри, що проводяться в рамках згаданої вище програми етносоціальних досліджень «Євробарометр», знаходять свій прояв на побутовому рівні.

Негативні гетеростереотипи щодо українців зафіксовані не лише у поляків, а у німців, теж східноєвропейської нації, частина якої мала досвід перебування в соціалістичному таборі. Іншими словами, в Європі на нас не тільки не чекають, а й вважають «відсталою» нацією, до чого, треба визнати, Україна сама надає чимало підстав (Чорнобиль, економічна криза, духовне зубожіння).

З іншого боку, за часи, коли Україна існувала в рамках Російської імперії, ментальність її населення також не залишалася без зміни. За цей період в етноментальності українців під впливом імперської ідеології відбулися суттєві зрушення, що торкнулися найглибших верств суспільної психіки. Згаданий вище «малоросійський синдром», комплекс «молодшого брата», російськомовність та двомовність українців – лише деякі прояви цих зрушень. Прийшовши до Євразійського простору як європейська спільність, Україна через три століття намагається увійти до Європи як євразійська спільність.

Сучасники української революції та УНР згадують, що коли наприкінці минулого століття до Києва прибув відомий русифікатор Шульгін, у підзаголовку газети, що видавалась ним, він написав «Південно-Західний край – російський, російський, російський». Таке гасло було б абсолютною нісенітницею для справді російської території, скажімо, Підмосков'я. На теренах України він набував особливого сенсу завдяки тому, що Південно-Західний край насправді не був російським. Але десятиліття його зусиль не пройшли даремно, і лідери УНР змушені були взяти за принцип девіз «Південно-Західний край – український, український, український» з усіма наслідками, що звідси випливають.

Так, за століття існування в Російській імперії у суспільній свідомості українців нагромадився товстий шар ідеологічних міфів. Так, багато фактів нашої історії представлялися упереджено і у спотвореному вигляді. Так, тези про первісне і принципове верховенство Московського князівства як правонаступника Київської Русі, імперська теорія «Москва – третій Рим», вимагають свого критичного перегляду, так само як і інші міфи царського та радянського періодів.

Але це зовсім не заперечує того факту, що відновлення історичної істини не означає автоматичного відновлення ментальних властивостей та якостей українців, властивих їм до союзу з Росією. Ми вже неодноразово наголошували, що для зміни етноментальних уявлень має пройти досить значний період часу за умови постійного виховно-ідеологічного впливу на масову свідомість. Такий період минув, і сучасна українська нація зовсім не та етнічна спільнота, якою були українці до Переяславської Ради. Важко, практично неможливо ототожнювати сьогодні, скажімо, мешканців м. Запоріжжя із запорізькими козаками.

Імперський, а згодом радянський період української історії не міг безслідно пройти для української ментальності. Цей момент, вважає М. Слюсаревський, «наполегливо не бажають брати до уваги вихідці із Західної України – він для них настільки ж незрозумілий, настільки й неприйнятний. Здавалося б, справді, у жодній Австро-Угорщині чи довоєнній Польщі українці не страждали так, як їхні брати на Сході: Голодомор, колективізація, індустріалізація... Але, з іншого боку, жоден народ не отримував від імперії та такої величезної психологічної підтримки». Згадаймо приказку, продовжує Слюсаревський, – «в армійську частину привезли новобранців. Росіянин насамперед цікавиться, де їдальня, українець – де сержантська школа. З дуже глибоким підтекстом жарт. Якщо під «армійською частиною» розуміти СРСР... то роль у ньому українців проглядається непогано» [254, с.156-157].

Справді, не лише велика питома вага українців серед сержантського та офіцерського складу Радянської армії – факт загальновідомий, а й величезна кількість господарських та партійних керівників різних рангів, розкиданих по всьому пострадянському простору, свідчать про високу самоідентифікацію українців із усім радянським народом.

«Якщо озирнутися назад, Російська імперія адже й склалася як велика держава лише після того, як до неї увійшла Україна. Ми говоримо, і це правда, що наш народ приніс туди культуру. Але головне – для розвитку імперії був потрібний у величезних кількостях високоякісний матеріал – тому українці стали цією «свіжою кров'ю». До речі, саме тому Росії важко змиритися із фактом незалежності України... Парадоксально, але факт: чим страшнішими були гоніння, яким зазнав народ, тим більше

значення в очах окремої людини набував фактор причетності. З погляду логіки – абсурд якийсь, а на психологічному рівні абсолютно нормально. Згадаймо історію: хто були ревні служаки в імперії? Не спадкові дворяни, а ті, кому дворянство було надано. Отак і нам була «пожалована» імперією, скажімо так, унтер-офіцерська місія. Є найцікавіші людські свідчення. Скажімо, наш співвітчизник, який жив в Узбекистані, пише: «Я ж був цим «великим народом», я там фактично виконував роль росіянина...». Ймовірно, це певною мірою лукавство – говорити, що ми лише жертви і «ніколи нікому нічого». Чому ж? Подивимося правді у вічі: і на нас значною мірою трималася імперія, і ми крутили її страшні маховики. Приналежність до імперії – одна з цінностей, що корениться в масовій свідомості донині. І чим довше з цим психологічним феноменом не будуть рахуватися націонал-демократи, тим більше неприйняття зустрічатимуть у певної частини населення східних регіонів» [254, с.157-158].

М. Слюсаревський, аналізуючи мовну ситуацію, зазначив, що частина жителів східних областей України є носіями російської мови при збереженні української ментальності. На офіційному рівні явно недооціненими були його попередження: «Сьогодні питання стоїть так: або часткова російськомовність нації, або загальнонаціональна катастрофа з уламками недобудованої держави» [254, с.81]. На словах влада дотримувалася стратегії однієї державної мови, але коли настав час створювати передвиборчі програми, українські кандидати всіх рівнів, включаючи нинішнього президента, вважали своїм обов’язком зробити реверанс у бік російськомовної більшості серед населення Східної України.

Таким чином, необхідно констатувати неприємний для ідеології соціального реформування факт значної зумовленості української ментальності історичним періодом входження України до складу Російської імперії, а згодом СРСР. Занадто велика частка населення схильна ототожнювати себе з «радянським народом» і є носіями «радянської ментальності» щоб Україна зберегла свою територіальну цілісність перед неоімперською загрозою.

Отже, зважимо всі «за» та «проти». З одного боку, Україна має спільне із європейською цивілізацією коріння і, як мінімум, до XVII століття розвивалася у загальноєвропейському контексті, що знайшло відображення у ментальних співзвуччях української та європейської світоглядних парадигм. З іншого боку, за останні 350 років і в етноментальності українців, і в етноментальності європейців відбулися докорінні зміни, пов’язані з різними шляхами історичного розвитку. Ми більше не складаємо з ними ментальної єдності, натомість у багатьох українців є дуже високий рівень ідентифікації з подіями недавнього радянського минулого.

Сучасність вимагає нових форм мислення та поведінки, але цього неможливо досягти миттєво, – констатується у Доповіді «Національна безпека України. 1994–1996 рр.», – ця суперечність обумовлює певну нестабільність людської психіки та суспільної свідомості. В умовах перехідного періоду потрібно сприймати як належну наявність у широких верств населення подвійної або багатошарової самоідентифікації, коли особистість недостатньо «відцентрована» по відношенню до стрижня. Це призводить до значних коливань суспільних настроїв то у бік

прогресивних перетворень, то у бік ностальгії за минулим. Ці процеси протікають як на рівні окремої людини, так і на рівні суспільства.

Слід зазначити, що формування стабільного та відцентрованого світосприйняття українського громадянина не є справою одного покоління. Багато ще тих, хто схильні ідентифікувати себе як «радянський народ» і не може відповідно сприймати нові реалії життя. «Ці люди вимагають особливої уваги з боку держави, толерантного та виваженого ставлення до себе, оскільки це переважно особи похилого віку, ветерани війни та праці. Нове покоління демонструє гнучкіше мислення і прагне отримати надійні та стабільні орієнтири для побудови свого майбутнього» [202, с.72].

Що ж робити авторам соціальних реформ із «зіпсованою» українською ментальністю? Спокійно чекати зміни поколінь із надією, що час розставить усе на свої місця? Чи активно «лікувати ментальність» шляхом інтенсивного ідеологічного впливу?

На наш погляд, слід спочатку чітко визначитися з кінцевою метою реформ. Якщо вона передбачає все-таки переорієнтацію з Євразійського простору на Європу, то всілякі спроби споконвічної боротьби між західниками та слов'янофілами, які ледь не з часів Петра I розбурхують російську громадську думку, для України мають бути мінімізовані. Взагалі, заради гуманітарної безпеки українського суспільства варто відмовитися від російського неоімперського дискурсу, який спрямований, врешті решт, на розкол України. Тут слід виробити ефективно діючий механізм налагодження національної згоди, який би ґрунтувався на конструктивних діях, відмовившись від логіки постійної конфронтації та взаємних звинувачень на кшталт «бандерівці» та

«сталініст». Це зараз починають розуміти з обох боків. «Нація неоднорідна, – пише Д. Кривенко, – Суттєво обрусіла на Сході та Півдні. І не горить вогнем націоналізму. Донцов – видатний ідеолог. Бандера – герой. Але Донцов відбувся, Бандера відбувся. Політична ситуація у світі значно змінилася. Лютий націоналізм на межі зоологізму веде до поразки, народ не схильний до крайнощів. Історія може повторитися як трагедія. Світогляд має бути широким. А ідеологія є єдиною для абсолютної більшості. Перспективу мають лише патріотизм та націоналізм демократичний. Все одностороннє веде до розбрату. Усі сили народу повинні об'єднатися проти загибелі» [153, с.130-131].

Усвідомивши дане становище, українським ідеологам необхідно чітко визначитися з найбільш затребуваними властивостями менталітету. Вочевидь, «проринковою» рисою української ментальності є згаданий вище індивідуалізм. Багато авторів схильні саме в ньому вбачає гарантію успіху ринкових перетворень та вестернізації української психіки, борючись за якнайшвидше викорінення «радянського» колективізму.

На наш погляд, такий підхід був би помилковим та явно поспішним. «Навіщо, скажіть будь ласка, виховувати в нас те, що є негативним в англосаксонському менталітеті? Адже на Заході з егоїзмом, що породжує відчуження, борються. Не сумніваюся, що у ментальності українців цілком достатньо індивідуалізму для ринкових реформ. Інша річ, що добре було б спрямувати його в конструктивне русло. Адже не маючи можливості дати раду своєму індивідуалізмові у господарстві, інших сферах життя, які були, скажімо так, менш доступні, люди звикли проявляти його у дрібних сварках та протистояннях. Ринкові перетворення – певні механізми інструментального діапазону, яким не

можна підпорядковувати буквально все – життя, духовність. І, до речі, успішно користувалися цими механізмами народи не англо-саксонської ментальності – наприклад, японці чи корейці – не зруйнували ані свої духовні цінності, ані колективістські настанови» [254, с.179-180].

Таким чином, завдання ідеологічного впливу має полягати в тому, щоб, спираючись на певні вузли стабільності в менталітеті української нації, створювати гнучкі механізми адаптації людини до умов, що змінюються, надавати їм можливість розкривати власний творчий потенціал. Абсолютизація історичних особливостей та гіпертрофоване роздування окремих сторін українського менталітету, часто поверхневих, не тільки не призведе до успіху, а й дискредитує цілі сучасних соціальних реформ.

ВИСНОВКИ

Зроблений у дисертаційній роботі філософський аналіз етнічної ментальності залишив осторонь деякі аспекти, пов’язані з конкретними формами її прояву. Це була спроба накинути «категоріальну сітку» на нове для соціальної філософії проблемне поле. Але крізь осередки такої «сітки» просочувалися – і це цілком природно – і залишалися поза увагою багато часткових моментів. З одного боку, такий підхід здається непродуктивним, неповноцінним і зайвим, але з іншого боку, він необхідний і, більше того, з нього і потрібно починати побудову будь-якої наукової концепції. Цей «великомасштабний» підхід можна порівняти з картиною, що відкривається спостерігачеві «з висоти пташиного польоту»: нам було важливо побачити не окремі прояви менталітету, а простежити можливі шляхи включення нової категорії до існуючої системи наукового знання. Підсумовуючи викладений вище матеріал, можна зробити висновок, що ці шляхи лежать через вирішення багатьох теоретичних проблем, серед яких головними є:

1. Осмислення сутності менталітету як основного атрибуту етнічного феномена. Розуміючи під етнічним соціально-філософську категорію, що характеризує зв’язки та відносини між спільнотами людей як носіями специфічних менталітетів, що виникають і передаються з покоління в покоління в результаті тривалого існування в загальних географічних та соціально-історичних умовах, логічно припустити, що даний феномен має подвійну природу.

2. Розкриття двоїстої природи етнічної ментальності, яка за формою є механізмом спадкового закріплення і передачі соціально значимої

інформації, а, за змістом – породженням людського оточення, середовища, як природного, так і соціального. Абсолютизація контрарності соціального та біологічного начал спочатку містить провокативне протиставлення двох сторін насправді цілого біосоціальної природи етнічної ментальності. Відповісти на нього за принципом «або-або» після поданого вище розгляду сутності етнічного феномену означало б почати всі міркування із самого початку. Не протиставлення, а синтез обох складових, що дає, до того ж, не просто суму, а приріст нової якості – ось перспективний напрямок для аналізу і сам зміст появи в науці категорії «ментальність» (менталітет).

Задля справедливості слід зазначити, що якщо з приводу соціального начала менталітету особливих заперечень не висловлюється, то з приводу механізму його природного закріплення можна зустріти відкрите неприйняття, протест і навіть звинувачення в біологізмі, дарвінізмі і т.п. Чимало науковців упереджено ставиться до природної детермінації ментальності як до чогось малозначущого, другорядного, ущербного.

Тим часом, і вчення І. Павлова про дві сигнальні системи, і відкриття безсвідомого З. Фройдом, і поширення психоаналізу з індивіда на суспільство К.-Г. Юнгом, і біхевіоралістська революція в психології, і теорія пасіонарності Л. Гумільова, і досягнення молекулярної біології 60-х років XX століття та інші наведені вище аргументи, наочно показують, що природне начало – не просто тло, передумова, зовнішнє умова соціального буття людини, але іманентний і сильний чинник цього буття.

Той факт, що менталітет виходить за рамки виключно свідомості, включаючи елементи колективного безсвідомого, з чим сьогодні ніхто не

сперечається, вже сам по собі свідчить про подвійну природу даного феномена. Наявність підсвідомих архетипів – факт не тільки соціальний, а й біологічний.

Зрозуміло, це зовсім не означає, що ментальні стереотипи, що спадково закріплюються, повністю детермінують стан свідомості та поведінки людини. Тільки на перший погляд може здатися, що теза про генетичну обумовленість етнічної ментальності несумісна з етичним принципом свободи волі особистості. «Програмне забезпечення» поведінки людини справді амбівалентно, суперечливо у своїй єдності. Однак, відповідь на питання, яка саме з вроджених програм поведінки буде реалізована, багато в чому залежить від уміння усвідомити можливість вибору. Мета процесу виховання врешті решт і полягає в тому, щоб переконати людей не діяти реактивно, подібно до тварин, а приймати рішення усвідомлено, передбачати наслідки і відповідати за них. Біологія безсила перед одвічною дилемою морального вибору. Існує безліч програм поведінки, але вибір у кожному разі має залишатися за людиною.

Йдеться ж у дисертації дещо про інше, а саме про те, що існують етнічно зумовлені типологічні діапазони, в межах яких переважно і здійснюється такий вибір. Ці діапазони виступають як легітимні норми реакцій, обумовлених довготривалою адаптацією етнічної спільності до існування в певних природно-історичних умовах. Найбільш універсальні з цих норм реакцій закріплюються і передаються з покоління до покоління на генетичному рівні, виявляючись в «етнічному темпераменті», архетипових образах чи апріорних формах мислення.

Причому щоразу «ментальний багаж», що дістався від минулих поколінь, поповнюється і коригується інформацією, отриманої внаслідок власного життєвого досвіду представників етнічної спільноти. Прижиттєво отримана інформація про зміни «першої» і «другої природи» та оптимальної психологічної реакції по відношенню до неї індивідів зашифровується в молекулах ДНК, оновлюючи, у свою чергу, «звички свідомості» та норми реакцій наступних генерацій. Таким є універсальний та загальний для всіх етносів механізм наступності та ретрансляції менталітету.

3. Подальший аналіз структури етнічної ментальності дозволить не лише співвіднести елементи і рівні цієї структури з зазначеної двоїстістю природи досліджуваного явища, а й побачити форми прояву останнього в етнічній та соціальній історії людства. Рівнева структура дозволяє припустити наступну схему утворення ментальних автоматизмів: найбільш оптимальні прийоми мислення стають «звичками свідомості», аксіомами, «стилями мислення», їх очевидність отримує спадкове закріплення (розумний рівень), далі ця очевидність витісняється в безсвідоме, перетворюючись на позбавлений безпосереднього зв’язку з мисленням, психоенергетичний рівень.

4. В роботі надана оцінка впливу ментальності на духовне життя суспільства, тобто визначено місце та значущість ментальності в структурі духовної сфери. Обтяжена «психологічним оснащенням» ментальність не може бути віднесена до повноправних і зрілих духовних утворень, а являє собою, скоріше, інформаційний хаотичний «субстрат», з якого черпають свій зміст елементи духовної сфери. Зміст ментальності потрапляє на «вищі поверхи» духовного життя у перетвореному вигляді,

він розчиняється у національному характері, у масовій свідомості, у суспільній думці, у формах суспільної свідомості, нарешті, в інституціалізованих формах духовного виробництва у вигляді архетипів, символів, ритмів, симпатій та антипатій тощо.

Етнічна ментальність обумовлює етнічні уявлення про значимість одних і відсутність такої значущості в інших елементів духовної сфери, підтримуючи, тим самим, ієрархію форм суспільної свідомості стосовно умов конкретної етнічної цілісності в конкретній історичній ситуації. Ментальність узагальнює у «знятому вигляді» наявний духовний досвід етносу, що передбачає певну історичну відповідність показників елементів духовної сфери специфіці «нижніх», глибших рівнів етносоціальної системи.

5. Зіставлення ідеології та ментальності як різних форм прояву практичної свідомості. Якщо ідеологія цілком і повністю відноситься до «другої природи» людини, тому що виражає інтереси тієї чи іншої соціальної групи, то ментальність, виступаючи атрибутом етнічного, поєднує в собі елементи «першої» та «другої природи». Звідси випливає і різниця в темпах і ритмах змін ідеології та ментальності: ідеологія оперативно реагує на найменші зміни у суспільстві, що торкаються інтересів тієї чи іншої етнічної чи соціальної групи; етнічна ментальність стійкіша, інертна, малорухлива і консервативна завдяки її генетичній обумовленості. З іншого боку, ідеологія служить способом організації духовного виробництва, тоді як етнічна ментальність відбиває стадію хаосу, тобто лише потенцію духовного життя суспільства. Ідеологія як наслідок ідеологічної діяльності цілеспрямовано формується особливої групою людей – ідеологами; нічого подібного в менталітеті немає,

ментальність є стихійним продуктом колективної творчості цілих поколінь людей. Нарешті, ідеологія орієнтована на перспективу (навіть якщо вона спрямована на збереження, а не на зміну існуючих відносин, саме це збереження належить до майбутнього); ментальність ґрунтується на минулому, будучи «осадом історії». Тому, хоч як це парадоксально звучить з вуст автора, який поставив за мету вивчення етнічного менталітету, слід зробити висновок про певну праксеологічну обмеженість його використання у справі соціального реформування. «Працювати» на перспективу менталітет починає лише тоді, коли його зміст оформляється ідеологією у чітку систему етнічних пріоритетів та норм. Для розуміння історії як об'єктивного процесу вирішення одних і виникнення інших протиріч, як процесу, в якому ці протиріччя вирішує саме людина, яка мислить і відчуває, не можна обмежиться тільки універсальною ідеологією, раз і назавжди виробленою «для всіх країн і народів» або ж тільки ментальністю, спрямованою завжди на минуле.

Крім того, у XX столітті відбулася докорінна заміна самого типу культурно-історичного наслідування. Якщо раніше людина входила в історію, так би мовити, задкуючи, «традиції минулих поколінь тяжіли над нею як жах», то тепер, за М. Гайдеґґером, «час часується з майбутнього». Минуле розкриває себе певною мірою лише у майбутньому. Судити про історію на підставі майбутнього, тобто того, чого ще немає, за припущенням, здавалося б, означає йти наперекір усім принципам наукового пізнання. Але тільки так і можливе бачення історії в її цілісності та єдності. Без ідеології, націленої в майбутнє, без уявлень про перспективи і тенденції власного розвитку, якими керуються люди, що нині живуть, історія фрагментується, розпадається на ряд не пов'язаних

між собою локальних епізодів. Вона уподібнюється до механічної суми «культур» і «цивілізацій», що виникають і зникають поза якимось загальнозначимим історичним контекстом. У науці, яка знає тільки те, що було або є, покладається на пам’ять, але позбавлена фантазії, що схиляється перед фактом, але ігнорує цілі, спонукання та ідеальні прагнення людей, історія вмирає, як вона припиняється там, де люди перестають мріяти.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аграновский В. Профессия – иностранец // Приключения'90. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 194-282.

2. Аза Л. та ін. Етнічний довідник: у 3-х ч. / голов. ред. В. Євтух; НАН України, Ін-т соціології. – Ч. 1: Етнічні меншини в Україні: поняття та терміни. – К., 1997. – 141 с.

3. Акимушкин И.И. Проблемы этологии. – М.: Мол. гвардия, 1985. – 191 с.

4. Алексеев В.П. География человеческих рас. – М.: Мысль, 1974. – 351 с.

5. Алексеева Т.И. Этногенез восточных славян по данным антропологии. – М., 1973. – 332 с.

6. Анчел Е. Этос и история. – М.: Мысль, 1988. – 126 с.

7. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. – М.: Прогресс, Универе, 1993. – 608 с.

8. Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М., 1989.

9. Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи (К русской народной психологии) // Вопросы философии. – 1996. – № 12. – С. 89–96.

10. Афанасьев Ю.Н. Вчера и сегодня «Новой исторической науки» // Вопросы истории. – 1984. – № 8.

11. Афанасьев Ю.Н. Историзм против эклектики: Французская историческая школа «Анналов» в современной буржуазной историографии. – М., 1980.

12. Афанасьев Ю.Н. Эволюция теоретических основ школы «Анналов» // Вопросы истории. – 1981. – № 9.

13. Багдасарьян Н.Г. Язык культуры // Социально-политический журнал. – 1994. – № 1–2.

14. Балушок В. Як русини стали українцями. (Трансформація української етнонімії у XIX-XX століттях) // Матеріали до української етнології. – 1914. Вип. 13. – С. 52-57.

15. Баран В.Д. Становлення ранньосередньовічних слов'янських культур та основні шляхи розселення слов'ян // Записки НТШ. – Львів, 1993. – Т. CCXXV.

16. Баран В.Д., Козак Д.Н., Терпиловський Р. В. Походження слов'ян. – К., 1991.

17. Барулин В.С. Социальная философия. Ч. 2. – М.: Изд-во МГУ, 1993.

18. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.

19. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1965.

20. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.

21. Бебик В.М. Політичний маркетинг і менеджмент. – Київ: МАУП, 1996.

22. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 222 с.

23. Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции – М.: Наука, 1991.

24. Бессмертный Ю.Л. Мир глазами знатной женщины IX века //

Художественный язык средневековья. – М., 1982.

25. Бессмертный Ю.Л. Об изучении массовых социально-культурных представлений каролингского времени // Культура и искусство западноевропейского Средневековья. – М., 1981.

26. Бех В.П. Содержание социального мира // Нова парадигма. – 1997. – Вип. 4.

27. Бжевський Р. Нариси з стародавньої та давньої історії українського народу. – Мюнхен, 1964. – 643 с.

28. Бичко І. Ментальна співзвучна співзвучність української та європейської філософських традицій: «кордоцентричні мотиви» // Київські обрії. – К., 1997.

29. Бичко А. Менталітет української нації, український менталітет // Етнонаціональний розвиток України: терміни, визначення, персоналії. – К., 1993.

30. Білокінь С. У пошуках української душі // Українська душа: зб. наук. праць / відп. ред. В. Храмова. – Київ: Фенікс, 1992. – С. 120-125.

31. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М.: Политиздат, 1986.

32. Блок М. Характерные черты французской аграрной истории. – М.: Наука, 1957.

33. Борев Ю.Б. Эстетика. – М.: Политиздат, 1988. – С. 181–182.

34. Борець Ю. У вирі боротьби. – К.: Наук. Думка, 1993. – 304 с.

35. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К.: Унівсерв, 2000. – 191 с.

36. Босенко А.В. Реквием по нерожденной красоте. – К.: «Самватас», 1992. – 256 с.

37. Бочковський О. І. Наука про націю та її життя. – Нью-Йорк: Говєрля, 1958. – 79 с.

38. Братко-Кутинський О. А. Нащадки святої трійці. Ґенеза української державної символіки в дослідженні кандидата філософських наук Олексія Андрійовича Братка-Кутинського. – К.: Вид-во Міжнародного товариства «Білий птах», 1992. – 85 с.

39. Братко-Кутинський О. А. Феномен України. – К.: Вечірн. Київ, Акад. оригін. ідей, 1996. – 304 с.

40. Бреусенко А. А. Комплекс политической неполноценности украинцев // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина української держави. – Матеріали Другої всеукраїнської наукової конференції 13–14 листопада 1997 року.

41. Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. – М.: Наука, 1987. – 333 с.

42. Бромлей Ю.В. К разработке понятийно–терминологических аспектов национальной проблематики // Советская этнография. – 1989. – № 6.

43. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. – М.: Наука, 1973. – 285 с.

44. Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Создано человечеством. – М: Политиздат, 1984. – 272 с.

45. Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Человечество – это народы. – М.: Наука. 1990. – 392 с.

46. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. – К.: Довіра, 1992. – 416 с.

47. Буяшенко В.В. Ментальність як парадигма співбуття. Дис...

канд. філос. наук: 09.00.04. Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1997. – 170 с.

48. Бэкон Ф. Новый органон // Соч.: В 2–х т. – М., 1972. – С. 5–222.

49. Васютинский В.А. Очищение или Слезы на глазах государственных мужей // Индустриальное Запорожье. – 26 июля 1996 года.

50. Ващенко Г. Психічні властивості українців і причина наших невдач // Рідна школа. – 1992. – № 2.

51. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.

52. Веркалец М. Н. Проблема духовности тюркских народов висследованиях А. И. Кримского. – К.: «Школяр», 1994. – 148 с.

53. Вернадський В. І. Українське питання і російська громадськість // Вітчизна. – 1988. – № 6. – С. 172–177.

54. Вернадський В.И. О научном мировоззрении // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. – М., 1990. – С. 180–203.

55. Веселкин Е.А. Культурная антропология США: теория и действительность // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. – М.: Наука, 1991.

56. Визгин В.П. Ментальность, менталитет // Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – С.176–177.

57. Вовк Хведір. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.

58. Волков Ф. Антропологические особенности украинского народа. Украинский народ в его прошлом и настоящем. – Петроград, 1916. – С. 427-454.

59. Воловик В.И. Философия истории. – Запорожье, 1995. – 152 с.

60. Вопросы истории. 1966, №№ 4, 6, 12; 1967, №№ 1, 6, 7; 1970, № 8.

61. Воронкова В.Г. Дослідження проблеми європейського ментілітету // Менталітет та протиріччя сучасного українського суспільства: політологічні, соціологічні, культурологічні аспекти. Тези доповідей загальноукраїнської науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 1994. – Ч.3. – С. 20–21.

62. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – К.: Оберіг, 1993. – 590 с.

63. Вундт В. Миф и религия. – М.: Наука, 1990. – 416 с.

64. Гегель. Наука логики // Гегель. Соч. В 14 томах. – Т. 6. – 459 с.

65. Гегель. Феноменология духа // Гегель. Соч. В 14 томах. – Т. 4. – 488 с.

66. Гегель. Философия истории // Гегель. Соч. В 14 томах. – Т. 8. – 469 с.

67. Гегель. Философия права // Гегель. Соч. В 14 томах. – Т. 7. – 394 с.

68. Гершунский Б.С. Менталитет и образование. – М.: МПСИ, Флинта, 1996. – 140 с.

69. Герье В. Философия истории от Августина до Гегеля. – М.: т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1915. – 268 с.

70. Гетало Т.Е. Онтология ментальности: философско-культурологический анализ. Дис... канд. филол. наук: 09.00.04. Харьковский гос. экономический ун-т. – Х., 1999. – 159 с.

71. Гинзбург Л.Я. О старом и новом. Статьи и очерки. – Л., 1982. – 424 с.

72. Гнатенко П.И. Проблема национального характера (историко-философский анализ). Дис. д. филос. наук. – Л.: ЛГУ, 1987.

73. Горпинюк В. Український менталітет і проблема національного відродження // Освіта. – 1997. – 3-10 вересня.

74. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII века. – К., 1988.

75. Горський В.С. Историческо-философское истолкование текста. – К.: Наук. думка, 1981. – 207 с.

76. Грабович Г. Грані міфічного: образ України в польському й українському романтизмі // Арка. – 1993. – № 1-2. – С. 8-16.

77. Грабовська І. Ментальність. Особистість. Екологія. – К., 1997. – 40 с.

78. Грабовська І. Проблеми засад дослідження українського менталітету та національного характеру // Сучасність. – 1998. − № 5. – С. 58–70.

79. Григоріїв Н.Я. Українська національна вдача. – Вінніпеґ, Манітоба, 1941.

80. Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної нації XIX–XX століття. – К.: Генези, 1996. – 358 с.

81. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1932. – 132 с.

82. Грушевський М.С. Історія України-Руси. – Т. 1. – К., 1991. Т. 2. – К., 1992.

83. Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К.– Харків, 1991. – 156 с.

84. Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. – М.: Политиздат, 1987. – 368 с.

85. Гудзь В.В. Національний менталітет і перспективи державотворення в Україні // Менталітет та протиріччя сучасного українського суспільства: політологічні, соціологічні, культурологічні аспекти. Тези доповідей загальноукраїнської науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 1994. – Част. 2.

86. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, 1990. – 279 с.

87. Гуревич А.Я. Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции // Послесловие к книге Ж. Ле Гоффа «Цивилизация средневекового Запада». – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – С.351-372.

88. Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. – № 1.

89. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». – М., 1991.

90. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.

91. Гуревич А.Я. Марк Блок и «Апология истории, или Ремесло историка» // Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М., 1986. – С. 214–215.

92. Гуревич А.Я. О соотношении народной и ученой традиций в средневековой культуре / Заметки на полях книги Жака Ле Гоффа // В кн.: Французский ежегодник-82. – М., 1984.

93. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.

94. Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. – 1990. – № 4.

95. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.

96. Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра / Послесловие к книге Л. Февра «Бои за историю». – Л: Наука, 1991.

97. Гуревич А.Я. Школа «Анналов» и проблема исторического синтеза. – М., 1992.

98. Гусейнов Г. и др. Этнос и политическая власть // Век XX и мир. 1989. № 9.

99. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Пролегомены к чистой логике // Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 175–353.

100. Гуцало Є. Ментальність орди: статті. – К.: Просвіта, 1996. – 173 с.

101. Дилигенский Г.Г. Марксизм и капиталистическом проблемы массового сознания // Вопросы философии. – 1983. – № 11.

102. Дилигенский Г.Г. Рабочий на капиталистическом предприятии. Исследование по социальной психологии французского рабочего класса. – М.: Наука, 1969.

103. Дильтей В. Введение в науки о духе (фрагменты) // Зарубежная

эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М., 1987.

104. Донцов Д. Дві літератури нашої доби. – Львів, 1935. – 243 с.

105. Донцов Д. Дух нашої давнини. – 2-ге вид. – Мюнхен; Монреаль, 1951. – 341 с.

106. Донцов Д. Націоналізм. – Львів, 1926. – 255 с.

107. Донченко Е.А. Дистрессовый опыт в разрушающемся этосе // Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 7–8.

108. Донченко Е.А. Концепция социальной психики общества. Статья 1. Структура и свойства социальной психики // Философская и социологическая мысль. – 1994. – № 1–2.

109. Донченко Е.А. Социетальная психика. – К.: Наукова думка, 1996. – 115 с.

110. Дорошенко В. Короткий бібліографічний огляд // Українська душа. – К.: МП «Фенікс», 1992. – С. 113–119.

111. Дубов И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 20–29.

112. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 575 с.

113. Ершова-Бабенко И.В. Методология исследования психики как синергетического объекта: Автореферат дис. … д-ра филос. наук. – Киев, 1993.

114. Етнічний довіднік. Етнічні менщини в Україні. – К, 1996.

115. Євтух В. Б. Етнополітика в Україні: правничий та культурологічний аспекти. – К.: УАННП «Фенікс», 1997. – 214 с.

116. Єндик Р. Антропологія українців. Географія українських і

суміжних земель. – Львів, 1938. – Т. 1.

117. Жаботинський В. Вибрані статті з національного питання / перекл., вст. ст., прим. та комент. І. Клейнер; Респ. асоціація українознавців – К., 1991. – 136 с.

118. Жуйкова Н. Мова як вияв ментальності // «Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості». Міжнародна наукова конференція. – Луцьк, 1994, 18-23 червня.

119. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період. – К.: Основа. – 1993. – 126 с.

120. Залізняк Л. Л. Походження українського народу. – К.: Б-ка українця, 1996. – 80 с.

121. Заставний Ф. Д. Українські етнічні землі. – Львів: Львів: Світ, 1993. – 175 с.

122. Зубков Е.О., Куприянов А.И. Ментальное измерение истории: поиски метода // Вопросы истории. – 1995. – № 7. – С. 153-160.

123. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Республика, 1991.

124. Ильинич Т.К. Социально–философский анализ динамики этнической культуры. Дис. ... канд. филос. наук. – Нижн. Новгород, 1992.

125. Ионин Л.Г. Социология культуры – М.: Логос, 1996. – С. 180–191.

126. История зарубежной психологии. 30–60-е годы XX века. Тексты. Под. ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждана. М., МГУ, 1986.

127. История ментальностей. Историческая антропология / сост. Е.М. Михина; ред. Е.В. Горюнов и др.; РАН, Институт всеобщей истории, Российский гос. гуманитарный ун-т. – М., 1996. – 255 с.

128. Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація. Дрогобич:

«Відродження», 1994.

129. Іванченко Р. Російський патріотизм чи ментальність Попандопуло? – К., 1999. – 47 с.

130. Ісаєвич Я.Д. Походження українців: історіографічні схеми і політика // Матеріали до української етнології. – К., 1995. – Вип. 1(4). – С. 103–114.

131. Історія української культури / ред. І. Крип'якевич – К.: Либідь, 1994. – 656 с.

132. Каган М.С. Мир общения. – М.: Политиздат, 1988.

133. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. – К.: Наукова думка, 1979.

134. Канигін Ю.М. Шлях Аріїв: Україна в духовній історії людства. – К.: Україна, 1997. – 325 с.

135. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6 тт. – М., 1964. Т.3.

136. Каныгин Ю.М. Основы когнитивного обществознания (Информационная теория социальных систем). – К., 1993.

137. Каныгин Ю.М., Ермошенко Н.Н. и др. Интеллект народа: информатика и когнитивная этносоциология. – Киев: УкрИНТЭИ, УкрАИН, 1993.

138. Кахта упанишада // Упанишады: в 3–х кн. – Кн. 2. – М.: Наука, Ладомир, 1991.

139. Кебуладзе В.И. Интерсубъективное учение Э. Гуссерля как транцедентальный фон феноменологической концепции опыта А. Шюца. Дис. к. філос. н.: спец. 09.00.05 – Історія філософії. – К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 1998.

140. Кезин А. Эволюционная эпистемология: современная

междисциплинарная парадигма // Вестник Московского ун–та. Сер. «философия». 1994. – № 5. – С. 8.

141. Керівник українського психологічного інституту професор Олександр Кульчицький //Леник В. Українці на чужині, або Репортажі з далеких доріг. – Львів, 1994. – С. 289–291.

142. Киричук О.В. Ментальність: сутність, функції, генеза // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості: Тези доп. та матеріали міжнарод. наук.-практ. конф. – К., Луцьк, 1994. – С. 7–20, 9–11.

143. Киселев М. Феномен землеробства в українському світі // Генеза. – 1995. – № 1(3).

144. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта. – К.: Вища школа, 1985. – С. 143–145.

145. Ключевский В.О. Этнографические следствия русской колонизации Верхнего Поволжья. Влияние природы Верхнего Поволжья на народное хозяйство Великороссии и на племенной характер великоросса // Исторические портреты. – М., 1990. – С. 61.

146. Ковалевский М.М. Современные социологии. – СПб, 1905.

147. Ковельман А.Б. Риторика в тени пирамид. – М.: Наука, 1088.

148. Колісник О.В. Категорія ментальності та її прояви в українській культурі: культурологічний аспект. Дис... канд. філос. наук: 09.00.04. Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1997. – 186 с.

149. Константы. 1995. – № 3. – С. 72.

150. Костомаров Н.И. Две русские народности. – Киев–Харьков, 1991.

151. Кравченко И.И. Мораль и политика // Вопросы

философии. – 1995. – № 3.

152. Крапивенский С.Э Социальная философия. – Волгоград, 1995.

153. Кривенко Д. Роз-імперення і де-фашінізація. – К., 1992. – С. 130–131.

154. Кримський А.Ю. Українська мова, звідки вона взялася і як розвивалася. Історія української мови. – К., 1996. – С. 16-37.

155. Кричевец А.Н. Об априорности, открытых программах эволюции // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С.79–89.

156. Кузьмин М.В. Моделирование сложного // Философская и социологическая мысль. — 1992. – № 12. – С. 40.

157. Кулиш П. Листа з хутора. Твори в 2–х т. – К., 1992.

158. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен–Львів, 1995.

159. Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. – К., 1995. – Т. 2. – С. 708–718.

160. Кульчицький О. Світовідчування українця // Українська душа. – К.: МП «Фенікс», 1992. – С.48–65.

161. Кцоева Г.У. Этнические стереотипы в системе межэтнических отношений: автореф. дис. … канд. псих. наук: 19.00.05. – М., 1985. – 24 с.

162. Лавик-Гудол ван Дж. В тени человека. – М.: Мир, 1974.

163. Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М.: Прогресс – Академия, 1992. – 376 с.

164. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

165. Леви-Стросс Клод. Печальные тропики / пер. с фр. Г.А. Матвеева. – М.: Мысль, 1984.

166. Липа Ю. Призначення України. – Нью–Йорк – Говерля, 1953. – 308 с.

167. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К.: Основи, 1994. – 573 с.

168. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе. – Т.l. – К., 1994.

169. Лісеєнко О.В. Менталітет: сутністьта особливості регіональних проявів. Автореф. ... дис. канд. соціол. н. – Харків, 1998. – 17 с.

170. Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. – Москва: Республика, 1998. – 493 с.

171. Лотман Ю.М. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1967.

172. Лысый И. Менталитет и духовная культура украинцев // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 11-12.

173. Людина і довкілля: антологія. В 2 кн. / упор., автор вступ. розділів, біогр. довідок та коментарів В. С. Крисаченко. – К.: Заповіт, 1995. – Кн. 1.: Природа і людність України в пам’ятках світової і національної культури – 432 с.; Кн. 2.: Людина і довкілля в українській духовності. – 432 с.

174. Макаренко Е., Боднар А. Національна самосвідомість: взаємодія мовних та ментальних структур // Збірник наук. праць Київського Військово-гуманітарного інституту. – 1998. – № 1. – С.3-9.

175. Макаренко Е.М. Ментальність як об’єкт соціально-політологічного аналізу // Губерський Л. В., Макаренко, Н.Г., Макаренко Е.М., Приятельчук А.О. та ін. Людина в світлі гуманітарного пізнання:

Колективна монографія. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – С.194-217.

176. Макаренко Е.М. Політична ментальність як чинник інформаційно-психологічної безпеки нації // Нова політика. – 1999. – № 2. – С.55-60.

177. Макаров А. Світло українського бароко. – К., 1994.

178. Макарчук С. А. Український етнос: Виникнення та історичний розвиток. − Львів. Ун-т. − К.: НМК ВО, 1992. − 148 с.

179. Мала енциклопедія етнодержавознавства / упор. Ю.І. Римаренко; ред. Г.Г. Германенко, А.М. Михайлян [та ін.]; НАН України, Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького. – К.: «Генеза», «Довіра», 1996. – 942 с.

180. Маланюк Є. Книга спостережень. – К.: Атіка, 1995. – 142 с.

181. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К.: АТ «Обереги», 1992. – 80 с.

182. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 412-571.

183. Марков В.В. Разум и сердце: история и теория менталитета. СПб, 1993. – 282 с.

184. Марциновская Т.Д. Русская ментальность и ее отражение в науках о человеке. – М.: Линка-Пресс, 1994. – 226 с.

185. Mediaevalia Ucrainica. Ментальність та історія ідей / ред. Г.В. Боряк [та ін.]; Ін-т укр. археографії та джерелознавства імені М.С. Грушевського НАН України. – К., 1993–1998.

186. Менталітет та протиріччя сучасного українського суспільства: політологічні, соціологічні, культурологічні аспекти // Тези

доповідей та виступів загальноукраїнської науково–практичної конференції. – Запоріжжя, 1994.

187. Ментальная репрезентация: динамика и структура / Е.А. Андреева и др.; РАН, Институт психологии. – М.: Институт психологии РАН, 1998. – 319 с.

188. Ментальність і духовно-політичні проблеми формування Збройних Сил України: наук. зб. / наук. ред. О. І. Фортова. – К.: Київський військовий гуманітарний ін-т, 1997. – 228 с.

189. Мизес Л. Фон. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. – М.: Дело, 1993.

190. Мироненко М. Думки про возволення України. – К.: Бібліотека тижневика «Слово», 1994. – 176 с.

191. Михайловська Н.А. Екзистенційний характер української філософської думки як відображення специфіки національної ментальності. Дис... д-ра філос. наук: 09.00.05. Львівський держ. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 1998. – 375 с.

192. Мірчук І. Світогляд українського народу (Спроба характеристики) / Відбитки з Наукового збірника т. III Українського Вільного Університету в Празі. – Прага, 1942.

193. Мірчук І. Українська духовність в її культурно-духових виявах // Перший український педагогічний конгрес. – Львів, Рідна школа, 1938. – С. 16–88.

194. Місевра І.В. Проблеми ментальності та національної самосвідомості: спроби дослідження витоків / ред. Г. І. Гончарук. – Одеса: Астропринт, 1998. – 47 с.

195. Міщук Р. Етнографічно–побутова школа // Українська

літературна енциклопедія. – К.: Українська Радянська Енциклопедія, 1990. – 608 с.

196. Мойсеїв І.К. Храм української культури. – К.: Всеукраїнський фольклорно-етнографічний центр «Рідна хата», 1995. Кн. 2: Логіка семіосфери та числокоди ментальності. – К., 1999. – 353 с.

197. Мулдашева А.Б. Роль этнопсихологической двойственности в межнациональных отношениях: Дис. ... канд. псих. наук: 19.00.05. – М., 1991.

198. Мухина В.С. Этнопсихология: настоящее и будущее // Психологический журнал. – 1994. – Т. 15. – № 3. – 42–49.

199. Назарова Н.С. Политология. – Одесса, 1992. – 274 с.

200. Назарова Н.С. Феномен менталитета в контексте развития мировой цивилизации // Менталітет та протиріччя сучасного українського суспільства: політологічні, соціологічні, культурологічні аспекти // Тези доповідей та виступів загальноукраїнської науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 1994. – Част. 1.

201. Нарсесянц В. С. Гегелевская диалектика права: этатизм против тоталитаризма // Вопросы философии. – 1975. – № 11.

202. Національна безпека України. 1994–1996 рр. – Київ: Національний інститут стратегічних досліджень, 1997.

203. Нельга О. Теорія етносу. Курс лекцій. – К., 1997. – 368 с.

204. Непадковська М. Вплив природничо-наукового, релігійного світоглядів та ментальності на формування особи // «Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості». Міжнародна наукова конференція. – Луцьк, 1994, 18-23 червня.

205. Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини. – К.:

Абрис, 1995. – 336 с.

206. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу / Ескіз української міфології. – К., 1993.

207. Номинач А.П. Восприятие и оценка социальной действительности у лиц разных национальностей Текст.: автореф. дисс. ... канд. психол. наук. – М.: МГУ, 1988. – 25 с.

208. Общественное сознание и его формы. Под ред. В.И. Толстых. – М.: Политиздат, 1986. – 366 с.

209. Овчинников В.В. Корни дуба: Впечатления и размышления об Англии и англичанах. – М.: Мысль, 1980.

210. Овчинников В.В. Сакура и дуб. – М.: Сов. Россия, 1983.

211. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. – К., 1991.

212. Огурцов А.П. Национальный менталитет и история России / Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1994. – № 1.

213. Одиссей. Человек в истории. – 1991. и др. годы.

214. Онацький Є. Українська емоційність // Українська душа: зб. наук. праць / відп. ред. В. Храмова. – Київ: Фенікс, 1992. – С. 36–47.

215. Павленко Ю.В. Передісторія давніх русів у світовому контексті. – К., 1994.

216. Пасек Т.С. Периодизация поселений трипольской культуры (III–II тысячелетия до н.э.) // Материалы и исследования по археологии СССР, 1949. – № 10. – С. 28-30.

217. Петров В.П. Походження українського народу. – К.: МП «Фенікс», 1992. – 192 с.

218. Півторак Г. Українці: звідки ми і наша мова / АН України, Ін-т

мовознавства ім. О. Потебні. – К.: Наукова думка, 1993. – 200 с.

219. Пірен М. Основи етнопсихології. – К.: Вид-во КВП, 1998. – 436 с.

220. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. – М: Мысль. – Т.1. – С.587–590.

221. Политология. Энциклопедический словарь. – М.: Московский коммерческий университет. – 1993. – С. 175–176.

222. Поліщук І.О. Українська ментальність у контексті процесу державотворення. Дис... канд. політ. наук: 23.00.02. Харківський держ. ун-т. – Харків, 1998. – 168 с.

223. Пономарьов А. П., Артюх Л. Ф., Косміна Т. В. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. – 2-ге вид. – К.: Либідь, 1994. – 255 с.

224. Поняття ментальності в суспільних науках / Матеріали “круглого столу” // Генеза. – 1995. – № 1(3).

225. Поплавська Т.М. Генезіс менталітету особистості в національній культури. Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – Одесса, 1995.

226. Попов Б., Ігнатов В., Степико М. Життя етносу: соціокультурні нариси. – К.: Либідь, 1997. – 240 с.

227. Попов Б.В. Ментальність українського народу в контексті вічності // Освіта. – 1997. – 3-10 вересня. – С. 6-8.

228. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. – М., 1979. – 236 с.

229. Потебня А. А. Мысль и язык. – Одесса, 1922. – 236 с.

230. Почепцов С.Г. Языковая ментальность: способ представления

мира // Вопросы языкознания. – 1990. - № 6. – С.110-119.

231. Прат Н. Некоторые проблемы формирования нации: евреи и украинцы. Сравнительный анализ // Философская и социологическая мысль. – 1994. – № 1-2.

232. Пригожин И.Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 1986. – 432 с.

233. Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина української держави. – Матеріали Другої всеукраїнської наукової конференції 13–14 листопада 1997 року.

234. Пруст М. В поисках за утраченным временем / Пер. А.А. Франковского. – М., 1936. – Т. 3.: Германты. – С. 280–281.

235. Психологія масової політичної свідомості та поведінки. – К. Вид-во «ДОК–К», 1997.

236. Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. – 1995. – № 3. – С. 164–165.

237. Рассказы начальной русской летописи. – М: Искусство, 1966. – С. 69–70.

238. Решетниченко А.В. Стилі мислення у структурі соціальної ментальності // Менталітет та протиріччя сучасного українського суспільства: політологічні, соціологічні, культурологічні аспекти // Тези доповідей та виступів загальноукраїнської науково–практичної конференції. – Запоріжжя, 1994. – Ч. 1.

239. Решетов А.М. Этнопсихология и смежные науки // Советская этнография. – 1983. – № 4.

240. Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этнографическим данным). – Л.: Наука,

1984. – 264 с.

241. Российская ментальность / Круглый стол // Вопросы философии. – 1994. – № 1.

242. Рудницька Т.М. Етнічні спільноти України: тенденції соціальних змін. – К.: Інститут соціології НАНУ, 1998.

243. Рудницький С. Л. Чому ми хочемо самостійної України? / упор. та передм. О. І. Шаблій. – Л. : Світ, 1934. – 416 с.

244. Рудницький С. Огляд національної території України. – Берлін: Укр. слово, 1923. – 143 с.

245. Русов Ю. Душа народу і дух нації. – Філадельфія: Вид-во «Америка», 1948. – 155 с.

246. Санько Г. Філософія, культура та етноментальність // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4.

247. Сапелкина О. В. Національно-ментальні структури і проблеми переходу від тоталітаризму до демократії. – К.: Київський військовий гуманітарний ін-т, 1995. – 48 с.

248. Сегеда С. Основи антропології: навч. посібн. – К.: Либідь, 1995. – 208 с.

249. Сергійчук В. І. Національна символіка України. – К.: Веселка, 1992. – 109 с.

250. Сикевич Э.В. Национальный характер русских // Вестник СПбГУ. Сер. 6. – 1995. – Вып. 4 (27).

251. Сименникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. – Брянск, 1995. – 602 с.

252. Сингер Б.Дж. Демократическое решение проблемы этнического многообразия. // Вопросы философии. 1994. – № 6. – С. 90-

126.

253. Скуратівський В.Т. Дідух: Свята українського народу. – К.: Освіта, 1995. – 271 с.

254. Слюсаревський М.М. Ілюзії і колізії. Нариси, статті, інтерв'ю на теми політичної та етнічної психології. – К., 1998.

255. Слющинський С.Ю. Особливості світоглядних вимірів української духовності (етносу) // Нова парадигма. – 1997. – Вип. 4.

256. Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 224 с.

257. Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995.

258. Социальная инженерия. Материалы «круглого стола» // Социс. – 1996. – № 5.

259. Соционика, ментология и психология личности. – 1997. – №№ 1–5.

260. Сошніков А.О. Репрезентація української ментальності у соціокультурних синтезах. Дис... канд. філос. наук: 09.00.04. Харківський держ. педагогічний ун-т ім. Г.С.Сковороди. – Х., 1999. – 199 с.

261. Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки Наука, 1993. – 208 с.

262. Старовойт І.С. Західноєвропейська і українська ментальність: компаративний аналіз. Тернопільська академія народного господарства. – Тернопіль, 1995. – 184 с.

263. Старовойт І.С. Західноєвропейська та українська ментальності: збіг і своєрідності. Філософсько-історичний аналіз. Дис... д-ра філос. наук: 09.00.03. Тернопільська академія народного господарства. – Т., 1997. – 406 с.

264. Старовойт І.С. Збіг і своєрідності західноєвропейської та української ментальностей: Філософсько-історичний аналіз. – Тернопіль: Діалог, 1997. – 256 с.

265. Стендаль. Собр. соч. в 15 т. – Т. 11. – М., 1959.

266. Супруненко В. П. Народини: Витоки нації; символи, вірування звичаї та побут українців. – Запоріжжя: МП «Берегиня» – СП «ФАЄЗ», 1993. – 136 с.

267. Сурмин Ю.П. Постсоветский хаос–социум: вопросы методологии // Нова парадигма. Вип. 3. – Запорожье, 1997.

268. Тиводар М. Етнологія. – Ужгород, 1998. – 580 с.

269. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: у 2-х т. / А. Дж. Тойнбі – К.: Основи, 1995. – Т. 1. / пер. з англ. В. Шовкун. – 375 с.; Т. 2. / пер. з англ. В. Митрофанов, П. Таращук. – 400 с.

270. Уилсон Р.А. Квантовая психология. Как работа Вашего мозга программирует Вас и Ваш мир. – К.: «Янус», 1998.

271. Українознавство: Концепції, програми, документи / Ін-т українознавства Київ. Ун-ту ім. Т. Шевченка. – К.: ІСДО, 1995. – 199 с.

272. Українці: народні вірування, повір’я, демонологія. – 2-ге вид. – К.: Либідь, 1992. – 638 с.

273. Уледов Б.А. Структура общественного сознания. – М.: Политиздат, 1968. – 205 с.

274. Ульяновський В. «В пустелі мені з’явився біс», або про темну мантію Віктора Петрова // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 1-2.

275. Февр Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – 632 с.

276. Феномен нації. Основи життєдіяльності. – Київ: Знання, 1998.

– 262 с.

277. Философская энциклопедия. В 5 томах. – Т. 2.

278. Философская энциклопедия. В 5 томах. – Т.5.

279. Фокина О.В. Некоторые методологические проблемы исторической психологии // Историческое познание: традиции и новации. Тезисы Международной теоретической конференции. – Ижевск, 1993. – Часть 2.

280. Фурман А. Ментальність – засада духовного життя // Освіта. – 1997. – 3-10 вересня. – С. 1–4.

281. Хамітов Н.В. Українська ментальність: постімперське та постіндустріальне буття // Розбудова держави. – 1995. – № 10.

282. Ходанич Л.П. Виховні та дидактичні аспекти ментального в українській поезії для дітей. – Ужгород: Гражда, 1998. – 76 с.

283. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К.: МП «Фенікс», 1992. – С. 3–35.

284. Хрестоматия по истории психологии. Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждана. – М.: Изд-во МГУ, 1980. .

285. Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. – К.: МП «Фенікс», 1992. – С. 66–96.

286. Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры. – М.: Наука, 1985. – 272 с.

287. Чернов Г.Н. Законы теоретической биологии // Знание. – Биология. – 1990. – № 1. – С. 38–43.

288. Черный Е.В. Проблема изучения политической ментальности // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина української держави. – Матеріали Другої

всеукраїнської наукової конференції 13–14 листопада 1997 року.

289. Черный С.И. Регулирование отношений человека с природой как показатель общественного прогресса // Человек – техника – природа. – Киев, 1976.

290. Черныш А.М. Реформы в украинском обществе и переоценка ценностей в общественном сознании // Культурологічний вісник. Науково–теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини, – Запоріжжя, 1996.

291. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен: Укр. вільний ун-т, 1983. – 175 с.

292. Шаповал Ю. та ін. Етнополітичний розвиток України: досвід, проблеми, перспективи / НАН України, Ін-т нац. відносин і політол. – К., 1997. – 211 с.

293. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. – Л.: ОГИЗ; СОЦЭКГИЗ, 1936. – 520 с.

294. Шилов Ю.А. Прародина ариев: история, обряды и мифы. Монография. – Киев: СИНТО, 1995. – 744 с.

295. Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменений этнических и этнографических изменений. – Шанхай, 1923. – 134 с.

296. Шкляр Л. Етнос і соціум. – К.: Наук. думка, 1993. – 171 с.

297. Шкляр Л.Е., Штоквиш А.А. Н.Я. Данилевский как культуролог и геополитик (Современный взгляд в прошлое) // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 12.

298. Шлемкевич М. Душа і пісня // Українська душа: зб. наук. праць / відп. ред. В. Храмова. – Київ: Фенікс, 1992. – С. 66–99.

299. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К.: МП «Фенікс», 1992. – 157 с.

300. Шморгун О. Україна: шлях відродження. – К., 1994. – 208 с.

301. Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности. – К., 1996. –199 с.

302. Щербаківський В. Формація української нації: Нарис праісторії України. – Прага, 1941. – 147 с.

303. Эйхенбаум Б.М. Молодой Толстой. – Петербург–Берлин, 1922. – 156 с.

304. Этнографы рассказывают. Сборник. – М.: Наука, 1978.

305. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. – К.: Порт-Рояль, 1997. – 384 с.

306. Юнг К.-Г. Архетип и символ. – М., 1991. – 436 с.

307. Юнг К.-Г. Архетипы коллективного бессознательного // Бог и бессознательное. – М.: АСТ–ЛТД, 1998. – С. 325–354.

308. Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1993. – 310 с.

309. Юрій М.Т. Етногенез та менталітет українського народу. – К., 1997.

310. Юркевич П. Д. Вибране / пер. з рос. В. П. Недашківського; упоряд., передм. А. Г. Тихолаза. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.

311. Яковец Ю.В. История цивилизаций. – М.: ВлаДар, 1995. – 459 с.

312. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: Мюнхен: Укр. вільний ун-т, 1993. – 218 с.

313. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах // Перший український педагогічний конгрес 1935 р. – Львів, Рідна школа, 1938. – С. 16–88.

314. Ярема Я. Український характер // Літературний Львів. – 1993. – Число 7.

315. Ярмусь С. Духовність українського народу: Короткий орієнтаційний нарис. – Вінніпег: Інститут дослідів Волині, 1983. – 228 с.

316. Ященко В., Ковальчук Т. Пошук філософських і етнопсихологічних сутностей українця // Мандрівець. – 1995. - № 2. – С.103-109.

317. Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociology. Ed. by K. Knorr-Cetina and A.V. Cicourel. – London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

318. Anderson Benedict. Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism. – London: Verso, 1983.

319. Ballard Roger. ‘What should we mean by ethnicity?’ // Unpublished paper presented at OPCS/ESRC Conference on The Ethnic Census volumes, Leeds, 5–6 Septemper 1994.

320. Banks Markus. Ethnicity: Anthropological Constructions. – London & NY: Routledge, 1996. – 210 p.

321. Barron F. Creativity and Personal Freedom. – Princeton, 1968.

322. Bouthoul G. Les mentalites. – P., 1971.

323. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. I Bd. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955. – XCVIII, S. 1.

324. Carras C. 3 000 Years of Greek Identity – myth or reality? – Athens, Domus Books, 1983.

325. Chaplin J.P. Pictionary of psychology. N.–Y., 1975.

326. Chapman Malcolm (ed.). Social and biological aspects of ethnicity, Oxford: Oxford University Press for the Biosocial Society, 1993.

327. Dinzelbacher P. Europaische Mentalitatsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Alfred Kroner Verlag. – Stuttgart, 1993.

328. Eriksen Thomas Hylland. Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives. – London: Pluto Press, 1993.

329. Gellner Ernest. 'Modern ethnicity', in Ernest Gellner (ed.) State and society in Soviet thought. – Oxford: Basil Blackwell, 1988.

330. Gellner Ernest. Nations and nationalism. – Oxford: Basil Blackwell, 1983.

331. Grand Dictionare Enciclopedique Larousse. – V.10, – P., 1989 (5-e ed). – 6834 p.

332. Krober A., Kluckhohn C. Culture. A critical review of concepts and definitions. – Cambridge. Massachusets. – 1952.

333. Levy-Bruhl Lucien. Revival: Primitive Mentality. – London Routledge, 1923. 458 p.

334. Lieberson Stanley. 'Stereotypes: their consequences for race and ethnic interaction', in C. Marrett and C. Leggon (eds) Research in race and ethnic relations: a research annual (Vol. 4). – Greenwich, CT: JAI Press, 1985.

335. Lloyd-Jones H. The Justice of Zeus. Berkley, 1971.

336. Lorenz K. Behind the Mirror. Methuen & Co Ltd. – London, 1977.

337. MacClancy Jeremy. 'Biological Basques, sociologically speaking' // Malcolm Chapman (ed.) Social and biological aspects of ethnicity. – Oxford: Oxford University Press for the Biosocial Society, 1993.

338. Popper K. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. – Oxford, Clarendon press, 1972.

339. Segall M.N, Campbell D.T, Herskovits M.J. The Influence of

Culture on Visual perception. – Indianapolis, 1966.

340. Smith Anthony D. Theories of Nathionalizm. – New-York – London, 1971.

341. Smith Anthony D. The ethnic origins of nations. – Oxford: Basil Blackwell, 1986.

342. Steinberg Stephen. The ethnic myth: race, ethnicity, and class in America. – New York: Atheneum, 1981.

343. Szondi D. Lehrbuch der experementallen Tribdiagrostic. – Bem, Stuttgart, 1960.

344. The penguin dictionary of psuchology. – Harmondsworth, 1985.

345. Thomas William I. & Znaniecki Florian. The Polish peasant in Europe and America. – Urbana: University of Chicago Press, 1984.

346. Vocubulare technique et critique de la philosophic. Sur dir A. Lalande. – P., 1988.

347. Webster's new collegiate dictionary. Merriam: Springfield. – Macc., 1977.

348. Weiman H. N. The nature of mentality // *Psychological Review,* – 1919. – *26*(3). – P. 230–246.

349. Wierzbicki A. Spory o polska dushe. Z zagadnien charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX w. – Warszawa, 1993.

ДОДАТКИ

Рис. 1.
(До розділу 4.1, с.234)
Логічні стадії процесу самороггортання духовного життя соціуму.

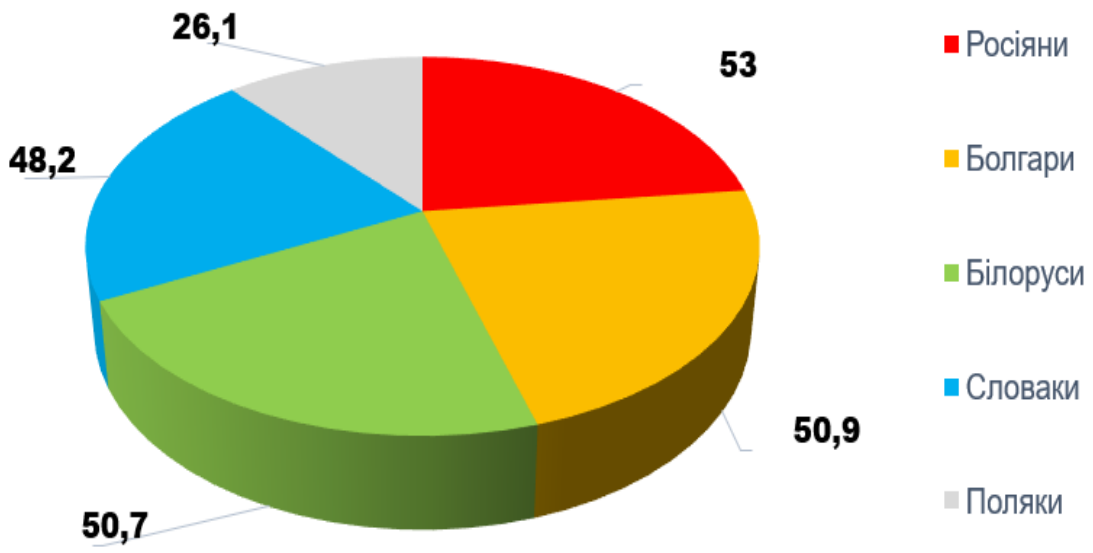
Таблиця 1.
(До розділу 5.2, с.318)

НАЙБЛИЖЧИ «МЕНТАЛЬНІ РОДИЧИ» УКРАЇНЦІВ
(за результатами київського опитування В. Бебіка 1994 року)

Етноси	Всі респонденти (у %)	У тому числі		
		Українці (у %)	Росіяни (у %)	Євреї (у %)
Росіяни	53,0	53,8	55,2	50,0
Болгари	50,9	48,7	59,4	62,5
Білоруси	50,7	56,6	29,2	-
Словаки	48,2	45,6	60,4	50,0
Поляки	26,1	29,9	-	-

Діаграма 1.

НАЙБЛИЖЧИ «МЕНТАЛЬНІ РОДИЧИ» УКРАЇНЦІВ
(за результатами київського опитування В. Бебіка 1994 року)



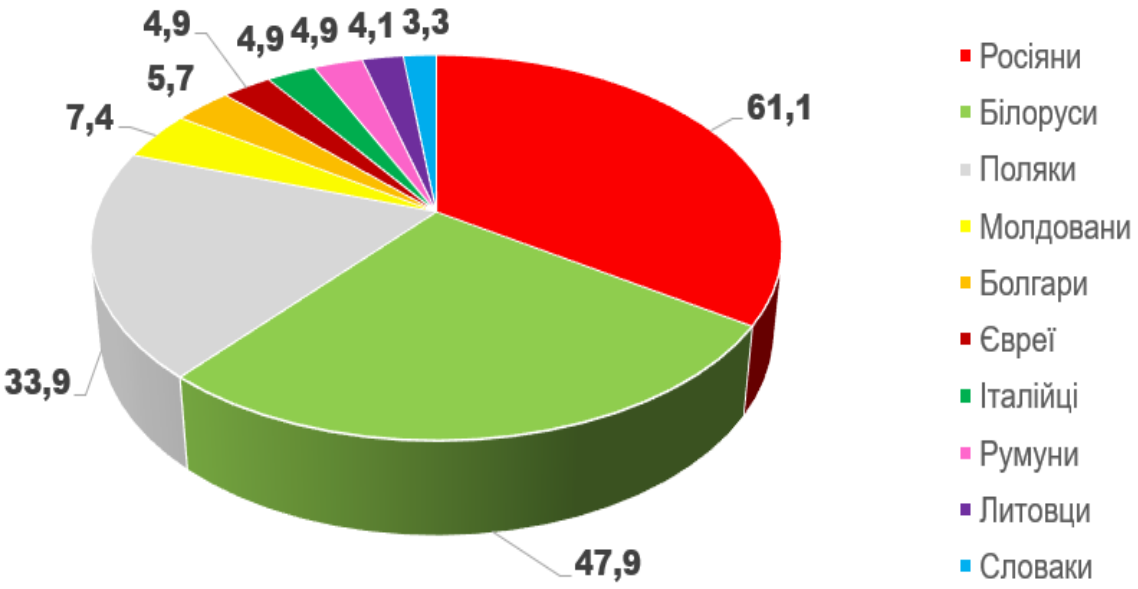
Таблиця 2
(До розділу 5.2, с.319).

ДЕСЯТЬ НАЙБЛИЖЧИХ «МЕНТАЛЬНИХ РОДИЧІВ» УКРАЇНЦІВ
(за результатами запорізького опитування 1996 року)

Етноси	Всі респонденти (у %)	У тому числі		
		Українці (у %)	Росіяни (у %)	Євреї (у %)
Росіяни	61,1	60,2	68,6	46,1
Білоруси	47,9	52,0	45,7	30,7
Поляки	33,9	30,1	40,0	33,9
Молдовани	7,4	6,8	11,4	-
Болгари	5,7	8,2	2,8	-
Євреї	4,9	2,7	11,4	-
Італійці	4,9	2,7	5,7	15,3
Румуни	4,9	6,8	-	7,6
Литовци	4,1	4,1	2,8	7,6
Словаки	3,3	2,7	5,7	-

Діаграма 2

ДЕСЯТЬ НАЙБЛИЖЧИХ «МЕНТАЛЬНИХ РОДИЧІВ» УКРАЇНЦІВ
(за результатами запорізького опитування 1996 року)



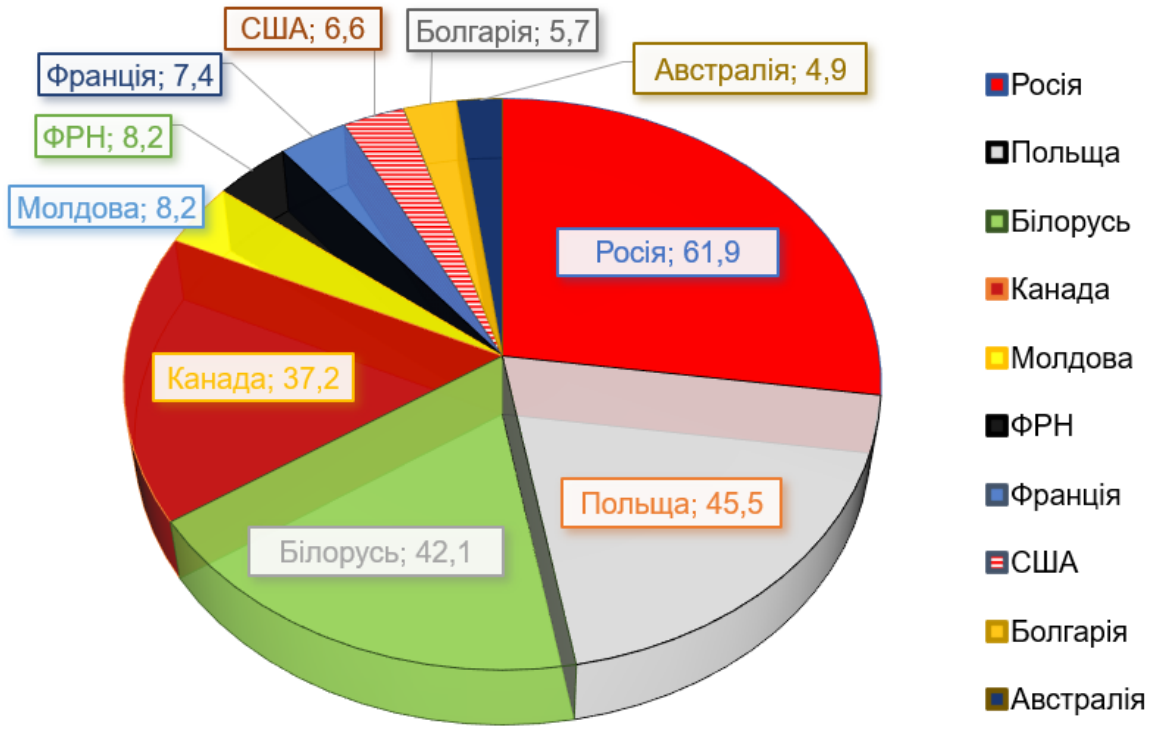
Таблиця 3.
(До розділу 5.2, с.320)

ДЕСЯТЬ КРАЇН, З ЯКИМИ АСОЦІЮЄТЬСЯ УКРАЇНА
(за результатами запорізького опитування 1996 року)

Країни	Усі респонденти (у %)	У тому числі		
		Українці	Росіяни	Євреї
Росія	61,9	68,5	62,8	23,1
Польща	45,5	46,0	54,3	15,4
Білорусь	42,1	35,6	34,3	23,1
Канада	37,2	39,7	25,7	53,8
Молдова	8,2	12,3	2,9	-
ФРН	8,2	5,5	8,6	23,1
Франція	7,4	8,2	2,9	15,4
США	6,6	6,8	2,9	15,4
Болгарія	5,7	-	20,0	-
Австралія	4,9	5.5	2,9	7,7

Діаграма 3.

ДЕСЯТЬ КРАЇН, З ЯКИМИ АСОЦІЮЄТЬСЯ УКРАЇНА
(за результатами запорізького опитування 1996 року)



Таблиця 4.
(До розділу 5.2, с.321)

ПОЗИТИВНІ І НЕГАТИВНІ РИСИ УКРАЇНСЬКОЇ МІЕНТАЛЬНОСТІ
(за результатами запорізького опитування 1996 року)

Позитивні риси	Всього (у %)	Українці	Негативні риси	Всього (у %)	Українці
Щедрість	12,4	17,8	Жадібність	33,8	23,2
Прямота	0,8	1,3	Хитрощі	17,3	16,4
Працелюб-ство	13,2	15,1	Лінощі	9,0	12,3
Кмітливість	9,0	10,9	Глупота	6,8	7,0
Учасливість	4,0	5,5	Байдужість	9,0	10,9
Сміливість	7,0	5,5	Трусість	0,8	1,3
Скромність	0,8	1,3	Хвастощі	2,2	2,7
Обачність	0,8	1,3	Необачність	4,0	4,1
Гнучкість	6,8	7,0	Впертість	0,8	1,3

Діаграма 4.